

الكتاب: [إعلاء السنن ط: كرايتشي](#)

المؤلف: [ظفر أحمد التهانوي](#)

الكتاب: إعلاء السنن ط- كراتشي

المؤلف: ظفر أحمد التهانوي

الكتاب: إعلاء السنن - ناقص

المؤلف: ظفر أحمد التهانوي

(الناشر: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية (كراتشي - باكستان

الطبعة: الثالثة - 1414 هـ

المصدر: الشاملة الذهبية

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين

... أما بعد

فيقول العبد الضعيف حبيب أحمد الكيرانوي: هذه مقدمة مشتملة على مباحث فقهية كتبتها على وجه التتمة لمقدمة "إعلاء السنن" الذي ألفها جامع الفضائل مولانا المولوي ظفر أحمد مشتملة على مباحث حديثة، لتكون المقدمة جامعة للمباحث الحديثة والفقهية كما أن الكتاب جامع لها، وهي مشتملة على فوائد

الفائدة الأولى

وقد عرفت أن المقصود من وضع هذا الكتاب هو دفع طعن الطاعنين على أبي حنيفة وأصحابه، والطعن منهم عليه من وجوه

الأول: أن أبا حنيفة لم يكن يعرف الحديث، وإنما بناء مذهبه على الرأي والقياس

والثاني: أنه يخالف الحديث ويتركه بالقياس والرأي

والثالث: أن ما يروونه لتأييد مذهب أبي حنيفة وأصحابه ضعاف، هذا هو محصل جل مطاعنهم

والجواب عنه: إجمالي وتفصيلي، أما الجواب التفصيلي فمذكور في الكتاب، لأن كل حديث ذكر في هذا الكتاب فهو جواب عن واحد من مطاعنهم، لأن ما ذكر فيه إما هو مذكور لإثبات المذهب بالحديث أو لدفع طعن المخالفة عنه

وأما الجواب الإجمالي فهو أنك بعد الإحاطة بما ألقى عليك من قبل وما يلقي عليك من بعد تعرف بالضرورة أن طعن الجهل بالحديث مدفوع عنه، لأنه قل ما يخلو باب من أبواب الفقه إلا وله فيه حديث يؤيده، فكيف يقال: إنه لم يكن يعرف الحديث وإنما بناء مذهبه على الرأي والقياس؟ وهل هذا إلا إنكار المشاهدة والعيان؟

فإن قلت: إنه كيف يعلم أن أبا حنيفة كان يعرف هذه الأحاديث التي نقلتموها لتأييد مذهبه؟

قلنا: إن كان لا يعرف فكيف وافق مذهبه تلك الأحاديث؟ ولو سلم أنه لم يكن يعرفها ومع ذلك وافق اجتهاده حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فهذه منقبة عظيمة لأبي حنيفة لا يشاركه فيه أحد من الأئمة، ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وافق رأيه الوحي في عدة المسائل وعد هذا من مناقبه الجليلة؟ فما ظنك بالذي وافق رأيه الوحي في آلاف من المسائل، فهل ترى هذه المنقبة لأحد من أفراد هذه الأمة غير أبي حنيفة رضي الله عنه؟ وهل يوازيه أحد في إصابة الرأي؟ وأي ضرر له في عدم حفظ المتن والأسانيد بعد ما وافق رأيه رأياً [صاحب الوحي، وعلم هذه الموافقة بتتبع الأحاديث

وبالجملة: طعن الجهل بالأحاديث مدفوع عنه، وهل هو إلا كذب وافتراء عليه؟

بل كان هو إماماً عارفاً بالكتاب والسنة مجتهداً في علمه مصيباً في رأيه وشهد له بذلك الأعلام من معاصريه وغيرهم

وأما طعن المخالفة للحديث، فالجواب عنه أنه لا يظن بمسلم يخاف الله أنه يخالف الحديث بعد ما ثبت عنده وصح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فضلاً عن أبي حنيفة، نعم! هو بتأول الحديث بتأول لطيف لا يصل إليه أكثر الأذهان فيظنون

أن أبا حنيفة خالف في هذه المسألة الحديث وتركه، ولا يكون كذلك، وستقف له في كتابنا هذا على نظائر، فهو طعن منهم في الحقيقة على فهمهم لا على أبي حنيفة

يترك الحديث لوجوه

وقد يتركه لأنه لم يثبت عنده ولم يصح، كما ورد هو حديث أبي عياش يطعن الطاعنون عليه بأنه رد الحديث الصحيح، وهذا الطعن ليس بطعن في الحقيقة لأن صحة

الحديث أمر مجتهد فيه

ورد الحديث بالطعن فيه لا يتفرد به أبو حنيفة بل هو مسلك كل من تصدى لنقد الحديث بل هو من وظيفة أهل العلم، واختلاف الاجتهاد في الرد والقبول لا يجعل من أدى اجتهاده إلى رده بوجه مورداً للطعن وإلا لا يسلم من الطعن أحد من النقاد

ألا ترى أن الشافعي رد حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة وقال: لم يثبت، وأثبتته آخرون، وله نظائر لا تحصى في أهل العلم كما لا يخفى على من مارس العلم وأهله

وقد يتركه لأنه عارضه حديث آخر أو دليل آخر هو أقوى منه وأرجح، فيخالفه مخالف في دعوى المعارضة فيطعنه بمخالفته الحديث وقد يخالفه في وجه الترجيح ويطعنه بالمخالفة، وكلا الطعنين فاسد لأنه ليس بمخالفة للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد ولا يسلم من مثل هذه المخالفة مجتهد فالطاعن جاهل في الطعن أو معاند

وقد يتركه لأنه ثبت عنده نسخة بدليل ويخالفه للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد فالطعن جهل أو عناد

وأما الطعن بضعف الأحاديث التي يحتج بها لأبي حنيفة فجوابه أن هذا طعن لا يصغى إليه لأن أمر التصحيح والتضعيف أمر اجتهادي مبني على أصول ظنية -مجتهد فيها- فيمكن أن يكون حديث واحد محتجاً به عند أبي حنيفة غير محتج به غيره وبالعكس، فللمخالف أن يقول: لا أعمل بهذه الأحاديث لأنها لم تصح عندي لكن ليس له أن يطعن أبا حنيفة بأنه عمل بالحديث الضعيف، لأن له دليلاً على ضعفها عنده ولا دليل عنده على ضعفها في نفس الأمر أو عند أبي حنيفة فكيف يصح منه هذا الطعن؟

الفائدة الثانية

ينبغي أن يعلم أن ضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ليس دليلاً على ضعف مذهب الإمام لأنه يمكن ذلك لقصور أفهام المقلدين وعدم وصولها إلى كنة قول الإمام ومأخذه، فلا ينبغي أن يعتقد بضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ضعف مذهب الإمام، بل ينبغي أن يطلب له دليل أو جواب آخر، ولا يترك التقليد لمجرد توهم ضعف المذهب لأن حكم الضعف على مذهب المجتهد من شأن المجتهد دون المقلد

خيار المجلس

ومثاله: أن الناس طعنوا أبا حنيفة بأنه ترك بحديث خيار المجلس، وأجاب عنه المقلدون بأنه لم يترك العمل به بل أوله بترق الأقوال، واستبعده المخالفون ولم يقنعوا به، وازدادوا طعناً وتشريعاً وسعوا في رده وإبطاله، ولكن لا يلزم من ضعف هذا الجواب وبطلانه أن

يثبت ضعف أصل المذهب، لأنه يمكن الجواب عنه بوجه آخر أقرب من الجواب الأول وهو أن يقال: إن الإمام حمل حديث الخيار على الندب والاستحباب دون الوجوب والإلزام، ويكون معنى الحديث أنه ينبغي لكل واحد منهما أن يخير صاحبه بعد تمام البيع أن ينظر في الصفقة، فإن رضي بها فبها، وإلا ينبغي للآخر أن يرد البيع لئلا يقع التفرق إلا عن تراض فيكون فيه ندباً إلى الإقالة في المجلس إن اختارها أحدهما بصورة إثبات الخيار لكل واحد منهما للمبالغة في الندب.

ويؤيد هذا التأويل ما في حديث عبد الله بن عمرو بعد إثبات الخيار: "لا يحل لأحد أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله" لأن قوله: "خشية أن يستقبله" نص في أنه إقالة لا خيار، وقوله: "لا يحل" محمول بالاتفاق على المبالغة في الندب لا على معناه المتبادر - أعني الحرمة - وحينئذ يتفق النصوص وأفعال الصحابة ولا يلزم تخصيص الأصل الكلي: أ، العقد لازم بالإيجاب والقبول بتراضي الطرفين، وهذا من دقة فهم أبي حنيفة التي هو يستحق بها حسن الثناء لا الطعن والتشنيع

بحث القضاء باليمين والشاهد

والمثال الثاني: أنهم طعنوه بأنه خالف حديث القضاء باليمين والشاهد، وأجاب

عنه المقلدون بأجوبة غير مرضية عند المخالفين، ولكن لا يلزم من ضعف تلك الأجوبة ضعف تأويله وهو أنه وضع حمل ذلك القضاء على القضاء على وجه المصالحة، لا على وجه الحكم والإلزام، كما قضى بين ابن أبي حنيفة بن مالك بوضع نصف الدين وأداء النصف الباقي، وكما قضى بين اليهودي والزيبر أولاً في باب سقي الماء، وحينئذ يتفق الأحاديث من غير تخصيص الأصل الكلي: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، ولهما نظائر تقف عليهما في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى

ويتفرع منه أنه لا يلزم ما يلزم المقلدين لأنه يمكن أن يكون ما قاله المقلدون لا يعرفه الإمام فضلاً عن أن يلتزمه

الفائدة الثالثة

قد حدث في شر القرون فرقة زائغة يسبون الأئمة ويذمون التقليد ويدعون الناس إلى تركه مع أن جل مطاعنهم وكل دلائلهم مبنية على التقليد لمن سبقهم لأنهم يقولون: خالف أبو حنيفة في المسألة الفلانية الحديث الصحيح، فإن قلت: كيف عرفت أنه حديث صحيح؟ يقولون: صححه الحافظ في "الفتح"، وصححه فلا وفلان، ولا يعرفون أنه لما لم يجز لهم تقليد أبي حنيفة كيف جاز لهم تقليد مثل ابن حجر؟ ولما حرمت التقليد فكيف وجب على أبي حنيفة تقليد ابن حجر وأمثاله في تصحيح ما يصححون وتضعيف ما يضعفون؟ وكيف وجب عليه أن يفهم من الحديث على تقدير الصحة ما فهمه ابن حجر وغيره؟ فهؤلاء في الحقيقة أشد تقليداً ممن المقلدين، لأن المقلدين إنما يوجبون التقليد على غير المجتهد للمجتهد وهؤلاء يوجبون على المجتهد تقليد أنفسهم بأن يقلد من قلادة وإن كان غير مجتهد ثم هم يدعون الناس إلى ترك تقليد الأئمة المجتهدين ويلزمونهم تقليد أنفسهم في تصحيح ما يصححون، وتضعيف ما يضعفون، وفهم ما يفهمون، والقول بما يقولون، وتحليل ما يحلون، وتحريم ما يحرمون تقليداً لسلفهم، وسب من يسبون، ومدح من يمدحون فلما انتهى جهل هؤلاء وضلالهم إلى أن تناقضت آراءهم وأفعالهم حيث يذمون شيئاً لغيرهم ويختارون لأنفسهم أقبح منه ويحرمون شيئاً على غيرهم ويوجبون عليهم أشنع منه، فلا يشك عاقل في جهلهم وضلالهم، ولكن لم كانت تشكيكاتهم وتلبيساتهم ويغتر بها الذين لا يعلمون وتروج عليهم، رأينا كشف تلبيساتهم أخرى

الدين القيم رسالة مستقلة في الاجتهاد والتقليد

ولما كان بحث الاجتهاد والتقليد من أعظم المعارك بيننا وبينهم وأصلها تصدينا لهذا المبحث في هذه المقدمة على أبسط وجه وأطنب كلام، لأننا رأينا أن ابن القيم الذي هو الأب لنوع هذه الفرقة قد أطل الكلام في هذا الباب في "إعلام الموقعين" بحيث لم يترك

لمن يأتي بعده مقالاً وسميناه ب "الدين القيم" لتكون رسالة مستقلة في هذا البحث ويمكن إشاعتها مستقلة لمن أراد إشاعتها بعينها أو بترجمتها

:شروط الإفتاء

.(فنقول وبالله التوفيق: قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" (2: 252

قال: الإمام أحمد في رواية ابنه صالح: ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن عالماً بالأسانيد الصحيحة عالماً بالسنن

.وقال في رواية أبي الحارث: لا تجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة

.وقال في رواية حنبل: ينبغي لمن أفتى أن يكون عالماً بقول من تقدم

وقال في رواية محمد بن عبيد الله بن المنادي وقد سمع رجلاً يسأله: إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيهاً؟ قال: لا، قال: فمائتي ألف؟ قال: لا، قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا، قال: فأربعمائة ألف؟ قال بيده هكذا وحركها، وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن الرجل يكون عنده الكتب المصنفة فيها قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والتابعين وليس للرجل بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ولا الإسناد القوي من الضعيف فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخير منها فيفتي به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح يسأل من ذلك أهل العلم

فهذه نصوص أحمد وهو الإمام المجتهد وهو أتبع القوم للحديث وأعلم به عند ابن القيم ترشدك إلى وجوب التقليد على العامة للعالم الجامع لشرائط أو اجتهاد من العلم بكتاب الله وسنن رسوله والمعرفة بأقوال السلف وحفظ أربعمائة ألف حديث إلى غير ذلك مما لم يذكره هنا

وهذا رد صريح على ابن القيم ومقلديه الذين يوجبون على كل أحد تحكيم الكتاب والسنة عند اختلاف المجتهدين، ألا يعلمون أن من لا يعلم ويحتاج إلى السؤال من أهل العلم كيف يكون حكماً بين العلماء يخطئ بعضاً ويصوب بعضاً؟ وهذا أمر أجلى من أن يخفى على من به أدنى فهم، فالعجب كيف خفى هذا على مثل ابن القيم

وقال ابن القيم في كتابه المذكور (1: 16) بعد نقل رواية ابن المنادي المذكورة سابقاً: قال أبو حفص: قال لي أبو إسحاق: لما جلست في جامع المنصور للفتيا ذكرت هذه المسألة (أي مسألة حفظ أربعمائة حديث للفتيا) فقال لي رجل: فأنت هو ذا إلا تحفظ هذا المقدار حتى تفتي للناس، فقلت له: عافاك الله إن كنت لا أحفظ هذا المقدار فإني هو ذا أفتي الناس بقول من كان يحفظ هذا المقدار وأكثر منه انتهى

وهذا يرشدك إلى أنه إذا لم يكن الرجل من أهل الفتوى والاجتهاد فعليه أن يفتي بقول المجتهد

وقال ابن القيم أيضاً في كتابه المذكور (1: 16): قال الشافعي فيما رواه عنه الخطيب في كتاب "الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبالناسخ والمنسوخ ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً بالغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي، انتهى

وهذا كلام جامع في أهلية الاجتهاد والإمام الشافعي من أئمة الحديث وليس من الذين يقال لهم: أصحاب الرأي، وهذا يرد على هؤلاء الذين تسموا بأهل الحديث أبلغ رد ويكذبهم

فيها أقبح تكذيب

قال ابن القيم في كتابه المذكور (1:16) قال علي بن شقيق: قيل لابن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: إذا كان عارفاً بالأثر بصيراً بالرأي، وقيل ليحيى بن أكرم: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأي بصيراً بالأثر، ثم قال ابن القيم: يريدان بالرأي القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة طرداً وعكساً انتهى

وهذا الكلام صريح في الرد على هؤلاء القوم الذين يوجبون على كل مكلف الاجتهاد بنفسه والحكم بين العلماء المجتهدين بتخطة بعض وتصويب بعض، والعمل بالحديث بترجمته وإن لم يقدر على الترجمة أيضاً

وأخرج أبو نعيم عن أبي مصعب قال: سمعت مالكا يقول: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون شيخاً أني أهل لذلك، وأخرج أيضاً هو في "الحلية" والخطيب في "رواة مالك" عن خلف بن عمر قال: سمعت مالك بن أنس يقول: ما أحلت في الفتوى حتى سألت من هو أعلم مني هل يراني موضعاً لذلك؟ سألت ربيعة وسألت يحيى بن سعيد فأمراني بذلك، فقلت له: يا أبا عبد الله! فلو نهوك؟ قال: كنت انتهي، لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلاً لشيء (حتى يسأل من هو أعلم منه، انتهي، "تزيين المالك" للسيوطي 7:8)

وهذا نص من الإمام مالك أن ليس كل أحد أهلاً للفتوى فضلاً عن الحكم على أهل الفتوى بالتخطة والتصويب، وإذا كان كذلك فعليه أن يستفتي العلماء إذا لم يكن من أهل الفتوى والاجتهاد

وفي هذا رد صريح على هؤلاء السفهاء الذين يوجبون الاجتهاد على كل أحد، فثبت من فتاوي أئمة الحديث والفقه أن الاجتهاد لا يجوز لغير أهله، وأهله هو الذي يكون جامعاً لشرايطه التي وقفت عليها من كلام الشافعي وأحمد وابن المبارك ويحيى بن أكرم

وأما غير أهل الاجتهاد فليس له إلا تقليد أهل العلم، فثبت أن أمر الاجتهاد والتقليد أمر متوارث من خير القرون، وليس بمحدث في القرن الرابع كما يزعم هؤلاء السفهاء

وقال ابن القيم في كتابه المذكور (1: 7) قال الشعبي: من سره أن يأخذ بالوثيقة في القضاء فليأخذ بقول عمر، وقال مجاهد: إذ اختلف الناس في شيء فانظروا ما صنع عمر فخذوا به

فهذه نصوص من الشعبي ومجاهد على التقليد

وقال ابن القيم في كتابه المذكور (1: 7 - 8) قال محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان يكاد يخالفه في شيء من مذهبه ويرجع من قوله إلى قوله، وقال الشعبي: كان عبد الله لا يقنت وقال: ولو قنت عمر لقنت عبد الله، وقال طاوس: أدركت سبعين من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا تدارأوا في شيء انتهوا إلى قول ابن عباس، وقال أيضاً: قال الأعمش عن إبراهيم: إنه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله إذا اجتمعا، فإذا اختلفا كان قول عبد الله أعجب إليه لأنه كان ألطف

وقال في (ص 5): والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مائة ونيف ثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة وأكثر من سبع

شيوخ التقليد في عهد الصحابة

فهذه النصوص يدل على أن طريق التقليد كان شائعاً في الصحابة والتابعين حتى كان بعض المجتهدين يقلد بعضاً منهم فضلاً عن غير أهل الاجتهاد بل أرشدهم النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى التقليد حيث أمرهم باتباع سنة الخلفاء الراشدين بل أرشدهم الله {إلى التقليد حيث قال: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

فالقول بأن التقليد بدعة حدثت في القرن الرابع أو بدعة حدثت في القرن السادس كتمان والحق أن التقليد متوارث من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى زماننا هذا، وثابته من النصوص التي ذكرنا بعضها في هذه الفائدة وتركنا بعضها خوفاً من الإطناب، وبعد هذا نتوجه إلى كلام ابن القيم

فنقول: إنه قسم التقليد إلى ثلاثة أقسام: تقليد واجب، وتقليد جائز، وتقليد

حرام، ولم يفصل كل قسم ولكنه يعلم من كلامه أنه جعل تقليد الرواة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وتقليد الشهود في الشهادات، وتقليد المخبرين في الأخبار بشرائط واجبا، وجعل تقليد العالم للأعلم منه فيما لم يجعل فيه نصاً تقليداً جائزاً، وجعل تقليد العالم فيما وجد فيه نصاً تقليداً حراماً

وهذا تقسيم باطل، لأن الذي يقلد الراوي لا يقلده إلا لكون الراوي عالماً والمروي له جاهلاً، وكذا القاضي يقلد الشهود في الشهادات لا يقلدهم إلا لكونه جاهلاً عما جرى وكونهم عالمين به، وكذا لا يقلد المخبر إلا لكونه جاهلاً وكون المخبر عالماً، وكذا العالم إذا قلد العلم منه لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم أو لعدم اعتماده على علمه وكذا المقلد إذا قلد المجتهد لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم ولا يعتد بعلمه بالنص شيئاً

لأنك قد عرفت من نصوص أحمد والشافعي ومالك أن العامي ليس بأهل للفتيا من النص بل يجب عليه السؤال من العالم، بل وليس كل عالم أهلاً له حتى يكون جامعاً لشروط الاجتهاد التي ذكروها

ولما كان منشأ التقليدات الثلاثة هو الجهل أو عدم كون علمه معتمداً به شرعاً فلا معنى لهذا التقسيم ولا لجعل تقليد العالم مع وجود النص حراماً مطلقاً، وبعد هذا الكلام الإجمالي نتوجه إلى نقص كلامه تفصيلاً

ذكر الأدلة على بطلان التقليد والجواب عنها

فنقول: إنه احتج على بطلان التقليد وكونه مذموماً بالآيات، والأحاديث، وأقوال الصحابة، والتابعين، وأقوال المجتهدين من غير فهم المراد، فننبه على خطائه ونقول: إنه احتج على بطلان التقليد بقوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ} وقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أَمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ} نَقَالَ أَوَلَوْ جِئْتَكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ} وقوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ} □ {مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا

وقال هذا في القرآن كثير يذم فيه من أعرض عن ما أنزل الله ووقع بتقليد الآباء ثم قال: فإن قيل: إنما ذم من قلد الكفار وآبائه الذين لا يعقلون ولم يذم من قلد العلماء المهتدين بل قد أمر بسؤال أهل الذكر وهم أهل العلم وذلك تقليد لهم، فقال تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وهذا أمر لمن لا يعلم بتقليد من يعلم

فالجواب أنه سبحانه ذم من أعرض عما أنزله إلى تقليد الآباء وهذا القدر من التقليد هو مما اتفق السلف والأئمة الأربعة على ذمة وتحريمه، وأما تنقيده من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم ومأجور غير مأزور، انتهى

وهذا كلام فاسد، أما أولاً: فلأن الله تعالى ذم التقليد لمخالفة الحق الثابت ولم يذمه لاتباع الحق بل أوجبه حيث أوجب اتباع الرسل وأولى الأمر منهم، وألو الأمر شامل للأمراء والعلماء كما هو مسلم عنده، وهل هو إلا تقليد لهم؟

فلما كان التقليد نوعين: تقليد لمخالفة الحق، وتقليد لاتباع الحق، والأول: حرام

والثاني: واجب فالاحتجاج بالآيات الدالة على حرمة النوع الأول من التقليد على حرمة النوع الثاني منه لاشك أنه من تلبيس الحق بالباطل، أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل.

وأما ثانياً: فلأنه قال: أما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم، فيقال له: إذا خفى على أحد بعض ما أنزل الله وقلد فيه من هو أعلم منه هل يكون متبعاً لما أنزل الله أم لا؟ فإن قال: لا، يقال له: فكيف يكون تقليده محموداً غير مذموم؟ وإن قال: نعم، يقال له، قد علم من قولك: إن اتباع ما أنزل الله في حق من هو قاصر عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، إنما هو تقليد من

أعلم منه، فكيف تلزم التقليد مع أن كل من يقلد غيره لا يقلده إلا لعلمه بقصور نفسه عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، فهذا القول منك مناقض لدعواك ورجوع إلى الحق بحيث لا تشعر، فاعرف ذلك

ثم احتج بقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}، وقال: "التقليد ليس

"بعلم باتفاق أهل العلم

وهو باطل أيضاً، لأن فيه إثبات التناقض بين قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} حيث أوجب فيه على الجاهل تقليد العالم وبين قوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} جهل من هذا المستدل

ثم هذا مناقض بكلامه أيضاً لأنه جعل بعض التقليد محموداً غير مذموم مع أن التقليد كله غير علم عنده، فجعل بعض أفراد التقليد محموداً مع كونه غير علم، وجعله منهياً عنه، لكونه غير علم تناقض منه وتهاافت، وهل هذا إلا فتنة ترك التقليد

ثم احتج عليه بقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} انتهى

وهو باطل أيضاً لأنه لو كان تقليد العالم من قبيل القول على الله ما لا يعلم لم يكن بعض أفراد التقليد محموداً ولم يكن لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} معنى

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ} فأمر باتباع المنزل خاصة والمقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل، وإن كان قد تبينت له الدلالة في خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده في خلافه اتباع لغير المنزل اهـ

وهو باطل أيضاً، لأنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله له طريقان: أحدهما: النظر والاستدلال، والثاني: التقليد، والأول وظيفة العالم، والثاني وظيفة الجاهل، فالتقليد داخل في قوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} وقوله: "المقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل" خطأ لأنه إن لم يكن له علم تحقيقي فالعلم التقليدي حاصل له وهو علم معتبر □ شرعاً لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وغيره من النصوص

وإجماع السلف، وقوله: "إن كانت قد تبينت له الدلالة في خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده في خلافه اتباع لغير المنزل" باطل، لأن العلم الحاصل للجاهل من جهة النظر والاستدلال كلاً علم، لحديث: "قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، إنما شفاء العي السؤال" فلا بد أن يكون العمل برأي نفسه اتباعاً لغير المنزل لا تقليد العالم، فافهم

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} وقال: "منعنا". سبحانه من الرد إلى غيره وهذا يبطل التقليد

وهذا باطل أيضاً لأن الرد إلى العالم بأحكام الله ورسوله رد إلى الله ورسوله، فلا يكون مبطلاً للتقليد، وإن صح ما قال بطل الرد إلى البخاري ومسلم وأمثالهما أيضاً، ولا يسلمه هذا القائل فاعرف ذلك

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً} وقال: ولا وليجة أعظم ممن جعل رجلاً بعينه مختاراً على كلام الله وكلام سائر الأمة، يقدمه على ذلك ويعرض كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة على قوله فما وافقه منها قبله لموافقة لقوله، وما خالفه منها تكلف في رده وتطلب له وجوه الحيل، فإن لم تكن هذه وليجة فلا ندري ما الوليجة؟
انتهى.

وهو باطل أيضاً، لأن المقلد لا يجعل إمامه كما قال بل يقلده لزعمه أن قوله كاشف عن قول الله والرسول لا لأنه مختار على كلام الله والرسول بحيث يقبل ما شاء ويرد ما شاء فلا يكون وليجة، وإن كان وليجة فهو من المؤمنين فلم يتخذ غير الله والرسول والمؤمنين وليجة فاعرف ذلك.

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {يَوْمَ ثَقُلَتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا} وقال: هذا نص في بطلان التقليد.

ثم قال: فإن قيل: إنما فيه ذم من قلد من أضله السبيل، أما من هداه السبيل فأين ذم الله تقليده؟

قيل: وجواب هذا السؤال في نفس السؤال، فإنه لا يكون العبد مهتدياً حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله، فهذا المقلد إن كان يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو مهتد وليس بمقلد، وإن كان لم يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو جاهل ضال بإقراره على نفسه، فمن أين يعرف أنه على هدى في تقليده؟ وهذا جواب كل سؤال يوردونه في هذا الباب أنهم إنما يقلدون أهل الهدى فهم في تقليدهم ليسوا كذلك.

فإن قيل: فأنتم تقولون أن الأئمة المقلدين في الدين على الهدى فمقلدوهم على الهدى قطعاً، لأنهم سالكون خلفهم.

قيل: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم لهم قطعاً، فإن طريقتهم كانت اتباع الحجة، والنهي عن تقليدهم، فمن ترك لحجة وارترك ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم فليس على طريقتهم وهو من المخالفين لهم، وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة واثقاد الدليل ولم يتخذ رجلاً بعينه سوى الرسول - صلى الله عليه وسلم - مختاراً على الكتاب والسنة، يعرضها على قوله، وبهذا ظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً وإيهامه وتلبيسه بل هو مخالف للاتباع، وقد فرق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما، فإن الاتباع سلوك طريق المتبع، والإتيان بمثل ما أتى به، انتهى.

وهو كلام مزخرف باطل من أوله إلى آخره.

أما أولاً: فلأن معنى قوله: {رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا} إن ساداتنا وكبراءنا كانوا ضالين غير مهتدين، فدعونا إلى طريقتهم الضالة فأجبناهم فضللنا.

فليس هو مما نحن فيه، لأن ساداتنا وكبرائنا، ليسوا على الضلال، بل هم على الهدى كما هو مسلم عند هذا القائل أيضاً، فكيف يكون الآية مما نحن فيه؟

وأما ثانياً: فلأنه قال: لا يكون العبد مهتدياً حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله إلخ.

وهو وإن كان حقاً إلا أنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله على رسوله قد يكون بالتحقيق وقد يكون بالتقليد، كما اعترف هذا القائل أيضاً في التقليد الذي سماه محموداً غير مذموم، فهذا المقلد وإن لم يكن يعرف ما أنزل الله على رسوله بتحقيق نفسه إلا أنه يعرفه

بتقليد إمامه لأن إمامه عرفه أن ما قاله هو ما أنزل الله على رسوله وإن كان ظناً واجتهاداً

محتماً للخطأ، فلا يكون جاهلاً ضالاً بإقراره على نفسه كما زعم هذا القائل

وأما ثالثاً: فلأن قوله: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم قطعاً إلخ، باطل لأنه يثبت عن أحد من الأئمة النهي عن تقليده، ولا ثبت عن الله ورسوله بل هو تسويل محض من نفس هذا القائل، وما قال: إن طريقته كانت اتباع الحجة فمن اتبع الحجة يكون سالكاً طريقته دون من يقلدهم، فهو سفسطة محضة، لأن قبل الوصول إلى مرتبة

الاجتهاد كان طريقهم التقليد أيضاً بل بعد الوصول إلى تلك المرتبة أيضاً كانوا يقلدون في بعض المسائل من هو أعلم منهم إذا لم يقفوا على حجة في تلك المسألة

فالمقلد الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يكون تبعاً لطريقتهم لا محالة، لأن طريقهم اتباع الحجة بعد الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، والعلم بالحجة والتقليد في غير هذه الحال، والمقلد كذلك، فكيف لا يكون سالكاً طريقهم

أما خامساً: فلأنه ادعى الفرق بين التقليد والاتباع وقال: الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى به، ولم يبين معنى التقليد، ولو صح ما قاله لا يكون أهل الحديث متبعين للرسول، لأن طريقه كان اتباع الوحي، طريقهم اتباع ما روي فلان وفلان وصححه فلان وفلان، وليس إحدى الطريقين عين الأخرى، ولا يكونون أيضاً متبعين لأئمة الحديث، لأن طريقهم كان تصحيح الحديث بظنهم واجتهادهم، وطريق هؤلاء تصحيحه بتقليدهم فظهر أن ما قاله سفسطة

ثم احتج بقوله: {اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَزْيَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ} وهي حجة باطلة، لأن التقليد الذي نحن فيه ليس من تقليدهم الأخبار والرهبان، لأنهم كانوا يجعلونهم مستبدين بالتحليل والتحريم بخلاف المقلدين فإنهم لا يجعلون أئمتهم كذلك، بل يقبلون قولهم بظنهم أنهم يكشفون عن قول الله والرسول

واحتج أيضاً بقوله تعالى: {مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ} قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ} ثم قال: احتج العلماء بهذه الآيات في إبطال التقليد، ولم يمنعمهم كفر أولئك من الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين المقلدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجلاً فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر في مسألة فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملوماً على التقليد من غير حجة، لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضاً وإن اختلفت الآثام فيه انتهى

وهذا كلام باطل، لأن ذم أولئك المقلدين ليس لنفس التقليد بلا حجة، وإلا لبطل طريق الاتباع وأفسد بابه بل لأنهم اتبعوا آباءهم الضالين المضلين وجعلوه ذريعة لرد الحق الثابت وهذا لا يوجد في تقليد المقلدين لأئمتهم الهداة المهتدين لأجل اتباع الحق، فقياس أحدهما على الآخر قياس الضد على الضد

والعجب من هؤلاء أنهم يزعمون القياس والرأي ويقيسونهم أنفسهم مثل هذه القياسات البديهة البطلان، ويذمون التقليد ويقلدون العلماء الذين يقيسون مثل هذه القياسات

واحتج أيضاً بقوله - صلى الله عليه وسلم - : "اتقوا زلة العالم" وقوله "إن أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث: زلة العالم" الحديث، وقال: من المعلوم أن المخوف في زلة العالم تقليده فيها إذ لو لا التقليد لم يخف من زلة العالم

وهو باطل لأن قوله: "اتقوا زلة العالم" إنما يكون خطاباً لمن يعرف الزلة، لأن الالتقاء بدون المعرفة غير ممكن فلا يكون خطاباً للمقلدين الذين لا يعرفون الزلة من الصواب، هذا إذا كان منشأ الزلة الاجتهاد، وإن كان منشأ هوى النفس فهي وإن كان يعرفها الملد أيضاً لكنه لا يقلده فيها فلا يتعرض الحديث للتقليد المتنازع فيه أصلاً

وأما قوله: "إن أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث زلة العالم" الحديث، فليس فيه نهي عن التقليد حراماً لم يكن للخوف من زلة العالم معنى، فهو حجة لنا لا له، ثم لما كان زلة العالم

مخوفة كان زلة الجاهل العامل باجتهاد نفسه أخوف كما لا يخفى، فكيف يجيز الشارع الجاهل أن يعمل باجتهاد نفسه؟

واحتج أيضاً بقول ابن مسعود: اغذ عالماً أو متعلماً ولا تغد إمعة، وهو من يحقب دينه الرجال.

وهو باطل أيضاً، لأن تفسيره على ما روى هذا القائل نفسه عنه أنه قال: لا يقلد في أخذ دينه رجلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في البشر، فليس هذا التقليد مما نحن فيه، ولا يقول بوجوبه ولا جوازه أحد من المسلمين، وهو معنى قول علي: إياكم والاستئنان بالرجال، كما يدل عليه قوله بعده: إن الرجل يعمل أهل الجنة ثم ينقلب لعلم الله

فيه فيعمل أهل النار انتهى، فليس هو أيضاً مما نحن فيه، ويدل على جواز التقليد قوله في آخره: فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء، انتهى

ولو كان حراماً لما أجازته بالأموات

واحتج أيضاً بقول عمر بن الخطاب: إن حديثكم شر الحديث، وإن كلامكم شر الكلام، فإنكم قد حدثتم البأس حتى قيل: قال فلان وقال فلان، ويترك كتاب الله، من كان منكم قائماً فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس

ولا حجة فيه لهم أصلاً فإنه لا ذكر فيه للتقليد لا نفيّاً ولا إثباتاً

وكذا لا حجة لهم في قول علي: "الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وبمجم رعا ع أتباع كل ناعق يبلون مع كل صائم"، انتهى

فإنه ليس فيه نهى عن تقليد الأئمة المجتهدين كما لا يخفى

وكذا لا حجة لهم في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "يذهب العلماء ثم يتخذ الناس رؤوساً جهالاً يسألون فيفتون بغير علم فيضلون ويضلون" لأنه لا ذكر فيه للتقليد

وما يقال: إن فتوى المقلد فتوى بغير علم، قلت: هو باطل لأنه ليس هو فتوى ذلك المقلد بل هو فتوى العالم المجتهد والمقلد ناقل له فقط، ثم الحديث يدل على جواز التقليد لأن فيه دليلاً على جواز التقليد لأن فيه دليلاً على جواز اتخاذ العلماء رؤوساً، ولا يكون ذلك إلا بالتقليد، وكذا قوله - صلى الله عليه وسلم -: "من أفتى فتياً بغير ثبوت فإنما إثمها على من أفتاه"، دليل على جواز التقليد، إذا لم يكن التقليد جائزاً لم يكن إثمها على المفتي بل على المستفتي حيث قلده في الفتوى وارتكب الحرام، ولا دليل فيه على عدم جواز التقليد كما ادعاه هذا القائل وقال: فيه

دليل على تحريم الإفتاء بالتقليد فإنه بغير ثبوت فإن ثبت الحجة التي يثبت بها الحكم باتفاق الناس انتهى

لأن المفتي في الحقيقة هو الإمام لحجة والمقلد ناقل لفتواه، والإمام لا يفتي بغير ثبوت، ففتوى المقلد فتوى من ثبت لا من غير ثبت كما زعمه هذا القائل، ولما كان حال احتجاجات هؤلاء القوم ما عرفت، فكيف يسوغ لنا أن نجيز الاجتهاد لكل أحد وحرّم التقليد له، ونبيح له أن يقول في دين الله ما شاء ويضل ويضل؟

ذكر الحجج العقلية على حرمة التقليد ثم ردها

ثم احتج بحجة عقلية وقال: يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة فيما حكمت به؟ فإن قال: نعم، بطل التقليد، لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد، وإن قال: حكمت به بغير حجة، قيل له: فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج وأتلفت الأموال؟ وقد حرم الله ذلك إلا بحجة، قال الله تعالى: {إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا} أي من حجة بهذا انتهى

وهو سفسطة لأن للمقلد أن يقول: حكمت به بحجة وهو قول المجتهد، فإن قالوا: كيف اخترت قوله دون غيره؟ يقول: ليس على أن أجمع أقوال جميع العلماء، لأنه إن كان ذلك لاختيار الأحسن منها والأرجح فليس هذا من شأن المقلد بل هو من شأن المجتهد، وإن

كان لغير ذلك فأي فائدة في هذه الكلفة، فاخترت قوله، لأن في اختياره كفاية، كما إذا اختار أحد طبيباً للعلاج لا يقال له: لم اخترت هذا الطبيب دون غيره؟ لأنه يقول: في اختياره كفاية فاخترتة

ثم قال: أم امن قلد فيما يتنزل به من أحكام شريعته عالماً يتفق له على علمه فيصدر في ذلك عما يخبره فمعذور، لأنه قد أدى ما عليه وأدى ما لزمه فيما نزل به بجهلة، ولا بد له من تقليد عالمه فيما جهله، لإجماع أن المكفوف يقلد من يثق بخبره في القبلة، لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك، ولكن من كانت هذه حاله هل يجوز له الفتيا في شرائع دين الله؟ فيحمل غيره في إباحة الفروج، وإراقة الدماء، واسترقاق الرقاب، وإزالة

الملاك، ويصيرها إلى غير من كانت في يده بقول لا يعرف صحته، ولا قام له دليل عليه، وهو مقر أن قائله يخطئ ويصيب، وأن مخالفه في ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، فإن أجاز الفتوى لمن جهل الأصل والمعنى لحفظه الفروع لزمه أن يجيزه للعامة، وكفى {بهذا جهلاً ورداً للقرآن قال الله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

فقد رجع في هذا الكلام إلى الحق حيث أجاز للعامة تقليد العالم وأبطل حججه التي كان أقامها على بطلان التقليد في دين الله، والحمد لله على ذلك، لكنه تكلم في جواز إفتائه للغير.

فنقول: الأمر الذي يبيح له العمل بفتوى العالم مع علمه بأن عالمه يخطئ ويصيب وأن مخالفه في ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، ومع جهله عن صحة قوله، وعجزه عن إقامة عليه، هو الذي يبيح له الفتوى بقوله لمن هو جاهل مثله، كما للأعمى أن يخبر بالقبلة من هو مثله اعتماداً على خير البصير، فإجازة العمل والمنع من الفتوى تحكم

وأما قوله: لزمه أن يجيزه للعامة، ففيه أنه لا يؤمن عليهم أنهم يستعملون قول المجتهد في محله ويراعون شرائطه، فلا يلزمه إجازتهم، نعم، من يؤمن عليه ذلك فلا كلام في إجازته.

أما قوله: إن فيه رداً للقرآن حيث قال: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} ففيه أنهم قد يستدلون به على حرمة نفس التقليد، وقد يجعلون نفس التقليد خارجاً منه، ويحتجون به على حرمة الإفتاء بالتقليد، فلا ندري بأي قولهم نأخذ وعلى أي آرائهم نعتد؟

فانظر أيها الناظر البصير إلى هؤلاء المجتهدين كيف يتناقضون في آرائهم وفتاويهم في مسألة واحدة في وقت واحد ومع ذلك يوجبون على الأمة تقليدهم في ترك التقليد، ويفتحون عليهم أبواب اتباع الهوى والجهل والغى

الاحتجاج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة ثم الجواب عنه

ثم احتج على بطلان التقيد بأقوال الأئمة، وقال: قد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، واذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة، فقال الشافعي: مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري، ذكره البيهقي وقال المزني: اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله لأقر به على من أراد مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه ويحتاط لدينه

ولا حجة له فيه لأن ما رواه عن الشافعي فليس فيه نهى عن تقليد، ولو قلنا: إن فيه ترغيباً إلى التقليد لكان أولى لأن الحجة للمجتهد الأدلة الشرعية مثل الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولغير المجتهد العارف البصير، وأما إذا اجتهد وقصد اتباع الحجة فلا يؤمن عليه أن يزعم غير الحجة حجة كحاطب ليل يأخذ الأفعى بظنه أنه حطب فتلدغه، فمثل المجتهد كالخريت الماهر يسلك الطريق ببصيرة نفسه، ومثل المقلد كمثل الغير العارف بالطريق يسلك خلف الخريت الماهر، ومثل الغير المجتهد المقلد لنفسه كمثل حاطب ليل، فهو حجة لنا لا له

وأما قوله: إن الشافعي نهى عن تقليده وعن تقليد غيره فمحملة هو المجتهد الذي يعرف الصحيح من السقيم كما يدل عليه قوله: لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه، لأن من لا يقدر على الاجتهاد كيف ينظر لدينه ويحتاط لنفسه، وإنما هو كحاطب ليل يظن الأفعى حطباً

فيأخذه فيلدغه

ولو كان التقليد منهياً عنه ما أفتى المفتون بل قالوا للمستفتي: اجتهد كما نجتهد، واعلم الحكم من الأدلة الشرعية ولا تسألنا، ومعلوم أنه لم يكن كذلك في قرن من القرون، بل كان ناس يستفتون وناس يفتون، فعلم منه أن مسلك التقليد متوارث من السلف، ومسلك الاجتهاد لغير المجتهد محدث ابتدعها الجهال الذين هم كحاطب ليل

بظنهم غير الحجة حجة والأفعى حطباً

والعجب أنهم يذمون التقليد ومع ذلك يدعون الناس إلى تقليدهم في ترك التقليد، إذا عرفت حال كلام الشافعي والمزني عرفت منه حال كلام غيرهما

:عقد مجلس المناظرة بين المقلد والمجتهد

ثم عقد مجلس المناظرة بين المقلد والجاهل المجتهد، فنقل استدلال المقلد بقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وأجاب (1) عنه بأن ما ذكرتم بعنه حجة عليكم، فإن الله سبحانه أمر بسؤال أهل الذكر، والذكر هو القرآن والحديث الذي أمر الله نساء نبيه {أَنْ يَذْكُرْنَ} بقوله: {وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ}

فهذا هو الذكر الذي أمرنا باتباعه وأمر من لا علم عنده أن يسأل أهله، وهذا هو الواجب على كل أحد أن يسأل أهل العلم بالذكر الذي أنزله على رسوله ليخبروه به، فإذا خبره به لم يسعه غير اتباعه

وهذا كان شأن أئمة أهل العلم لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه في كل ما قال، فكان بن عباس رضي الله تعالى عنه يسأل الصحابة عما قاله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو فعله أو سنه، لا

يسألهم عن غير ذلك، وكذلك الصحابة كانوا يسألون أمهات المؤمنين خصوصاً عائشة عن فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بيته، وكذلك التابعون كانوا يسألون الصحابة عن شأن نبيهم فقط، وكذلك أئمة الفقه كما قال الشافعي لأحمد: يا أبا عبد الله! أنت أعلم بالحديث مني فإذا صح الحديث فأعلمني أذهب إليه شامياً كان أو كوفياً أو بصرياً، ولم يكن أحد من أهل العلم قط يسأل عن رأي رجل بعينه ومذهبه فيأخذ به وحده ويخالف له ما سواه اهـ

وهذا جواب باطل لأن الله تعالى قال: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} ولم يقل: فاسألوا عن الذكر، فلا يختص بالسؤال عن الذكر كما ظنه هذا القائل، وكذلك الصحابة والتابعون ومن بعدهم لم يكن سؤالهم مختصاً بالسؤال عن الذكر أي القرآن والحديث، بل قد كان سؤالهم يكون عن الذكر ليعلموه ويجتهدوا فيه إذا كانوا من أهل الاجتهاد، وقد يكون عن الحكم الشرعي عندهم من غير أن يعلموا مأخذه إذا كانوا غير مجتهدين وكانوا يجيبونهم بالحكم الشرعي فقط من غير نقل للحديث أو آية القرآن أو وجه الاستدلال والاستنباط، وهذا غير خفي على هذا القائل، فإنه نقل في كتابه نظائر ممن هذا الباب من فتاوي الصحابة وغيرهم، فكيف يكون الآية مختصة بالسؤال عن الذكر أي نقل القرآن والحديث لهم ليجتهدوا فيه برأيهم كما زعمه هذا القائل؟ فالحجة ليس علينا بل عليهم ولله الحمد

وقد أخرج ابن جرير عن قبيصة بن جابر قال: خرجنا فكننا إذا صلينا الغداة اقتدنا رواحنا ونتماشى ونتحدث، فبينما نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبي أو برح، فرماه رجل بحجر فما أخطأ أحشائه فركب وودعه ميتاً، قال: فعظمنا

وأجاب عنه الشوكاني في رسالته المسماة بـ "القول المفيد، بأن هذه الآية واردة في سؤال خاص خارج عن محل (1) النزاع، كما يقيد السياق المذكور قبل هذا اللفظ الذي استدل به، لأنه قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ} فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، وقال تعالى: {أَكَا لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ}، وقال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى}.
والجواب عنه: أن المستدل لم يدع أن الآية وردت في محل النزاع بخصوصه، حتى يجاب عنه بما أجاب، بل مدعاه أن

الآية متناولة لما نحن فيه في الجملة، لأن معنى الآية: إن الله تعالى خاطب المنكرين لرسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - بناءً على كونه بشراً، وأمرهم بأن يسألوا أهل العلم من أهل الكتاب إن كانوا لا يعلمون أن الرسول لا يكون إلا بشراً.

فدل هذا على ما نحن فيه بأنه لما أوجب الله تعالى على المشركين سؤال أهل العلم من أهل الكتاب بجهل المشركين، وعلم أهل العلم من أهل الكتاب مع كون المسؤول عنه من الأصول، وهو أمر الرسالة، فوجب سؤال الجاهلين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - علماء أمة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وهم المجتهدين من فروع دينهم بالأولى هذا هو تقرير الاستدلال، وهو لا يندفع بما أجاب به الشوكاني المدعي للاجتهاد مع عدم فهمه كلام المقلدين فضلاً عن كلام المجتهدين، فضلاً عن كلام الرسول، فضلاً عن كلام الله تعالى، فأعرف قدر هؤلاء المدعين للاجتهاد

عليه، فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر فقص عليه القصة، قال: وإذا إلى جنبه رجل كان وجهه قلب فضة يعني عبد الرحمن بن عوف فالتفت إلى صاحبه فكلمه قال: ثم أقبل إلى الرجل قال: أعمداً قتلته أم خطأ؟ قال الرجل: لقد تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر: ما أراك إلا قد أشركت بين العمد والخطأ، اعمد إلى شاة فاذبها وتصدق بلحمها واسق إهابها، قال: فقمنا من عنده فقلت: أيها الرجل عظم شعائر الله فحاور أمير المؤمنين ما بفتيك، حتى سأل صاحبه اعمد إلى ناقتك فأنحرها ففعل ذلك، قال قبيصة: ولا أذكر الآية من سورة المائدة {يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ}، قال: فبلغ عمر مقالتي فلم يفجأنا منه إلا ومعه المدرة، قال: فعلاً صاحبي ضرباً بالدرة وجعل يقول: أقتلت في الحرم وسفهت

الحكم؟ قال: ثم أقبل علي فقلت: يا أمير المؤمنين! لا احل لك اليوم شيئاً يحرم عليك مني، قال: يا قبيصة بن جابر! إني أراك شاب السن فسيح الصدر بين اللسان وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الخلاق الحسنه، فإياك وعثرات الشباب، رواه المسعودي عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر بهذا السياق

ورواه هشيم عن عبد الملك بن عمر عن قبيصة بسياق آخر، وقال: ابتدرت أنا وصاحب لي ظلياً في العقبة فأصبت فأتيت عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فأقبل على رجل إلى جنبه فنظر في ذلك فقال: اذبح شاة، فانصرفت فأتيت صاحبي فقلت: إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول، فقال صاحبي: انحر ناقتك، فسمعها عمر بن الخطاب فأقبل على ضرباً بالدرة، وقال: تقتل الصيد وأنت محرم؟ وتغصص الفتيا؟ إن الله تعالى يقول في كتابه: {يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ} هذا ابن عوف وأنا عمر

(ورواه أيضاً هشيم عن حصين عن الشعبي عن قبيصة بهذا السياق (ابن جرير 30:7)

وهذا يعلمك سيرة الصحابة في الفتوى، وبذلك على أنهم لم يكونوا غير مقبدين ينقل الآية والحديث في الجواب سؤال السائل بل كانوا يفتونه بما فهموا من الآية والحديث ويضربون من خالفهم باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد أو برأي غيره وهو غير مجتهد فاعرف ذلك

وما قال هذا القائل: إنه لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه في كل ما قال، فالجواب عنه أنه إن لم يكن مقلد معين فهل كان لهم محدث يضع لهم أصول تنقيد الحديث فيصح بعضه ويضعف بعضه والناس يعتمدون على تصحيحه وتضعيفه وتوثيقه وتوهينه؟

فإن قلت: نعم، قلنا: سمه لنا، وإن قلت: لا، قلنا: فمن أين أحدثتم هذه الطريقة؟

فإن قلت: لم يكن إذا ذاك حاجة إلى فن التنقيد لغلبة الصدق والصلاح على الناس

قلنا: وكذلك لم يكن إذ ذاك حاجة إلى تقليد المعين لغلبة الصدق والصلاح، بل ولم يكن يمكن لعدم انضباط المذاهب وشيوعها إذ ذاك فلو التزم أحد في ذلك الزمان تقليدا المعين ضاق عليه الأمر ووقع في حرج شديد بخلاف زماننا، فكيف يقاس زماننا بزمانهم وحالنا بحالهم؟

ثم لما ثبت جواز التقليد فالواحد والمئة سواء، فما بالكم تجيزون تقليد المائة ولا

تجيزون تقليد الواحد؟

فإن قلت: فما بالكم تجيزون تقليد الواحد ولا تجيزون تقليد المائة مع أن التقليد الثاني كان متعارفاً في السلف؟ قلنا: قد اعترفت في هذا الكتاب بأن بعض الأحكام تتبدل بتبدل الزمان والأحوال فإنك قد عقدت لهذا فصلاً وأطلت فيه الكلام، وكذا اعترفت بأن سد زريعة المحرم واجب وعقدت له أيضاً فصلاً، وأنت لا يخفى عليك أن فتح هذا الباب للناس في هذه الأزمنة التي الغالب على أهلها الجهل والشر واتباع الهوى يفتح عليهم أبواب تتبع الرخص واتباع الهوى

والغواية، وقد نقلت أنت نفسك في هذا الكتاب عن ابن المبارك أنه قال: أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رأني أبي وأنا أنشد الشعر فقال: يا بني! لا تنشء الشعر فقلت: يا أبت! كان الحسن ينشد الشعر، وكان ابن سيرين ينشد، فقال: أي بني! إن أخذت بشر ما في الحسن وبشر ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله، وقلت أيضاً: قال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله

فهذا هو العذر في منعنا من تقليد كل من شاءه، ولا نقول بعدم جوازه رأساً حتى يجتهد علينا بعمل السلف، فلما كان حال تقليد الأئمة هذا فما ظنك بإجازة أن يترك التقليد رأساً ويعمل بما يرى أو يقلد من شاء فيما شاء؟ فافهم ولا تكن من المكابرين المجادلين

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قد أرشد النبي - صلى الله عليه وسلم - من لا يعلم إلى سؤال من يعلم، فقال في حديث صاحب الشجة: "ألا سألو إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال" وأجاب عنه بأنه من أكبر الحجج على المقلدين لأنه يدل على تحريم الإفتاء بغير علم، والتقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم

وهذا جواب باطل لأن الذين افتوا صاحب الشجة لم يفتوا بالتقليد بل أفتوه باجتهادهم في القرآن، فالحديث إنما يكون دالاً على تحريم الإفتاء من القرآن والحديث باجتهادهم أنفسهم إذا لم يكن أهلاً للاجتها، كما يفعل هؤلاء المجتهدين الذين يضلون الناس بإفتائهم بغير علم، فيكون دالاً على وجوب التقليد لمن ليس باهل للاجتها وهو المدعي، فهو حجة للمقلدين لا عليهم كما زعم هذا القائل

وأما أن الإفتاء بالتقليد إفتاء بغير علم فيحرم

فالجواب أن المقلد ليس بمفتي بل المفتي هو المجتهد والمقلد ناقل لفتواه، وفتوى

المجتهد من علم لا من غير علم، فكيف يكون حراماً، ثم قوله: إن التقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم، فلا ندري من أهل العلم الذين اتفقوا على كون التقليد غير علم، وقد قال الله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وهو يدل على أن التقليد علم، لأن الله تعالى أمر الذين لا يعلمون بالسؤال لرفع الجهل، فلو كانوا بعد السؤال أيضاً جاهلين غير عالمين فما فائدة السؤال؟ فدل ذلك على أن دعوى كون التقليد جهلاً غير علم باطل

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قال أبو العسيف الذي زنى بامرأة مستأجرة: إني سألت أهل العلم فأخبروني إنما على ابني مائة جلد وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فلم ينكر عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقليد أهل العلم

وأجاب عنه بأنه لم ينكره عليه لأنهم أخبروه بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يكن ثمة سؤال عن رأيهم ومذهبهم

وهذا جواب باطل لأنهم أخبروه بالحكم الشرعي ولم يحدثوه حديثاً على وجه الرواية، ومع ذلك قلدهم هو ولم ينكره عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فدل ذلك على أن فتوى أهل العلم حجة على الجاهل وإن لم يقولوا: حدثنا فلان عن فلان إلى آخره، وأما قوله: إنه لم يكن هناك سؤال عن رأيهم ومذهبهم، فالمقلد لا يسأل أيضاً عن رأس المجتهد ومذهبه بل يسأله عن الحكم الشرعي عنده كما سألهم أبو العسيف عنه، فالجواب غير صحيح والاستدلال تام

ثم نقل استدلا بقول عمر في الكلالة: إني أستحيي من الله أن أخالف أبا بكر

:وأجاب عنه من خمسة أوجه

الوجه الأول: أنهم اختصوا الحديث وحذفوا منه ما يبطل استدلالهم، ثم ذكر الحديث وقال: إن أبا بكر قال في الكلالة: أقضى فيها برأي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله منه بريء، هو ما دون الولد والولد، فقال عمر بن الخطاب: إني لأستحيي من الله أن أخالف أبا بكر، هذا هو الحديث، فاستحياء عمر إنما كان عن

تخطئته في اعتراف بجواز الخطأ عليه وإنما ليس كلامه كله صواباً مأموناً عليه الخطأ ولم يكن عن مخالفته في نفس المسألة، ويدل عليه أنه أقر عند موته أنه لم يقض في الكلالة بشيء، وقد اعترف أنه لم يفهمها، انتهى بمحصله

وهذا الجواب باطل قطعاً، وما قال في معنى كلام عمر هو بالتحريف أشبه منه بالتأويل، لأن جواز الخطأ عليه، وعدم كون كل كلامه صواباً مأموناً عليه الخطأ لم يكن محتملاً للمخالفة، لكونه معلوماً بالضرورة بدون اعترافه أيضاً، ثم المخالفة فيه لم يكن موجباً للاستحياء لأنه كان له أن يقول: إنما قال ذلك هضماً لنفسه، والواقع ليس كذلك، فلا يكون معني كلامه ما ذكره هذا القائل، بل معنى كلامه أنه استحيى من مخالفته في نفس المسألة، لأنها كانت محتملة المخالفة وكان المخالفة فيه موجبة للاستحياء في الجملة لكونه أكبر منه وأعلم

ولا يخالفه ما روى عنه أنه أقر عند موته أنه لم يقض في الكلالة بشيء وأنه لم يفهمها لأن معني قوله إنه لم يقض فيها بشيء يخالف أبا بكر بل قلد فيها أبا بكر لأنه يفهمها فهماً يلجأه إلى مخالفة أبي بكر، وعلى هذا يتفق كلماته بلا كلفة والله أعلم، وانظر باب الكلالة من "إعلاء السنن" يتضح لك حقيقة ما قلنا

والوجه الثاني: أنه قال: خلاف عمر لأبي بكر أشهر من أن يذكر، وعد مسائل

وهذا جواب باطل أيضاً لأننا ما ندعي أن عمر كان يقلد أبا بكر في كل شيء وإنما ندعي أنه قلد أبا بكر في الكلالة، فخلافه في غيرها لا يضرننا، لأنه كان مجتهداً مستقلاً جازئ المخالفة فيما خالف

والوجه الثالث: أنه قال: لو قدر تقليد عمر لأبي بكر في كل ما قاله لم يكن في ذلك مستراح لمقلدي من هو بعد الصحابة ممن لا يداني الصحابة ولا يقارنهم، فإن كان كما زعمتم لكم أسوة بعمر فقلدوا أبا بكر واتركوا تقليد غيره، والله ورسوله وجميع عباده يحمدونكم على هذا التقليد ما لا يحمدونكم على تقليد غيره

وهذا جواب ساقط، لنا لا ندعي أن عمر قلد أبا بكر في كل ما يقوله بل مدعانا هو إثبات نفس التقليد وهو ثابت من تقليد عمر لأبي بكر في مسألة الكلالة

ولو قدر أن عمر قلد أبا بكر في كل ما يقوله لا يلزمنا أن نقلد أبا بكر كذلك، لأن تقليد عمر لأبي بكر كان ممكناً له لتيسير الرجوع له إليه في كل ما يعتبر به لكونه حاضراً عنده غير غائب، ولا يتيسر لنا هذا لأنه ليس مذهبه مددنا في كل باب من أبواب الفقه، بخلاف من نقلده فإن مذهبه يمدنا فيتيسر لنا الرجوع إليه والواجب علينا هو تقليد العالم

المجتهد لا تقليد مجتهد خاص فلما قلدنا إماماً برأت ذمتنا ولا يمكن أن يقال: لم قلدت هذا ولم لم تقلد ذلك؟ ثم لو قلدنا أبا بكر أيضاً لما سلمنا من ألسنتكم لأن أبا بكر أيضاً ليس معصوماً من الخطأ ولا رسولاً، ولا حجة عندهم في كلام غير المعصوم وغير الرسول، فكيف تحمدوننا على هذا التقليد وإن حمدنا الله ورسوله كما هو يحمدوننا على تقليد الإمام المجتهد

والوجه الرابع: أنه قال: إن المقلدين لأئمتهم لم يستحيوا مما استحيى عنه عمر لأنهم يخالفون أبا بكر وعمر ومن معه ولا يستحيون من ذلك لقول من قلده من الأئمة، بل قد صرح بعض غلاتهم في بعض كتبه الأصولية أنه لا يجوز تقليد أبي بكر وعمر ويجب تقليد

الشافعي، فيا لله العجب الذي أوجب عليكم تقليد الشافعي حرم عليكم تقليد أبي بكر وعمر
اهـ

وهذا جواب باطل لأن عمر إن استحيى من مخالفة أبي بكر في مسألة واحدة وخالفه في
مسائل فأئمتنا يستحيون من مخالفته في مسائل ويخالفونه في بعضها، وكذا نحن
نستحيى من مخالفته في بعضها وعدم مخالفته في بعضها تقليداً لأئمتنا، فكيف يقال: إنا
لا نستحيى من مخالفة أبي بكر وعمر؟

والوجه الخامس: أنه قال: إن غاية هذا أن يكون عمر قد قلد أبا بكر في مسألة، فهل في هذا دليل على جواز اتخاذ رجل بعينه بمنزلة نصوص الشارع لا يلتفت إلى قول من سواه ولا إلى نصوص الشارع إلا إذا وافقت قوله: فهذا والله هو الذي أجمعت الأمة على أنه محرم في دين الله، ولم يظهر في الأمة إلا بعد انقراض القرون الفاضلة اهـ

وهذا جواب باطل أيضاً لأنه لما ثبت من تقليد عمر لأبي بكر في مسألة جواز التقليد لعذر الجهل أو عدم الاعتماد على علمه ثبت جوازه في آلاف من المسائل بذلك العذر، لا مشترك العلة المنتجة، ولا دليل عندكم على الفرق بين المسألة والمسائل، والشخص الواحد والأشخاص الكثيرين، فالطعن على التقليد الشخصي جهل محض

والقول بأنه أجمعت الأمة على أنه محرم في دين الله، افتراء على الأمة، بل الأمة مجتمعة على جوازه قولاً وعملاً سوى طائفة شاذة فاذة، وإنما المحرم المجمع على حرمة هو أن يجعل أحد متبوعاً بنفسه ويجعل قوله أصلاً برأسه قاضياً على قول الله والرسول

والتقليد الذي نحن فيه ليس كذلك لأنه كفر بواح لا يقول به أحد من المسلمين، وإنما نقلد من نقلد لأننا نعلم أنه يعلمنا أحكام الله ورسوله ويهديننا سبيل الرشاد لا لثمة متبوع بنفسه

فإن قلت: إن كان الأمر كما قلتم فكيف لا تتركون قوله بعد ظهور قول الله والرسول على خلافه؟

قلنا: هذا هو منشأ ظنكم الفاسد واعتقادكم الباطل أنا نرجح قول الإمام على قول الله ورسوله مع أن الأمر ليس كذلك، وحقيقة الأمر أن ظهور قول الله ورسوله على خلاف قول الإمام موقوف على أمرين: أحدهما أن يعلم أن ذلك قول الله والرسول، والثاني أن يعلم أنه مخالف لقول الإمام، ولا علم عند المقلد بأحد من هذين الأمرين، لأن هذا العلم موقوف على الاستدلال، والمقلد إما لا يقدر عليه أصلاً، أو يكون استدلاله غير قابل للاعتبار شرعاً كاستدلال من استدل على وجوب الغسل على المشجوج بأية التيمم

وإذا كان المر كذلك فكيف يمكن له أن يحكم على المجتهد بأنه خالف حكم الله ورسوله باجتهاد نفسه؟ وإذا لم يمكن له ذلك فكيف يترك قوله للمخالفة؟ فالحاصل أن عدم ترك المقلد قول الإمام للحديث وغيره ليس لأن قول الإمام راجح عنده على قول الله والرسول حاشاه من ذلك، بل لأجل أنه لم يثبت عنده مخالفة الإمام لقول الله والرسول

فإن قلت: إن كان لا يعلم هو المخالفة بنفسه فنحن والعلماء الآخرون معنا نعلمه بأن إمامة خالف الحديث

قلنا: إن صدقكم في هذا القول بالاستدلال فهو ليس باهل للاستدلال، ولا يعتمد على صحة استدلاله فكيف بالتصديق؟ وإن صدقكم بدون حجة يكون مقلداً لكم، وليس أحد التقليديين أولى من الآخر، فكيف يترك تقليده السابق ويرجع إلى تقليدكم؟ فانكشف غبار الطعن واللجاج والله الحمد

ثم نقل استدلال المقلد بأن ابن مسعود كان يأخذ بقول عمر، وأجاب عنه بأن هذا الأخذ إنما كان لموافقة رأيه رأي عمر، ولم يكن على وجه التقليد، لأنه كان يخالف عمر كثيراً

والجواب عنه أنه لو كان هذا الأخذ للموافقة فلم يكن وجه لتخصيص عمر، فإنه قد كان يوافق عمر، وقد كان يوافق غيره، بل معناه الظاهر أنه إذا لم يظهر له دليل في المسألة

كان يأخذ بقول عمر اعتماداً على علمه ودقة نظره في الدين، وهذا هو التقليد

ولا يضر مخالفته لعمر عند ظهور الدليل على خلافه عنده، لأنه كان إماماً مجتهداً جائز
المخالفة، فاندفع الجواب، واستقام الاستدلال

ثم نقل استدلال المقلد أن عبد الله كان يدع قوله لقول عمر، وأبو موسى كان يدع قوله لقول علي، وزيد يدع قوله لقول أبي بن كعب، وأجاب عنه بأنهم كانوا يدعون أقوالهم لأقوال هؤلاء لأنهم يقولون القول ويقول هؤلاء، فيكون الدليل معهم فيرجعون إليهم ويدعون أقوالهم لا أنهم كانوا يدعون ما يعرفون من السنة تقليداً لهؤلاء كما يفعله فرقة التقليد، بل من تأمل سيرة القوم رأي أنهم كانوا إذا ظهرت لهم السنة لم يكونوا يدعونها لقول أحد كائناً من كان، وكان ابن عمر يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة، وابن عباس ينكر على من يعارض ما بلغه من السنة بقوله: "قال أبو بكر وعمر" ويقول: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقوال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقولون: قال أبو بكر وعمر.

والجواب عنه أنه لو كان تركهم أقوالهم بظهور الدليل على خلافها لم يكن هذا تركاً لأقوالهم لقول عمر وعلي وأبي بن كعب بل للدليل، فالصحيح هو ما قاله المقلد: إنه كان تقليداً لهم.

والتحقيق أن المجتهد إذا كان عنده حجة في المسألة بحيث ينشرح لها صدره، ويطمئن إليها قلبه لا يرجع عنها لقول أحد، أما إذا لم يكن عنده حجة كذلك، فهو يرجع إلى قول من هو أفقه منه واعلم، ويترك قوله تقليداً واتباعاً له، وهذا هو معنى ترك ابن مسعود قوله لقول عمر، وترك أبو موسى قوله لقول علي، وترك زيد قوله لقول أبي بن كعب، وبهذا يرتفع التدافع من أفعال الصحابة.

وأما ما قال: إن ابن عباس كان ينكر على من كان يعارض قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقول أبي بكر وعمر، فظهر منه أنه قد كان في السلف أيضاً من يقلد أبا بكر وعمر مثل

تقليدنا أئمتنا، ويظهر منه أن هذا التقليد ليس يحدث حدث بعد انقراض القرون الفاضلة

بقي إنكار ابن عباس عليهم

فالجواب عنه أن ابن عباس كان يفعل مثل ما فعلوا ويرد الحديث باجتهاد نفسه، وأن أبا هريرة كان ينكر عليه بأشد ما ينكر هو عليهم لأنه أنكر عليه رده قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالرأي والقياس في مسألة الوضوء مما مست النار، والغسل من حمل الجنابة وإن كان لرده محملاً صحيح، وهو أنه رد على أبي هريرة روايته بظنه أنه أخطأ في الرواية، ولم يكن هذا رداً لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حاشا جنباه من ذلك، فلمعارضتهم بقول أبي بكر وعمر حاشاهم من ذلك بل كان ذلك معارضة لفتوى ابن عباس لفتاوي أبي بكر وعمر.

ومحصل المعارضة أنك تقول هذا وتحتج بهذا الحديث، وأبو بكر وعمر يقولان خلافه وهم أعلم منك واعرف بالحديث فلا نترك قولهما لقولك، فلا حجة لهذا القائل في إنكار ابن عباس، بل هذه الرواية حجة واضحة عليهم لو كانوا يفتقون.

والعجب أنه قال قبل هذا: نحن نشهد الله شهادة نسال عنها يوم تلقاه أنه إذا صح عن الخلفيتين الراشدين الذين أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - باتباعهما والافتداء بهما قول وأطبق أهل الأرض على خلافه لم نلتفت إلى أحد منهم، ومع ذلك هو محتج بإنكار ابن عباس على من يتبع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - باتباعه الخلفيتين الراشدين الذين أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - باتباعهما وهل هذا إلا تهافت

.وتنافض؟

ثم نقل استدلال المقلد بقول مسروق: ما كنت ادع قول ابن مسعود بقول أحد من الناس

وأجاب عنه بمثل ما أجاب عن قول ابن مسعود وغيره، وهو أفسد لأن هذا الكلام نص في التقليد للوجود المعين وعذر الموافقة أبطل

ثم نقل استدلال المقلد بقوله تعالى: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} ووجه الاستدلال أن العلماء من أولي الأمر فيجب طاعتهم بأمر الله وهو التقليد

:وأجاب عنه بوجوه

أحدها: أنه يجب طاعتهم تبعاً لطاعة الله ورسوله وليس فيه الأمر بتقديم آراء الرجال على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإيثار التقليد

والجواب عنه أن هذا الجواب مبني على زعمه الباطل أن المقلدين يقدمون آراء الرجال على سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد عرفت بطلانه والحق أنهم يقلدونهم لزعيمهم أن آراءهم كاشفة عن سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غير معارضة لها، دليل ذلك قولهم: إن قياس المجتهد مظهر لا مثبت، فاندفع الجواب واستقام الاستدلال

وثانيها: أن هذه الآية من أكبر الحجج عليهم وأعظمها إبطالاً للتقليد لأن الله أمر فيها بطاعة الله ورسوله، وطاعة الله ورسوله لا يمكن إلا بامتثال أوامرها والاجتناب عن نواهيها، والامتثال بالأوامر والاجتناب عن النواهي غير ممكن بدون العلم بالأوامر والنواهي، والعلم لا يحصل ممن التقليد، والمقلد مقر على نفسه بأنه ليس من أهل العلم بأوامر الله ورسوله وإنما هو مقلد فيها لأهل العلم فلا يمكنه تحقيق طاعة الله ورسوله

وهذا جواب باطل وإلا لزم أن من أطاع الله بتقليد رسوله لا يكون مطيعاً لله، بل للرسول فقط، ولا يقول به إلا جاهل أو مكابر، والصحيح أن العلم كما يحصل باستدلال يحصل أيضاً بالتقليد وهذا العلم كاف في الإطاعة، والإطاعة غير موقوفة على العلم الاستدلالي

.وثالثها: أن أهل العلم نهوا عن تقليدهم فيجب طاعتهم في ذلك بترك التقليد

والجواب عنه: أن هذا باطل لأنه لم يثبت من أحد منهم النهي عن تقليده مطلقاً، ولو ثبت عنهم فترك التقليد لقولهم هو عين التقليد وهو منهى عنه عندهم، فكيف يجب ترك التقليد بتقليد قولهم؟ فالأمر بتقليدهم في أمرهم بترك التقليد إيجاب للنقيضين وهو جهل

ورابعها: أنه قال سبحانه: {مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} وهذا صريح في إبطال التقليد والمنع من رد المتنازع فيه إلى رأي أو مذهب أو تقليد، وهو جواب باطل لأنه لما أوجب الله تعالى على الجاهلين تقليد العالمين لكونهم كاشفين عن

حكم الله ورسوله فرد الجاهلين المتنازعين الأمر إلى أهل العلم رد بعينه إلى الله والرسول. وليس برد إلى رأي أو مذهب أو تقليد كما يزعم هذا القائل

ثم أورد على نفسه سؤال وقال: لو كانوا يطاعون فيما يخبرون به عن الله ورسوله كانت الطاعة لله ولرسوله لا لهم، فما هي طاعتهم المختصة بهم؟

وأجاب عنه بأنه ليس لهم طاعة مختصة بهم بل طاعتهم تبع لطاعة الرسول ولذا قرنهما بطاعته ولم يفصلها عنها بقوله "أطيعوا" كما فصل طاعة الرسول عن طاعة الله لكونها طاعة مستقلة، وهذا السؤال والجواب ساقطان لأنه لا يدعي أحد أن للعلماء طاعة مستقلة بل الطاعة المستقلة مختصة بالله تعالى وإنما يطاع الرسول لكونه مخبراً عن حكم الله، ويطاع العلماء لكونهم مخبرين عن أحكام الله ورسوله، فادعاء استقلال الطاعة للرسول باطل.

{ثُمَّ نَقَلَ اسْتِدْلَالَ الْمُقْلِدَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ

وأجاب عنه بأن اتباعهم هو اتباع الحجة دون تقليدهم

وهو جواب باطل، لأن اتباعهم غير منحصر في الاجتهاد بل الاتباع كما يكون بالاجتهاد لمن هو أهله كذلك يكون بالتقليد لمن هو غير أهل للاجتهاد، لأن منهم من كان يجتهد بنفسه ويعرف الحكم من الدليل، ومنهم من لم يكن

كذلك، بل يعرف الحكم بالسؤال عن أهل العلم والاجتهاد فكيف يصح دعوى الانحصار في الاجتهاد ومعرفة الحكم من الدليل؟

وبهذا ظهر بطلان ما قال: إن أتباعهم لو كانوا هم المقلدين الذين هم مقرون على أنفسهم وجميع أهل العلم أنهم ليسوا من أولى العلم لكان ما سادات العلماء الدائرون مع الحجة ليسوا من أتباعهم والجهال أسعد باتباعهم منهم وهذا عين المحال انتهى

لأن هذا مبني على دعوى انحصار اتباع في التقليد، ولا نقول بالانحصار لا في الاجتهاد ولا في التقليد، بل نقول: اتباع المجتهد هو العمل بالاجتهاد إذا عرف الحكم من الدليل وانشرح له صدره، واتباع المقلد والذي لم ينشرح صدره بحجة هو التقليد

وبه يظهر بطلان ما قال: إن اتباع الأئمة هم الذين يسلكون مسلكهم في اتباع

الحجة كأبي يوسف ومحمد لأبي حنيفة، والبخاري ومسلم وأبي داود والأثرم لأحمد، دون المقلدين الذين ينزلون آراءهم منزلة النصوص بل يتركون بها النصوص، فهؤلاء ليسوا من أتباعهم

ثم نقل استدلال المقلد بقول ابن مسعود: من كان مستنًا منكم فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد

:وأجاب عنه بأنه أكبر الحجج عليكم من وجوه

الأول: فإنه نهى عن الاستئنان بالأحياء وأنتم تقلدون الأحياء والأموات

والثاني: أنه عين المستن بهم فإنهم خير الخلق وأبر الأمة وأعلمهم وهم الصحابة

وأنتم معاصر المقلدين لا ترون تقليدهم ولا الاستئنان بهم وإنما ترون تقليد فلان وفلان ممن هو دونهم بكثير

والثالث: أن الاستئنان لهم هو الاقتداء بهم وهو بأن يأتي المقتدي بمثل ما أتوا به ويفعل كما فعلوا، وهذا يبطل قبول قول أحد بغير حجة كما كان الصحابة عليه

الرابع: أن ابن مسعود قد صح عنه النهي عن التقليد وأن لا يكون الرجل إمعة لا بصيرة له، ففعل أن الاستئنان عنده غير التقليد

وهذا الجواب باطل، أما الوجه الأول منه: فلأن عامة المقلدين لا يقلدون إلا الأموات وهم الأئمة الأربعة، ثم المر بالاستئنان بالأموات دون الأحياء لأن الحي لا يؤمن عليه الفتنة كما هو مصرح في كلامه، فالحي الذي هو مثل الميث في المن من الفتنة لتورعه واثقائه يكون مثله في التقليد وإلا لم يجز تقليد الصحابة بعضهم بعضاً إلا بعد موتهم وهو جهل محض

وأما الوجه الثاني: فلأننا لم نترك تقليد الصحابة بل نقلدهم بتقليد إمامنا لأنه كان يقلدهم، وهذه كتب الحنفية ملآنة بوجوب تقليد الصحابة فيما لا نص يترك به القياس

وأما الوجه الثالث: فلأنه لو كان معنى الاستئنان ما قال لم يكن وجه لتخصيص الموات بالتقليد، ولم يكن خوف الفتنة على الحي مانعاً من تقليده لأنه لا فرق في اتباع الدليل من الحي والميت، وبين المأمون من الفتنة وغيره

فظهر أن ما قاله تحريف لكلام ابن مسعود وليس بتأويل له

وأما الرابع: فقد عرفت الجواب عنه بأنه لم ينه عن التقليد المعروف، وإنما نهى عن التقليد بحيث يجعل متبوعاً مستقلاً إن آمن آمن وإن كفر كفر، فلا يدل النهي المذكور على أن معنى الاستئنان في كلامه غير التقليد المعروف

ثم نقل استدلال المقلد بقوله - صلى الله عليه وسلم - "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي" وقوله - صلى الله عليه وسلم - "اقتدوا بالذين من بعدي

:وأجاب عنه من وجوه

أحدها: أنه من أكبر حججنا عليكم في بطلان ما أنتم عليه من التقليد فإنه خلاف سنتهم ومن المعلوم بالضرورة أن أحداً منهم لم يكن يدع السنة إذا ظهرت لقول غيره كائناً من كان ولم يكن معها قول البتة، وطريقة فرقة التقليد خلاف ذلك، وهذا جواب باطل لأن عمر نفسه ترك حديث فاطمة في سقوط نفقة المبتوتة وسكناها ولم يترك اجتهد نفسه لذلك الحديث، وضرب قبيصة بن جابر أو صاحبه على ترك تقليد العالم بقول الجاهل المجتهد كهؤلاء المجتهدين المدعين للعمل بالحديث باجتهد رأيهم فكيف يقال: إنه من أكبر حجج بطلان التقليد؟

وثانيها: أنه قرن سنتهم بسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - في وجوب الاتباع، والأخذ بسنتهم ليس تقليداً لهم بل اتباعاً لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كما أن الأخذ بالأذان لم يكن تقليداً لمن رآه في المنام، والأخذ بقضاء ما فات المسبوق من صلاته بعد سلام الإمام لم تكن تقليداً لمعاذ بل اتباعاً لمن أمرنا بالأخذ بذلك، فأين التقليد الذي أنتم عليه من هذا؟

وهذا الجواب باطل لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمرنا باتباع الخلفاء الراشدين إلا لكونهم عارفين بأحكام الشريعة مطيعين لله ولرسوله هاديين ومهتدين، مع علمه بأنهم غير معصومين عن الخطأ وهم يصيبون ويخطئون، فمن يك مثلهم في هذه الأوصاف يكون في حكمهم في وجوب الاتباع، ولا يضر اختلاف المراتب لأن اختلاف المراتب كان فيما بين الخلفاء الراشدين أيضاً لأن المؤثر هو القدر المشترك بينهم من العِلِّ والتقوى والهداية والاهتداء دون مراتبها الخاصة، فثبت تقليد الأئمة بعموم العلة، وما قال: إن اتباع الخلفاء

ليس بتقليد لأنهم مأمورون بالاتباع بل هو اتباع بأمر النبي

فالجواب عنه أن أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - به لا يخرج عن التقليد، ولو أخرجه قلنا: لا نقلد الأئمة بل نتبعهم لأننا مأمورون باتباعهم بالقرآن والسنة، فلا يفيد هذا الفرق الذي اصطلح هو عليه

وثالثها: أنكم أول مخالف لهذين الحديثين فإنكم لا ترون الأخذ بسنتهم ولا الاقتداء بهم واجباً وليس قولهم عندهم حجة وقد صرح بعض علمائكم بأنه لا يجوز تقليدهم ويجب تقليد الشافعي، فمن العجائب احتجاجكم بشيء أنتم أشد الناس خلافاً له وبالله التوفيق

وهذا جواب باطل لأنك قد اعترفت بأن سنتهم كان اقتفاء الدليل وقد اقتدى بها أئمتنا لكونهم مجتهدين، وقد عرفت أن من سنتهم كان إيجاب تقليد العالم على الجاهل لأن عمر ضرب قبيصة أو صاحبه على ترك تقليد العالم والإفتاء بغير العلم، ونحن مقلدون لهذه السنة فنحن مقلدون للخلفاء الراشدين، ولسنا بمخالفين لهم كما زعمت

ثم مقصودنا من هذا الحديث هو إثبات شرعية نفس التقليد بأنه لو كان التقليد حراماً لما أمرنا النبي - صلى الله عليه وسلم - باتباع الخلفاء الراشدين وهذا المقصود حاصل، وأما أن المقصود منه خصوص اتباع الخلفاء الراشدين أو هم يعم كل من هو على طريقهم وسيرتهم من الأئمة المجتهدين؟ فهذا أمر آخر، فالاستدلال تام ولا يرد عليه ما أورد

ورابعها: أنه قال - صلى الله عليه وسلم - في نفس هذا الحديث: "إنه من يعيش منكم

بعدي فسيرى اختلاف كثيراً" وهذا ذم المختلفين وتحذير من سلوك سبلهم، وإنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعاً كل فرقة تنصر متبوعه وتدعوا إليها وتذم من خالفها ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم يدأيون ويكرمون في الرد عليهم ويقولون: كتبهم وكتبنا وأئمتهم وأئمتنا ومذهبهم ومذهبنا، هذا والنبي واحد والقرآن واحد والدين واحد والرب واحد فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً، فلو اتفقت كلمتهم على ذلك وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه

إلى الله ورسوله وتحاكموا كلهم إلى السنة وأثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض، ولهذا تجد أقل الناس اختلافاً أهل السنة والحديث فليس على

وجه الأرض طائفة أكثر اتفاقاً وأقل اختلافاً منهم لما بنوا على هذا الأصل، وكلما كانت الفرقة عن الحديث أبعد كان الاختلاف في أنفسهم أشد وأكثر فإن رد الحق مرج عليه أمره واختلط عليه والتبس عليه وجه الصواب فلم يدر أين يذهب كما قال تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِآلِ الْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ}

وهذا كله باطل، ونحن في حيرة منه أين ذهب علمه وعقله ودينه وإنصافه؟ حتى يقول ما لا يقوله إلا جاهل أو مكابر ومعاوند، لأنه يدعي أن في قوله - صلى الله عليه وسلم - "من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً" رداً للتقليد وإبطالاً له، لأن كثرة الاختلاف بسبب التقليد، ولا يفهم أن التقليد موجب لاجتماع الكلمة دون تفرقها وإنما نشأ الاختلاف من كثرة الاجتهادات واختلاف الآراء فمهما كثر الاجتهاد كثر الاختلاف، وإذا صار كل واحد مجتهداً عاملاً بما يرى ويفهم من القرآن والحديث لا ترى شخصين مجتمعين أبداً

فهل يقول عاقل: إن التقليد موجب للتفرق والاختلاف؟ ولو كان كما قال فكيف أرشد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اتباع سنة الخلفاء الرشدين؟ ولو كان معنى اتباع سنتهم اتباع اجتهاد نفسه، فكيف يقلل هذا الاتباع الاختلاف الكثير؟

ثم الاختلاف الكثير الذي أخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - هل كان منشأه التقليد أو الاجتهاد؟ لا يقول عاقل بالأول فالمنشأ هو الثاني، فيكون الحديث أمراً بتقليد أهل الحق دون استبعاد كل شخص برأيه كما زعم هذا القائل

وما قال: إن أهل التقليد فرقوا دينهم وصيروا أهله شيعاً كل فرقة تنصر متبوعها وتدعوا إليها وتذم من خالفها، ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم، فهو كلام باطل لأن هذا ليس تفريقاً للدين وجعلاً لأهله شيعاً

ولو كان كما قال لكان هذا طعناً في أئمة الدين والصحابة والتابعين، لأنهم هم الذين تشيعوا في المذهب، وأما المقلدون فلم يفعلوا شيئاً غير أنهم تبعوهم في ذلك، وتصروهم، وأما ادعاء الدعوة لمذهبهم وذم من خالفهم وعدم الرؤية للعمل بقولهم فافتراء له عليهم فإنهم لا يدعون إلى مذهبهم ولا يذمون من خالفهم، بل يرون مذهب كل مجتهد قابلاً للاتباع، نعم! هم يذمون الذين يحرمون على الناس تقليد الأئمة، ويوجبون عليهم الاجتهاد، ويدعون الناس إلى مذهبهم المحدث المخترع بأنواع التبليسات والتضليلات

وهذا الذم منهم ليس بأشنع من الذم الذي يذلهم به الفرقة التاركة للتقليد، فإن كان هذا مذموماً فتاركوا التقليد أولى به وأحق، وإن كان غير مذموم فاطعن به أقبح وأشنع

وأما ما قال: إن الواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء منهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه، ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله

فالجواب عنه أن المقلدين بحمد الله متفقون على ذلك ولكن ليس في إمكانهم أن يسدوا أفهام غير المقلدين الذين يزاحمونهم ويجادلونهم بالباطل ويدعونهم إلى ما يفسد عليهم دينهم بتبليسات وتلميهاات تروج على الجاهلين الذين لا يميزون بين الصحيح والسقيم، والرطب واليابس، والحطب والأفعى، ويقطعون روابطهم عن الأئمة الهداة، ويسلمونهم إلى

وأما ما قال: إنه لو اتفقت كلمتهم على ذلك، وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله، وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض، فهو باطل محض لأنه معلوم والمنكر مكابر أن فتح باب الاجتهاد موجب لكثرة الاختلاف دون قلته والموجب لقلة الاختلاف هو التقليد فقط

ثم كل داع إنما يدعي أنه يدعوا إلى الله ورسوله سواء كان مبطلاً أو محقاً، ويتحاكم إلى السنة، فلو التفت الناس إلى كل داع وتحاكموا إلى السنة لزم من الشر والفساد والتخاصم واللداد ما لا يخفى، ولو رأيت بالنظر الصحيح وتأملت بعين الإنصاف لرأيت أن كل ما وقع من الفتن والبدع واختلاف الفرق منشأ الكل هو ترك التقليد والإعجاب برأيه، فلما رأى الفقهاء ذلك أوجبوا على العوام تقليد العلماء المتدينين الربانيين معفواً من الشرور والفتن إلى ما شاء الله

ثم لما حدث الفرقة المحرمة لتقليد الأئمة ودعا الناس إلى تقليدهم في ترك التقليد بأنواع التسويات والتلبيسات انفتح عليهم أبواب الشرور والفتن بعد الانسداد حتى خرج الجم الغفير من أهل الإسلام من الإسلام ودخلوا في الكفر البواح والإلحاد الصراح، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ومع ذلك لم يخرجوا من دائرة التقليد لأنهم يقلدون أئمتهم الضالين المضلين والتقليد الذي تركوه إنما هو تقليد الأئمة الهادين المهتدين، أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل

وأما ما قال: ولهذا تجد أقل الناس اختلافاً أهل السنة والحديث، فلا أدري ما أقول له هل هو جهل أو سفه أو عناد ومكابرة؟

ولو قلنا إن جل الخلاف والاختلاف إنما هو في أهل الحديث وسائر الناس متبع لهم لكان صحيحاً، فدعوا من تسمونهم "أصحاب الرأي" ولا تعدونهم "أهل الحديث" وخذوا من تسمونهم "أهل الحديث" كأحمد والشافعي ومالك والبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي وشيوخهم وشيوخ شيوخهم إلى الصحابة، فهل تجدونهم متفقيين في أصول التصحيح والتضعيف، والجرح والتعديل، والاجتهاد والاستنباط، وفي فروعها وتقريقاتهم؟

لا بد لك أن تقول: لا، ثم نسألك أن اختلافهم قليل أو كثير؟

لا بد لك أن تقول: كثير، بل أكثر من كثير، فلو فرض أن يتبع كل واحد من الناس مجتهداً واحداً منهم فانظر إلى ماذا يصل حد الاختلاف؟ ولو فرض أن لا يتبع أحد من الناس أحداً منهم بل اجتهد كل واحد لنفسه فإلى ماذا يصل الاختلاف؟

وهذا الكلام مقصور على أهل السنة والهداية فقط ولو عممنا الكلام لأهل الباطل أيضاً لتفاقم الأمر، وبلغ الاختلاف إلى حد لا يحصى، فهل هذا الاختلاف اختلاف قليل؟

ولو أنصفت لقلت: إن من رحمة الله وإنعامه على هذه الأمة أن أرشدهم إلى اتباع الأربعة من أئمة الهدى وعصمهم عن الاختلاف الكثير الفطيع الذي يدعوا إليه هذه الطائفة الشاذة الفاذة التاركة للتقليد والداعية للناس إلى تركه

ثم نقل استدلال المقلد بأنه كتب عمر إلى شريح أن "اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فما في سنة رسول الله، فإن لم يكن في سنة رسول الله فما قضى به الصالحون".

وأجاب عنه بأن هذا من أظهر الحجج عليكم على بطلان التقليد، فإنه أمره أن يقدم الحكم في كتاب الله على كل ما سواه فإن لم يجده في الكتاب ووجده في السنة لم يلتفت إلى غيرها، فإن لم يجده في السنة قضى بما قضى به الصالحون، ونحن نناشد الله فرقة التقليد هل هم كذلك أو قريباً من ذلك؟ وهل إذا نزلت لهم نازلة حدث أحد منهم نفسه أن يأخذ حكمها من كتاب الله ثم يفذه، فإن لم يجدها في كتاب الله أخذها من سنة

رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن لم يجدها في السنة أفتي فيها بما أفتى الصحابة؟ والله يشهد عليهم وملائكته وهم شاهدون على أنفسهم أنهم إنما يأخذون حكمها من قول من قلده، وإن استبان لهم في الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة خلاف ذلك لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشيء منه إلا بقول من قلده، فكتاب عمر من أبطل الأشياء وأكسرها لقولهم اهـ.

وهذا من أسمح الكلام وأبطله لأن مقصود المستدل هو إثبات أن تقليد الجاهل للعالم حكم من أحكام الشريعة وليس بباطل محض كما يزعمه هذا القائل وغيره، وهذا القدر ثابت من قول عمر بالبداهة، فاستدلال المستدل صحيح

وأما ما أورد عليه هذا القائل فممنشأه سقم الفهم، لأن من خاطبه عمر كان مجتهداً عارفاً بكتاب الله والسنة وأقوال العلماء قادراً على الاجتهاد، ولم يكن من العامة الذين لا يعرفون الكتاب والسنة ولا أقوال العلماء ولا يقدرُونَ على الاستنباط والاجتهاد، فكيف يخاطب به ويكلفون بتقديم كتاب الله ثم السنة ثم العمل بأقوال العلماء؟ بل حالهم في كل مسألة مثل حال شريح في مسألة لا يجد فيها حكماً من الكتاب والسنة، فيكلفون في كل مسألة بالرجوع إلى العلماء ليبينوا لهم الحكم من الكتاب والسنة وأقوال العلماء

فكتاب عمر حجة على هذا القائل وأتباعه وأشياعه دون المقلدين، وجعله حجة على المقلدين من أفحش الاجتهاد وأفبح الرأي، ولا خلاف بين قول عمر وبين قول من قال: إنه ينظر أولاً هل في المسألة اختلاف أم لا؟ فإ، لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب ولا سنة، بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وكلم به، لأن أئمة الإسلام كفوا مؤنة النظر في الكتاب والسنة فبعد إجماعهم على حكم لا يحتاج إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة

نعم! إذا اختلفوا فيما بينهم ينظر إلى أن قول أي منهم أقرب إلى الكتاب والسنة؟ فيحتاج حينئذ إلى الرجوع إلى الدليل، فظهر منه أن ليس فيه تقديم الإجماع على الكتاب والسنة كما فهم منه هذا القائل، بل هو لأنه علم أن الإجماع لم ينعقد إلا بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة، فلا حاجة بنا إلى الرجوع لأن رجوعهم أغنى عن رجوعنا فاعرف ذلك، بقي أنه هل يمكن العلم بحصول الإجماع أم لا؟ فهذا شيء آخر، والكلام

على تقدير حصول العلم، فلا يقدر فيه ما قال أحمد: إن من ادعى الإجماع في مسألة فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا ولم يبلغه، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، وهو لا يخالف أيضاً ما قال الشافعي: الحجة كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأئمة، لأن الترتيب يختلف باختلاف الاعتبارات

وما قال: إن الكتاب والسنة بمنزلة الماء وأقوال الرجال بمنزلة التيمم عند وجود الماء، فالجواب عنه أن هذا صحيح ولكن صحة التيمم دليل على عدم الماء، وكذا لإجماع على أمر دليل على عدم خلافه في الكتاب والسنة، فندفع الطعن

ذكر القول بأن المقلدين أعداء العلم، والجواب عنه

ثم قال: ثم حدثت بعد هؤلاء فرقة هم أعداء العلم وأهله فقالوا

إذا أنزلت بالمفتي أو الحاكم نازلة لم يجز أن ينظر فيها في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا أقوال الصحابة بل إلى ما قال مقلده ومتبوعه ومن جعله عياراً على الكتاب والسنة، فما وافق قوله أفتى به ويحكم به، وما خالفه لم يجز له أن يفتي ويقضي به، وإ، فعل ذلك تعرض لعزله عن منصب الفتوى والحكم، وأستفتى له ما تقول السادة والفقهاء فيمن ينتسب إلى مذهب إمام معين يقلده، دون غيره ثم يفتي أو يحكم بخلاف مذهبه هل يجوز ذلك أم لا؟ وهل يقدر ذلك فيه أم لا؟ فينغص المقلدون رؤوسهم ويقولون: لا يجوز ذلك ويقدر فيه

ولعل القول الذي عدل إليه هو قول أبي بكر وعمر وابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأمثالهم فيجيب هذا الذي انتصب للتوقيع عن الله ورسوله بأنه لا يجوز له مخالفة قول متبوعه لأقوال من هو أعلم بالله ورسوله منه، وإ، كان مع أقوالهم كتاب الله وسنة رسوله.

وهذا من أعظم جنايات فرقة التقليد على الدين، ولو أنهم لزموا حدهم ومرتبتهم وأخبروا إخباراً مجرداً عما وجدوه من السواد في البياض من أقوال، لا علم لهم بصحيحها من باطلها لكان عذراً ما عند الله، ولكن هذا مبلغهم وهو معاداتهم لأهله القائمين عليه حجة اهـ.

وهذا طعن باطل لأن كلام المقلدين مبني على أصل صحيح ثابت من الكتاب والسنة والإجماع، وهو عدم جواز الاجتهاد لغير أهله، وكلامه مبني على أصله الفاسد، وهو إيجاب الاجتهاد على كل أحد أهلاً كان أو غير أهل، فكلامهم صحيح وطقنه باطل ومنشأه سوء الفهم.

وما قال: إن القول الذي عدل إليه يمكن أن يقول أبي بكر وعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهم وهم أعلم بالله ورسوله من الذي يتبعه المقلد، فالجواب أن هذا وإن كان صحيحاً إلا أن متبوعه أعلم بقول أبي بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم من هذا الحامل فلعله تركه الدليل هو أقوى من قول هؤلاء الأعيان، ولما كان هذا الاحتمال -هو الظاهر- فكيف يجوز لهذا الجاهل تخطئة متبوعه وترك قوله مع اعترافه بالجهل بالتزام التقليد؟

وما يقال: إنه عرف صحة قولهم من الكتاب والسنة، فهو باطل لأن متبوعه أعرف بالكتاب والسنة منه فلعله يكون عنده تأويل الكتاب والسنة غير تأويل هذا الجاهل وتأويل المجتهد أرجح من تأويل الجاهل، فكيف يجوز له تخطئة متبوعه بتأويله المرجوح؟ فظهر من هذا التفصيل أن كل ما قاله في هذا الباب سقط وشطط محض، ومع أنه يزعمه تحقيقاً وتدقيقاً، فلما كان حال تحقیقاتهم وتدقیقاتهم ما رأيت، فكيف يسوغ لأحد أن يسوغ لهم الاجتهاد ويتركهم يضلون ويضلون؟ فاعرف ذلك

تقليد الصحابة عمر رضي الله عنه في بيع أمهات الأولاد

ووقوع الطالق الثلاث معاً

ثم استدلل للمقلد بأن عمر منع من بيع أمهات الأولاد وتبعه الصحابة، وألزم بالطلاق الثلاث وتبعوه أيضاً، وأجاب عنه

أولاً: بأن لم يكن ذلك تقليداً له بل موافقة له، وهو باطل لأن عمر لم يحتج لهم بدليل ليقال: إنهم قالوا بذلك الدليل لا بقول عمر، بل اتبعوه ظناً منهم أنه لم يقل ذلك إلا من دليل عنده، وه التقليد

وثانياً: أنه لم يتبعوه كلهم بل خالفه ابن مسعود في بيع أمهات الأولاد، وابن عباس في إلزام الثلاث، وهو باطل أيضاً لأن حجتنا في جواز التقليد تقليد من قلده ولا يضرنا خلاف من خالفه لأنه كان مجتهداً جائز المخالفة

وثالثاً: بأنه إن قلد الصحابة عمر في مسألتين فكيف يجوز لكم ترك تقليده إلى تقليد من هو دونه بكثير؟ وهو باطل لأن الصحابة قلدوا عمر في بعض المسائل وتركوا تقليده في البعض، وإمامنا قلد عمر كما قلد الصحابة، ونحن نقلد إمامنا كذلك، فلا نترك تقليد عمر بل نقلده كما الصحابة وقلده إمامنا

فإن قلت: فكيف لا تقلدون إمامكم كما قلد الصحابة وإمامكم عمر؟

قلنا: إنهم كانوا مجتهدين يقلدون الدليل حيث يتضح لهم، ويتركون قول عمر للدليل الأقوى منه ويقلدونه حيث لا يتضح لهم الدليل، ونحن لسنا بمجتهدين فليس لنا إلا التقليد، فإن قلت: فكيف لا تقلدون من هو أعلم منه؟ قلنا: الواجب تقليد العالم ولا يجب تقليد الأعمى.

فإن قلت: إن لم يكن واجباً يكون أفضل، فكيف تركتم الأفضل؟ قلنا: فيكون تقليد أبي بكر أفضل دون عمر مع أن الصحابة قلدوا في المسألتين عمر دون أبي بكر فاندفع الأفضلية أيضاً، والحق أنا لا تعرف أقوال عمر وأبي بكر

وغيرهما من الصحابة في كل باب من أبواب الفقه كما نعرف أقوال إمامنا فتيسر لنا تقليده لا تقليدهم، وهذا هو العذر في ترك تقليدهم لا لأننا نرجح إمامنا على هؤلاء الأئمة الأخيار

ثم استدلل للمقلد بأن عمرو بن العاص قال لعمر لما احتلم: خذ ثوباً غير ثوبك، فقال: لو فعلت صارت سنة، وأجاب عنه بأن غاية هذا أنه تركه لئلا يقتدي به من يراه ويفعل ذلك، ويقول: لو لا أن هذا سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما فعله عمر، فهذا هو الذي خشيه مر، والناس مقتدون بعلمائهم شأؤوا أو أبوا، فهذا هو الواقع وإن كان الواجب فيه التفصيل فأين هذا من الإذن من عمر في تقليده والإعراض عن كتاب الله وسنة رسوله؟ اهـ.

وهذا جواب باطل لأنه يعلم منه أن طريق تقليد العلماء كان غالباً في ذلك الزمان وشائعاً، وكان لا ينكر عليهم هو ولا غيره ذلك الطريق، وهذا هو كاف لنا في الاحتجاج

والعجب أن هذا المجتهد لا يفهم كلام المقلدين، فكيف له بكلام الله ورسوله؟ ومع ذلك هو يدعي الاجتهاد ويدعو من هو مثله أو دونه إليه

إفتاء الصحابة وتقليد الناس لهم

ثم استدلل للمقلد بأن الصحابة كانوا يفتنون في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - والناس يقلدونهم، ولا ينكر هو - صلى الله عليه وسلم - ذلك عليهم، وأجاب عنه بأن ذلك كان منهم على وجه التبليغ والإخبار عن الله ورسوله حيث يقولون: قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وفعل النبي كذا، ولم يكن يفتنون برأي فلان وفلان، ولم يكن المستفتون لهم يعتمدون إلا على ما يبلغونهم عن نبيهم فيقول: أمر بكذا ونهى عن كذا، فلا حجة للمقلدين في فتاواهم.

وهو جواب جاهل عن سيرتهم أو مكابر ومعانء للحق، لأن أئمة المقلدين أيضاً يبلغون عن الله ورسوله ما يقيمون من الدلائل الشرعية كما كان الصحابة يفعلون كذلك، فالحجة للمقلدين فيها تامة، والإنكار مكابرة أو جهل

وقوله: إن المستفتين لا يعتمدون على أقوالهم إلا أن يقولوا: أمر النبي بكذا وفعل كذا ونهى عن كذا، فهو باطل لأنهم كانوا يعتمدون على أقوالهم إذا صرحوا بأنهم قالوا ذلك من رأيهم كما نقل هذا القائل نفسه عن أبي بكر أنه لما أفتاهم في الكلالة وأخبر بأنه يقول ذلك من رأى نفسه خطأ كان أو صواباً، والناس اعتمدوا على فتواه، وهو منقول عن ابن مسعود وغيره أيضاً، فدعواه باطلة قطعاً

ثم قال: وقد أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - على منم أفتى بغير السنة كما أنكر على أبي السنابل وكذبه، وأنكر على من أفتى برجم الزاني، وقد أنكر على من أفتى باغتسال الجريح حتى مات، وأنكر على من أفتى بما لا يعلم صحته، وأخبر أن إثم المستفتي عليه اهـ.

والجواب عنه أن إنكار النبي - صلى الله عليه وسلم - على هؤلاء حجج بيينة لنا لا له، لأن أبا السنابل لم يكن أفتى بالرأي المجرد، بل كان أفتى بقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} ومع ذلك أنكر عليه - صلى الله عليه وسلم -، وكذا من أفتى برجم الزاني البكر كان أفتى من السنة حيث رأى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجم ماعزاً وغيره، ففهم منه أن

هذا هو جزاء كل زان ومع ذلك أنكر عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكذا من أفتى باغتسال الجريح كان أفتى بكتاب الله تعالى حيث قال: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا} ففهم أن جواز التيمم مشروط بفقدان الماء، ولم يكن الجريح فاقداً له، وهذا كله يدل على أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يجوز لكل أحد أن يفتي بكتاب الله وسنة رسوله قبل أن يستكمل عليه وأنه - صلى الله عليه وسلم - جعل العلم الناقص حياً موجباً للسؤال عن أهل العلم، فهو دليل لنا لا له وإنكاره على من أفتى بما لا يعلم صحته وجعل إثم المستفتي عليه دليل لنا لا له، وقد مر من قبل

ثم استدلل للمقلد بقوله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ}، وأجاب عنه بأنه ليس في الآية ما يقتضي صحة القول بالتقليد المذموم بل هي حجة على فساده وبطلانه فإن الإنذار إنما يقوم بالحجة، فمن لم تقم عليه الحجة لم يكن قد أُنذر، كما أن النذير من أقام الحجة، فمن لم يأت بحجة فليس بنذير فإن سميتم ذلك "تقليداً" فليس الشأن في الأسماء، ونحن لا ننكر التقليد بهذا المعنى فسموه ما شئتم، وإنما ننكر نصب رجل معين يجعل قوله عياراً على القرآن والسنة، فما وافق قوله قبل، وما خالفه لم يقبل، ويقبل قوله بغير حجة، ويرد قول نظيره أو أعلم منه والحجة معه، فهذا الذي أنكرناه، وكل عالم على وجه الأرض يعلن بإنكاره وذمه وذم أهله اهـ.

وهذا كله سفسطة لأنه إن أراد من الحجة الحجة الخاصة يلزم منه أن لا يكون الرسول نذيراً لأنه ما كان يقيم الحجة الخاصة على كل قول وفعل منه بأن يقول: أمرني الله بكذا أو استنبطته من الآية الفلانية، وإن أراد منه الحجة العامة فهو موجود فيما نحن فيه أيضاً لأن كون الإمام عارفاً بأحكام الله متقياً في دين الله غير متعمد للضلال والإضلال حجة لقبول قوله فيما يقوله.

وهذه الحجة كانت موجودة في المتفقيين في الدين المنذرين لقومهم إذا رجعوا إليهم وهي كانت مبني لإنذارهم سواء كانوا رَووا الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أو أفتوا بما علموا من غير نقل للرواية، وكلا النوعين كان من الإنذار وإليه أشير بقوله: {لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ} لأنه لو كان الإنذار بمجرد نقل الوحي لقال: ليعلموا ما نزل من الوحي

ويخبروا قومهم به إذا رجعوا إليهم، وإذا لم يقل كذلك بل قال: {لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ} دل ذلك على أن الإنذار لم يكن بمجرد النقل بل بالإفتاء بعد التفقه فافهم.

فإن كان هذا القائل لا ينكر هذا التقليد فنعم الوفاق، وإن كان ينكره فهو محجوج بالآية وغيرها من الدلائل.

وأما قوله: إنما نحن ننكر نصب رجل إلخ ففيه وإنا لا نقول بالنصب كذا وننكره أيضاً، وإنما نرجع إلى عالم يعلمنا أحكام الله ورسوله كما فهمه من الدلائل لكوننا غير عالمين بالحكم من الدلائل بالاجتهاد أو غير قادرين على ترجيح أحد الأقوال المختلفة، ولا نقبل قوله بدون حجة لأن الحجة عندنا هو كونه عارفاً بأحكام الله ورسوله خائفاً من الله إن يتعمد الكذب ويفتري على الله ورسوله بأن ينسب إلى الشرع ما ليس منه وهو عالم بأن الأمر ليس كذلك، ولا نرد قول من خالفه سواء كان أعلم منه أو نظيره أو أدنى منه سواء كان مع الحجة أو بلا حجة، بل لا نقلده فقط، وذلك إنا نعلم أن إمامنا لم يقل ما قال إلا من حجة عنده ومن خالفه لا يخالفه، فإما أن نرجح إحدى الحجتين على الأخرى أو نترك قول إمامنا بتقليد المخالف، وترجيح الحجج ليس من شأن المقلد القاصر، فبقي الشق الثاني ولا وجه لترك أحد التقليدين بالآخر، فلم يبق وجه لترك تقليد الإمام واختيار قول الآخر، هذا هو حقيقة تقليدنا.

فإن كان هذا تقليداً محموداً فاترك ذم التقليد وارجع إلى الحق، وإن كان مذموماً فبين لنا وجه كونه مذموماً

فإن قلت: إنكم تقدرون على معرفة الأحكام من الدلائل ومع ذلك تتركون الدلائل للتقليد،

قلنا: إن كان كما قال فحالنا أسلم ممن لا يقدر على الاجتهاد ومع ذلك يجتهد برأيه وأقل خطراً منه، لأن تارك التقليد يخشى عليه الكفر والإلحاد بخلاف من يقلد إماماً من أئمة الإسلام لأنه لا يخشى عليه الكفر بل ولا المعصية، وغايته العمل بالمرجوح ولا ضير فيه، لا سيما إذا كان المرجوحية أيضاً أمراً اجتهادياً محتملاً للخطأ، وكان منشأ العمل به ترك الاعتماد على رأيه بالاعتماد على من هو أعلم منه وأورع فاعرف ذلك

ثم استدلل للمقلد بقول ابن الزبير حين سئل عن الجلد والإخوة: أما الذي قال فيع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذته خليلاً - يريد -"أبا بكر

فإنه أنزله أبا، وأجاب عنه أنه لا دليل فيه للتقليد لأن قول أبي بكر هو الراجح من حيث الدليل، وابن الزبير لم يقل ذلك تقليداً بل أضاف المذهب إلى أبي بكر ينسبه على جلالة قائلة وأنه من لا يقاس غيره به لا يقبل قوله بلا حجة ويترك الحجة من الكتاب والسنة بقوله وهذا جواب ساقط لأنه لو كان ابن الزبير يعرف ذلك من الكتاب والسنة لقال: قال الله كذا وقال الرسول كذا، ولم ينسبه إلى أبي بكر لأن الله ورسوله أكبر وأجل وأعظم من أبي بكر، فلما لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن يعرف ذلك من الكتاب والسنة بل كان يعرفه من مذهب أبي بكر، فقال به تقليداً وأفتى به كذلك ابنه على صحته بكونه مذهباً لأجل الصحابة وأعرفهم بكتاب الله ورسوله وأخصهم برسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهو أوضح حجة للتقليد وما قال هذا القائل هو بالتحريف أشبه منه بالتأويل

ثم استدلل للمقلد بأن الله قد أمر بقبول شهادة الشاهد وذلك تقليد له، وأجاب عنه بأنه لو لم يكن في آفات التقليد غير هذا الاستدلال لكفي به، لأننا لم نقبل قوله إلا لأن الله تعالى أمرنا بقبول قوله، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين وأنتم معاصر المقلدين تقلدون قول متبوعكم لمجرد كونه قاله لا لأن الله أمركم بقبول قوله وطرح قول من سواه اهـ

وناهيك بسخافة هذا الجواب وبطلانه، ولو لم يكن في آفات اجتهدا من لا يقدر على الاجتهاد غير هذا الجواب لكفى به بطلاناً

أما أولاً: فلأنه جعل بطلان استدلال المقلد دليلاً على بطلان التقليد مع أنه دليل على وجوب التقليد لمن لا يقدر على الاستدلال الصحيح، لأنه لو سلك طريق الاجتهاد أفسد الدين باستدلالاته الفاسدة

وأما ثانياً: فلأن قوله: إن الله أمرنا بقبول قول الشاهد، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين، إما أن يكون في حق اليهود بأعيانهم أو في حقهم بغير أعيانهم، أما الأول فظاهر البطلان، وأما الثاني فمسلم ولكن لا نسلم أن الله لم يأمرنا بتقليد أهل العلم واتباعهم جملة، فهل نسي قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، وقوله: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا {الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ}

وأما ثالثاً: فلأنه قال: إن معاصر المقلدين إنما يقلدون من يقلدون لمجرد كونه قاله، لا لأن الله أمرهم بذلك، وبطلانه أظهر من أن يخفى إذ لو كان كما قال لم يكن المقلدون

محتاجين إلى إثبات وجوب التقليد أو جوازه من الكتاب والسنة وسنة السلف وأقوال العلماء مع أن هذا القائل عالم بأن الأمر ليس كذلك، فدل ذلك على أنهم لا يقبلون قول من قلده لمجرد كونه قال، بل لأن الله أمرهم بذلك، وكذا رسوله، وأرشدتهم إليه سنة السلف، فبطل ما ادعاه من الفرق بين قبول شهادة الشاهد وقبول قول المجتهد

ثم استدلل للمقلد بأنه قد جاءت الشريعة بقبول قول القائف والخاص والقاسم والمقوم الحاكمين بالمثل في جزاء الصيد، وذلك تقليد محض، وأجاب عنه بأنكم تعنون أنه تقليد للبعض في قبول أقوالهم أم تعنون أنه تقليد لهم فيما يخبرون به؟ فإن عنيت الأول فهو باطل، وإن عنيت الثاني فليس فيه ما تستردون إليه من التقليد الذي قام الدليل على بطلانه

وقبول قول هؤلاء من قبول خبر المخبر والشاهد لا من باب قبول الفتيا في الدين من غير قيام دليل على صحتها بل لمجرد إحسان الظن لقائلها مع تجويز الخطأ عليه، فأين قبول الأخبار والشهادات والأقارير إلى التقليد في الفتوى؟ والمخبر بهذه الأمور يخبر عن أمر

حسي طريق العلم به إدراك بالحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة، وقد أمر الله سبحانه بقبول خبر المخبر به إذا كان ظاهر الصديق والعدالة، واطرد هذا، ونظيره قبول خبر المخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأنه قال أو فعل، وقبول خبر المخبر ممن أخبر عنه بذلك وهلم جرا، فهذا حق لا ينازع فيه أحد، وأما تقليد الرجل عما يخبر به أو

يظنه ليس فيه أكثر من العلم بأن ذلك ظنه واجتهاده فتقليدنا له في ذلك ليس بمنزلة تقليدنا له في ما يخبر عن أذنيه وسماعه وإدراكه اهـ

وهذا جواب باطل لأن هذا الذي قاله من الفرق إن كان يمكن إطراده في الشاهد فليس يمكن في الخارص والقائف والحاكم في جزاء الصيد وغيرهم، فإنهم لا يقولون ما يقولون إلا بالظن والاجتهاد، وإذا كان قولهم بالظن والاجتهاد حجة في الشرع لكونهم أهل الفن حذاقاً مهرة، فكيف لا يكون قول المجتهد حجة مع كونه عارفاً بأحكام الله ورسوله ماهراً فيها؟ ثم الراوي الذي يقول: سمعت فلاناً يقول كذا أو رأيت فلاناً يفعل كذا، ليس بإخبار مجرد عن مشاهدة بل اختلاط اجتهد مع الإخبار أكثر وأظهر من أن يخفى، لأنه لا ينقل الرواية كنقل ألفاظ القرآن، بل ينقل محصل ما يسمع أو يرى على ما

يفهم من القول أو الفعل، فلما كان إخبار الراوي مع كونه ممزوجاً بالظن والاجتهاد حجة واجبة الاتباع فكيف لا يكون قول المجتهد العارف حجة واجبة الاتباع؟ مع أن أكثر الرواة غير مجتهدين واحتمال الخطأ في الفهم عليهم أكثر من احتمال الخطأ على المجتهد في الاجتهاد، ثم الراوي فيه احتمال الكذب قائم ولكنه مرجوح بالعدالة الظاهرة الذي مبناه مجرد الظن والاجتهاد، فلما وجب قبول رواية الراوي لعدالته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ، فكيف لا يقبل قول المجتهد مع مهارته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ؟

وبالجملة ما أبدى من الفرق باطل والاستدلال صحيح

ثم استدلل للمقلد بأنهم أجمعوا على جواز شراء اللحمان والأطعمة والثياب وغيرها من غير سؤال حلها اكتفاء بتقليد أربابها، وأجاب عنه بأنه ليس من باب التقليد في حكم من أحكام الله ورسوله م غير دليل بل هو اكتفاء بقبول قول الذابح والبائع اقتداء بامر الله ورسوله، حتى لو كان الذابح والبائع يهودياً أو نصرانياً أو فاجراً قبلنا قوله، فهل يسوغ لكم تقليد الكفار والفساق في الدين كما تقلدونهم في الذبائح والطعمة؟ اهـ

وهذا الجواب ساقط لأن ما ادعى لأن من الفرق بين التقليدين، وهو أن تقليد المجتهد تقليد في حكم من أحكام الشرع وتقليد البائع والذابح ليس بتقليد في حكم شرعي، فرق غير مؤثر لأن الأصل أن قول الذي له هو حجة في شيء يصح تقليده فيه، وقول الذابح والبائع حجة في باب الذبائح والأطعمة وغيرها، فيصح تقليدهما فيها، وقول أهل العلم والاجتهاد حجة فيما يخبرون به من أحكام الله ورسوله، فيصح تقليدهم فيها، فاستقام وبطل الجواب

وأما قوله: دعوا هذه الاحتجاجات الباردة وادخلوا معنا في الأدلة الفارقة بين الحق والباطل لنعتقد معكم عند الصلح (الجامع) الأمر على تحكيم كتاب الله وسنة رسوله، والتحاكم إليها وترك أقوال الرجال لهما، وأن ندور مع الحق حيث كان، ولا تنحير إلى شخص معين غير الرسول نقبل قوله كله ونرد قول من خالفه كله، وإلا فاشهدوا بأننا أول منكر بهذه الطريقة وأرغب عنها داع إلى خلافها

فالجواب عنه أن أصل المسألة التي نازعتمونا فيه هو مسألة التقليد وتركه، وقد

صالحنا معكم في الرجوع إلى الكتاب والسنة وسنة السلف الصالحين، وسلكتنا معكم طريق الاجتهاد مجازاة معكم واحتججنا عليكم بحجج من الكتاب والسنة وغيرهما من الحجج المسلمة عندهم، لكن ما زادتكم تلك الحجج إلا نفوراً ورددتكم تلك الحجج بأنواع التأويلات بل تحريفات وجعلتموها حججاً باردة وأقمتم علينا الحجج من الكتاب والسنة وغيرهما بما

فهمتم، فأني سبيل لنا في المصالحة معكم إلا أن نجعل قولكم قول المعصوم ونتخذكم
أرباباً من دون الله نحلل ما أحللتكم ونحرم ما حرمتكم وهو باطل بالاتفاق، فلا سبيل لنا في
المصالحة معكم لا في التقليد ولا في الاجتهاد، ولما

وجدنا بعد الاجتهاد أن مسلك التقليد هو الصواب، فإن أصبنا قلنا أجران وإن أخطأنا فلنا أجر واحد كما هو مسلم عندكم

وأما أنتم يا معشر التاركين للتقليد والمعجبين بآراء أنفسهم على خطر عظيم من ترك التقليد، لأن تركه مفتاح للشرار والفتن وقد دخل فيها جماعات فهلكوا وأهلكوا والعياذ بالله

إجازة الاجتهاد لغير أهله يفضي إلى التفرق

انظروا إلى بدعات الخوارج، والمعتزلة، والباطنية، والجبرية، والقدرية، والقاديانية، والنجيرية، وغيرها هل دخل الناس فيها إلا من باب الاجتهاد والتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله من غير أهليتهم للاجتهاد وترك تقليد أئمة الدين، فالعجب منكم كيف خفيت عليكم هذه الأمور الواضحة؟

ثم استدلل للمقلد بأنه لو كلف الناس كلهم الاجتهاد وأن يكونوا علماء ضاعت مصالح العباد وتعتطلت الصنائع والمتاجر وهذا مما لا سبيل إليه شرعاً

وأجاب عنه أولاً بأن الله لم يكلفنا بالتقليد فلو كلفا به لضاعت أمورنا وفسدت مصالحنا لأننا لم نكن ندري من نقلد من المفتين والفقهاء الغير محصورين في عدد المنتشرين في بلاد شاسعة فلو كلفنا به لوقعنا في التعنت والفساد، ثم إن كلفنا بتقليد كل عالم لكلفنا بالتحليل والتحریم معاً، وإن كلفنا بتقليد الأعلام تعذر علينا معرفته، ومعرفة الأحكام من القرآن والحديث وأسهل علينا من معرفة الأعلام لأن في معرفته مشقة

على العالم الراسخ فكيف بالأعمى؟ وإن كلفنا بتقليد البعض وجعل اختياره إلينا لصار دين الله تبعاً لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا وهو عين المحال، فلا بد أن يكون ذلك راجعاً إلى من -. أمر الله باتباعه وتلقى الدين منه وهو سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم

وهذا كلام سفسطي لأننا نختار أن الواجب هو تقليد البعض أي تيسر له اتباعه بعد ما كان عالماً بدين الله خائفاً من الله مطيعاً لله ورسوله، ولا يلزم أن يصير دين الله تبعاً لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، لأن دين الله هو ما يخبرنا به ذلك العالم بأحكام الله ورسوله عن الله ورسوله، لا ما يشتهي أنفسنا، فالإلزام باطل

ولا شك أن الله أمرنا باتباع رسوله ولكن اتباعه من غير واسطة لم يحصل لكل من كان في زمانه لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يبعث إلى الناس الأمراء والولاة والقضاة والمعلمين وكانوا يعلمونهم دينهم حسب ما يعلمون من سنته، ولما كان الأمر في زمانه كذلك فكيف بالذين بينهم وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرون متطاولة؟ ولما لم يتيسر لنا طاعته من غير واسطة فالواسطة إما أن يكون رواية الحديث الذين يقولون: حدثنا فلان عن فلان فقط وحينئذ يصعب علينا التمييز بين الصحيح والمعلول، والثابت والغير الثابت، لو تيسر لنا التمييز فبأي حديث نعمل وأي حديث نترك؟ لوقوع الاختلاف والمعارضة في الأخبار الصحاح والحسان أيضاً فكيف تيسر لنا اتباعه - صلى الله عليه وسلم -؟ ولو قلنا في ذلك أئمة الحديث ففيه أول مفسدة التقليد الذي تفرون منه كالحمر المستنفرة التي فرت من قسورة

وثانياً أنا لو اخترنا التقليد أي تقليد المحدثين فيتعسر علينا اختيار من نقلده لكونهم مختلفين في أصول التنقيذ والتصحيح والإعلال والجرح والتعديل، ثم لو اخترنا أحداً

منهم من أنفسنا لزم أن يصير دين الله تبعاً لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، وأيضاً يتعسر علينا التطبيق من المتعارضين وتعيين المحل ثم بعد تعيين المحمل أيضاً لا يقال: إنه أصاب بل احتمال الخطأ منه أقرب من احتمال خطأ المجتهد العارف الحاذق الطاهر

فنحن ننشدكم الله يا معشر التاركين للتقليد! هل من رأفة الله ورحمته بعباده أن يكلف كل أحد من عباده أن يسلك هذه المسالك الصعبة من غير بصيرة ومهارة؟ وهل طي هذه المسالك عليه أسهل من تقليد العارف المجتهد؟ وهل يستحق هذا السالك المقلد لنفسه أو لغيره أن يسمى متبعاً للرسول دون المقلد للمجتهد؟ فإن قلتم: نعم، قلنا، إنا لله

وإنا إليه راجعون، وندعوكم الله بأن يريكم الحقائق كما هي، وإن قلتم: لا، فارجعوا إلى التقليد وقولوا بقولنا

وأجاب عنه ثانياً أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لا ضياعها وإيهامه وتقليد من يخطئ ويصيب إضاعتها وفسادها، وهو باطل لأننا سلمنا أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لكننا نسأل كل واحد أهل للنظر والاستدلال من ابتداء الفطرة أو تلك الأهلية موقوفة على التحصيل؟ إن قلت: إن كل أحد أهل للاستدلال من بدؤ الفطرة، فأنت مكابر للبداهة الفطرية، وإن قلت: إن الأهلية موقوفة على التحصيل، نسألك أنها تحصل بسهولة لكل أحد أم لا تحصل إلا بمشقة وتعَب؟

فإن قلت: إنها تحصل بسهولة، كابرت البداهة

وإن قلت: إنها تحصل بمشقة، قلنا: هل يتحملها كل أحد أم لا؟

فإن قلت: نعم يتحملها كل أحد، قلنا: أنت مكابر للبداهة

فإن قلت: إنها لا تتحملها كل أحد؟، قلنا: فالإزام الاجتهاد على كل أحد إلزام لتحمل تلك المشقة الصعبة في تحصيل الأهلية، وتحمل تلك المشقة في تحصيلها مستلزم لفساد المعاش والمتاجر لأنه لما اشتغل الناس كلهم في تحصيل الأهلية فمن يذرع ومن ينسج ومن يتجر؟ إلى غير ذلك، فاستقام دليل المقلد وهدر الجواب وعلم أن ما أجاب به مبني على عدم فهم مراد المستدل

وأجاب عنه ثالثاً بأن كل واحد منا مأمور بأن يصدق الرسول فيما أخبر به ويطيعه فيما أمر، وذلك لا يكون إلا بعد معرفة أمره وخبره، فيكون المعرفة واجبة على كل أحد، وما أحبه الله لا يكون موجباً لفساد المعاش والمتاجر بل إهمال ذلك تضييع للمصالح

وهو جواب باطل لأننا سلمنا أن تصديق الله واجب على كل أحد وأنه لا يحصل إلا بمعرفة الأحكام لكننا لا نسلم أن معرفة الأحكام موقوفة على النظر والاستدلال في كل حكم جزئي جزئي، بل قد يحصل بالنظر والاستدلال وقد يحصل بالتقليد، فإيجاب التصديق لا يكون مستلزماً لإيجاب النظر والاستدلال، ولا يكون كون المعرفة موجباً للصلاح مستلزماً لكون وجوب النظر والاستدلال على كل أحد موجب على الصلاح فاندفع الجواب

وهذا الجواب أيضاً ناشئ من عدم فهم مراد المستدل

وأجاب عنه رابعاً: بأن الواجب على كل عبد أن يعرف ما يعرفه من الأحكام ولا يجب عليه أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته وليس في ذلك إضاعة مصالح الخلق ولا تعطيل لمعاشهم، فقد كان الصحابة قائمين بمصالحهم ومعاشهم وعمارة حرائثهم والقيام على مواشيهم والضرب في الأرض لمتاجرهم والصفق بالأسواق، وهم أهدي العلماء الذين لا يشق في العلم غبارهم

وهذا جواب باطل لأن ذلك لم يكن إلا بركة التقليد لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو تقليد من يعلمهم دينهم، ولما صاروا عالمين بالأحكام بالتقليد حصل لهم ملكة الاجتهاد ولم يكونوا محتاجين من أول الأمر إلى الاجتهاد، كما نحن محتاجون إليه من أول الأمر، ثم لم يكونوا محتاجين في الاجتهاد إلى الأسباب التي تحتاج إليها كالمحاربة في فن الحديث والعربية وغيرهما، فقياس كل أحد على الصحابة قياس على الفارق والجواب باطل محض. منشأ الجهل أو المكابرة

وأجاب عنه خامساً: بأن العلم النافع هو الذي جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الخرص والإنعاز هو أيسر شيء على النفوس لأن الله تعالى يسر القرآن للذكر وسنة رسول الله محفوظة مضبوطة، لأن أحاديث الأصول نحو خمس مائة وفروعها وتفصيلها نحو أربعة آلاف.

وهذا جواب باطل عجيب من هذا القائل لأنه عالم وليس كمثله جهلة زماننا من غير المقلدين ومع ذلك هو يقول ما لا يقوله إلا جاهل عن حقيقة الاجتهاد وضرورته وشرائطه، ويكفي في رده ما نقله هو نفسه عن الشافعي أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، وكبه ومدنيه، وما أريد به ويكون بعد ذلك بصيراً لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا اهـ.

فهذا الإمام من أئمة الحديث يشترط هذه الشروط للاجتهاد في مسألة ومع ذلك يقول ابن القيم: إن العلم بالكتاب والسنة أيسر شيء على النفوس وتحصيله وحفظه

وفهمه، وهل هذا إلا جهل عظيم من هذا القائل أو مكابرة صريحة؟ وقوله تعالى: {وَلَقَدْ يَسِّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} إنما يوجب تيسره للذكر والأذكار دون تيسره للاستنباط والاعتبار

ثم استدلل للمقلد بأئمة صرحوا بجواز التقليد حيث قال محمد بن الحسن: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد من هو مثله، وقد صرح الشافعي بالتقليد حيث قال في موضع

قلت: هذا تقليداً لعمر، وفي موضع آخر: قلته تقليداً لعثمان، وفي موضع آخر: قلت بقول زيد وعنه قلنا أكثر الفرائض، وفي موضع آخر: قلته تقليداً لعطاء، وهذا أبو حنيفة قال في مسائل الآبار: ليس فيها إلا تقليد من تقدمه من التابعين وهذا مالك لا يخرج من عمل أهل المدينة ويصرح في موطأه بأنه أدرك العمل على هذا، وهو الذي عليه أهل العلم ببلدنا ويقول في غير موضع: ما رأيت أحداً اقتدى به يفعله، وقد قال الشافعي في الصحابة: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا

وأجاب عنه أولاً بأننا قد رويناه من الشافعي وغيره ذم التقليد، وهو جواب باطل لأنك قد عرفت أن ما فهمه خطأ

وأجاب عنه ثانياً بأن من جوز التقليد ليس بأعلم ممن منع منه كمحمد بن الحسن فإنه ليس بأعلم من أبي حنيفة وأبي يوسف

وهو جواب باطل أما أولاً فإنه لم يثبت من الأعلام المنع منه وإنما هو فهم هذا القائل فقط ولا حجة في فهمه، وثانياً أنه لا يجب تقليد الأعلام فإن الأعلام لا يجب أن يكون أعلم في كل مسألة

وأجاب عنه ثالثاً بأنكم تنكرون تقليد إمام لإمام أشد الإنكار فكيف تحتجون بتقليد الشافعي وغيره لعطاء وغيره؟ وكيف تحملونه على توافق الاجتهادين؟

وهو باطل أيضاً لأننا لا ننكر تقليد إمام لإمام مطلقاً، والقول بالتوافق توجيه لكلام القائل بما

لا يرضاه فإنه مصرح بالتقليد دون الموافقة

وأجاب عنه رابعاً بأنكم تخالفون الشافعي حيث لا تقلدون عر وعثمان وزيداً، وهو باطل
كما مر من قبل فتذكر

وأجاب عنه خامساً بأ، الأئمة المذكورين لم يقلدوا من قلدوا إلا في مسائل قليلة لم يجدوا فيها نصاً وهو فعل أهل العلم وهو الواجب فإنما التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكي

وهو جواب باطل، لأن فيه تسليماً لجواز تقليد غير العالم للعالم وهو يهدم كل ما قاله في منع التقليد، لأن المقلد لا يقلد أحداً إلا بعد العلم بنفسه أنه لا يمكنه معرفة الحكم من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، لأن المقلد ليس بأهل الاستدلال من القرآن والحديث كما عرفت ذلك من كلام الشافعي، فوجودهما في حقه كلا وجودهما ككتب الطب في حق المريض فاندفع الجواب

ثم استدلل للمقلد بأن الله تعالى قد جعل في فطر العباد تقليد المتعلمين للمعلمين والأساتذة في جميع الصنائع والعلوم، وأجاب عنه بأن هذا حق لا ينكر عاقل، ولكن لا يستلزم صحة التقليد في دين الله، وقبول قول المتبوع بغير حجة توجب قبول قوله إلخ

وهذا جواب باطل لأن التقليد المتعلم للمعلم ليس إلا لأن المتعلم جاهل غير عالم ما يتعلمه بنظر نفسه واستدلالة والمعلم عال، وهذه العلة موجودة في المقلد والمجتهد فكيف لا يكون الحكم موجوداً؟

ثم قال: بل الذي فطر الله عليه عباده طلب الحجة والدليل المثبت لقول المدعي، ولذلك أقام الحجج على صدق رسله مع اعتراف أممهم لهم بأنهم من أصدق الناس

وهذا كلام باطل يعرف بطلانه كل من عرف أحوال أمم الرسل فإنهم لم يكونوا يصدقونهم بل يكذبونهم أشد التكذيب، فلم يكن إقامة الحجة إلا رداً لتكذيبهم لا لأنهم كانوا من صدق الرسل لم يكن يطلب الدليل منهم، ولو كان أمراً فطرياً لطلب منهم بعد التصديق أيضاً، بل طلب الدليل بعد معرفة الصدق خلاف الفطرة، لأن الحجة لترجيح أحد الجانبين المحتملين، ولما كان صدق القائل ومعرفته مرجحاً له لم يكن حاجة إلى حجة أخرى، فظهر أن ما قال: إن فطرة الله وشرعه من أكبر الحجج على فرقة التقليد باطل

والحق أن الفطرة والشرع حجة على نافي التقليد

ثم استدلل للمقلد بأن الله سبحانه فاوت بين ذوي الأذهان كما فاوت بين قوي الأبدان فلا يبقى بحكمته وعدله أن يعرض على كل أحد معرفة الحق بدليله في كل مسألة وأجاب عنه بأننا لا ننكر ذلك ولا ندعي أن الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله في كل مسألة من مسائل الدين دقة وجهه، وإنما أنكرنا نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع بل يقدمها عليه وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول إلا بما في كتاب الله وسنة رسوله وهو شهادة بغير علم وإخبار بأن مخالفة غير مصب إن كان المصيب هو الواحد، وإن كان كلاهما مصيباً فجمع بين الضدين في حكم الله، وجعل لدين الله تبعاً لآراء الرجال، هذا من بركة التقليد عليه، وقال: إنما ندعي أن الواجب على كل أحد تقوى الله وهو إنما يتحقق بمعرفة الأحكام فالواجب عليه أن يبذل جهده في معرفة الأحكام بحسب استطاعته، فإن خفى عليه بعض الحكام فهو فيه أسوة أمثاله ولا يخرج ذلك عن كونه من أهل العلم. ويجوز له تقليد غيره في ذلك

وهو كلام باطل لأن ما قال هو شأن المجتهد، وأما المقلد فاستطاعته في معرفة الأحكام وهو السؤال من أهل العلم فيكون ذلك هو الواجب عليه، ولما كان الواجب عليه، ولما كان

الواجب هو الامتثال بمعرفة الأحكام وهو ممكن بتقليد العالم، فلا وجه لإيجاب الاجتهاد على كل أحد وهو تكليف ما لا يطاق

ودعواه أن في التقليد المعروف نصب رجل بمنزلة الشارع باطل كما عرفت، وكذا دعواه أن في ادعاء أنه لا يقول إلا من كتاب أو سنة شهادة بغير علم إلى آخره باطل أيضاً، لأنه ليس فيه شهادة بغير علم بل اعتماد على علمه وورعه

وتقواه، وليس فيه تخطية للمخالف لأنه كما يعترف بأن إمامه لا يقول إلا من كتاب أو سنة كذلك هو يعتقد ذلك في مخالفة أيضاً فأين التخطية؟

بقي أن فيه جمعاً بين الضدين في حكم الله فهو باطل أيضاً، لأنه يعتقد أن حكم الله هو قول أحدهما والآخر معذور، فإن أصاب إمامنا فيها، وإن أخطأ فهو معذور في اجتهاده ونحن معذورون في تقليده، فإنه ليس في وسعنا إلا التقليد كما ليس في وسعه إلا الاجتهاد وكل أفرغ جهده في الامتثال، فليس في التقليد محذور، وما ألزم من المحذورات فهو من سوء الفهم

ثم استدلل للمقلد بأنهم في التقليد بمنزلة المأموم من الإمام من الإمام والمتبوع مع التابع والركب مع الدليل

وأجاب عنه بأنكم لستم كذلك لأنكم تذهبون إلى قول متبوعكم لأنه قاله لا لأنه قاله الرسول، ولو كان كذلك لدرتم مع الرسول حيث دار، ولو اتبعتم إمامكم لاتبعتم الحجة والدليل كما اتبعوا، وقد مر الجواب عنه بأوضح بيان فتذكر

ثم استدلل للمقلد بأن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتحوا البلاد وكان الناس حديثي عهد بالإسلام وكانوا يفتونهم ولم يقولوا لأحد منهم: عليك أن تطلب معرفة الحق في هذه الفتوى بالدليل

وأجاب عنه بأنهم لم يفتوهم بآرائهم وإنما بلغوهم ما قاله منهم وفعله وأمر به، فكان ما أفتوا به هو الحكم

والجواب عنه أن ادعاء أن كل ما يفتون به كان بنقل قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفعله وأمره باطل كما لا يخفى على من عرف فتاواهم، ولو كان كذلك لم يكن مجرد النقل بل ممزوجاً بالاجتهاد، لأنه إنما ينقل ما ينقل على حسب ما فهمه من قوله أو فعله أو أمره، وقد يخطئ الناقل في ذلك وقد يصيب

فكان حاصل نقلهم إنا فهمنا من قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأمره وفعله كذا، والناس كانوا يتبعونهم في ذلك، وهو التقليد، فاستقام الاستدلال وبطل الجواب

ثم استدلل للمقلد بأن التقليد من لوازم الشرع والقدر، والمنكرون له مضطرون إليه لأن كل حجة أثرية احتججت بها على بطلان التقليد فأنتم مقلدون فيها لحملتها وروايتها، وليس بيد العالم إلا تقليد الراوي ولا بيد الحاكم إلا تقليد الشاهد ولا بيد العامي إلا تقليد العالم

وأجاب عنه بأنه لو كان التقليد من الروايات الشرع لكان الاجتهاد من ممنوعاته، لأن ثبوت أحد الضدين انتفاء للآخر

ثم أورد على نفسه سؤالاً بأن كليهما من الدين إلا أن أحدهما أكمل من الآخر فيجوز العدول من المفضل إلى الفاضل، ثم أجاب عنه بأنه قد انسد عندكم باب

الاجتهاد فكيف يكون العدول من التقليد إلى الاجتهاد عدولا من المفضل إلى الفاضل؟

هذا كلام باطل لأن التقليد والاجتهاد كلاهما من لوازم الشرع وليس فيه جمع الضدين لأن الاجتهاد للعالم والتقليد لغير العالم، فأين الجمع بين الضدين وقد تغير محلهما؟ وعلى هذا

يكون السؤال والجواب في غير محلهم، وأجاب عن تقليد حملة الحديث بأنه اتباع لأمر الله ورسوله، وليس بتقليد مذموم

والجواب عنه إن كان هذا اتباعاً فتقليدنا أيضاً اتباع لله ولرسوله للأدلة الدالة على وجوب تقليد العالم لغير العالم، وكما أن رواية الرواة من باب الخبر فكذلك قول المجتهد أيضاً من باب الخبر لكون الاجتهاد والقياس مظهراً لا مثبتاً، وإن كان في قول المجتهد دخلاً للاجتهاد ففي رواية الرواة أيضاً دخل له لشيوع الرواية بالمعنى فيهم، فما الفرق؟ ولو سلم الفرق بين الرواية والفتوى فما الفرق بين قول إمام الحديث: إنه حديث ثابت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبين قول المجتهد

هذا حكم ثابت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ مع أن المحدث لا يقول ذلك إلا من مجرى الظن والمجتهد قد يقول بالنص وقد يقول من الظن المستند إلى النص، فما بالكم تجعلون قول المحدث حجة ويجعلون تقليده اتباع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . ولا تجعلون المجتهد كذلك؟ هل هذا إلا تحكم

ثم استدلل للمقلد بأنكم منعتم من التقليد خشية وقوع المقلد في الخطأ بأن يكون من قلدته مخطئاً في فتواه ثم أوجبتم عليه النظر والاستدلال في طلب الحق، ولا ريب أن صوابه في تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من اجتهاده هو لنفسه كمن أراد شراء سلعة لا خبرة له بها فإنه إذا قلد عالماً بتلك السلعة خبيراً بها أميناً ناصحاً كان صوابه وحصول غرضه أقرب من اجتهاده هو لنفسه

وأجاب عنه بأننا معنا من التقليد طاعة لله ورسوله لأن الله ورسوله منع منه وذم أهله في كتاب، وأمر بتحكيمة وتحكيم رسوله ورد ما تنازعت فيه الأمة إليه وإلى رسوله، وأخبر أن الحكم له وحده، ونهى أن يتخذ من دونه أولياء وأرباباً يحللون ويحرمون عليهم ما يحرمون، وجعل من لا علم له بما أنزله على رسوله بمنزلة النعام، وأمر بطاعة أولى الأمر إذا كانت طاعتهم طاعة لرسوله بأن يكونوا متبعين لأمره مخبرين به، وأقسم بنفسه سبحانه أن

لا تؤمن حتى نحكم الرسول خاصة فيما شجر بيننا ولا نحكم غيره ثم لا نجد في أنفسنا حرجاً مما حكم به كما يجده المقلدون إذا جاء كله خلاف قول من قلدوه وإن نسلم لحكمه تسليماً كما يسلمه المقلدون لأقوال من قلدوه بل تسليماً أعظم من تسليمهم وأكمل

وذم من حاكم إلى غير الرسول، وهذا كما هو ثابت في حياته ثابت بعد مماته، وقد ذم من إذا ادعى إلى ما أنزله وإلى رسوله صد وأعرض وحذر أن تصيبه فتنة أو يصيبه عذاب أليم، وأخبر أنه إذا قضى أمراً على لسان رسوله لم يكن لأحد من المؤمنين أن يختاره من أمره غير ما قضاه، فلا خيرة لمؤمن قضائه البتة

وهذا كله كلام باطل كما لا يخفى على من تدبر في كلماتنا السابقة وسنزيدك وضوحاً فنقول:

من قلد أحداً من المجتهدين فلا يقلده إلا للرغبة فيما أنزل الله لا للإعراض عنه، وإذا نازعه غير المقلدين فإرجاعه إلى المجتهدين لا إلى الحديث والقرآن ليس لتحكيم غير الرسول □ بل هو بعينه تحكيم الرسول وتحاكم إليه، لأن المقلد وغير المقلدين هما المتنازعان

والقرآن والحديث بمنزلة الشاهدين، والمجتهد العارف بالقرآن والحديث كالقاضي النائب من الله ورسوله، ومعنى التحاكم إليه أنه يقول: أيها القاضي! هذا غير المقلد يزعم أن القرآن والحديث يشهد له، وأنا أقول: ليس كذلك، فاقض بيننا، فيقول المجتهد: غير المقلد جاهل لا يعرف لسان القرآن ولا يعرف الحديث وإنما يشهدان لك، فاصدع بما تؤمر به وأعرض عن الجاهلين

فأين فيه تحكيم غير الله والرسول والتحاكم إليه والإعراض عما أنزل إلى الرسول، ورد الأمر عند التنازع إلى غير الله والرسول كما ادعى هذا القائل؟ واستوضحه بأنه تنازع ابن عباس وأبو هريرة في انتقاض الوضوء مما مسته النار، ووجوب الغسل من حمل الجنابة، فاحتج أبو هريرة عليه بالحديث، ولكن لم يرجع ابن عباس إلى الحديث، فهل كان ذلك تحاكماً إلى الطاغوت وإعراضاً عما أنزل الله وجعل الخيرة له دون الله ورسوله؟ حاشاه من

ذلك، فكيف يصح لهذا القائل الاحتجاج لرد التقليد بالآيات التي أشار إليها؟ وهذا ظاهر جداً ولكن غير المقلدين لا يفقهون

ثم قال: نحن نسأل المقلدين هل يمكن أن يخفى قضاء الله ورسوله على من قلدتموه دينكم في كثير من المواضع أم لا؟ فإن قالوا: لا يمكن ذلك، فأنزلوه فوق منزلة أبي بكر وعمر وعثمان فإنه قد كان يخفى عليهم بعض الأقضية، وإن قالوا: نعم يمكن ذلك، فنحن نناشدكم الله إذا قضى الله ورسوله أمراً خفي على من قلدتموه هل يبقى لكم الخبرة بين قبوله

ورده أم تنقطع خيرتكم وتوجبون العمل بما قضى الله ورسوله عيناً لا يجوز سواه؟ فاعدوا لهذا السؤال جواباً وللجواب سؤالاً فإن السؤال واقع والجواب لازم

والجواب عنها أنا نسلم أن المجتهدين قد يخفى عليه بعض قضايا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونسلم أنه إذا خفى عليه بعض قضايا فلا خيرة لأحد بين قبول ما قضى به الرسول ورده، ولكن كيف للمقلد العلم بأن المجتهد قد خفى عليه القضية المتنازع فيها؟ مع أن المجتهد يدعى فيها أنها لم تخف عليه لأنه يفتي فيها

فإن قلت: يشهد لخفائها الحديث والقرآن الذي نحكم بخلافه، قلنا: كيف لنا العلم بأنه يحكم بخلافه؟ فإن قلت: الحديث صحيح والدلالة ظاهر، قلنا: كيف لنا العلم بأن الحديث صحيح؟

فإن قلت: الرواة ثقات: قلنا: كيف لنا العلم بأن الرواة ثقات؟ فإن قلت: وثقه فلان وفلان، قلنا: كيف يعلم انهم أصابوا في التوثيق؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بانهم لم يخطئوا في الرواية؟ لأن الثقة قد يخطئ في الرواية

فإن قلت: قد صحح الحديث فلان وفلان، قلنا: كيف لنا العلم بانهم أصابوا في التصحيح؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بأنه يدل على خلاف المجتهد؟ يمكن أن يكون عند المجتهد له محمل غير ما جعلتموه عليه، ولو سلم فكيف نعلم أنه معمول به؟ لأنه يحتمل أن يكون منسوخاً أو مرجوحاً بدليل آخر راجح عليه، ومع ذلك فكيف السبيل للمقلد إلى تخطئة المجتهد والحكم عليه بأنه قد خفى عليه هذه القضية المعينة؟

ونحن نناشدكم الله معشر التاركين للتقليد! هل تعلمون أنكم تخطئون في تصحيح الحديث وتضعيفه وجرح الرواة وتعديلهم وفهم الدلالة ووجه التطبيق من الأحاديث المختلفة وترجيح بعضها على بعض أم لا؟ إن قلتم: لا، فقد ادعيتهم العصمة لأنفسكم، وإن قلتم: نعم، فمن أعلمكم أنكم لم تخطئوا فيما تدعون من صحة الحديث

ودلالته على خلاف ما يقوله المجتهد وكونه غير منسوخ وراجحاً على ما يستدل له المجتهد؟ فإن قلتم: لم يعلمنا إلا أنفسنا

قلنا: المجتهد معارضكم فيه ويقول: قد أخطأتم، فكيف نقبل قولكم ونترك قوله؟ وهو أعلم منكم، وأنتم تقولون: لا تقبلوا قول أحد بغير حجة وأنتم لا حجة عندكم على أنكم لم تخطئوا غير قولكم، فإن قلناكم في قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة وجب علينا رد قولكم: إن المجتهد قد خفى عليه هذه القضية وإنا مصييون في هذا الحكم، وإن قبلنا قولكم في إصابة رأيكم وتخطئة المجتهد من غير حجة لزماننا ترك قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة، فأى سبيل لنا إلى طاعتكم مع مناقضتكم في أقوالكم؟ وكيف السبيل لنا رد الأمر إلى الله والرسول والتحاكم إليهما؟

فظهر أن أصولكم تقتضي إهمال الدين بالكلية وتفضي بنا إلى إلحاد بحث وزندقة صرفة، والله ورسوله بريء منهما فهما بريئان من أصولكم المفضية إليهما، والأحكام المبنية عليهما أحكام الهوى والغى، وليست بأحكام الله والرسول، فلا منجأ ولا ملجأ إلا إلى التقليد، فيه نعتصم، هداًنا الله وإياكم

وقال أيضاً: قولكم: صواب المقلد في تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من صوابه في اجتهاده، ودعوى باطلة، لأن المقلد كالأعمى لا يدرى ما يقع في يده عود أم أفعى؟ والتارك

للتقليد مجتهد له أجران في صوابه وأجر واحد في خطائه فأين صواب الأعمى وثوابه من صواب البصير البازل جهده؟

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الجهل والغي والمكابرة واللداء، فإنه جعل المقلد كالأعمى والتارك للتقليد بصيراً مع أنه أشد عمى من المقلد، وإن كان البصر هو ترك التقليد ينبغي أن يكون من هو أتبع الناس لرأى نفسه أبصر الناس لأنه أبعد من التقليد كل البعد ولو كان التقليد عمى لكان أتبع الناس لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشد الناس عمى لأنه

□مقلد محض

فالبصير هو يبصر الحقيقة كالمقلد والأعمى لا يبصرها كتارك التقليد يهتدي بهدي نفسه مع كونه أعمى وينكر على تقليد البصير والاهتداء به

وأما بذل الجهد فإن كان مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فالمقلد قد بذل جهده في اتباع الحق لأنه علم أنه ليس في طاقته إلا تقليد العالم فكيف يكون آثماً ومحروماً من

الأجر؟ وإن لم يكن مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فكيف يكون تارك التقليد الذي هو كحاطب ليل مأجوراً؟ وهل هذا تهافت

ومن عرف شروط أهلية الإفتاء في دين الله من قول أحمد بن حنبل والشافعي وابن مبارك لم يشك قط في أن التاركين للتقليد بمعزل عن تلك الأهلية لا يجوز لهم الإفتاء برأيهم وبما فهموه من الكتاب والسنة لكون علمهم كلا علم، فأين البصر وأين الأجر على الخطأ؟ وهذا من آفة اجتهدا غير المجتهد

وقال أيضاً: المقلد إنما أقرب إلى الصواب إذا عرف أن الصواب مع من قلده دون غيره، وحينئذ لا يكون مقلداً له بل يكون متبعاً للحجة، وأما إذا لم يعرف ذلك البتة فمن أين لكم أنه أقرب إلى الصواب من باذل جهده ومستفرغ وسعه في طلب الحق؟

وهذا باطل لأن وجه كون المقلد أقرب إلى الصواب أنه مهتد بهدي إمامه المجتهد، فصوابه بصواب إمامه وخطأه بخطأه بخطأ إمامه، بخلاف التارك للتقليد فإنه مهتد بهدي نفسه وصوابه بصواب نفسه، وخطأ المجتهد أبعد من خطأ غير المجتهد وصوابه أقرب من صوابه، فيكون المقلد أقرب إلى الصواب من تارك التقليد، وهو ظاهر جداً، فاندفع ما قال هذا القائل من غير فهم مراد المستدل

وقال أيضاً: إن الأقرب إلى الصواب عند تنازع العلماء من امتثل أمر الله فرد ما تنازعوا فيه إلى القرآن والسنة، وأما من رد ما تنازعوا فيه إلى قول متبوعه دون غيره فكيف يكون أقرب إلى الصواب؟ اهـ

وهذا سفسطة باطلة لأن المتنازعين هم المأمورون بالرد إلى الله والرسول، فإذا تنازع العلماء وجب عليهم الرد إلى الله والرسول، وأما إذا تنازع الجهال كالمقلد وغير المقلد فردداهم إلى الله والرسول ليس إلا بالرد إلى العالم بالكتاب والسنة دون الكتاب والسنة أنفسهما لأنهما غير عارفين بهما، وإلا لزم أن يكون الجاهل حكماً بين العلماء وبطلانه أظهر من أن يخفى، فظهر أن ما قاله سفسطة، ومنشأه عدم التدبر في القرآن

وقال أيضاً: إن المثال الذي مثلتم به من أكبر الحجج عليكم فإن من أراد شراء سلعة أو سلوك طريقة حين اختلف عليه اثنان أو أكثر وكل منهما يأمره بخلاف ما يأمره به الآخر فإنه لا يقدم على تقليد واحد منهم بل يبقى متروداً طالباً للصواب من أقوالهم، فقلو أقدم

على قبول قول أحدهم مع مساواة الآخر له في المعرفة والنصيحة والديانة أو كونه فوقه في ذلك عد مخاطراً مذموماً، ولم يمدح إن أصاب، وقد جعل الله في فطر العقلاء في مثل هذا أن يتقف أحدهم ويطلب ترجيح قول المختلفين عليه من خارج حتى يستبين له الصواب، ولم يجعل في نظرهم الهجوم على قبول قول واحد وإطراح قول من عداه اهـ

وهذا كلام باطل لأن المقصود من التمثيل هو بيان أن ليس على الجاهل إلا التقليد للعالم وهو حصل، بقي أنه إذا اختلف اثنان أو أكثر في السلعة أو الطريق فماذا يفعل؟ فهو بحث

آخر لا تعلق له بالمقصود ولا يلزم للتشبيه أن يكون المثل به مماثلاً للممثل من كل وجه
:حتى يرد علينا ما أورد من غير فهم المراد، فنقول

إذا ثبت من المثل ضرورة التقليد فنقول: إذا اختلف المجتهدان فليس للجاهل إلا تقليد أحدهما لأنه ليس له حق الحكومة بينهما وتصويب أحدهما وتخطئة الآخر، كمن أراد وصول بلدة لها طريقان فهدي أحد الخريتين إلى طريق والآخر إلى أخرى، فله أن يختار أحدهما.

فإن قلت: على هذا يلزم تصويب كل مجتهد، قلنا: ليس كما قلت لأنه لا يلزم للتشبيه أن يكون المشبه مماثلاً للمشبه به في كل شيء حتى يلزم تصويب كل مجتهد، بل المقصود أن المجتهد وهاد إلى الله وإن أخطأ في اجتهاده، فالسالك طريق الخطأ أيضاً واصل إلى الله تعالى كالسالك طريق الصواب، فلا يلزم أن يكون كلا الطرفين صواباً فافهم.

وأما ما قال: إن الواجب عليه أن يتوقف ويطلب ترجيح أحد القولين على الآخر من الخارج، فغير سديد

أما أولاً: فلأن هذا إذا كان القولان دائرين بين النفع والضرر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن كلا القولين نافع فيما نحن فيه غير ضار أحدهما

وأما ثانياً: فلأن ما قال هو إذا كان السالك أو المشتري أهلاً للترجيح بالدليل ويكون هناك سبيل إلى الترجيح، وما نحن فيه ليس كذلك لأن المقلد ليس من أهل الترجيح وليس له سبيل إليه، فليس له إلا الاختيار أحدهما أيهما شاء فأعرف ذلك

وهذا كان بحثاً عن الأجوبة التي أجاب بها عن استدلالات المقلدين، وقد عرفت أن كل ما أجاب به فاسد واستدلالات المقلدين تامة

دفع الإيرادات التي أوردها ابن القيم على المقلدين إجمالاً

بقي عما أورده على المقلدين فنقول

إنه أورد على المقلدين أولاً إنكم مقلدون والاستدلال من شأن المجتهد، فكيف ساغ لكم الاستدلال على جواز التقليد أو وجوبه؟

والجواب عنه أن استدلالنا من قبيل إرخاء العنان والمجاراة مع الخصم، والحاصل إننا إن لم نكن من أهل الاستدلال فلا كلام، وإن كنا من أهل الاستدلال فالدليل دال على وجوب التقليد، فمدعانا ثابت على كلا التقديرين وكلامكم ساقط على كليهما، فاندفع الإيراد، ولنا أن نعارضكم ونقول: إن لم نكن من أهل الاستدلال فكيف توجبون علينا الاجتهاد؟ وإن كنا من أهله فكيف تنكرون علينا الاستدلال؟ فإنكاركم علينا يبطل عليكم مذهبكم، ثم فرق ما بين الاستدلال للمذهب وبين الاستدلال على المذهب، والمقلد أهل للأول وليس بأهل للثاني لأن الاستدلال للمذهب موافقة للإمام والاستدلال على المذهب مخالفة له، والمقلد أهل للموافقة، وليس بأهل للمخالفة، لأن في المخالفة تخطية للمجتهد والمقلد لا يقدر على التخطية.

فإن قلت: في استدلاله للمذهب تخطئة لمن خالفه من المجتهدين، قلنا: كلا! لأن منشأ الاستدلال هو الاعتذار عن الإمام ودفع الطعن عنه لا تخطئة من خالفه وبينهما بون بعيد كما لا يخفى، ثم نفس الاستدلال ليس بمناف للتقليد بل المنافي له هو كون استدلاله حجة موجبة للعمل، ونفس الاستدلال لا تستلزم الحجية لأنه لو ترجح عنده مذهب المخالف من حيث الدليل لا يلزمه ترك المذهب لعدم حجية استدلاله، ولو كان استدلاله حجة وجب

عليه ترك المذهب فاعرف ذلك

أورد عليهم أيضاً بأنكم هل صرتم إلى التقليد بالدليل أو من غير دليل؟ على الأول تركتم التقليد واخترتكم مذهب أهل الحجة، وعلى الثاني كيف يسوغ منكم إقامة الدليل على وجوب التقليد؟ والجواب عنه ما قد مر أن نفس الاستدلال غير مناف

للتقليد ومسألة التقليد فطري غير محتاجة إلى الاستدلال

وأورد عليهم أيضاً بأن كل طائفة من الطوائف تدعي أنها على حق حاشا فرقة التقليد فإنهم لا يدعون ذلك ولو ادعوه لكانوا مبطلين فإنهم شاهدون على أنفسهم أنهم لا يعتقدون تلك المسائل لدليل قادم إليه وبرهان دلهم عليه، وإنما سبيلهم محض التقليد، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل اهـ

وهذا كلام فاسد لأن المقلد إن لم يعرف الحق من الباطل بنفسه فإمامه يعرف ذلك وهو يعتقد في إمامه تلك المعرفة فكيف لا يدعي أنه على الحق؟ بل هو مدع لذلك ودعواه أمثل من دعوى الجاهل المجتهد أنه على الحق، لأن مبني دعوى المقلد هو علم الإمام ومعرفة، ومبني دعوى هذا الجاهل هو معرفة نفسه وعلمه، فالفرق بين الدعويين هو الفرق بين العلمين والمعرفتين

وأورد عليهم أيضاً بأنهم خالفوا أئمتهم لأنهم نهوهم عن التقليد، والجواب عنه أنه كذب على الأئمة ولو ثبت ذلك عنهم فإنما نهوا أهل العلم والاجتهاد عن تقليدهم ولم ينهوا العوام عنه قط، ولو كان كذلك ولم يتصدوا للإفتاء أبداً

وأورد عليهم أيضاً بأنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه، والجواب عنه أنه لم يصرح باسم كتاب حتى نرجع إليه، والظاهر أنه كذب وخطأ، ولو كان في كتاب فليس كل ما في الكتب مقبولاً، ولو سلم فالمراد تحريم التقليد على من كان أهلاً للاجتهاد كما مر، وأورد عليهم بأن التقليد للشخص الواحد في كل ما يقوله لم يكن في خير القرون وإنما حدثت في القرن الرابع

والجواب عنه أنه لما ثبت وجود نفس التقليد في خير القرون فلا يضر عدم التقليد الشخصي مخصوصة لعدم الحاجة، أو التعذر في ذلك الزمان

وأورد عليهم بأن المقلدين مبيحون الفروج والدماء والأموال ويحرمونها ولا يدرون أذلك صواب أم خطأ، فهم على خطر عظيم، والجواب عنه أنهم لا يبيحون ذلك ولا يحرمون من آراء أنفسهم بل يفعلون ذلك من رأي العالم، فهم أقل خطراً من التاركين للتقليد الذين يفعلون ذلك بآراء أنفسهم مع كونهم غير أهل لذلك

وأورد عليهم بأنكم كيف خصصتم الواحد من بين الكثيرين للتقليد دون غيره؟

والجواب عنه أننا رأينا أنه أهل لذلك فقلدناه لأن في تقليده كفاية كمن اختار طبيباً من الأطباء للعلاج فإنه لا يسأل لم اخترت هذا دون ذلك؟ وله نظائر كما لا يخفى، وليس هذا لأننا نعلم أنه أعلم أهل زمانه أو دلائله أقوى من دلائل غيره حتى يرد عليه ما أورد

وأورد عليهم أيضاً بأنه قال: هل أنتم في تقليد غمامكم وإباحة الفروج والدماء والأموال ونقلها عن يديه إلى غيره موافقون لأمر الله ورسوله أو إجماع أمته أو قول أحد من الصحابة؟ فإن قلتم: نعم، قلتم ما يعلم الله ورسوله وجميع العلماء بطلانه، وإن قلتم: لا، فكيفتم المؤنة

والجواب عنه أننا نقول: نعم، وأما ما قلت: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه فكذب وافتراء على الله ورسوله وجميع العلماء، لأن فتوى العلماء كانت حجة من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى زماننا وهذا وكان الناس يعملون بها ويحللون

ويحرمون ويعلمون أنه حكم الله ورسوله، فكيف يقال: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه؟

وأورد عليهم أيضاً بأن كلا منهم يعرف من نفسه انه مقلد لمتبوعه لا يفارق قوله ويترك له كل ما خالفه من كتاب أو سنة أو قول صاحب أو قول من هو أعلم من متبوع هاو نظيره، وهذا من أعجب العجائب اهـ

والجواب عنه أن منشأة عدم القدرة على الاجتهاد وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة، وعدم الأهلية لترجيح الأقوال، لا أنه يفضل قول متبوعه على كتاب الله وسنة رسوله وغيرهما، فلا عجب

وأورد عليهم أيضاً بأنه قال: هل أنت على بصيرة في أن من قلدته أولى بالصواب من سائر من رغب عن قوله من الأولين والآخرين أم لست على بصيرة؟ فإن قال: أنا على بصيرة، قال ما يعلم بطلانه، وإن قال: لست على بصيرة وهو الحق قيل له: فما عذرك غداً بين يدي الله حين لا ينفعك من قلدته بحسنة واحدة ولا يحمل عنك سيئة واحدة إذا حكمت وأفتيت بين خلقه بما لست على بصيرة منه هل هو صواب أم خطأ؟

والجواب عنه أنه إن لم يكن على بصيرة فالذي يتبعه ويقول بقوله ويفتي بمذهبه على بصيرة، وعذره بين يدي الله أن يقول: رب إني لم أكن مجتهداً يعرف الحكم من

الكتاب والسنة ويرجح بعض القوال على بعض، فاستفتيت عالماً من العلماء وحكمت بما أفتاني، وهذا هو ما كان في وسعي فما قصرت عما كان في وسعي هذا هو العذر

لكن ماذا يقول الجاهل الذي يجتهد برأيه؟ ويرد بعض الأحاديث برأي ابن حجر والشوكاني وأمثالهما أو فوقهما، ويقبل بعضها برأيهم ويحملها على ما يشاء برأي نفسه أو برأي من يعتقد فيه حين يسأله الرب كيف حكمت بين خلقي؟ وكيف قلت: إن هذا حديث صحيح وهذا ضعيف؟ ومعناه هذا ومحمله كذا؟ فإن قال: قلت هذا بقول ابن حجر والشوكاني وغيرهما، يقال له: كيف قلدت ابن حجر والشوكاني وأنت تحرم التقليد لأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد؟ وإن قال: فعلت ذلك برأي واجتهادي، يقال له: من أنت وما رأيك؟ ولما لم يكن عندك رأي أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بل ورأي أبي بكر وعمر وأمثالهما حجة فكيف صار رأيك حجة تحكم به بين عبادي، وتحلل وتحرم، وتكفر وتضل وتفسق خيار عبادي؟ فأنظر ماذا يقول هذا الجاهل لربه؟ وما عذره عنده؟

وأورد عليهم أيضاً بأنه قال: هل تدعي عصمة متبوعك أو تجوز عليه الخطأ؟ والأول لا سبيل إليه بل تقر بطلانه، فتعين الثاني، وإذا جوزت عليه، فكيف تحلل، وتحرم، وتوجب، وتريق الدماء، وتبيح الفروج، وتنقل الأموال وتقرب الأبشار بقول من أنت تقر بجواز كونه مخطئاً؟

والجواب عنه أن هذا هو بعينه يرد عليك، لأننا نقول: هل أنت تدعي العصمة لنفسك ولمحدثيك ولرواة الحديث أم لا؟ فإن قلت: نعم، فهو باطل وأنت تقر بطلانه، وإن قلت: لا، يرد عليك مثل ما أوردت على المقلد بل أنت أولى به منه، لأن متبوع المقلد أولى وأمثل منك، ومن محدثيك، ومن رواة الحديث، والذين اعتمدت عليهم، فما جوابك عنه؟

وأورد عليهم أيضاً بأنه قال: هل تقول إذا أفتيت وحكمت بقول من قلدته: إن هذا دين الله الذي أرسل به رسوله، وأنزل به كتابه، وشرعه لعباده ولا دين له سواه، أو تقول: إن دين الله الذي شرعه لعباده خلافه، أو تقول: لا أدري، ولا بد لك من قول من هذه القوال، ولا سبيل لك إلى الأول قطعاً فإن دين الله الذي لا دين له سواه ولا تسوغ

مخالفته وأقل درجات مخالفة أن يكون من الاثمين، والثاني لا تدعيه، فليس لك ملجأ إلا الثالث، فيا لله العجب! كيف تستباح الفروج والدماء والمال والحقوق، وتحلل وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها "لا أدري"؟

والجواب عنه أنك إذا أفتيت وحكمت فالسؤال بعينه وارد عليك فماذا جوابك عنه؟ وأما جوابنا فهو إنا نقول: إنا نعلم أن تحكم به هو دين الله في قضائه أفتانا به عالم من العلماء ولا نقول: إنه لا دين له سواه لأن الذي أفتانا به مجتهد والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يجوز لنا أن نقول: لا دين له سواه، فاندفع السؤال

وأورد عليهم أيضاً فقال: أنتم موقنون بأنكم موقوفون بين يدي الله وتسالون عما قضيتم به في دماء عباده وفروجهم وأبشارهم وأموالهم، وعما أفثيتم به في دينه محللين ومحرمين وموجبين، فإذا سألكم من أين قلتم ذلك؟ فماذا يجيبون؟ فإن قلت جوابنا إنا أحللنا وحرمنا وقضينا بما في "كتاب الأصل" لمحمد بن الحسن، وبما في "المدونة" بما في "الأم" وغير ذلك، يقال لكم: هل فعلتم ذلك عن أمري أو أمر رسولي؟ فماذا يكون جوابكم إذا؟

فإن قلت: نحن وأنتم في هذا السؤال سواء قيل: أجل، ولكن نفترق في الجواب فنقول: يا ربنا! إنك لتعلم أنا لم تجعل أحداً من الناس عباء على كلامك وكلام رسولك، ونرد ما تنازعتم فيه إليه، ونتحاكم إلى قوله، ونقدم أقواله على كلامك وكلام رسولك وكلام أصحاب رسولك، وكان الخلق عندنا أهون أن نقدم كلامهم وآرائهم على وحيك بل أفتينا بما وجدناه في كتابك، وبما وصل إلينا من سنة رسولك، وبما أفتى به أصحاب نبيك، وإن عدلنا نحن ذلك فخطأ منا لا عمد، ولم نتخذ من دونك ولا دون رسولك ولا المؤمنين وليجة، ولم نفرق ديننا، ولم نكن شيعاً، ولم نقطع أمرنا بيننا وزيار، وجعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائل بيننا وبين رسولك في نقلهم ما بلغوا إلينا عن رسولك فاتبعناهم في ذلك وقلدناهم فيه إذا أمرتنا أنت وأمرنا رسولك بأن نسمع منهم ونقبل ما بلغوه عنك وعن رسولك فسمعا لك ولرسولك وكالة، ولم نتخذهم أرباباً نتحاكم إلى أقوالكم ونخاصم بها ونوالي ونعادي عليها بل عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة رسولك فما وافقهما قبلناه وما خالفهم أعرضنا وإن كانوا أعلم منا بك وبرسولك فمن وافق قوله قول رسولك كان أعلم منهم في تلك المسألة

فهذا جوابنا، ونحن نناشدكم الله هل أنتم كذلك حتى يمكنكم هذا الجوابين يدي من لا يبدل القول لديه ولا يروج الباطل عليه؟

والجواب عنه أن هذا الجواب الذي أجبتم به لا يخلصكم على أصولكم لأنكم إذا قلت: ربنا إنك لتعلم أنا لم نجعل أحداً من الناس عباء على كلامك وكلام رسولك يقول الرب: كذبتكم لأنكم جعلتم أئمتكم عباداً على كام رسولي تصحون ما صحوا وتضعفون ما ضعفوا، تردون ما ردوا وتقبلون ما قبلوا بآرائهم وظنونهم، هل أمرتكم بذلك أو أمركم به رسولي؟ فإن قلت: نعم، يقال لكم: أروني النص الذي فيه أن فلاناً ثقة فاقبلوا كل ما يروي، وفلاناً ضعيف فلا تقبلوا ما روى، واقبلوا المسند ولا تقبلوا الرسل، وقدموا حديث البخاري على كل حديث، وصحوا ما صحح فلان وضعفوا ما ضعف فلان

فإذا قيل لكم هذا فانظروا هل يمكنكم إراءة النص في ذلك؟ فإن قلت: لا، يقال لكم: فكيف تدعون أنكم ما جعلتم أحداً من الناس عباءاً على كلامك وكلام رسولك؟ وإن لم يكن هذا من جعلهم عباءاً على كلامي وعلى كلام رسولي فكيف تدعون على عبادي المقلدين أنهم جعلوا أئمتهم عباءاً عن كلامي وكلام رسولي؟ مع أنهم يفعلون بأئمتهم عين ما تفعلون بأئمتكم

وأيضاً قلت: إنكم لم تردوا ما تنازعتم إلى الله غير الله والرسول، ولم تتحاكموا إلى قوله وهذا كذب أيضاً فإنكم رددتم إلى البخاري ومسلم وغيرهما وتحاكمتم إليهم، فإن قلت: إنا لم نتحاكم إليهم إلا لنعلم الوحي ن غيره يقال لكم: وكذلك المقلدون لم يتحاكموا إلى أئمتهم إلا ليميز لهم الوحي عن غيره، فكيف تدعو أنهم تحاكموا إلى غير الله ورسوله؟ وما قلت: إن الخلق كان أهون عليكم أن تقدموا كلامهم وآراءهم على وحينا فكذلك المقلدون، فأنتم وهم فيه سواء بل هم أمثل منكم لأنهم أبعد عن اتباع الشهوات منكم، فكيف تدعون عليهم أنهم يقدمون آراء الخلق على الوحي؟

وما قلت: إنا أفتينا بما وجدناه في كتابك وبما وصل إلينا من سنة رسولك وبما أفتى به أصحاب رسولك، فأئمة المقلدين سواء فيه معكم بل هو أمثل منكم لأنهم أعلم وأتقى لله منكم، فكيف تنكرون على مقلديهم متبعهم؟ وما قلت: إنا لم نفرق ديننا ولم نكن شيعاً فهذا كذب أيضاً، لأن كل التفرق في التاركين للتقليد وهذا أظهر

وما قلتم: إنا جعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائلنا فالمقلدون كذلك، فكيف تنكرون

عليهم وتبرئون أنفسكم؟ وما قلتم: إنا عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة نبيك فما وافقهما قبلنا وما خالفهما أعرضنا عنه وتركناه فإن كنتم مجتهدين قادرين على ترجيح الأقوال وتنفيذها فنعم ما فعلتكم، كيف ألزمتكم هذا الصنيع من لا يقدر على

الاجتهاد والتنقيد؟ وأضللتهم عبادي بفتح اتباع الهوى وقلب الحقائق، وإن كنتم غير مجتهدين فكيف ساع الاجتهاد وترك التقليد؟

وهذه أسولة يرد عليكم من الله تعالى، ولا يمكن لكم التخلص منها بأجوبة صحيحة إلا أن يعفو الله عليكم بحسن نياتكم ويعذرکم بجهلکم، وأما المقلدون فيجيبون بأن لم

نكن مجتهدين قادرين على استنباط الأحكام، ولو كنا قادرين فلم نعتمد على اجتهادنا وسألنا من كنا نعلم أنه أعلم وأتقى وأخشى منا لاتهام أنفسنا وأرائنا، ولم يكن ذلك إلا لرضاء لا لغرض نفساني، فالمرجو من الله أن يقبل منهم هذا الجواب الصحيح، فظهر أن المقلدين أسلم وأبعد من المؤاخذة من تاركي التقليد

وأورد عليهم أيضاً بأنكم معترفون بالعجز من معرفة الحق بدليله من الكتاب والسنة فكيف تعرفون أن متبوعكم أولى بالحق والصواب من غيره؟

والجواب عنه أن ليس مبني تقليدنا علماً بأن متبوعنا أولى بالحق والصواب من غيره بل مبني تقليدنا هو علماً بأنه عالم مجتهد فقط، كما أن مبني رجوعنا إلى طبيب ليس هو علماً بأنه أعلم وأحذق بالطب من غيره بل كونه طبيباً عارفاً بالعلاج فقط فاندفع الإشكال

وأورد عليهم أيضاً بأنه قال: إنا نقول للمقلدين: هل تسوغون تقليد كل عالم من السلف والخلف أو تقليد بعضهم دون بعض؟ فإن سوغتم تقليد الجميع كان تسويغكم لتقليد من ائتمتم إلى مذهبه كتسويغكم لتقليد غيره سواء، فكيف صارت أقوال هذا العالم مذهباً لكم تفتنون وتقضون بها؟ وقد سوغتم من تقليد هذا ما سوغتم من تقليد الآخر فكيف صار هذا صاحب مذهبكم دون هذا؟ وكيف استخبرتم أن تردوا أقوال هذا وتقلدوا أقوال هذا وكلاهما عالم يسوغ اتباعه؟ فإن كانت أقواله من الدين فكيف ساع لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين فكيف سوغتم تقليده؟ وهذا لا جواب لكم عنه

والجواب عنه أنا نسوغ تقليد كل عالم مجتهد، ولكن لا يمكن تقليد كل عالم لكل أحد، وإنما الممكن هو أن يقلد البعض واحداً منهم والآخرين آخر، وهو الواقع

والسؤال بأنه كيف اخترتم هذا التقليد دون ذاك مع كون كل واحد سائغ التقليد عندكم؟ سؤال جاهل، لأنه إذا كان المقصد واحد طريقان مستويان فللسالك أن يختار أيهما شاء للسلوك ولا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟ وكذا إذا كان في بلده طبيبان فاختر أحدهما للعلاج لا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟

وقوله: "إن كانت أقواله من الدين فكيف ساع لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين فكيف سوغتم تقليده؟" من أفحش الجهالات، لأننا نقول: إن قول كل واحد من الدين، إلا أنا لا يمكن لنا اختيار قولهما معاً، فلنا أن نختار أيهما شئنا مع العلم بأن القول الآخر أيضاً من الدين، وقد أوضحنا لك هذا بتمثيل الطريقين والطبيين، فاندفع الأشكال

وأيضاً فالمقلد إنما يختار مذهب إمام هو شائع في بلاده لتيسر معرفته به لكثرة من يدين بهذا المذهب من علماء تلك البلاد، ويتعسر عليه تقليد إمام ليس مذهبه شائعاً في بلاده، ولا يوجد علماء بها، هذا هو الواقع، كما هو مشاهد، وهذا هو عادة السلميين من سالف الزمان، فترى علماء المدينة آخذين بأقوال ابن عمر ومذهب زيد بن ثابت، وعلماء مكة آخذين بفتاوى ابن عباس وابن الزبير، وعلماء العراق مقلدين بفتاوى ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما، وليس ذلك إلا لكثرة من كان يعرف بأقوال هؤلاء الصحابة في تلك البلاد، فافهم

وأورد عليهم أيضاً بأن من قلدتموه إذا كان في مسألة عنه روايتان سوغتم العمل بهما وقلتم: "مجتهد له قولان، فيسوغ لنا الأخذ بهذا وهذا"، وكان القولان جميعاً مذهباً لكم، فهلا جعلتم قول نظيره من المجتهدين بمنزلة قوله الآخر وجعلتم القولين مذهباً لكم؟

وربما كان أرجح من قول نظيره ومن هو أعلم منه قوله الآخر، وأقرب إلى الكتاب والسنة

والجواب عنه أن في اختيار قول غير الإمام ترك تقليد للإمام بخلاف اختيار أحد قوله، هذا هو الفرق، فالإيراد غير وارد، لأن ترك التقليد من وظيفة المجتهد دون المقلد

وأورد عليهم أيضاً بأنكم إذا قال بعض أصحابكم قولاً خلاف قول المتبوع أو خرجه على قوله جعلتموه وجهاً، وأفيتيم به وألزمتم بمقتضاه، فإذا قال الإمام الذي هو نظير

متبوعكم أو فوقه قولاً يخالفه لم تلتفتوا إليه ولم تعدوه شيئاً

والجواب عنه أن ما قاله بعض أصحابنا خلافاً لقول الإمام يحتمل أن يكون قولاً آخر له، فيكون اختيار قول بعض الأصحاب اختياراً لقول الإمام، بخلاف اختيار قول الإمام الآخر، هذا هو الفرق، وهذا ظاهر إذا كان قول بعض الأصحاب مخرجاً على قول الإمام، فاندفع الإشكال.

مسألة انقطاع الاجتهاد

وأورد عليهم أيضاً بأنكم قلتم بانقطاع الاجتهاد منذ أعصار، وهذا مستلزم تخلو الأرض من قائم لله بحجة، مع أنه قال - صلى الله عليه وسلم -، "لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين". على الحق، وأن الله يبعث على رأس كل مئة من يجدد لهذه الأمة ديناً

والجواب عنه أولاً أنه لا دليل فيما ذكرت على أن المجدد والقائم لله بحجة، يكون مجتهداً، فإي فائدة لك فيه؟

وثانياً: أنه لو سلم أنه يكون مجتهداً فهو حجة عليك لا علينا، لأنه مستلزم لئلا يكون كل واحد مجتهداً، إذ لو كان كل واحد كذلك لكان كل واحد حجة لله ومجدداً للدين، وهو خلاف النص، فثبت أن البعض من الأمة مجتهدون والآخرون مقلدون لهم، فثبت التقليد

وأما مسألة انقطاع الاجتهاد فمبني على الاستقرار والتتابع، وليست بمسألة شرعية ثابتة من الكتاب والسنة لا نفيّاً ولا إثباتاً، فالاعتراض من الجهالات، ولو سلم أن الاجتهاد لم ينقطع بعد فهو لا يستلزم أن يسلم لكل من يدعي الاجتهاد أنه مجتهد، نعم! إن شهد له الأحوال ووجدت فيه شرائطه يسلم له ذلك وإلا فلا، وبعد التسليم لا يلزم واحداً أن يقلده، نعم! يكون له أن يجتهد لنفسه ويعمل بما أدى إليه اجتهاده، ولا يمكن له إلزام أحد تقليده، لا سيما إذا كان منكراً للتقليد ومخالفاً له أشد المخالفة، ودعوته الناس إلى مذهبه مناقض لمذهبه، لأن مذهبه حرمة التقليد، فكيف يصح دعوته للناس إلى تقليد نفسه؟

قد تم الكلام بعون الله تعالى على معظم مباحث التقليد، وظهر لك أن ليس في

أيدي منكري التقليد إلا حبال ومغالطات، وتلبيسات وتلميحات يغتر بها الجاهلون والسفهاء، ويظهر منه صحة قول من قال بانقطاع الاجتهاد بناء على التتابع والاستقرار، لأننا إذا فتننا عن أحوال مدعي الاجتهاد وجدناهم غير أهل له، عفا الله عنا وعنهم

(وقال ابن القيم في الفائدة الثانية والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (2: 365

أتباع الأئمة يفتون كثيراً بأقوالهم القديمة التي رجعوا عنها، ومن المعلوم أن القول الذي صرح به بالرجوع عنه لم يبق مذهباً له، فإذا أفتى المفتي به مع نصه على خلافه لرجحانه عنده لم يخرج ذلك عن التذهيب بمذهبه، فما الذي يحرم

عليه أن يفتي بقول غيره من الأئمة الأربعة وغيرهم إذا ترجح عنده؟ فإن قيل: الأول قد كان مذهباً له مرة بخلاف ما لم يقل به قط، قيل: هذا فرق عديم التأثير إذا ما قال به وصرح بالرجوع عنه بمنزلة ما لم يقله، وهذا كله مما يبين أن أهل العلم لا يتقيدون بالتقليد المحض الذي يهجرون لأجله قول من خالف من قلدوه، وهذه طريقة ذميمة وخيمة حادثة في الإسلام مستلزمة لأنواع من الخطأ ومخالفة الصواب اهـ ملخصاً

وفيه نظر، لأنهم لا يفتون بها بعد ثبوت الرجوع عنها، ومسألة النذر ذكرها لأصحابنا الحنفية فالفتوى عندنا فيها على القول المرجوع إليه لا على القول المرجوع عنه، كما زعم، قال في "الشامية": روى عن أبي حنيفة التفصيل المذكور ههنا، وأنه رجع إليه قبل موته بسبعة أيام، وفي "الهداية": إنه قول محمد، وهو الصحيح، ومشى عليه أصحاب المتن كال مختار، والمجمع، ومختصر النقابة، والملتقى، وغيرها، وهو مذهب الشافعي، وذكر في ("الفتح" أنه المروى في النوادر، وأنه مختار المحققين (شامي) (3: 105

ولو سلم فالفتوى عليه ليس لكونه مرجوعاً بل لكونه ظاهر الرواية وكون رواية

الرجوع رواية النوادر، فانهدم التباس الذي بنى عليه القصر

وقوله: "إن هذه الطريقة ذميمة وخيمة حادثة في الإسلام مستلزमे لأنواع الخطأ ومخالفة الصواب" ففيه أن هذه كلها دعاوى مجردة لم يقم عليها دليلاً، فهي مردودة على قائلها

(قال ابن القيم في الفائدة الرابعة والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (2: 265

يحرم علي المفتي أن يفتي بضد لفظ النص وإن وافق مذهبه" وهذا كلام حق لا ريب فيه" إلا أن ما أراد به باطل، لأنه أراد به إبطال اجتهاد المجتهدين وتحريم إفتائهم كما يظهر من أمثلة التي مثل بها لهذا الحكم، فما مثله فيه إلا كمثل الخوارج الذين قالوا: (إن الحكم إلا لله) وقصدوا بذلك إبطال التحكيم

وتحقيق هذا الكلام أنه لما ثبت عند المفتي (هو المجتهد) أن هذا نص من الشارع وتعين عنده محمله فيحرم عليه أن يحيد عنه إلى غيره وإن خالف رأى غيره وظنه مخالفاً للفظ النص، ويمكن فيه الاختلاف من وجوه

أحدهما: أن أحداً بظنه ثابتاً والآخر غير ثابت

وثانيها: أن واحد يظنه مرجوحاً والآخر راجحاً

وثالثها: أنهم لا يختلفان في الثبوت والرجحان ولكنها يختلفان في المحمل، فيحمل أحدهما على محمل والآخر على غيره، وكل ذلك جائز اتفقت عليه الأمة فالطعن بمثل هذا الاختلاف طعن على جميع الأمة، بل طعن على نفسه أيضاً، لأنه هو نفسه أيضاً غير سالم من ارتكاب مثل هذا الحرام في كثير من المسائل

مثاله: إنه قال في مثال الإفتاء بضد لفظ النص: مثل أن يسأل "هل يحل القضاء بالشاهد واليمين؟" فيقول: "لا يجوز"، صاحب الشرع قضى بالشاهد واليمين، فنقول: إن خالف المفتي بعد الجواز نص القضاء بالشاهد واليمين فقد خالفت في فتواك بالجواز نص "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" وخالفت نص الكتاب: {وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ} ولم يقل فشاهد ويمين، فكيف تسلم من

ارتكاب مع فتواك هذه؟

فإن قلت: إن نص القضاء بالشاهد واليمين مخصص لنص "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، قلنا: هذا تأويل وأنت تبطل التأويل وتذمه، وتظن أن كل ما وقع من المفاصد في الإسلام منشأه التأويل فقط.

فإن قلت: إنما تدم التأويل الفاسد لا الصحيح، قلنا: من أين علمت أن تأويلك صحيح وتأويل خصمك فاسد؟ فهل وجدت في تأويله أنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إن قضاؤه باليمين والشاهد مخصص لقولي: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" فكل من تأول كلامي بغير هذا التأويل فتأويله باطل؟ وإذا ليس هذا منصوصا من الشارع فكما

سأغ لك أن تؤول نص "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" بالتخصيص بحديث القضاء باليمين والشاهد، فلخصمك أن يؤول نص القضاء باليمين والشاهد بحمله على القضاء على وجه المصالحة دون القضاء على وجه الحكم، وقد ذكرنا ما يؤيد ذلك من الأحاديث في باب القضاء من الإعلال فليراجع

وللقضاء على وجه المصالحة نظائر في قضايا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كالقضاء بين كعب وابن أبي حدر، والقضاء بين الزبير واليهودي، فمن أين عرفت أن القضاء الذي كان باليمين والشاهد لم يكن من هذا القبيل بل كان تخصيصاً لنص "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"؟ وكيف قلت: إن الفتوى بعدم الجواز مخالف للنص مع أنك نفسك أولى بالمخالفة؟ لأنك إذا قلت بالتخصيص فقد تركت النص في بعض المواضع، ومخالفك لم يترك نصاً في شيء من المواضع أصلاً، بل عمل بكل منهما في محله من غير تخصيص، فقد علم بذلك أن كلامه هذا حق، ولكنه أريد به الباطل، وأمثال هؤلاء الكلمات غرت سفهاء زماننا حتى خلعوا ربة التقليد عن أعناقهم وسلقوا أئمة الهدى بألسنة حداد، وهاموا في كل واد بالجهل والعناد، فالحذر! من أن تغتر بأمثال هؤلاء الكلمات فإن ظاهرها حق وباطنها باطل.

وقال ابن القيم في آخر الفائدة المذكورة: قد كان السلف الطيب يشند نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - برأي أو قياس أو استحسان أو قول أحد من الناس كائناً من كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له والتسليم والتقى بالسمع والطاعة، ولا يخطر بقلوبهم التوقف

في قبوله حتى يشهد له عمل أو قياس، أو يوافق قول فلان وفلان، بل كانوا عاملين بقوله: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} ويقوله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}، ويقوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ} وأمثالها

فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: "ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال كذا وكذا"، يقول: "من قال هذا؟" ويجعل هذا دفعاً في صدر الحديث، ويجعل جهله بالقائل به حجة له في مخالفته وترك العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحل دفع سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمثل هذا الجهل، وأقبح من ذلك عذره في حيله إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة، وهذا سوء الظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

وأقبح من ذلك عذره في دعوى هذا الإجماع وهو جهله وعدم علمه بمن قال بالحديث، فعاد الأمر إلى تقديم جهله على السنة، والله المستعان

ولا يعرف إمام من أئمة الإسلام البتة قال: "لا يعمل بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى يعرف من عمل به فإن جهل من بلغه الحديث من عمل به لم يحل له أن يعمل به" كما يقوله هذا القائل اهـ

قلت: هذه سفسطة جسيمة ومغلطة عظيمة فإن الأمة اتفقت على أنه لا يقبل كل حديث رويت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا يعمل به بمجرد قول الراوي: "قال

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " بل ينظر فيه هل هو ثابت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أم لا؟ وعلى الثاني هل هو مما يعمل به أو يترك؟ لكونه منسوخاً أو مرجوحاً، ومن جملة دلائل عدم ثبوت الحديث أو كونه منسوخاً أو مرجوحاً ترك الأمة العمل به، لأنه لو كان الحديث ثابتاً معمولاً به لم يكن يخفى على الأمة، وإن ظهر لهم فلا معنى لتركهم العمل به من غير وجه، فمن تصدى لتحقيق هذه الأمور ليس دافعاً في صدر الحديث، بل هو طالب لثبوته وكونه معمولاً به.

ثم إذا تحقق عنده أنه لم يقل به أحد ساغ له أن يقول: إن هذا الحديث ليس بثابت أو منسوخ أو مرجوح للإجماع على ترك العمل به، وهو معذور في دعوى الإجماع على ترك العمل به إذا لم يثبت عنده العمل به من أحد فالواجب على من يدعي أن الأمة

لم يتركوه بل عملوا به إثبات دعواه بنقل صريح ثابت ممن عمل به، ولا يصح إلزامه بمجرد دعوى الثبوت، ونسبة الجهل وسوء الظن إليه، كما فعل هذا القائل

وأما ما تلا من الآيات فلا يقول مسلم بخلافها، لأن هذا إذا ثبت أنه قول رسول الله ومعمول به، فلا تكون الآيات مما نحن فيه، لأن الكلام فيما نحن فيه في نفس ثبوته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكونه معمولاً به

وأما قوله: "إن السلف الطيب يشهد تكبيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - برأي أو قياس أو استحسان" فكلام مغالطي، لأنه رد ابن عباس حديث أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار، وفي الغسل من حمل الميت، وغضب لذلك أبو هريرة فإن كان في غضب أبي هريرة حجة له ففي رد أن عباس حجة لنا ولم يكن ذلك رداً لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد علمه أنه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، بل كان ذلك تخطئة لأبي هريرة في روايته لظنه أنه أخطأ في فهم الحديث، وإن كان له حجة في غضب ابن عمر على ابنه حين رد قوله: "لا تمنعوا إماء الله المساجد" بقوله: "والله لنمنعن" فلنا حجة في رد ابنه وهو من السلف الطيب، ولم يكن ذلك رداً منه للحديث، بل كان ذلك رداً لفهم ابن عمر حيث فهم منه إطلاق الأحوال والأزمنة والأمكنة، وكان مقصوده أن ذلك الحكم كان مخصوصاً بزمان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لصالح ذلك الزمان، وليس هو في زماننا لفساده

ويدل عليه أيضاً ما روى عن عائشة "أنه لو رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أحدث النساء بعده لمنعهن من المساجد" وردت عائشة بعض أحاديث عمر وابنه، بعض أحاديث أبي هريرة ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ولم يكن ذلك رداً منهم لأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، بل كان ذلك تخطئة للرواة، ولا يعهد من السلف أنهم كانوا يقبلون قول كل من قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا" من غير تدبر فيه وتيقيد، فالحجة في عمل السلف لنا لا له، وظهر منه أن أجل ما قال هذا القائل في هذه الفائدة سفسطة بحتة ومغلطة صرفة

قال العبد الضعيف: بل هو خلاف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أيضاً، فإنه أمرنا أن نعرض أخبار الأحاد على كتاب الله عز وجل وسنته المشهورة حيث قال: "ستفשו عني أحاديث، فما أتاكم من حديثي فأقرأوا كتاب الله واعتبروا، فما وافق كتاب الله فأنأ قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله" والموافقة يعم ما وافق نصاً، أو وافق استنباطاً أو وافق

عموماً، أو خصوصاً، قال السخاوي في "المقاصد": قد سئل شيخنا عن هذا لحديث فقال: (إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال وقد جمع البيهقي طريقه في كتابه "المدخل" (ص 17

قلت: تعدد الطرق يفيد الحديث قوة ولو كان في كل واحد منها مقال، وقد جاء في بعض طريقه عند أبي يوسف بسند مرسل صحيح "اجعل القرآن والسنة والعدالة لك إماماً" قال الطحاوي: والحاصل أن الحديث المروي إذا وافق الشرع وصدقه القرآن وما تظاهرت به الآثار لوجود معناه في ذلك وجب تصديقه، لأنه إن لم يثبت القول بذلك اللفظ فقد ثبت أنه قال بمعناه بلفظ آخر، ألا ترى أنه يجوز أن يروي الراوي حديث رسول الله - صلى الله

عليه وسلم - بالمعنى وهو الغالب في أخبار الآحاد، فلا يتقين بكونه مروياً بلفظ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا نادراً، ويجوز أن يعبر عن كلامه - صلى الله عليه وسلم - بغير العربية لمن لا يفهمها، فيقال له: "أمرك النبي - صلى الله عليه وسلم - بكذا، ونهاك عن كذا"، وقائله صادق، وإن كان المروي مخالفاً للشرع يكذبه القرآن والأخبار المشهورة وجب أن (يدفع ويعلم أنه لم يقله، وهذا ظاهر (1: 462 من المعتصر

فهذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمرنا بالتثبيت فيما يروى عنه من الأحاديث بطريق الآحاد، ولو وجب علينا قبول كل ما روى عنه - صلى الله عليه وسلم - لكان المحدثون الناقدون الحاكمون على بعض الأحاديث بالضعف وعلى بعضها بالوضع أول راد للحديث، وأكبر مخالف له، ولا يقول بذلك أحد له مسكة عقل أبداً فكذاك الفقهاء حكموا على حديث صححه المحدثون من طريق الإسناد بالضعف أو النسخ أو التأويل من طريق المعنى بعدما عرضه على كتاب الله والسنة والمشهورة لا يجوز لأحد أن يطعنهم بمخالفة الحديث أو يرميهم بمخالفة النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإنهم أعرف الناس بمعاني كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما أن المحدثين أعرفهم بظاهره وإسناده فافهم، ولا تكن من الغافلين

فائدة قيمة

قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" (2: 218): قال نعيم بن حماد: ثنا ابن المبارك قال: سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلى الرأس والعين، وإذا جاء من

الصحابة نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم"، وقال في (ص 217): إن لم يخالف الصحابي صحابي آخر لعدم اشتهار قوله، أو لم يعلم اشتهاره وعدمه، فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة، هذا قول جمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن وما ذكر عن أبي حنيفة نصاً.

أقول: هذا ليس بمطلق، بل هو محمول على أن لا يغلب على ظنه خطأ ذلك الصحابي في المسألة، لأنه إن غلب على ظنه خطؤه بالنظر إلى دلائل شرعية ترجح خلافه فلا يكون قوله حجة فيه، والعلة فيه أن مبنى ترجح قوله هو مجرد قوله هو مجرد حسن الظن به مع الاعتقاد بكونه غير معصوم عن الخطأ، فلو ترجح خطؤه عند المجتهد بالدلائل لا يبقى مجرد حسن الظن به دليلاً، لأن الدليل في حق المجتهد هو ظنه واجتهاده، فمتى يكون الراجح عنده صوابه بحسن الظن به وبعلمه وبفهمه وبدينه وتقواه كان ذلك الظن هو الحجة في حقه، ولو غلب على ظنه أنه أخطأ في المسألة خطأ اجتهادياً كان هذا الظن هو الحجة في حقه.

فالحاصل أنه إذا لم يكن في المسألة دليل غير قول الصحابي فقوله حجة فيه بحسن الظن به بأنه لا يقول ذلك إلا بالدليل، وإن كان هناك دليل آخر غير قوله فالحجة هناك ما غلب على ظن المجتهد أنه هو الصواب، هذا هو التحقيق، فاعرف ذلك

قال ابن القيم في "إعلام الموقعين" في الفائدة الرابعة عشر (2: 240): المفتي إذا سئل عن مسألة ويكون قصد السائل معرفة ما قاله الغمام الذي شهر المفتي نفسه باتباعه وتقليده دون غيره من الأئمة، فإذا عرف قول الغمام بنفسه وسعه أن يخبر به، ولا يحل له أن ينسب إليه القول ويطلق عليه أنه قوله بمجرد ما يراه في بعض الكتب التي حفظها أو طالعها من كلام المنتسبين إليه، فإنه قد اختلطت أقوال الأئمة وفتاويهم بأقوال المنتسبين إليهم واختياراتهم، فليس كل ما في كتبهم منصوصاً من الأئمة، بل كثير منه يخالف نصوصهم، وكثير منه تخرج على فتاويهم، وكثير منه أفتوا به بلفظه أو بمعناه، فلا يحل لحد أن يقول: "هذا قول فلان ومذهبه" إلا أن يعلم يقيناً أنه قوله ومذهبه، فما أعظم خطر!! المفتي وأصعب مقامه بين يدي الله

وقال في الفائدة العشرين (ص 248): إن صاحب هذه المرتبة يحرم عليه أن يقول

مذهب الشافعي (كذا) لما يعلم أنه نصه الذي افترى به، أو يكون شهرته بين أهل المذهب شهرة لا يحتاج معها إلى الوقوف على نصه كشهرة مذهبه في الجهر بالبسمة، والقنوت في الفجر، ووجوب تبييت النية للفرض من الليل، ونحو ذلك.

فأما مجرد ما يجد في كتب من انتسب إلى مذهبه من الفروع فلا يسعه أن يضيفها إلى نصه ومذهبه بمجرد وجودها في كتبهم، فكم فيها من مسألة له لا نص فيها البتة ولا ما يدل عليه، وكم فيها من مسألة نصه على خلافها وكم فيها من مسألة اختلف المنتسبون إليه في إضافتها إلى مقتضى نصه ومذهبه، فهذا يضيف إلى مذهبه إثباتها، وهذا يضيف إليه نفيها، فلا ندري كيف يسع المفتي عند الله أن يقول: هذا مذهب الشافعي وهذا مذهب مالك، وأحمد، وأبي حنيفة؟ وأما قوله: "هذا مقتضى مذهب الشافعي" فلعمر الله لا يقبل ذلك من كل من نصب نفسه للفتيا حتى يكون عالماً بما أخذ صاحب المذهب ومداركه وقواعده جمعاً وقرأً، ويعلم أن ذلك الحكم مطابق لأصوله وقواعده بعد است فراغ وسعه في معرفة ذلك فيها إذا أخبر أن هذا مقتضى مذهبه كان له حكم أمثاله ممن قال بمبلغ علمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها

الرد على ابن القيم في مسألة التقليد

أقول: لا ننكر أن التثبيت في هذا الباب من العزائم للمفتي إلا أنه لما جاز لكم أن تقولوا: هذا قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "لأنه رواه البخاري في كتابه، أو لأنه صححه فلان

مع أنكم لا تعرفون مبني هذا التصحيح، وإنما مبني قولكم هذا هو الاعتماد على ديانة المصحح وأمانته وحذاقته بالفن، فكيف لا يجوز للمفتي الاعتماد على كتب المذهب التي يعتقد المفتي الديانة والأمانة والمهارة بمعرفة المذهب في مصنفها؟ وأما احتمال الخطأ فهو سواء في الصورتين، لأن عامة أصول تنقيد الحديث ظنية ومختلف فيها بين الأئمة، ولو تأملت لوجدت من شيء الخطأ فيما تنسب إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أكثر مما ينسب المفتي إلى صاحب المذهب، فلما جاز لك نسبة قول إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع كثرة مناشى الخطأ فجواز نسبة القول إلى الإمام للمفتي مع قلة الاحتمالات أولى

ومنكر التقليد لا يقول في دين الله إلا بالتقليد

وظهر من هذا التحقيق أن ما قال هذا القائل في أول هذه الفائدة

إنه لا يجوز للمقلد أن يفتي في دين الله بما هو مقلد فيه وليس على بصيرة فيه سوى "أنه قول من قلده دينه، هذا إجماع السلف كلهم

قول باطل، لأن هذا القائل نفسه لا يقول في دين الله إلا بالتقليد لأنه إذا قال: "هذا هو قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" قلنا له: هل سمعت ذلك من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فلا بد له أن يقول: لا، ثم نقول له: فمن أين قلت: إنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا؟ فلا بد له أن يقول: رواه فلان عن فلان، فنقول له: هل رأيت هؤلاء الرواة وجربتهم بنفسك أنه كانوا عدولا ثقات جامعين لشرائط الرواية؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل قال فلان: إنهم عدول ثقات، ثم نقول له: هل رأى ذلك الفان أولئك الرواة وجربهم بنفسه؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل جرب بعضهم بنفسه، واعتمد في البعض على قول الآخر، ووثق بعضهم بحذاقته ومهارته من غير أن يراه رؤية فضلاً عن تجربته ثم نقول له: هل وجدت دليلاً أن ما قال ذلك القائل هو صحيح؟ فلا بد له أن يقول: لا دليل عندنا على ذلك غير حسن الظن بالقائل والاعتماد على إمامته وحذاقته، ثم نقول له: لما جاز لك نسبة القول إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بتقليد ذلك القائل وجاز له ذلك بتقليد الآخر، فكيف لا يجوز للمقلد أن يقول في دين

الله بالتقليد؟

وأما الفرق بين قولك في دين الله بالتقليد وبين قول ذلك المقلد، فلا بد له أن لا يقدر على فرق مؤثر بين التقليدين، فإذا ثبت أن هذا القائل أيضاً قائل في دين الله بالتقليد ثبت أن قوله ذلك قول باطل، ونسبته إلى السلف كلهم دعوى غير صحيحة

وقد قال هذا القائل في الفائدة التاسعة والعشرين (ص 254): لا تجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، وقد قال الشافعي في موضع من الحج: "قلته تقليداً لعطاء"، فلما جاز للمجتهد أن يفتي في بعض المسائل بالتقليد فكيف لا يجوز للمقلد أن يفتي به؟ وهل هذا إلا تهافت

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين" (2: 262): قول الشافعي: "إذا وجدتم في

كتابي خلاف سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقولوا بسنة رسول الله ودعوا ما قلته"، وكذلك قوله: "إذا صح الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وقلت أنا قولاً فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك الحديث" وقوله: "إذا صح الحديث عن رسول الله فاضربوا بقولي الحائط"، وقوله: "إذا رويت حديثاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلي قد ذهب"، وغير ذلك من كلامه صريح في مدلوله وأن مذهبه ما دل عليه الحديث لا قول له غيره، ولا يجوز أن ينسب إليه ما خالف الحديث ويقال: هذا مذهب الشافعي، ولا يحل الإفتاء بما خالف الحديث على أنه مذهب الشافعي، ولا الحكم به، صرح بذلك جماعة من أئمة أتباعه حتى كان منهم من يقول للقارئ إذا قرأ عليه مسألة من كلامه قد صح الحديث بخلافها: فاضرب على هذه المسألة، فليست مذهبه، وهذا هو الصواب قطعاً ولو لم ينص، فكيف إذا نص عليه وأبدى فيه وصرح فيه بألفاظ كلها صريحة في مدلولها، إلى آخر كلامه

وهذا كلام باطل لا يروج إلا على السفهاء، فإنه ليس فيه إجازة لكل أحد أن ينسب إليه ما شاء بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف قول الشافعي المنصوص عنه بمجرد رأيه، وإلا لكان في مسألة واحدة للشافعي قولان متناقضان في زمان واحد إذا صح الحديث في خلافه عند واحد ولم يصح عنده غيره، فإن الحديث قد يختلف في صحته، وقد يختلف في دلالاته، ولا يقول به إلا جاهل

وقد نقل عنه هذا القائل في المجلد الأول من كتابه هذا: قال الشافعي فيما رواه عنه الخطيب في "كتاب الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ودنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له فريضة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال (والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي "إعلام الموقعين" (1: 16)

فمن يشترط للمفتي أمثال هذه الشروط التي لا توجد إلا في المجتهد المطلق كيف يجيز لكل أحد أن ينسب إليه ما لم يقله بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف

ما قاله الشافعي بظنه؟ وكيف يلتزم الشافعي بقول كل جاهل ويكون مفتياً بالجهل بعد ما كان مفتياً بالعلم؟ وقد حرم نفسه الفتوى على المفتي بالجهل

هذا من أبطل الباطل، فقد بان منه بأوضح بيان أن ما فهمه من أقوال الشافعي ليس بمراد للشافعي، حاشاه من ذلك بل هو تسويل من نفسه، ولما كان هذا حالهم في فهم كلام الأئمة حيث يجعلون كلامهم صريحاً فيما هو غير مراد لهم قطعاً فكيف يكون حالهم في فهم كلام الرسول الذي شرطوا بفهم كلامه شروطاً لا توجد إلا في المجتهد المطلق؟ وإنما حقيقة هذه الأقوال هو إظهار الحقيقة الواقعة بأن الحجة هو قول رسول الله - صلى الله

عليه وسلم - لا قولي، فلا تظنوا قولي حجة مستقلة، وأنا أبرأ إلى الله مما قلت خلافاً
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذه الحقيقة لا تستلزم ما نسب هذا القائل إليه
رحمة الله من تجويز نسبة كل قول صح الحديث به عند كل قائل إليه

فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه الكلمات كما اغتر هذا القائل ومن قلده في أمثال هذه الهفوات والزلات من السفهاء، وقالوا: إذا صح الحديث بخلاف مذهب المجتهد يجب على كل أحد ترك قوله، لأنه ليس بمذهب لذلك الإمام، بل مذهبه هو ما صح الحديث، ولا كلام لنا في أن مذهب المجتهد هو ما صح الحديث به، ولكن الكلام في قولهم: "إن هذا بما صح الحديث بخلافه"، لأن القائل: إن كان جاهلاً فهو ليس بأهل لتخطئة المجتهد، وإن مجتهداً فلا حجة في قوله أيضاً، لأن قول أحد المجتهدين ليس بحجة على الآخر، فإن قلت: إذا ينسد باب التقليد، لأن في تقليد أحد المجتهدين تخطئة لآخر، قلنا: حاشا وكلا! قال: التقليد أمر والتخطئة أمر آخر، وليس بعين لها ولا مستلزم لها، كما لا يخفى

سر عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب آخر

وبهذا تبين سر ما ذهب إليه الفقهاء من عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب لأن هذا إن كان على وجه التخطئة للمذهب المتروك فهو ليس بأهل لها، وإن كان على وجه الترجيح فهو ليس أيضاً من أهله، فلا وجه للانتقال إلا الهوى أو شيء لا يعتد به، فلا يجوز لا سيما إذا كان هذا الصنيع يفتح عليه باب اتباع الهوى والشهوات، فإن قلت

إذا لم يكن من أهل الترجيح فكيف يختار مجتهداً للتقليد دون الآخر؟ قلت: ترجيح المجتهد لا يحتاج إلى دليل خاص بل يكفي فيه ميلان القلب إلى الذي يختاره للتقليد وحسن الظن به بوجه من الوجوه، بخلاف ترجيح المسألة على المسألة فإنه لا يكون إلا من دليل وهو ليس من أهل الاستدلال، هذا هو الفرق فافهم

قال العبد الضعيف: وأيضاً فمنشأ ترجيح مجتهد على آخر كون مذهب الأول شائعاً في بلاده وتيسر الرجوع إلى علماء مذهبه وكتبه دون الثاني، ومن هنا ترى مذهب الشافعي شائعاً بمصر والحجاز، ومذهب مالك في المغرب، ومذهب أبي حنيفة في فارس والروم والهند والسند وغيرها، لكثرة علماء هذه المذاهب في تلك البلاد، فافهم والله تعالى أعلم

"قال ابن القيم رحمه الله وغفر له في الفائدة الثالثة والأربعين من "إعلام الموقعين

(263: 2).

إذا كان عند الرجل الصحيحان (البخاري ومسلم) أو أحدهما أو كتاب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - موثوق بما فيه قيل له أن يفتي بما يجده فيه فقالت طائفة من المتأخرين

ليس له ذلك، لأنه قد يكون منسوخاً أو له معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاماً له مخصص أو مطلقاً له مقيد، فلا يجوز له العمل والفتيا حتى يسأل أهل الفقه والفتيا، وقالت طائفة: بل له أن يعمل به ويفتي به بل يتعين عليه، كما كان الصحابة يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وحدت به بعضهم بعضاً بادروا إلى العمل من غير توقف ولا بحث عن معارض، ولا يقول أحد منهم قط: هل عمل بهذا فلان وفلان؟ ولو رأوا من يقول ذلك لأنكروا عليه أشد الإنكار، وكذلك التابعون

وهذا معلوم بالضرورة لمن له أدنى خبرة بحال القوم وسيرتهم، وطول العهد بالسنة وبعد الزمان وعقها لا يسوغ ترك الأخذ بها والعمل لغيرها، ولو كانت سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يسوغ العمل بها بعد صحتها حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان

وفلان عياراً على السنن ومزكياً لها وشرطاً في العمل بها، وهذا من أبطل الباطل، وقد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة، وقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بتبليغ سنته ودا لمن بلغها، فلو كان

من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان والغمام فلان لم يكن في تبليغها فائدة، وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان

قالوا: والنسخ الواقع في الأحاديث التي اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل ولا شطرها، فتقدير وقوع الخطأ في الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ في تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض

والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكي في المسألة الواحدة عدة أقوال، ووقوع الخطأ في فهم كلام المعصوم أقل من وقوع الخطأ في فهم كلام الفقيه المعين، فلا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطأه من صوابه

:والصواب في المسألة التفصيل

فإن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتي به، ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن كان خالفه من خالفه

وإن كانت دلالاته خفية ولا يتبين المراد منها لم يجز له أن يعمل ولا يفتى بما يتوهمه مراداً حتى يسأل ويطلب الحديث ووجهه

وإن كانت دلالاته ظاهرة كالعام على أفرادها، والأمر على الوجوب، والنهي على التحريم، فهل له العمل والفتوى به؟ يخرج على أصل وهو العمل بالظواهر قبل البحث عن العارض وفيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد الجواز، والمنع، والفرق بين العام والخاص، فلا يعمل به قبل البحث عن المخصص، والأمر والنهي فيعمل به قبل البحث عن المعارض

وهذا كله إذا كان ثم نوع أهلية ولكنه قاصر في معرفة الفروع وقواعد الأصوليين والعربية، وإذا لم يكن ثمة أهلية قط ففرضه ما قال الله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : "ألا سألوأ إذ لم يعلموا، فإنما شفاء" "العي السؤال

وإذا جاز اعتماد المستفتي على ما يكتبه المفتي من كلامه أو من كلام شيخه وإن علا وصعد من كلام إمامه فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتبه الثقات من كلام رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - أولى بالجواز، وإذا قدر أنه لم يفهم الحديث كما لو لم يفهم فتوى المفتي فيسأل من يعرفه معناه كما يسأل من يعرفه معنى جواب المفتي، وبالله التوفيق

:بيان الفساد في كلام ابن القيم

:أقول: في هذا الكلام خلل من وجوه

الأول: أنه ما قال في وجوب العمل بالحديث للعامي برأي نفسه والإفتاء بما يراه لم يقل ذلك من نص بل رأي مجرد، وقياس محض، واجتهاد صرف، فهل رأيه وقياسه واجتهاده حجة على الأمة، وليس رأي المجتهد وقياسه واجتهاده حجة عليهم؟ وليس هذا إلا مكابرة ومجادلة، ليت شعري أين تذهب تلك المقدمات التي يحتجون بها على المقلدين من أذهانهم حين يوجبون على الأمة شيئاً ويحرمون آخر من ظنونهم واجتهاداتهم، وأرائهم وقياساتهم، من أن الحجة في قول الرسول لا في قول فلان وفلان وغير ذلك، حتى لا يراعونها في حقهم ويحتجون بها على غيرهم فهل هذا من الإنصاف في شيء؟ فتدبر ذلك

:الرّد على من زعم وجوب العمل بالحديث مطلقاً

والثاني: أنه نقل كلام الطائفة الموجبة للعمل بالحديث مطلقاً ولم ينبه على فسادها، فوجب علينا التنبيه، فنقول: فيه مغالطات

الأولى: أنهم استدلوا للعمل بالحديث لغير المجتهد برأي نفسه بفعل الصحابة والتابعين، وهذا استدلال باطل، لأن من كان منهم مجتهداً كان يعمل باجتهاده، ومن لم يكن مجتهداً كان يعمل بفتوى المجتهد، ولا يعرف فيهم من يعمل باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد، ومن ادعى فعله البيان، ولو سلم لهم أنه كان فيهم من يعمل كذلك فكيف يجوز لهم الاحتجاج بفعله مع أنهم يقولون

إنه لا حجة في فعل أحد، وقوله غير الرسول، فكان الواجب عليهم أن يحتجوا بنص اجتمعت (1) الأمة على صحته ودلالته على مدعاهم، وأنى لهم ذلك؟

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الصحابة كانوا يبادرون إلى العمل مما بلغهم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من غير توقف ولا بحث عن معارض" أن أبا هريرة روى لابن عباس حديثاً في انتقاض الوضوء مما مسته النار ولم يعمل به ابن عباس ب رده، لما علم أن أبا هريرة أخطأ فيه، مع أن الحديث كان أصح مما يرويه البخاري وغيره على طريق المحدثين.

لأن الوسائط بن البخاري ومسلم وغيرهما وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - كثيرة، ولم يكن هناك واسطة بين أبي هريرة وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأبو هريرة كان أعدل وأوثق من رواية البخاري بكثير

وكذا روى أبو هريرة لابن عباس حديثاً من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وجوب الغسل بحمل الجنابة ورده ابن عباس، لظنه أن أبا هريرة أخطأ في الرواية

وكذا عمر رد حديث فاطمة بنت قيس في سقوط نفقة المتبوتة وسناها، مع كون الحديث أصح بكثير مما يروي البخاري وغيره ويصححه

فثبت أن ما نسبوه إلى الصحابة أنهم كانوا يبادرون إلى العمل بكل ما بلغهم من غير بحث عن معارض باطل محض، وكذلك ما نسبوه إلى التابعين، لأن ابن عمر روى حديثاً في إذن النساء بالخروج إلى المساجد ولم يعمل ابنه بظاهره، بل ترك ظاهره للمعارضة بينه وبين النصوص المانعة من الزنا ومقدماته، ولو تفحص أحد لوجد لما قلنا نظائر، وبعد تسليم ما قالوا يقال لهم: إن الصحابة والتابعين لم يكن طريق هو طريق روايتهم ما المحدثين الذين يروون كل ما بلغهم على وجه التبليغ للفقهاء والأفقه، بل كانت روايتهم على وجه الإفتاء، ومعلوم أن العالم إذا أفتى غير العالم بشيء لا يحتاج ذلك الغير العالم إلى البحث عن العارض، لأن البحث عن العارض من وظائف المفتي العالم لا من وظائف المستفتي الغير العالم، فلم يكونوا محتاجين إلى البحث عن المعارض

بخلاف هذا العامل بالحديث الذي يرى الحديث في كتب الحديث ويعمل به بنفسه ويفتي به غيره، لأنه محتاج إلى البحث عن المعارض، كما لا يخفى، فظهر أن القياس على الصحابة والتابعين قياس فاسد

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الأئمة الذين أجمعت الأمة على إمامتهم كانوا لا يجترونها على الفتوى حتى يشهد لهم من يعتمدون قولهم إنهم أهل لذلك

وقد روى ذلك (2) ابن القيم عن مالك، وروى أيضاً عن الإمام أحمد أنه قال: "إن المفتي (ينبغي له أن يحفظ أربع مائة ألف حديث ثم يفتي". إعلام الموقعين (2: 249)

فلو كان من سيرة الصحابة والتابعين الإفتاء بكل ما بلغهم وصح سنده ما جهل هؤلاء الأمة ذلك منهم، ولو كانوا علموا ذلك منهم ما خالفوهم إلى غيره. فظهر من هذا التفصيل أن ما قاله مغالطة

والثالث: أنه قال: "طول الزمان وبعده لا يسوغ ترك الأخذ بالسنة". ووجه كونه مغالطة أنه يوهم أن من ترك العمل بالحديث من المقلدين إنما يتركه لطول العهد بالسنة وبعد الزمان

وعتقها، وهو باطل قطعاً، ولا يقول به أحد من المسلمين بل تركهم العمل به ليس إلا بسوء الظن بأنفسهم، والاعتماد على أئمتهم، وصنيعهم هذا مثل صنيع هؤلاء في

- وإنما قيدنا بذلك لأن النص المختلف فيه غير مفيد فيما نحن فيه، كما يظهر من جعلهم النسخ في كلامهم مشروطاً (1) بهذا الشرط، كما ستقف عليه فيما بعد.
- هذا رأيه في "إعلام الموقعين" ونسبت موضعه منه، وقال العبد الضعيف: قد مر ذلك في أول الكتاب في (ص-7) (2) نقلاً عن "تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك" للسيوطي

تركهم بعض الأحاديث المزوية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للاعتماد على أئمتهم وأصولهم، ورأئهم وظنونهم، فظهر أن ما قالوه مغالطة صبرفة

والرابع: أنه قال: "لو كانت سنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يسوغ العمل بها بعد صحتها، حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان وفلان عيارا على السنن ومزكيا لها". وشرطا في العمل بها

ووجه كونه مغالطة أن معنى العيار أن يجعل أحد رأى نفسه حجة مستقلة، فما وافق رأيه واستحسنه قبله وما خالفه رده، ولا يفعله أحد من المسلمين بأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا يعتقده مقلد في إمام ذلك، فكيف يصح جعل قول فلان وفلان عيارا على السنن؟ وغاية عمل المقلدين في فهم معاني الحديث كما اعتقد أهل الحديث أئمتهم في نقد إسناده وتعديل روايته وجرحهم، ألا ترون أنكم لا تصححون حديثا ما لم يصححه أئمتكم، أفتجعلون قولهم عيار على السنن؟ وإذا ليس كذلك فكيف تجعلون قول فلان وفلان من الفقهاء عيارا عليها؟ بل قد تتركون حديثا بآراء أنفسكم مع أنكم لا تجعلون آرائكم عيارا على السنن، فكيف يصح منكم القول بأنهم جعلوا قول فلان وفلان عيارا

على السنن؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة

والخامس: أنهم قالوا: "قد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة"، ووجه كونه مغالطة أنهم أوردوا، كلاما حقا وأرادوا به الباطل، لأن الحجة، إنما يكون من وجهين: الأول: الحجة لذات القائل، الثاني: الحجة لكونه كاشفا عن قول من له حجية والقسم الأول من الحجة مختص بالله تعالى ولا يثبت لغيره، والقسم الثاني منها ثابت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لكونه قوله كاشفا عن قول الله تعالى، وللعلماء والمجتهدين من أمته لكون قولهم كاشفا عن قول الرسول، وهؤلاء أثبتوا الحجة للرسول ونفوها عن غيره من آحاد الأمة، فإن أرادوا من حجة قول الرسول القسم الأول وهو الحجة لذات القائل فهم مصيبون في نفيها عن آحاد الأمة ولكنهم مخطئون في إثباتها لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومع ذلك لا يفيد هذا القول ما أرادوه منه، لأنه لا يقول أحد: إن قول آحاد الأمة حجة لنفسه، وإن أرادوا من الحجة في كلا الموضعين القسم الثاني منها فهم مصيبون في إثباتها لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومخطئون في نفيها عن آحاد الأمة مطلقا، ألا ترى أنهم يحتجون بقول أئمة الحديث في أن هذا قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا ليس من قوله، بل يحتجون على مخالفهم بما يرون ويظنون أنه قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن كانت الحجة منتفية عن آحاد الأمة مطلقا فكيف يسوغ منهم هذا الاحتجاج بآراء أئمتهم وآراء أنفسهم؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة

والسادس: أنهم قالوا: "قد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بتبليغ سننه ودعا لمن بلغها، فلو كان من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان لم يكن في تبليغها فائدة، وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان

ووجه كونه مغالطة أولا أنه حصر فائدة التبليغ في أن يعمل به كل من بلغه برأى نفسه، وهذا باطل، لأن النص الذي أمر فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالتبليغ لم يذكر فيه هذه الفائدة للتبليغ لا تصريحها ولا إشارة فضلا عن حصر تلك الفائدة في ما قاله، بل الفائدة التي أشار - صلى الله عليه وسلم - فيه إليها بقوله: "فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" هو أن يفقهه الفقيه أو الأفقه ويرشد غير الفقيه إلى طريق العمل به فيعمل هو بإرشاده وهدايته، ولا يقع في الغلط بالعمل برأى نفسه كما وقع

.بوجوب العمل بكل ما بلغه باجتهاد رأيه، فالحديث حجة عليهم لا لهم

ولو سلم لهم ما قالوا يقال لهم: إذا كان المقصود من التبليغ هو العمل بكل ما بلغه فكيف تتركون بعض الأحاديث وتأخذون بعضها، وتقولون على الشارع مقصود التبليغ؟ فدل ذلك على أن ما فهموا من الحديث غير صحيح، وما ألزموه ليس بلازم، وثانياً أنهم ألزموا حصول الاكتفاء بقول فلان على تقدير ترك العمل بالحديث برأي نفسه، ولا يخفي بطلان هذا

الإلزام على من له أدنى فهم، لأنه لا علاقة بين ما جعلوه ملزوما وما جعلوه لازما، لأن من ترك حديثا في الظاهر لاكتفائه بقول إمامه فقد عمل بحديث آخر قد ذهب إليه إمامه، لاعتقاده في إمام أنه لم يكن ليخالف حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا لكونه مخالفا لكتاب الله أو للسنة المشهورة أو منسوخا أو مؤولا بتأويل لم يعرفه أهل الظاهر من المحدثين ومع هذا فهو مسلم عندهم أيضا، لأنهم لا يجوزون العمل بالحديث بدون قول البخاري وأمثاله: "هذا صحيح ثابت" ومع ذلك لا يقولون بكفاية فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون قولهم: فكيف يصح إلزامهم بحصول الكفاية بقول فلان وفلان؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة

و السابع: أنهم قالوا: "النسخ الواقع في الأحاديث التي اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل و لا شطرها، فتقدير و وقوع الخطأ في الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ في تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول "القول ويرجع عنه، ويحكي في المسألة الواحدة عدة أقوال

ووجه كونه مغالطة أولا أنه كان مقتضى المقابلة أن يقولوا: تقدير وقوع الخطأ في ذهاب العامل بالحديث إلى منسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ في ذهاب إمام ذلك المقلد إلى المنسوخ، ولا يخفى أنه تمويه وتلبيس، لأن احتمال ذهاب المجتهد إلى المنسوخ أبعد من احتمال ذهاب هذا العامل بالحديث إليه، فيكون تقليد المجتهد أولى

وأما ما قالوا: "إن المجتهد يخطئ ويصيب، ويجوز عليه الاختلاف والتناقض، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكي في المسألة عنه عدة أقوال" فمسلم، ولكنه غير مضر لنا، لأن هذا العامل بالحديث برأي نفسه، وبرأي أئمة الحديث، ويقول الرواة، وكذا أئمة ورواتهم أيضا ليسوا بمعصومين، بل احتمال الخطأ منهم أكثر من احتمال الخطأ في المجتهد، فظهر أن ما قالوه مغالطة محضة

وثانياً: أنهم سلموا في هذا القول إن الذهاب إلى

المنسوخ المختلف في كونه منسوخاً ليس بخطأ، كما يدل عليه تقييدهم المنسوخ بكونه أجمعت عليه الأمة، فإن سلم لهم ذلك ينبغي أن لا يكون خطأ المجتهد الذي لم يتفق الأمة على كونه خطأ خطأ وموجبه أن لا يقول للمجتهد: إنه أخطأ في شيء من أقواله لأنه لا يعرف من مجتهد أنه ذهب في شيء إلى ما أجمعت الأمة على بطلانه، مع أن هؤلاء جعلوه مخطئاً في المسائل المجتهد فيها، ولم يجعلوا العامل بالحديث برأي نفسه مخطئاً في ذهابه إلى المنسوخ المختلف في كونه منسوخاً، وهل هذا إلا مغالطة مع مكابرة

والثامن: أنهم قالوا: وقوع الخطأ في فهم كلام المعصوم أقل بكثير من وقوع الخطأ في فهم كلام الفقيه المعين

ووجه المغالطة فيه أولاً أنهم جعلوا الحديث من كلام المعصوم وجعلوا كلام الفقيه من كلام نفسه، ولم يدروا أن كلام الفقيه أيضاً مأخوذ من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وليس هو من عند نفسه، كما أن الحديث مأخوذ عنه، واحتمال الخطأ كما هو قائم في أخذ المجتهد فكذلك هو قائم في أخذ الرواة وتعديل المحدثين وتصحيحهم، لأن عامة الرواة غير مجتهدين وينقلون الحديث بمعنى فهموا من كلامه، فيحتمل الخطأ في الأخذ، ويضاف إليه احتمال الكذب وعدم الضبط ثم الذين يوثقون الرواة ويعدلونهم لا يجربونهم بأنفسهم كما يظهر من توثيقهم لمن لم يلاقوه، بل عامة توثيقاتهم مبنية على ظنون وآراء وهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ

ثم الذين يصحون الحديث ويحسنونه فمبنى تصحيحهم وتحسينهم ليس إلا مجرد الظن
وهم أيضاً ليسوا بمعصومين عن الخطأ، فمع هذه الاحتمالات كيف يصح جعل الحديث من
كلام المعصوم قطعاً وكلام الفقيه من كلام نفسه قطعاً، لاحتمال الخطأ في الاجتهاد؟ مع
أن احتمال الخطأ في الحديث أكثر من احتمال ما في كلام المجتهد، لقلة الوسائط بين
المجتهد وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكثرتها بين المخرج للحديث
ومصححه، ولقرب عهد المجتهد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ودقة فهمه
وإصابة رأيه.

وثانياً أنه جعل العامل بالحديث مقلداً للمعصوم والمقلد لمن لا يعلم خطاه من صوابه مع أنه كما أن المقلد لمن لا يعلم خطأه من صوابه كذلك العامل بالحديث مقلد لمن لا يعلم خطاه من صوابه، لأنه مقلد لرواة الحديث فيما يقولون: إنه من كلام

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم هو مقلد لأئمة الحديث في قولهم: فلان ثقة أو صدوق وغير ذلك، والحديث صحيح أو حسن إلى غير ذلك، ومع ذلك هو مقلد لنفسه في ترجيح قول واحد من المحدثين عند الاختلاف في الجرح والتعديل، والتصحيح، وبعد ذلك هو مقلد لنفسه في ما يراه مدلول الحديث ومفهومه، وهؤلاء كلهم غير معصومين عن الخطأ فكيف يقال: إنه مقلد لمعصوم؟

وثالثاً: أنهم قالوا بكثرة احتمال وقوع الخطأ في فهم كلام الفقيه بالنسبة إلى وقوعه في فهم الحديث، وهو ظاهر البطلان، فظهر أن ما قالوه مغالطة

والتاسع: أنه قالوا: "لا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطاه من صوابه"، ووجه المغالطة فيه ظاهر مما قلنا، وإنما مثل هذا العامل بالحديث برأي نفسه كممثل طبيب جاهل يعالج نفسه وغيره بالكتب الطبية، ويقول: أنا أخذ العلاج من جالينوس، والشيخ، وأمثالهما بلا واسطة، ولا حاجة لي إلى الحذاق من الأطباء العارفين بطريق العلاج، لكونهم أخذين عن فلان وفلان بوسائل كثيرة عن جالينوس، ولا يخفى سخافة ذلك وبطلانه، فظهر من هذا التفصيل والتحقيق أن كل ما قاله هذه الطائفة الموجبة للعمل بالحديث على غير أهله برأي نفسه أغلوطات ومكابرات

:الرجوع إلى بيان الفساد في كلام ابن القيم

:فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان الفساد في كلام ابن القيم، فنقول

الثالث من وجوه الفساد في كلامه أنه صوب التفصيل بمجرد رأيه، ولا حجة في رأيه

والرابع: أنه قال: "إن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتي به ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن خالفه من خالفه"، وفيه أنه لا اختصاص بحجية قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بحديث ظاهرة الدلالة، بل هو حجة على الإطلاق، فما معنى هذا الاختصاص؟

وإن قال: سلمنا أنه حجة مطلقاً إلا أن خصصنا الحديث الظاهر الدلالة بالعمل

لاحتمال وقوع الخطأ في غيرها، قلنا: هذا الاحتمال موجود في كل حديث، لأن احتمال الخطأ لا ينحصر في فهم غير المدلول مدلولاً، بل له وجوه أخر، ككونه معارضاً بما هو أقوى منه أو كونه منسوخاً، وظهور الدلالة غير عاصم من مثل هذا الخطأ

ثم ليس منصوباً في حديث أنه ظاهر الدلالة بحيث لا يخفى دلالته على أحد، بل هو مفوض إلى رأي هذا الجاهل، فلا يبعد منه أن يظن غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة، كما لو رأى أحد في كتاب حديث قوله - صلى الله عليه وسلم -: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة" ولم يكن عارفاً بغيره من الآيات والأحاديث، فإنه لا يشك في أم مدلوله أن قول لا إله إلا الله كاف للنجاة ولا حاجة إلى غيرها، مع أن الحديث لبس بظاهر الدلالة في هذا

المعنى، بل ولا خفياً، وكذا من رأى في كتاب من كتب الحديث أنه "لا غيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له"، فإنه لا يشك في أن مدلوله أن الخائن ومخلف العهد خارج من الإيمان، مع أن الحديث ليس ظاهر الدلالة في هذا المعنى ولا خفياً بالإجماع، فلا يفيد الجاهل هذا التفصيل فلا يكون صواباً

والخامس: أنه حمل قوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ألا سألوإ إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال" على من لم تكن فيه أهلية قط، وأخرج منه من يفهم النص الظاهر الدلالة وبينها، وهو فاسد، لأن الصحابة الذين قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيهم: "قتلوه قتلهم الله ألا سألوإ إذا لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال" كانوا أقدر على فهم النص من أولئك الجهال الذين يوجب ابن القيم عليهم العمل بالنص الظاهر الدلالة وأن يفتي به، ولا يطلب التزكية من قول فقيه أو إمام، وكانوا قد أفتوا في زعمهم، بنص هو ظاهر الدلالة غير خفي عند أحد، ومع ذلك لم يعذرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يسقط عنهم السؤال

فظهر أن ما جعله محمل النصين ليس هو بمحمل لهما، بل محملهما هو من لا أهلية فيه للاجتهاد وإن كان يفهم ترجمة النص، لأن الصحابة المذكورين ما كانوا جاهلين بالترجمة وإنما أخطأوا في الاجتهاد حيث ظنوا أن شرط عدم وجود الماء متعلق بكل واحد من المرض والسفر والمجيء من الغائط وملامسة النساء، ومع ذلك اعتبرهم الشارع جاهلين وأوجب عليهم السؤال

فإن قلت: إنما أنكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عليهم الفتوى لأنهم أفتوا بنص لم يكن ظاهر الدلالة وبينها عند كل أحد بحيث لا يحتمل غيره، وإنما أوجبنا الفتوى بنص هو ظاهر الدلالة بينة لا يحتمل غيره عند أحد، قلنا: إذا أفتوا لوجوب الغسل على جريح شجوح الرأس بقوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}

بل كانوا يعلمون أن هذا نص يحتمل غير ما قلنا فلا بد لك أن تقول: لا، فنقول لك: فكيف تأمن الجاهل الذي توجب عليه الفتوى بالنص بالشرط المذكور أن لا يظن مثل ظن أولئك المفتيين ويزعم غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة، فيضل ويضل، ويهلك ويهلك؟ فظهر أن ما قاله خطأ، وظهر منه أنه لما كان مثل هذا الحبر البحر يغلط في فهم النصوص مثل هذا الغلط، فما ظنك بجهال يفتون بالحديث برأيهم

والسادس: أنه قال: "غذا جاز اعتماد المستفتي على ما يكتبه المفتي فلأن يجوز اعتماد الرجل بما كتبه الثقات من كلام الثقات أولى بالجواز منهم

وهو فاسد، لأن كلام المفتي يفهمه العامة ولا يخطئون في فهمه إلا قليلاً، وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليس كذلك، بل يخطئ في فهمه عندنا مثل ابن القيم وابن تيمية وأمثالهما، ويخطئ في فهمه عندهم مثل أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وإبراهيم التيمي وأمثالهم، بل من هو أمثل منهم، فكيف يكون كلام المفتي وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سواء؟

فظهر منه أن كلام ابن القيم في هذه الفائدة كله فاسد، والصواب هو ما قاله الطائفة الموجبة للتقليد على العامي الغير المجتهد، وظهر منه ببيان واضح أن المقلد للمجتهد أقل خطراً من العامل بالحديث برأي نفسه إذا كان عامياً، وأبعد خطأ منه، ولو نظرنا إلى أن خطأ المجتهد كلا خطأ لكونه مأجوراً فيه بخلاف خطأ غير المجتهد كفانا هذا الفرق فقط، فاحفظ ذلك واغتنمه، ونسأل الله العفو والعصمة من الخطأ والزلل، وبالله التوفيق

(وقال ابن القيم في الفائدة التاسعة والأربعين من كتابه "إعلام الموقعين" (2): 264

هل للمنتسب إلى تقليد إمام معين أن يفتي بقول غيره؟ لا يخلو الحال من أمرين، إما أن

يسأل عن مذهب ذلك الإمام فقط فيقال له ما مذهب الشافعي مثلاً في كذا وكذا، أو يسأل عن حكم الله الذي أدى إليه اجتهاده، فإن سئل عن مذهب ذلك الإمام لم يكن له أن يخبره بغيره إلا على وجه الإضافة إليه، وإن سئل عن حكم الله من غير أن يقصد السائل قول فقيه معين فينا يجب الإفتاء بما هو راجح عنده وأقرب إلى الكتاب والسنة من مذهب إمامه أو مذهب من خلفه، لا يسعه غير ذلك، فإن لم يتمكن منه ترك الإفتاء في تلك المسألة ولم يكن له أن يفتي بما لا

يعلم أنه صاب فكيف بما يغلب على ظنه أن الصواب في خلافه؟ ولا يسع الحاكم والمفتي غير هذا النبذة، فإن الله سألها عن رسوله وما جاء به، لا عن الإمام المعين وما قاله، وإنما يسأل في قبورهم ويوم معادهم عن الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فيقال له في قبره: "ما كنت تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم؟" ويوم القيامة يناديهم فيقول

ماذا أجبتكم المرسلين؟ ولا يسأل أحد قط عن إمام ولا شيخ ولا متبوع غيره، بل يسأل عمن اتبعه وائتم به غيره، فليُنظر بماذا يجيب وليعد الجواب صواباً

قلت: هل هذا إلا سفسطة تحته، لأن حكم الله عند المقلد هو ما هداه إليه إمامه دون ما ظنه هو نفسه أنه حكم الله، لأنه لو كان حكم الله في حقه هو ما ظنه حكم الله لم يكن مقلداً، بل مجتهداً والمفروض خلافه، لأن المقلد ما دام مقلداً لا يعتمد على ظنه ويعتقد أن ما قاله الإمام هو الصواب، وإن لم نطلع على مأخذ هذا الحكم منه، فكيف يسوغ أن يفتي بغير مذهب الإمام؟

فإن قلت: ليس هذا مما نحن فيه بل كلامنا فيما إذا ظن إمامه مخطئاً في هذه المسألة والصواب فيما يراه هو نفسه من حيث الدليل، قلنا: إن كان هو أهلاً للاجتihad فليس بما نحن فيه لأن كلامنا في المقلد، وإن لم يكن أهلاً فليس له أن يعتمد على ظنه ويخطئ إمامه بظن هو من بعض الظن، فكيف يترك مذهب إمامه، وكيف يقول: إن ما أرى هو حكم الله؟

فإن قلت: كيف يجوز له التقليد مع أنه عرف حكم المسألة من الكتاب والسنة؟ والتقليد إنما يكون عند عدم العلم، لأن الله تعالى قال: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} فجعل سؤال أهل العلم مشروطاً بعدم العلم، وهذا الشرط معدوم فيما نحن فيه، لأن المفروض أنه قد علم حكم الله من الكتاب والسنة، قلنا: المراد من العلم في الآية

هو العلم الصحيح، والعلم الصحيح هو علم المجتهد دون علم الغير القادر على الاجتihad لعدم وجود شرائط من معرفة أدلة الأحكام وطرق الاستنباط مع الخلو عن الهوى، وسلامة الفهم وإصابة الرأي، فلا يكون علم المقلد علماً صحيحاً

فإن قلت: إنما يصح ما قلت إذا لم يوافق إمام جامع لشرائط الإفتاء، فأما إذا وافقه إمام من الأئمة الجامعين لشرائط الاجتihad دل ذلك على أن علمه صحيح كعلم ذلك المجتهد الذي وافقه، فإنكم لا تنكرون صحة علمه

قلنا: سلمنا أن علم ذلك المجتهد علم صحيح ولكن علمه لا يستلزم صحة علم هذا المقلد، لأن ظن المجتهد حجة وإن احتمل الخطأ، بخلاف ظن المقلد فإنه ليس بحجة وإن كان صواباً، فلا يستلزم صحة علم ذلك المجتهد صحة علم هذا المقلد، ثم إن كان موافقة هذا الإمام حكماً بصحة علمه يكون مخالفة إمامه حكماً بخطأه، وإذا تعارضتا تساقطا، فبقي مجرد رأيه وظنه وهو ليس بحجة، بخلاف ما إذا أفتى بتقليد أحد المجتهدين لأن المعتبر هناك علم المجتهد دون علم هذا المقلد، وهو علم معتبر صحيح حجة شرعاً مع احتمال الخطأ

"وأما ما قال: "إن الله سألها عن رسوله وما جاء به لا عن الإمام المعين وعما قاله

فالجواب عنه: أن مقصود المقلد من التقليد ليس هو اتباع لإمام معين، بل مقصوده هو اتباع الرسول، والإمام هاد إلى أوامره ونواهيه، وأحكامه وشرائعه

فإن ساغ لكم تقليد البخاري ومسلم وغيرهما في أن هذا حديث صحيح، أو حسن وهو ثابت من الرسول، أو ضعيف أو موضوع ومنكر، وليس بثابت من الرسول، فكيف لا يسوغ للمقلد تقليد الإمام في قوله: "هذا هو حكم الرسول في ظني وعلمي؟" وقوله: أن لا يسأل الله المقلد عن الإمام المعين، فهل يسألكم عن البخاري ومسلم وأمثالهما، وأقوالهم وآرائهم، وظنونهم واجتهاداتهم؟

فما جوابكم بين يدي الله عن هذا التقليد؟ فإن كان لكم جواب عنه فاهدونا إليه، حتى ننظر هل هو كاف لعذرنا عن التقليد للإمام أم لا؟

فإن قلت: إنا لا نقلد إماماً معيناً أصاب أم أخطأ، بل نتحرى الصواب فأينما وجدناه أخذنا به، وأنتم تقلدون إماماً معيناً أخطأ أو أصاب، قلنا: كيف تعرفون أن

الصواب مع الذي أخذتم بقوله، أو مع الذي تركتم قوله يخالفكم فيه ويقول: إنه ليس بصواب؟ وإن لا سبيل لكم إلى معرفة الصواب في الباب فما ذا يفيدكم هذا التحرك والاضطراب بأن تأخذوا تارة قول هذا وأخرى قول هذا مع احتمال الخطأ فيما أخذتم، والصواب فيما تركتم؟ ولم لا تستريحون بتقليد إمام يغنيكم عن هذا الهيجان، ويسد عليكم باب تسويل الشيطان؟ وما الفرق بين التقليد لإمام معين وبين التقليد تارة لهذا وتارة لهذا؟

فإن قلت: اعتقادنا الصواب فيما يقوله أنمنا بالدليل واعتقا المقلد من غير دليل، هذا هو الفرق، قلنا: إن كنتم أهلاً للاستدلال فأنتم مجتهدون وكلامنا في المقلد الذي هو ليس بأهل للاستدلال، وإن كنتم غير أهل له فاستدلناكم مع عدم الأهلية مثله كمثل مريض لا يعرف الطب ومع ذلك لا يقبل قول الطبيب الحاذق الماهر إلا بالاستدلال بالدلائل الطبية، وهل يفعل هذا غير الجاهل؟ وهل يمدح فعله هذا أحد من العقلاء؟

وما قلتم: "إن المقلد يعتقد الصواب فيما يقوله إمامه من غير دليل" فهذا باطل أيضاً، لأن دليله هو حذاقة غمامه ومهارته بالفن، وهو مكلف بهذا الاستدلال فقط دون غيره، فظهر أن ما قاله هذا القائل سفسطة محضة، ومنشأه عدم الفرق بين الاستدلال المقلد وظنه، واستدلال المجتهد وظنه، مع أن استدلال المقلد وظنه جهل واستدلال المجتهد وظنه علم صحيح وإن كان محتملاً للخطأ

فكيف يسع للمقلد أن يفتى بما يراه من حيث الدليل مع أنه فتوى بغير علم؟ وكيف يسع له أن يخطئ إمامه مع جهله وكون الخطأ فيما يراه أغلب من الخطأ فيما يراه إمامه؟ فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه التسويلات والتهويلات، فقد اغتر بها كثير من السفهاء فضلوها وأضلوا، والله أعلم

هل يجوز للمفتي أن يفتي بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟

(قال ابن القيم في الفائدة الخمسين من "إعلام الموقعين" (2): 264

هل للمفتي المنتسب إلى مذهب بعينه أن يفتي بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟ فإن سالماً سبيل ذلك الإمام في الاجتهاد ومتابعة الدليل أين كان وهذا هو المتبع للإمام حقيقة فله أن يفتي بما

ترجح عنده من قول غيره، وإن كان مجتهداً بأقوال ذلك الإمام لا يعدوها إلى غيرها فقد قيل: ليس له أن يفتي بغير قول إمامه، فإن أراد ذلك حكاة عن قوله حكاية محضة

والصواب: أنه إذا ترجح عنده قول غير غمامه بدليل راجح فلا بد أن يخرج على أصول إمامه وقواعده، فإن الأئمة متفقة على قواعد الأحكام، ومتى قال بعضهم قولاً مرجوحاً فأصوله تردده ويقتضي القول بالراجح، فكل قول صحيح فهو يخرج على قواعد الأئمة بلا ريب، فإذا تبين لهذا المجتهد المقيد رجحان هذا القول وصحة مأخذه خرج على قواعد

إمامه فله أن يفتي به

وهذا مغلطة عظيمة يغتر بها السفهاء، لأن الأصول العامة التي اتفقت عليها الأئمة لا ينتفع بها إلا المجتهد المطلق كقولهم: "إذا صح الحديث فهو مذهبن"، ونحوه، ولا يمكن ذلك لمجتهد مقيد بتقيد بالأصول المختصة بهذا الإمام، وإذا لم يمكن ذلك له فكيف يصح تجويز خروجه عن مذهب الإمام بما هو ليس من وظائفه، بل هو من وظائف المجتهد المطلق؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض؟

فلما كان هذا حال هذا المدعي للاجتهاد المطلق بأنه يناقض نفسه في الاجتهاد الواحد حيث يجعل الشخص الواحد مجتهداً مقيداً ومع يجعله مجتهداً مطلقاً، فكيف بمن يقلده في فتاويه وأحكامه، ومجتهد في الدين مغترراً بفتاويه وأحكامه؟ ومن ههنا ظهر لك انه لا بد في الاجتهاد مع التدين ومعرفة الشرائع من إصابة الرأي وسلامة الفهم، وأن من لم يكن مصيباً في رأيه سليماً في فهمه لا يستأهل أن يجتهد في الدين وإن كان متديناً واسع العلم، فإننا لا ننكر تدين هذا القائل وسعة علمه ومع ذلك نعلم أنه غير مجتهد، لأن خطاه في الاجتهاد أكثر وأشنع

وهذا الكلام ليس منا إزاء به، لأننا نعلم أنه من عباد الله الصالحين المحبين لله ورسوله واتباع سنته، ولكن قلنا ذلك تنبيهاً على خطائه إيقاظاً، وتنبيهاً بجهلة زماننا الذين يسلكون طريقه في الاجتهاد مغترين بأمثال هذه الكلمات، ويشتمون السلف وينسبونهم إلى ما هم منه برآء، إلى ههنا تمت الرسالة المسماة بالدين القيم التي جعلناها فائدة ثالثة من هذه المقدمة.

الفائدة الرابعة

عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية" رواه أبو داود وابن ماجة، وقال المنذري: رجال إسناده احتج بهم مسلم (في) "صحيحه" وقال الشوكاني في "نيل الأوطار" (8: 557)

قال ابن رسلان: "إن الحديث محمول على من لم تعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنهم لا تعرف عدالتهم

وهذا حمل مناسب، لأن البدوي إذا كان معروف العدالة كان رد شهادته لعله كونه بدوياً غير مناسب لقواعد الشريعة، لأن المساكن لا تأثير لها في الرد والقبول، لعدم صحة جعل ذلك منطاً شرعياً ولعدم الضابطة، فالمناط هو العدالة الشرعية إن وجد للشرع اصطلاح في العدالة وإلا توجه الحمل على العدالة اللغوية، فعند وجود العدالة يوجد القبول وعند عدمها يعدم، ولم يذكر - صلى الله عليه وسلم - المنع من شهادة البدوي إلا لكونه مظنة لعدم القيام بما يحتاج إليه العدالة، وإلا فقد قبل - صلى الله عليه وسلم - في الهلال شهادة البدوي.

لا يجوز تخصيص الأصل الكلي بخبر الواحد

قلت: هذا الكلام نص من الشوكاني على أنه إذا ورد الحديث مخالفاً لقواعد الشرع وجب تأويل الحديث، ولا يجب تخصيص القواعد بذلك الحديث الشاذ الفاذ المحتمل للتأويل وهذا هو الأصل لأبي حنيفة الذي هو يمشي عليه في الأحاديث المخالفة للظاهر للأصول الشرعية كحديث خيار المجلس والمصرأة وغيرهما، ومع ذلك هو وأمثاله يطعنونه. ويشنعون عليه بأنه خالف الحديث بالرأي وهل هذا إلا مكابرة صريحة من هؤلاء الرجال؟

فثبت من هذا البيان أن الأصل الصحيح هو تأويل خبر الواحد إن أمكن، وتركه إن لم يمكن إذا عارض أصلاً كلياً، وأما تخصيص الأصل الكلي به فأصل فاسد، لأن التخصيص إنما يمكن إذا كان الحديث نصاً في المعارضة غير محتمل للتأويل ومساوياً

للأصل الكلي في القوة، لأن التخصيص لا يمكن بدون المعارضة، ولا معرضة مع احتماله التأويل والضعف، وإذا لم يمكن التخصيص فلا بد من أحد الأمرين، إما التأويل إن أمكن أو

الترك إن لم يمكن، وبهذا يندفع كثير من مطاعن المخالفين، واحتجاجاتهم على أبي حنيفة

الفائدة الخامسة

لما كان القياس مبني لكثير من أحكام الشرع حجة من الحجج الشرعية وقد أنكره أهل الظاهر، وتعلقوا فيه بشبهات وأوهام مزلفة للعوام رأينا أن نتكلم عليها حفظاً لهذا الأصل الشرعي، وصوناً لأعراض المجتهدين عن وسمة الابتداع والإحداث

:القياس فطرة فطر الناس عليها

فنقول: إنكار القياس رأساً مكابرة للفطرة التي فطر الناس عليها، لأن الناس كلهم يحتاجون بالقياس حتى البله والصبيان في الكتاب، لأن معلم الكتاب إذا ضرب صبيّاً على منكر انزجر عنه سائر الصبيان، لظنهم بأنفسهم أنهم لو فعلوا ذلك استحقوا العقاب مثله، وهذا مما يعرفه كل إنسان، ولا ينكره إلا مكابر مجاهر بإنكار العيان، وهذا أدل دليل على كون القياس فطرياً فطر الله الناس عليها، بل ولم يتميز الإنسان من غيره من الحيوانات إلا لكونه يقيس الأمور بأشبابها، ويدرك الكليات من الجزئيات، ولذلك أرشدنا الله تعالى إليه في مواضع لا تحصى من كتابه، ويتم به حجته على العباد

:إثبات حجية القياس بكتاب الله تعالى

منها: قوله تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} فأرشدنا الله تعالى إلى قياس خلقه عيسى على نشأة آدم عليهما السلام بجامع كمال القدرة وعدم احتياجهما إلى الأب، وأتم به حجته على النصارى، فلو لا أن

:القياس حجة لم يكن لهذا الكلام معنى، ولا يقول به مسلم أبداً

ومنها: قوله تعالى: {وَوَضَعْنَا لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ} إلى قوله: {بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} وفيه قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى، وعلى خلق النار من الشجر الأخضر، وعلى خلق السموات والأرض بجامع كمال القدر، فلو لم يكن القياس حجة لم يتم بهذا الكلام حجة

:جواب ابن حزم عن الاستدلال بالآية

:وأجاب عنه ابن حزم في كتابه "إحكام الأحكام" فقال

هذا من عجائبهم وطوامهم، ليت شعري ما في هذه مما يوجب القياس، أو أن يحكم في أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطي كما يرجم الزاني المحصن؟ ويكاد احتجاجهم بهذه أن يخرجهم إلى الكفر، لأنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة، ولا أخبر تعالى أن إنشائه لها أول مرة يوجب أن يعيدها، ومن ظن هذا فقد افتري، ومع ذلك فلو كان إنشاء الله تعالى العظام أول مرة يوجب أن يحييها ثانية لوجب ضرورة إذا أفضاها أيضاً بعد أن أنشأها أولاً أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية

وهذا ما لا يقولون، ولا يقول به أحد من المسلمين إلا جهنم بن صفوان، ولو كان يجب ذلك أيضاً لوجب أن يعيدهم إلى الدنيا ثانية، كما ابتدأهم وأنشأهم فيها أول مرة

وهذا كفر مجرد لا يقول به إلا أصحاب التناسخ، فقيح الله كل احتجاج يضر صاحبه من الانقطاع والإذعان للحق إلى ما يؤدي إلى الكفر، فبطل تمويههم بهذه الآية، وضح أن معانها ما اقتضاه ظاهرها فقط، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحياء الموتى

فقد بين الله ذلك نصاً إذ يقول: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} فبين عز

وجل أنه إنما بين ذلك قدرته على كل شيء، وإنما عارض الله تعالى بهذا قوماً شاهدوا إن شاء الله تعالى للعظام من مني الرجل والمرأة واقروا بذلك وأنكروا قدرته تعالى على إنشائها نشأة ثانية وإحيائها فأراهم الله تعالى فساد تقسيمهم لقدرته، وليس في شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلاً، وأن هذا كله باب واحد ليس بعضه مقيساً على بعض، ولا أصلاً، والآخر فرعاً، وإقدام أصحاب القياس وجراتهم متناسبة في مذاهبهم، وفيما يؤيدونها، نعوذ بالله من الخذلان، انتهى كلامه.

التنبيه على مغالطة ابن حزم

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من المغالطة وسوء الفهم، لأننا سلمنا أن معناها هو ما اقتضاه ظاهرها، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحيائها وإنشائها ثانية، ولكننا نقول: إن هذا هو القياس، لأنه تعالى أثبت حكماً يسلمونه في النشأة الأولى في نظيرها من النشأة الأخرى التي ينكرونها، بعله يسلمونها في الأولى، وهو كمال القدرة، ومعناه أن من كان قادراً على الأولى يجب أن يكون قادراً على نظيرها من الأخرى، وحاصله أن كون أحد المثليين مقدوراً يوجب أن يكون الثاني مقدوراً أيضاً

وهل القياس شيء آخر سواه؟ وهل الإيجاب منافي القدرة أو الفعل؟

فقوله: "إنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة" مسلم ولكنه لا يضرنا، لأننا لا ندعي إيجاب الفعل، وإنما ندعي إيجاب الفعل، وإنما ندعي إيجاب القدرة، وهذا مما لا ينكره مسلم، فإن من قدر على الإنشاء أولاً يجب أن يكون قادراً عليه ثانياً بالإجماع، وتبين بذلك أن حكم المثليين واحد، وهو القياس بعينه

وأما قوله: "إنه ليس في شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلاً" فباطل، لأنه لما ثبت بالآية أن حكم المثليين واحد وثبتت مماثلة ما لا نص فيه لما فيه نص ثبت له حكمه من الإيجاب والتحريم والإباحة ضرورة، وإنكاره مكابرة، فكيف يقول: إنه لا حكم فيها بأن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص؟

القبح في قياس معين لا يوجب القبح في أصل القياس

وقوله: "إنه ليس فيه أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطي كما يرجم الزاني المحصن" ففيه أنه لو ثبت مماثلة البضع لليد ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون هذا قدحاً في أصل القياس، بل في قياس مخصوص لعدم المماثلة، وهكذا لو ثبت اللوطي مماثلاً للزاني ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون ذلك قدحاً في أصل القياس بل في هذا القياس بعينه لعدم المماثلة، ولا يضرنا ذلك، فإننا ندعي صحة أصل القياس ولا ندعي صحة كل قياس، لأننا نسلم أن من الأقيسة ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد فاندفع جل ما قاله، وظهر أنه من التموهيات التي تروج على السفهاء، لا من كلام أهل التحقيق والتدقيق، وقد أجاب ابن حزم عن أمثال هذه الاحتجاجات بمثل هذه الهذيان فلا تطيل الكلام بذكره ورده

ومن آياته الأحكام أنه قال تعالى: {لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَ فِي آبَائِهِنَّ} وبقوله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ} فدل الله تعالى بذكر الآباء وغيرهم على من هو مثلهم من الأعمام والأخوال.

وأجاب عنه ابن حزم بأننا لم نعرف بحكم الأعمال والأخوال من هاتين الآيتين قياساً على الآباء وغيرهم، بل من قوله لعائشة: "إنما هو عمك فليلج عليك" ومن قوله: "لا تسافر المرأة غلاً مع زوج أو ذي رحم محرم" فإنه يبيح لكل ذي رحم محرم أن يسافر بها، فغذاً. سافر بها فلا بد له من رفعها ووضعها ورؤيتها.

وهذا من ابطال الأقوال وافسدها، لأن قوله لعائشة إن كان يدل على حكم الأعمام فهو لا يدل على حكم الأخوال إلا بالقياس، وقوله: "لا تسافر المرأة" إن كان يدل على جواز السفر معها فهو لا يدل على جواز كشف الوجه لها، لأن السفر مع احد لا يستلزم كشف الوجه له، ومن ادعى ذلك فهو مكابر للعيان، ولو دل على ذلك لم يدل على جواز كشف الوجه له في الحضر إلا بالقياس، فلم يكن له مفر عن القياس الذي فر منه

:الإجماع غير نافع لمنكري القياس

وقد نسي ابن حزم فلم يحتج هنا بالإجماع وهو يحتج في أمثال ذلك به، ولو احتج به لكان أقوى من احتجاجه بالنصوص المذكورة وإن كان فاسداً، لأننا نقول: هل هذا الإجماع عن قياس أو نص؟ فإن قال: عن قياس، ثبت الحجة بالنص والإجماع، وإن قال: عن نص، فأين النص؟ فإن قال: قد نسوه فهو باطل بالبدهة، وإن قال: كتموه ثبت إجماعهم على أمر محرم وهو كتمان العلم وترك التبليغ عن الله ورسوله، ويبطل حجية الإجماع رأساً، فإن قال: الإجماع كاشف عن النص، فلم يلزم كتمان النص وترك التبليغ، قلنا: كونه كاشفاً عن النص، لم يدل عليه دليل فلا يقول به غلا ابن حزم وأمثاله، ولا حجة في قولهم، فلم يثبت كشفه عن النص ولم يندفع الإيراد

ومنها: أنه قال تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا} فدل الله تعالى بذكر الطلاق على نظائره من الفسخ والموت

وأجاب عنه ابن حزم بأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للقرظية المطلقة ثلاثاً: "أتريدن أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا! حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك" وهذا الحديث أعم من الآية وزائد على ما فيها، فوجب الأخذ به

وفيه نظر، لأنه ليس في الحديث ما يدل على أنه يشترط للرجوع ما هو أعم من الطلاق والفسخ والموت، حتى يكون أعم من الآية، بل ليس فيه أن يشترط له ذوق العسيلة، فهو بظاهره معارض للآية التي تشترط الطلاق للرجوع، فإن قال: إنما يكون معارضاً لها لو دل على نفي اشتراط غير ذوق العسيلة وليس كذلك، فلا يكون معارضاً لها، قلنا: إن لم يدل على نفي اشتراط غير العسيلة فهل هو يدل على اشتراط غير العسيلة؟ فإن قال: نعم، فقد كابر البدهة وأظهر حيله، وإن قال: "لا" بطل قوله "إن الحديث أعم من الآية وزائدة ما". ليس فيها

وبالجملة لا دلالة في الحديث على أنه يشترط شيء آخر للرجوع من طلاق أو فسخ أ

وموت بعد ذوق العسيلة، وإنما يعلم هذا الاشتراط من الآية، ولكنه ليس فيه ذكر لغير الطلاق، فلا يعلم هنا حكم الفسخ والموت إلا بالقياس، نعم! يثبت ذلك من الإجماع إلا انه لما لم يكن حكم الفسخ والموت منصوصاً في الكتاب والسنة فلا يكون مبنى الإجماع إلا بالقياس، فلا يفيدهم وجود الإجماع أبضاً لأن هذا الإجماع مثبت للقياس لا ناف له

وبه يتدفع كثير من الأجوبة التي يحتج فيها ابن حزم بالإجماع ويقول: "لم نقل لهذا الحكم للقياس، بل بالإجماع"، لأننا لا ننكر الإجماع، بل نقول: إن أهل الإجماع هل قالوا ذلك قياساً أو بالنص؟ على الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني يطالبون بإبداء النص، وليس عندهم

:إبطال قول ابن حزم في مسألة الإجماع

وبه يبطل أيضاً ما قال ابن حزم: "الإجماع لا بد أن يكون عن نص" وهو ظاهر البطلان بعد ما أسلفنا لك في هذا الباب، ويبطله أيضاً أنه قال ابن حزم في باب الإجماع من كتابه: قالوا: لو كان الإجماع لا يكون إلا عن نص وتوفيق لكان النص محفوظاً، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فلما لم يوجد ذلك النص علمنا أن الإجماع ليس عن نص.

والجواب عنه: أن هذا الكلام أوله حق، وآخره كذب، ونحن نقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص إما قولي أو فعلي أو تقريري وكل منها محفوظ منقول، وما ليس منه نص فعلي أو قولي أو تقريري منقول محفوظ فدعوى الإجماع فيه باطل انتهى بمحصله، لأن هذا القول منه يبطل حجية الإجماع رأساً، لأن الحكم إذ ذاك مستند إلى النص دون الإجماع فلا يكون حجة، ثم يلزم منه أن يكون دعوى الإجماع منه باطلاً في مسألة لم يبد فيها نصاً قولياً أو فعلياً أو تقريرياً، ولا يمكنه في كثير من مسائل هذا الباب، كقوله: "إن المراد في آيات العدة هي الممسوسات بالإجماع" وغير ذلك فاعرف ذلك والله أعلم.

مسألة عجيبة:

ومن عجائب ما قاله ابن حزم وغيره من أهل الظاهر: أنه لو طلق مسلم ذمية ثلاثاً ثم نكحت ذمياً وذاق عسيلتها ثم طلقها لا تحل به للزوج الأول ولا لغيره، لأن نكاح الكفار صحيح وطلاقهم باطل، فهي بعد في عصمة الزوج الثاني، فلا يحل لأحد نكاحها، واحتجوا له بأن أعمال الكفار باطلة غير ما صححه النص أو الإجماع، كالنكاح لأن أهل الجاهلية كانوا يتناكحون فأقر النبي - صلى الله عليه وسلم - نكاحهم، وقد ولد هو - صلى الله عليه وسلم - من تلك الأنكحة، فعلم أن نكاحهم صحيح، وانعقد عليه الإجماع أيضاً.

الرد على من قال بهذه المسألة

هل هذا إلا جهل منهم، لأن أهل الجاهلية كما كانوا يتناكحون وأقرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه كذلك كانوا يطلقون وأقرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - وانعقد عليه الإجماع أيضاً، ومخالفة أهل الظاهر غير معتد به، لكونها من غير حجة.

وأما قوله تعالى: {أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} فقد انعقد الإجماع على أنها ليست بعمامة بكل أعمالهم، فيكون منها ما هي صحيحة، ومنها ما ليست بصحيحة، ومهما لم يدر أن الطلاق من أي نوع هو لا يتم به الاحتجاج على بطلان طلاقهم، وإذا لم يدر في قوله: {حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ} نص على بطلان طلاقهم ولا على صحته طلبنا حكمه من أدلة أخرى، فعرفنا أن طلاقهم صحيح، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقر طلاق أهل الجاهلية كما أقر نكاحهم.

ثم من المعاملات التي يستوي فيها المسلم والذمي كالنكاح والبيع والشراء وغيرها، فينبغي أن يكون حكمه كسائرهما، ثم قد اعترف ابن حزم بأن أحكام الإسلام تثبت للكفار إلا ما خصه دليل، وأن الكفار مخاطبون بالشرائع كالمسلمين، ومعلوم أن صحة الطلاق من أحكام الإسلام ولم يدل دليل على تخصيص الكفار منه كإعطاء الجزية، فيكون حكمهم في ذلك حكم المسلمين.

ثم نصوص الطلاق لم يفص بين المسلم والكافر، فيعهم، ولا يجوز تخصيصاً بما

ثبت خصوصه بالنص والإجماع، ولا دليل فيه على أنه شامل للطلاق أعني قوله {حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ} فظهر أن ما قاله أهل الظاهر باطل، واحتجاجهم بقوله: {حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ} على بطلان طلاق الكفار وتخصيص نصوص الطالق به فاسد، فلما لم يثبت بطلان طلاق الكفار لم يصح ما قالوا: إن المنكوحة الذمية للمسلم المطلقة ثلاثاً لا تحل له بعد نكاح الذمي وطلاقه.

ومن آيات الأحكام: قوله تعالى: {آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ

تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا} فدل الله تعالى بذكر حكم المنكوحات المؤمنات على حكم المنكوحات الكافرات، لأن مبنی إسقاط العدة عن المؤمنات هو عدم المسيس لا الإيمان، ويستوي فيه المسلمات والكافرات، فيكون حكمهن كحكمهن

.وأجاب عنه ابن حزم بأن سقوط العدة عن الكافرات ليس بالقياس بل بالإجماع

وهو ساقط لأننا نتكلم في الإجماع، فنقول: أهل الإجماع إما أن يكونوا أجمعوا عليه لنص ورد في الكافرات بأنه لا عدة عليهن، أو القياس الكافرات على المؤمنات، والأول باطل لانه لا نص فيهن، والثاني مثبت للقياس

وأجاب ابن حزم أيضاً بأن الأصل براءة الذمة فلا يجب حق على أحد إلا لنص أو إجماع ولا نص في وجوب العدة على الكافرات الغير الممسوسات ولا إجماع فلا تجب العدة عليهن.

والجواب أن الله أوجب العدة على جميع المطلقات ولم يستثني منهن إلا المؤمنات غير الممسوسات، فيبقى الكافرات في المنكوحات التي وجبن العدة عليهن فقد وجد النص، فكيف يقول: إنه لا نص فيهن؟

فإن قال: إن نصوص العدة تختص بالممسوسات بالإجماع وليس غير الممسوسات داخلاً فيها: مبنى هذا الإجماع هو قياس الكافرات على المؤمنات، لأنهم لما ألحقوا الكافرات الغير الممسوسة بالمؤمنات الغير الممسوسة بالقياس بالاتفاق حصل الإجماع على أن المراد في آيات العدة هي الممسوسات فقط فلا حجة لهم في هذا الإجماع الذي مبناه على القياس، لأنهم يطلبون القياس، وببطلان القياس يبطل الإجماع، فلما بطل الإجماع بقيت الكافرات داخلة في آيات العدة

فإن قال: إنه قال: إنه ليس مبنى الإجماع على القياس بل هو مبنى على النص

طالبناهم بالنص ونقول: أين النص الذي هو مبنى الإجماع؟ ولا يمكنهم إراءة النص، فيكون قولهم بلا حجة ويكون باطلاً، فثبت القياس وبطل الإنكار

هل الاعتبار والقياس أمران مختلفان؟

ومنها: وقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}، وأجاب عنه ابن حزم: بأنه ليس معنى العبرة والاعتبار هو القياس، وإنما معناه هو التفكير والتدبر، فالله تعالى أمرنا أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة، كما قال تعالى في قصة إخوة يوسف: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ}، وقال تعالى: {وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً}، وليس معناه أنه كان في قصصهم قياساً، وإن لكم في الأنعام لقياساً

وهو جواب ساقط: لأننا لو سلمنا أن معنى العبرة والاعتبار هو التفكير والتدبر في الشيء فلا نسلم أن معناه هو التفكير في الشيء مطلقاً، بل معناه هو التفكير في حال الشيء للاستدلال بحاله على حال نظيره، وهو الذي نسميه قياساً: ولو قلنا: إن معناه هو القياس لا التفكير والتدبر لم يكن بعيداً، لأن الاعتبار يتعدى إلى مفعولين، يقال: "اعتبرت ذلك به"، والتفكير والتدبر لا يتعدى إلى المفعولين، فلا يكون معناه ذلك، بل معناه هو القياس، لأن معناه قست ذلك به، فبطل الجواب واستقام الاحتجاج، وسيأتي لهذا مزيد بحث

ومنها: قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ} فدلنا الله تعالى بقوله: "أف" على أن ما هو مثله أو أشد منه في الإيذاء منه في

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه لا دلالة في هذا القول على تحريم غير قول: "أف" من القتل، والضرب، والسب، والشتم، وغير ذلك، وإنما قلنا بحرمة هذه الأمور لقوله تعالى: {وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا} وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ { والدليل على أن نهي الله تعالى عن

أن يقول المرء لوالديه "أف" ليس نهياً من الضرب والقتل وغيرهما أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه، فشهد عليه من شهد ذلك كله، فقال الشاهد: إن زيدا يعني القاتل أو القاذف الضارب

قال لعمرؤ: "أف" يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف لكان بإجماع منا ومنهم كاذباً آفكاً شاهد زور مفترياً مردود الشهادة، فكيف يريد هؤلاء القوم منا أنه نحكم بما يقرون أن كذب؟

وهذا باطل، لأن مفاده أن قوله: "أف" ليس معناه اللغوي القتل والضرب والقذف، وهذا جهل ليس له نظير في كلام أهل العلم، لأن أهل القياس لا يدعون أن الضرب والشتم والقتل داخل في مفهوم "أف" لغة، وإنما يستدلون به على صحة القياس، ويقولون: إنما نهى الله عن قوله: "أف" لأن فيه تأذياً للوالدين، فما فيه تأذٍ أزيد منه كالشتم وغيره يكون منهياً عنه بالأولى، فهم يقيسون القتل والشتم على قوله: "أف"، ولا يجعلونه مدلولاً لغوياً له.

ألم يدر هذا القائل: إنه لو كان القتل والضرب مدلولاً لغوياً له لكان حرمة القتل والضرب منصوصاً عليه لا قياساً على المنصوص؟ فظهر أن هذا الكلام من أقبح حيله وأشنعها، واحتج أهل القياس بآيات أخر وأجاب عنها ابن حزم بأمثال هذه الهذيان فلا نطيل الكلام بذكرها.

فلما ثبت حجية القياس من كلام الله وفطرة الناس فلا حاجة لنا إلى دليل غيره، ولكننا نقول: حجية القياس ثابتة من كلام الرسول أيضاً، وهذا من وجوه

إثبات حجية القياس بالنسبة

منها: أنه - صلى الله عليه وسلم - أئذ الناس يقوم يأتون في آخر الزمان يسمون الخمر لغير اسمها ليستحلوها بذلك ووجه الدلالة أن هذا النص كما يدل على عدم مشروعية تسمية الخمر بغير اسمها للاستحلال كذلك هو يدل على عدم مشروعية تسمية سائر الأشياء المحرمة بغير اسمها لهذا الغرض، كما هو مسلم عند ابن حزم أيضاً، وليس ذلك إلا من جهة القياس، فالقياس ثابت

ومنها: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكر علل الأحكام وأوصافها المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعيديها بتعدي أوصافها وعللها كقوله في نبذ التمر: "تمر طيبة وماء طهور" وقوله

إنما جعل الاستئذان من أجل البصر" وقوله: "إنما نهيتكم من أجل الرأفة بكم" وقوله في "الهرة: "ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات" ونهيه عن تغطية رأس محرم الذي وقصته ناقته، ومنعه من الطيب معللاً بأنه يبعث يوم القيامة ملبياً، وقوله: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم" ذكره تعليلاً لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها" وقوله: "لا يتناجى اثنان دون الثالث فإن ذلك يحزنه" وقوله: "إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه فإن في أحد جناحيه داء، وفي الآخر دواء، وإنه يتبقى بالجناح الذي فيه الداء" وقوله: "إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس" وقوله لما سئل عن مس الذكر هل ينقض الوضوء؟ فقال: "هل هو إلا بضعة منك؟" وقوله في ابنة حمزة

نہا لا تحل لي إنها ابنة أخي من الرضاعة" وقوله في الصدقة: "إنها لا تحل لآل محمد،" "إنما هي أوساخ الناس

ومنها: أنه وقد قرب النبي - صلى الله عليه وسلم - الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال، فقال له عمر: "صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم" فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أرايت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟" فقال عمر: "لا بأس بذلك"، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "فصم"، ولولا أن حكم المثل حكم له وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله، وأن القبلة التي

هي وسيلة إلى الوطء كوضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر.

وقد قال - صلى الله عليه وسلم - للرجل الذي سأله فقال: "إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه، أفأحج عنه؟" قال: "أنت أكبر ولده؟" قال: "نعم" قال: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزئ عنه؟" قال: "نعم"، قال: "فحج عنه"، فقرب الحكم من الحكم، وألحق النظر بالنظر، وأكد هذا المعنى "بضرب من الأولى وهو قوله: "اقضوا الله، فالله أحق بالقضاء

ومنه الحديث الصحيح: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "وفي بضع أحدكم صدقة".

قالوا: "يا رسول الله! يأتي أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجي؟" قال: "أرايتم لو وضعها في حرام أكان يكون عليه وزر؟"، قالوا: نعم، قال: "فكذلك لك إذا وضعها في

الحلال يكون له أجر"، وهذا من قياس العكس الجلي البين، وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لثبوت ضد علته فيه.

ومنه الحديث الصحيح: أن أعرابياً أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "عن امرأتي ولدة غلناً أسود، وإني أنكرته"، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "هل لك من إبل؟" قال: نعم، قال: "فما ألوانها؟" قال: حمر، قال: "هل فيها من ورق؟" قال: إن فيها لورقاً، قال: "فأني ترى ذلك جاءها؟" قال: "يا رسول الله! عرق نزعها، قال: "ولعل هذا عرق نزعها"، ولم يرخص له في الانتفاء منه.

ومنه: أنه قال للمستحاضة التي سألتها هل تدع الصلاة زمن استحاضتها فقال: "لا، إنما ذلك عرق وليس بالحیضة" فأمرها أن تصلي مع هذا الدم، وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حیض. وهذا قياس يتضمن الجمع والفرق.

ومنه: قوله لأم سليم حين قالت: "أو تحتلم المرأة يا رسول الله!": "إنما النساء شقائق الرجال"، فبين أن الرجال والنساء شقيقان ونظيران لا يتفاوتان ولا يتباينان في ذلك، وهذا يدل على أن من المعلوم الثابت في فطرهم أن حكم الشقيقتين والنظيرين حكم واحد، سواء كان ذلك تعليلاً منه - صلى الله عليه وسلم - للقدر أو للشرع أو بكليهما، فهو دليل على تشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر.

وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "فمن أجرب الأول؟" لأن معناه أن القول بالتعدية غير صحيح، لأنه لا يصح في الأول، وإذ لم يصح في الأول لا يصح في الثاني والثالث وغيرهما، لكونها متماثلة، فأثبت للثاني والثالث حكم الأول للتماثل.

وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا ينهاكم ربكم من الربا ويقبلها منكم" فجعل أداء الركعات مكان الركعتين في حكم الربا قياساً عليه.

وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين"، فدل بذلك على أن المؤمن يقيس المرة الثانية على المرة الأولى به، وهو تصحيح للقياس منه - صلى الله عليه وسلم -، فبهذه وجوه الاستدلالات من الحديث.

أجوبة ابن حزم والرد عليها

ورام ابن حزم التفصي عن بعضها فأجاب عن قوله: "أو رأيت لو تميمضت بماء وأنت صائم؟" بأنه لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخبر - صلى الله عليه وسلم - أن التماثلة والمقاربة لا تستوي أحكامهما، لأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمداً لأفطر، وأن الجماع يفطر، والقبلة لا تفطر، وهذا هو إبطال القياس.

وهذا تمويه باطل منه، لأننا نسلم أن فيه إبطالاً لقياس عمر، ولكنه إن أبطل قياساً فقد أثبت قياساً آخر وحاصله أن قياسك القبلة على الجماع قياس غير صحيح والصحيح هو قياسها على المضمضة، لأن الشرب والجماع كليهما مفطر، والشرب يكون من الفم والجماع لا يكون من الفم، فالمضمضة أقرب من الشرب من قرب القبلة من الجماع، فمتى لم يكن المضمضة

مفطراً فأن لا يكون القبلة مفطراً أولى، فالحديث مثبت للقياس وليس بمبطل له كما زعم هذا القائل

وأما دعواه: أن القبلة أقرب شبهاً من الجماع لأتهما من باب اللذة، فباطل، لأنهما إن كانا من باب اللذة فالمضمضة والشرب كلاهما من باب تسكين العطش ومن قبيل إدخال الماء في الباطن، لأن الفم ظاهر من وجه وباطن

من وجهه، ولهذا لم يجب غسله في الوضوء مع كونه داخلاً في الوجه، ووجب غسله في الجنابة، ولم يفهم ابن حزم حقيقة استدلال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فزعم أن القبلية إلى الجماع أقرب من المضمضة إلى الشرب

وهذه بلادة عظيمة، ولو كان كما قال لكان قياس عمر أصح من قياس رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهو باطل، إذ لا معنى لرد القياس القرب إلى شيء بالأبعد منه

إيراد ابن حزم على المالكيين والجواب عنه

ثم أورد على المالكيين، فقال: "هذا الحديث حجة عليهم إذ هم يستحبون المضمضة في الوضوء للصائم ويكرهون القبلية له"، وهذه بلادة أخرى منه، لأن وجه استحبابهم للمضمضة أنه من سنن الوضوء، وندب الشرع إليها من غير فرق بين الصائم وغيره، وليس هكذا هو القبلية، وإذا ليست مما ندب إليه الشرع، وفيه احتمال أن يكون مفضياً إلى الجماع فيكون مكروهاً، هذا هو الفرق، وهذا الفرق غير مؤثر في قياس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما لا يخفى، فاندفع ما أورد

وأجاب عن قوله: "لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين" بانه لا قياس فيه، وإنما هو نقل لفظ من معنى إلى معنى آخر وهو مبني على عدم فهم وجه الاستدلال، لأنه زعم أنا نقيس غير الجحر على الجحر المذكور في الحديث، وليس كما زعم، لأن معناه أن من فطرة المؤمن أنه إذا لدغ من جحر وتأذى من شيء مرة يقيس المرة الثانية على الأولى ولا يقربه، فثبت من الحديث صحة القياس، وأنه من فطرة المؤمن

وأجاب عن قوله: "لو كان على أبيك دين" أنه ليس في هذا الحديث قياس، وإنما هو نص جلي، لأن الله تعالى قال: {مَنْ بَغِدْ وَصِيَّةً يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنًا} والدين فيه أعم من أن يكون حقاً لله تعالى أو حقاً للناس، فالمسألة من المنصوصات لا من المسائل القياسية، وهذه سفاهة عظيمة وبلادة وخيمة، لأن السائل إنما كان سأل عن الحج عن الميت، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحج على الميت دين الله عليه، وحج السائل عنه قضاء دين الله عنه، وقاسه على قضاء دين الناس عنه، وهذا كله جلي لا يخفى إلا على من هو أبلد من الحمار، فثبوت القياس به من أجلى البديهيات، وإنكاره مكابرة ولداد

وأما قوله: إنه ثابت من النص الجلي وهو قوله: {مَنْ بَغِدْ وَصِيَّةً يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنًا} فباطل، لأن المراد فيه من الدين هو الدين المالي لا كل دين من الصلاة والصوم والحج، لأن ذلك الدين متعلق بالتركة، والصلاة وغيرها ليس من التركة، فلا يشملها

الدين المذكور في الآية

فلو سلم أن المراد فيه من الدين أعم من حق الله وحق العبد لم يكن فيه حجة، لأن مفهوم الآية أن الميراث إنما يجري في مال الميت بعد إخراج الوصية وأداء الدين منه، ولم يكن سؤال السائل عما يجب في تركته، وإنما كان سؤاله عن الحج عنه، وهو ليس من تركته، فلا تعلق للنص بسؤاله، ولذا لم يحتج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذه الآية، بل أجابه بالقياس، ولو سلم أنه ثابت من النص أيضاً فهو لا يضرنا، لأن مرادنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - احتج بالقياس لا بالنص، وهذا يدل على حجية القياس

إيراد ابن حزم والجواب عنه

ثم أورد ابن حزم أنهم لا يقولون بقضاء الصوم عن الميت قياساً على الحج، مع أن النص قد ورد في الصوم أيضاً كوروده في الحج، فهم يخالفون قياس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونصه، ثم هم يقولون: إن دين الناس أحق بالقضاء من دين الله، ولا يقضون الزكاة وسائر حقوق الله من صلب تركته، كما يقضون ديون الناس منه

والجواب عنه: أنه لا خلاف لأحد في أنه لو قضى أحد دين أحد في حياته مع قدرته صح ذلك، ولو صام عنه أو صلى أو حج لم يصح، فهذا إجماع منهم على أن دين الله ليس كدين الناس من كل الوجوه

وقوله: "دين الله أحق" ليس على إطلاقه وعمومه، وإنما هو محمول على بعض الحوال، فلا يصح به إلزام من قال: إنه لا يصح أداء الزكاة وقضاء الحج من كل ماله، بل من الثلث إذا أوصى

ولا يصح أن يقال: إنهم خالفوا قوله: "دين الله أحق" لأنهم إن كانوا خالفوه في زعمهم فالمعتضون خالفوه في قولهم: "لا يصح الصلاة والصوم والحج عن الحي القادر"، وإن كان عندهم جواب فهو الجواب عنا

بيان الفرق بين حقوق الله وحقوق العباد

ثم الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس أن المال في حقوق الناس هو عين حقهم وفي حقوق الله ليس هو عين حقه، بل هو متعلق حقه، لأن حقه هو الفعل، فلما مات الميت وترك المال بقي حق الناس ولم يبق عين حق الله، فيقدم حقهم على حقه لهذا الوجه، وهو أن التركة ليس عين حق الله بل هو حق الغرماء أو الورثة، لا لأن حقهم أولى من حقه

ثم إذا أوصى بالزكاة أو الحج أو غيره من سائر حقوق الله فإن كان عليه دين محيط فهو تصرف منه في حق غيره فلا يجوز، وإن لم يكن عليه دين أو لم يكن محيطاً فإن اقتصر وصية على حقه وهو ثلث المال أو ثلث ما بقي بعد الدين صحت، لأنه تصرف في حقه، وإلا يبطل بقدر ما زاد على حقه، وهو الزائد على الثلث، لأنه تصرف في حق الغير، وهذا هو الوجه، ولم يهتد إليه هؤلاء لسخافة عقولهم، وبلادة أذهانهم، وعدم تكامل علمهم بدين الله وأحكامه، وأصوله وقواعده

أو لم يدر هذا القائل المقدم لحقوق الله أنه لو كان قاضياً على الناس وأولى إليه رجل أن له على فلان عشرة دراهم، وقال المدعي عليه نعم هي علي وعندي عشرة دراهم، ولكن لا أقضيها له، بل أقضي بها حق الله الذي له على من الكفارة وغيره"، هل يقبل هذا القائل عذره أو يجبره على إعطائه لصاحب الحق؟ فإن قبل عذره فهو من سخافة عقله، وإن لم يقبل فقد قدم حق الناس على حق الله، فإذا لم يكن له صرفه إلى حق الله حين هو مالك للتصرف كيف شاء، فكيف إذا لم يبق له تصرف أو صار محجوراً عليه لحق الناس؟ لا سيما إذا لم يتصرف أصلاً، بأن لم يعط ولم يوص بالإعطاء، فظهر أن تقديم أداء الزكاة وقضاء الحج وغيرهما على دين الغرماء والورثة من غاية الجهل وسفاهة العقل، والحق هو ما قاله أصحاب القياس

بقي قضاء الصوم عن الميت فهو أمر مجتهد فيه، فقال به قوم من أصحاب القياس، ولم يقبل به قوم منهم، ولا إيراد على من يقول به، وأما الذي لا قول به فيقول: إن

حق الله في فعل العبد بعينه وحق الناس في ماله، فإذا وصل المال إلى صاحب الحق من جهة سواء كان ذلك بفعل نفسه أو بفعل غيره سقط الحق عنه، وأما حق الله فإن كان الفعل المطلوب منه متعلقاً بالمال كإيتاء الزكاة فإذا أدى الزكاة بنفسه، أو أمر غيره بأدائها من مال نفسه، أو من مال الغير سقط الحق عنه، لحصول المقصود بأدائها من مال نفسه أو بالاستقراض من مال غيره، وإن أداها الغير من مال نفسه بدون أمره لا يسقط الحق عنه، لأنه لم يوجد منه فعل، وإن كان الفعل المطلوب منه غير متعلق بالمال لا يسقط عنه بفعل

غيره، لأن المقصود من فعله لا يحصل بفعل غيره

وما ورد في الحديث من حج الولي وصومه عن الميت فإنما ذلك على وجه إيصال الثواب إليه لا على وجه إسقاط الحق عنه، وقوله: "لو كان على أبيك دين أتقضيه" فمحمول على الإغراء بإيصال الثواب إليه، ومعناه أنه لو كان على أبيك دين ألم تكن تسعى في إخلاص رقبتك؟ فإذا قال، نعم، قال: فدين الله أحق أن تسعى في إخلاص رقبتك عنه، بأن توصل ثواب الصوم أو الحج إليه حتى يكون مكافياً لما عليه من مؤاخذة ترك الصوم والحج

وهذا التأويل أولى من حمل النصوص على الظاهر، لأن فيه جمعا بين النصوص وبين الأصل في العبادات، وهو عدم كفاية فعل أحد عن فعل، الآخر لفوات ما هو المقصود من التكليف بتلك العبادات، فلا إيراد على الذي لا يقول به أيضاً، لا سيما إذا كان النص مؤولاً بالإجماع في حق الأحياء القادرين على العبادة، كما عرفت

وأجاب عن قوله: "لعل عرفاً نزعاً" بأن هذا من أقوى الحجج في إبطال القياس، لأن الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علة لنفيه عن نفسه فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حكم الشبه وأخبر أن الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن تتساوى التشابهات في الحكم، وهذا من سفاهة العقل وبلادة الذهن، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لا يولد الإبل الحمر الورق في عدم جواز نفي النسب، وسوى فيهما في جواز نزع العرق، فكيف يجوز عاقل أن يقول: إنه نفى التسوية بين المتماثلين في الحكم؟

وما قال: إن ولادات الإبل ليست بأصل ولا ولادات الناس بفرع بل كلاهما أصل بنفسه، فكيف يقاس ولادات الناس على ولادات الإبل؟ فهل هو إلا سفاهة نشأ من عدم فهم معنى الأصل والفرع، والأصل من المثلين في القياس ما علم حكمه ابتداء سواء كان ذلك بالنص أو لفيره، والفرع منهما ما يقصد معرفة حكمه، فولادات الإبل أصل لكون حكمها معلوما عند المخاطب وولادات الناس فرع، لأن حكمها يعلم من ولادات الإبل، وابن حزم فهم من الأصل والفرع تفرع الأغصان من أصول الشجر، فانكر أن يكون ولادة الإبل أصلاً وولادات الناس فرعاً، وهو من جهله بمعنى الأصل والفرع، وقد وقع هذا الجهل منه في غير موضع من هذا المبحث فاعرف ذلك

ثم شنع ابن حزم علي من احتج به لصحة القياس بأقبح تشنيع حتى قال: "ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافاً بقدر النبوة وكذباً عليه" وقد عرف أن هذا كله من جهله وجراته

وأجاب عن قوله: "فمن أعدى الأول؟" بأنه فيه إبطالاً للقياس لا تصحيحاً له، لأنهم أرادوا أن يجعلوا الإبل إنما جربت من قبل الأجرب الذي أنتقل حكمه إليها، فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا الظن الفاسد، وأخبر أن كل ذلك واقع من قبل الله عز وجل، وأنه فعل ذلك بالإبل والنعم، ولا فرق

وهو هذيان لانا نسلم أنه أبطل الظن الفاسد ولكننا نقول: إنه أبطل ذلك الظن بالقياس، وكذا نسلم أنه أثبت أن كل ذلك واقع من قبل الله، ولكننا نقول: إنه أثبت ذلك بالقياس، فكيف يثبت منه بطلان القياس كما زعم هذا القائل؟

وأجاب عن قوله: "إنيهاكم الله عن الربا ويقبله منكم" من وجوه

أحدهما: "أن الخبر غي صحيح، لأن سماع الحسن عن عمران بن الحصين متكلم فيه، أثبتته البعض ونفاه آخرون

والجواب: أن من يحتج به فهو إما ممن يثبت السماع أو ممن يقبل المراسيل، فلا يندفع احتجاجة بما دفع

وثانيها: "أن هذا مخالف لما صح عنه أنه قضى جابراً ثمن إبله وزاده، وهو أشبه

"بالربا من قضاء الصلاتين مكان الصلاة

والجواب عنه أن ما زاده - صلى الله عليه وسلم - جابراً إنما تبرعاً محضاً لا على سبيل الاستحقاق، والصلاة الثانية فيما نحن فيه على وجه الاستحقاق، فهو أشبه بالربا مما زاد - صلى الله عليه وسلم - لجابر ولأجل هذا جعل قضاء الصلاتين مكان الصلاة ربا، ولم يجعل أداء التطوع مع الفرض ربا، فما زاد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشبه بالتطوع، وما قالوا أشبه بالربا، فما قال ابن حزم: مبنى على عدم فهمه حقيقة الربا

وثالثها: "أن في الحديث قضاء الفجر بعد ارتفاع الشمس والشافعيون لا يرون تأخير".
الفائدة إلى الارتفاع، وفيه الأذان والإقامة للفائدة والماليون لا يرون الأذان للفائدة

والجواب عنه: أن هذا لا يدل على عدم صحة الخبر عندهم، لأنه يحتمل أن يكون هذا الرأي منهم لوجه آخر غير عدم صحة الخبر، ولو سلم عدم صحة الخبر عندهم فأصحاب القياس غير محصورين في الشافعية والمالكية، فيمكن به الاحتجاج للحنفية

ورابعها: "أن هذا الخبر حجة في إبطال القياس، لأنهم أرادوا أن يصلوا مكان صلاة صلاتين".
وقد نهاهم عن تعدي حدود الله، ومن الحدود أن لا يزيد أحد شراً، لم أمره الله به

وهذا من أقبح سفاهته، لأنه لا نكرة في أن يثبت حكم واحد بدليلين معاً القياس وغيره، فلا يضرنا ثبوت هذا الحكم بدليل آخر غير القياس

"ثم قال: "قد حرم الله الربا، والربا شامل له، لأن الربا في لغة العرب الزيادة

قلنا: فينبغي أن يكون كل زيادة حراماً، حتى الزيادة في جسم ابن حزم أيضاً، لأنها ربا في لغة العرب، قال الله تعالى: {هَامِذَةٌ فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ}، وإذ ليس كل زيادة حراماً فكيف علم أن هذه الزيادة داخله في الربا الذي حرمه الله تعالى؟ فإن قال: قد علمنا ذلك ببيان النبي - صلى الله عليه وسلم - قلنا: لم يقل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنه عين الربا الذي حرمه الله في القرآن

ولا يفهمه منه أحد إلا من حرم فهم لغة العرب كهذا القائل، لأنه يعرف كل أحد أن المراد منه هو الربا الذي يكون في المعاملات من البيوعات والإقراضات لا غير ذلك، فيكون الزيادة في الصلاة مقيساً على الربا المنصوص الحرمة غير داخل فيه

ثم قال: "الزيادة في الشرع منهي عنه بهذا الخبر، ويعرف كل ذي حس بيقين أن

"القول بالقياس زيادة في الشرع فيكون منهياً

وهو باطل، لكونه مصادرة على المطلوب، فكون القياس زيادة في الشرع هو عين النزاع، لأننا نعلم أن القول بالقياس ليست بزيادة في الشرع، لأن القياس مظهر لحكم الله ولو ظناً، وليس بمثبت شيء لم يشتهه الله فكيف يكون زيادة في الشرع؟ فمن قال هذا إما جاهل عن حقيقة القياس، أو مكابر مجادل، أو مختل الدماغ

ثم قال: "حرمة قضاء الصلاتين مكان الصلاة قد ورد به النص، ومن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوص الحكم

وهو فاسد، لأنه صار منصوص الحكم بعد القياس لا قبله، فلا يضرنا هذا التنصيص

فإن قلت: قد كان منصوص الحكم قبله أيضاً، لأن قضاء الصلاتين إن كان على جهة فرضية كليهما فالفرضية لا يثبت من غير افتراض الشرع وهو ليس بموجود، ففرض ما لم يفرض إحداث في الدين وزيادة في الشرع وهو منصوص الحرمة، وإن كان أحدهما على وجه الفرضية والآخر على وجه التطوع فهو ليس من قبيل الربا ولا منهياً عنه

قلنا: مسلم، لكن لما جاز ثبوت الحكم من دليلين القياس والنص فعند القياس يقطع النظر عن النص ويجعل كأنه لم يرد فيه نص، فيصير غير منصوص الحكم بهذا الوجه، ولا يلزم

أن يكون منصوص الحكم في الواقع، وهو أظهر من أن يخفى على ذي لب وإن خفي على
ابن حزم

هل يتصور استدلال الله ورسوله بالباطل؟

ثم قال: "إن أثبت القياس من الله ورسوله فليس كل ما يصح من الله ورسوله يصح من غيرهما، فالله ورسوله قد أوجبا شيئاً وحرما شيئاً، وليس ذلك إلينا، فكيف يدل صحة "قياسهما على صحة قياسكم؟

وهو من سفاهة رأيه لما فيه من دعوى الخصوصية ولا تثبت إلا بدليل، لأن القياس طريق من طرق الاستدلال على الحكم، فإن كان هذا الطريق صحيحاً في نفس الأمر

فكيف يكون باطلاً عند استدلالنا به؟ وإن كان باطلاً فكيف ساع لله ورسوله الاستدلال به؟ فإن قال: الله ورسوله يعرفان شرائط القياس وموانعه ونحن لا نعلم بها، قلنا: حاصله: أن أصل القياس صحيح في نفسه، ولكن لا يجوز لنا القياس لعدم الأهلية، فإن كان هذا حكماً كلياً عاماً لكل قياس وكل فرد منه فهو باطل، لأنه تعالى أتم علينا الحجة بالقياس، فإن كان كل قياس خارجاً من عقولنا وأفهامنا لم يتم علينا حجة، وهل يقول أحد: إن مثل كون عبسي عند الله كمثل آدم خارج من عقولنا، لا نهتدي إليه ببيان الشرع؟ وإن كان بعض الأقيسة خارجة عن أفهامنا وبعضها غير خارجة فلا يصح نفي صحة القياس منا على الوجه الكلي، فظهر أن ما قاله باطل

:إن القياس ليس بمخصوص بالله ورسوله

ونسأله بعد ذلك ما السبيل إلى إدراك معاني الكتاب والسنة وإجراء أحكامها فيما لا نص فيه؟ فإن قال: لا سبيل إليه أصلاً، خالف قول الله تعالى: {وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ}، وإن قال: إن أحكام الأشياء كلها منصوطة عليها في الكتاب والسنة كابر العيان، فباليقين أن كثيراً من الأشياء ليس حكمه منصوفاً عليه فيهما وإنما يستدل ابن حزم له بعمومات وردت في الكتاب والسنة، أو باستصحاب الحال، أو أقل ما قيل فيه، وهذا كله مما لا دليل على صحة الاستدلال

فإن ادعى أحد كون ذلك مختصاً بالله ورسوله، وادعى أن غيرهما لا يستأهل للاستدلال بالعموم والاستصحاب لكون كثير من العام مخصوصاً ببعض، وكثير من الاستصحاب باطلاً لم يكن عنده جواب، فهذا هو الجواب عن قوله بتخصيص القياس بالله والرسول من غير دليل، فافهم

وقياسه القياس على الإيجاب والتحريم من أبطل القياس وأفسده لأن القياس من باب الاستدلال، ومبناه على العلم بوجوه القياس وشرائطه وموانعه، والإيجاب والتحريم من قبيل الإلزام، ولا يلزم من أن لا يكون لأحد ولاية الإلزام أن لا يكون له صلوح الفهم والاستدلال فابن حزم نفسه يعد للاستدلال ولا يعده أهلاً للإيجاب والتحريم، فالعجب

من هؤلاء الرجال أنهم يخبرون لأنفسهم أفسد القياس، ولا يجوزون لغيرهم أصحه أيضاً، وهل هذا إلا من سخافة عقولهم

فإن قال: إن هذا إلزام منا لهم على طريقهم لأنهم يقومون بالقياس، قلنا: فهل هذا القياس عندك صحيح أم باطل؟

فإن قال: صحيح، فقد اعترف بصحة القياس، وإن قال: هو باطل، قلنا: وهو كذلك عندنا

فحصل الاتفاق منكم ومنا على بطلانه، فكيف تتم الحجة على الخصم بما هو باطل بالاتفاق؟

ثم أورد ابن حزم حجة لأهل القياس وقال: احتجوا بما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه حض على تعلم العلم قبل ذهابه، فقال صفوان بن عسال: "وكيف وفينا كتاب الله نتعلمه ونعلمه أولادنا؟" فغضب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى عرف ذلك في وجهه، ثم قال: "أليست التوراة والإنجيل في أيدي اليهود والنصارى؟ فما أغنت عنهم". حين تركوا ما فيها

وأجاب عنه بأن هذا الحديث من أعظم الحجج عليهم في إبطال القياس، لأنه - صلى الله عليه وسلم - أخبر أن ترك القرآن والعمل به ترك العلم به وسلك سبيل اليهود والنصارى، وأصحاب القياس أهل هذه الصفة، لأنهم تركوا القرآن والعمل به، وأقبلوا على قياساتهم الفاسدة، ونعوذ بالله من الخذلان

وهذا كله من مسخ العقول والأفهام، أعاذنا الله منه، لأن كل من يعرف حقيقة القياس لا يشك في أن القياس شرح لكتاب الله وبيان له وليس بترك له، وهذا يجعله تركاً للقرآن بسوء فهمه نعوذ بالله منه، ثم ليس في الحديث أن أهل القياس تركوا العمل بالقرآن فسلوكوا مسلك اليهود والنصارى، وإن هو إلا رأي فاسد منه

فالعجب أنهم يذمون الرأي الصحيح لكونه رأياً، وهم يقومون بآرائهم الفاسدة ما شاؤوا، وينسبونه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا يتقون الله، ولو قلنا: إن نفاة القياس تركوا القرآن وسلوكوا مسلك اليهود والنصارى، لأن القرآن طافح بالقياس وناطق به بحيث لا يشك ذو لب فيه، لكان أولى وأقرب وأصح من قولهم، فكيف يكون في الحديث إبطال للقياس لاسيما وفيه ثبوت القياس من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ ولا يقول به إلا جاهل أو زنديق

ثم قال: "إنا لا ننكر صحة تشبيه فعل من ترك العمل بكتاب الله بفعل اليهود والنصارى، وإنما ننكر أن يكون حكم من ترك العمل به حكم اليهود والنصارى، وإلا لزم

أن نحكم عليه بما نحكم به على اليهود والنصارى من القتل والسبي وأخذ الجزية، ولا "يقول به مسلم غير الأزارقة

وهو من فساد عقل هذا القائل، لأنه إذا اعترف بصحة التشبيه وجب له أن يثبت للمشبه ما يثبت للمشبه به من جهة التشبيه، ولا يجب أن يثبت للمشبه جملة ما يثبت للمشبه به، مثلاً لو قلنا: "زيد كالأسد" يلزم إثبات الشجاعة لزيد، لا إثبات الذنب وغيره، لأن التشبيه غير متعلق

بهذه الأشياء

إذا عرفت هذا فنقول: لما أنكر صفوان ذهاب العلم من المسلمين مع تعليم كتاب الله وتعلمه وبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنكاره بإرشاده إلى النظم وقال: "أليست التوراة والإنجيل يقرأه اليهود والنصارى" فكأنه قال: قس حال المسلمين في ذهاب العلم منهم مع تعليم كتاب الله وتعلمه على حال اليهود والنصارى مع تعليم كتاب الله وتعلمه، واعرف حالهم من حالهم في هذا الباب بخصوصه لا في كل باب حتى يلزم جواز القتل والسبي وأخذ الجزية

وأي قياس أظهر من هذا القياس؟ وأي إنكار أبطل من إنكار ابن حزم؟ وأي إلزام أفسد من إلزامه؟ وأي رأي أسخف من رأيه؟ حيث أقر بصحة التشبيه وأنكر الاشتراك في الحكم، وألزم الاشتراك في كل حكم على تقدير الاشتراك في حكم واحد بعينه

فهذا من حجج أهل القياس في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد عرفت صحة تلك الاستدلالات، وبطلان الأجوبة التي أجاب بها المنكرون للقياس، وقد عرفت أنهم قليل المعرفة بالنصوص والقياس

وهذا جهلهم هو الذي بعثهم على الوقعة في أعيان الدين وأئمة الهدى، وهو الذي دعاهم إلى إنكار الرأي والقياس، مع أنهم أكثر قولاً في دين الله بالرأي الفاسد، إلا أنهم يظنونهم منصوباً من الله لسخافة عقولهم وبلادة أذهانهم نعوذ بالله من الخذلان

ما أنكر القياس أحد من الصحابة

ثم بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الصحابة وهم أعلم الناس بكتاب الله وسنة رسوله، وهم يجمعون على حجية القياس ليس فيهم من ينكره.

:احتجاج ابن عباس بالقياس

فهذا ابن عباس احتج على الخوارج بالقياس إذ نقموا على أمر التحكيم، وقالوا: "إن الحكم إلا لله" فقال: قد جعل الله الحكم من أمره إلى الرجال في ربع درهم في الأرنب، وفي {المرأة وزوجها حيث قال: {فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا

واحتج أيضاً عليهم بالقياس إذ نعموا عليه محو لفظ "أمير المؤمنين" وقال: "قد محى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلمة رسول الله يوم الحديبية وأسكتهم" رواه ابن المبارك عن عكرمة ابن عمار من سماك الحنفي عن ابن عباس، كما في "إعلام الموقعين" وقد أنكر ابن عباس على زيد بن ثابت مخالفته للقياس في مسألة الجد والإخوة، فقال: "ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً" وهذا محض القياس

:احتجاج علي بالقياس

ولما قيل لمعاوية: قد قتل عمار وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يا عمار! تقتلك الفئة الباغية"، فقال معاوية: "إنما قتله علي لأنه أخرجه علينا" فبلغ ذلك علياً فقال: "فرسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذن هو قتل حمزة"، فأبطل علي قول معاوية -. بقياس فعله على فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم

:جواب ابن حزم والرد عليه

وأنكر ابن حزم أن يكون هذا قياساً، وقال: "إنه ائتساء برسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قتل الصالحين بين يديه ناصرين له" وهذا جهل منه عظيم، لأن فعل علي ليس بعين فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - بل نظيره، فيكون هذا ائتساء بالنبي بالقياس لا بغيره، وبه نقول، وإن كان هذا ائتساء فكل قائس يأتسي برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا معنى لإنكار هذا المتشدد عليهم

:إنكار ابن حزم في مسائل على الحنفية والشافعية والمالكية

وما قال: إن هذا مثل قول الحنفي والمالكي: "إن نكاح من أعتق أمة وتزوجها وجعل عتقها صداقها نكاح فاسد"، فيقول لهم أصحابنا الشافعيون فنكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن صفة فاسدة؟ فإن أقدموا على ذلك كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا، وكقول "الحنفي: "إن الحكم باليمين مع الشاهد مخالف للقرآن

فنقول لهم نحن والشافعيون والمالكيون: فحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك إذن مخالف للقرآن؟ وكقول المالكيين: "إن صلاة الصحيح المؤتم بإمام مريض قاعد فاسدة"، فنقول لهم نحن والشافعيون والحنفيون: فصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في مرضه الذي مات فيه وكذلك أمره الناس إذا صلى إمامهم قاعداً فصلوا قعوداً فاسد، وكل ذلك باطل؟ فإن قالوه كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا، وإن من ظن أن هذا قياس لمخذول أعمى القلب ومن هذا الباب هو قول علي: "فرسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذن هو قتل حمزة" ! أخرجه، وأي قياس ههنا لو عقل هؤلاء القوم

:الرد على إنكار ابن حزم

ففيه أن هذا كله من باب القياس، لأنهم يحتجون في ذلك بقياس فعلهم على فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بادعاء أن فعلنا مثل فعله، فمن سلم لهم المماثلة لزمهم الحكم، ومن لا يسلم لهم ذلك لا يلزمه، وحاصل استدلالهم أن فعلنا مثل فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فما هو حكم فعله فهو حكم فعلنا، فعملوا اشتراك المثليين في الحكم، وهذا هو ما يقوله أهل

.القياس، ففي ذا القول إقرار من ابن حزم بصحة القياس من حيث لا يشعر

وأجاب ابن حزم عن احتجاج ابن عباس على الخوارج بأن محوه لفظ "أمير المؤمنين" كان من قبيل الائتساء برسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا من قبيل القياس "وهو فعل منه، لأن هذا الائتساء لم يكن إلا بقياس فعله على فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لكونهما من باب واحد فإنكار كونه قياساً مكابرة

وبأن تحكيمه لم يكن قياساً على الحكومة في الأرنب وبين الزوجين، بل لقوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} فنص تعالى على أن كل تنازع في شيء من الدين فإن الواجب فيه تحكيم كتاب الله وكلام رسوله

وهذا من هذيان المجانين وليس من كلام العقلاء، فضلاً عن كلام العلماء، فضلاً عن كلام أهل التحقيق، فنقول: إنهما قاسا أمر التحكيم بين علي ومعاوية على التحكيم في الأربب وبين الزوجين، وهذا هو تحكيم كتاب الله، وقاسا محوه لفظ "أمير المؤمنين" من الكتاب على محو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لفظ "رسول الله" من الكتاب، وهذا هو تحكيم السنة، فماذا يفيد هذا التحكيم هذا المتشدد المجترئ على إنكار البديهيات؟ وماذا؟ يضرنا أهل القياس

ثم ابن حزم أنكر صحة هذه القصة وقال: "فيه مجهول، لأنه رواه بكير من الأشج عمن". حدثه عن ابن عباس

وهذا جهل منه، فإنه قد رواه ابن القيم عن ابن مبارك عن عكرمة بن عمار عن سماك الحنفي عن ابن عباس سماعاً، وهؤلاء رواة ثقات ليس فيهم مجهول، ورواية بكير من الأشج شاهدة له

ولو سلم عدم صحة الرواية فنقول: لو احتج الخوارج على ابن حزم بما احتجوا به على علي فماذا يقول؟ فإن قال: "لهم ما روى عن ابن عباس" فهو احتجاج بالقياس بعينه، وإن احتج بغيره فليبدأ لنا ماذا هو

احتجاج أبي سعيد بالقياس

وقد روى أبو نضرة قال: "سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأساً فإنني لقاعد عند أبي سعيد إذ جاءه رجل فسأله عن الصرف، فقال: "ما زاد فهو ربا"، فأنكرت ذلك لقولهما، فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، جاءه صاحب نخلة بصاع من تمر جنيب، وكان تمر النبي - صلى الله عليه وسلم - غير هذا اللون، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أنى لك هذا؟" قال: انطلقت بصاعين واشتريت به هذا الصاع، فإن سعر هذا في سوق كذا وسعر هذا كذا، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "وبلك! أربيت، إذا أردت ذلك فبيع تمرك بسلعة ثم اشتر بسلعتك أي تمر شئت" قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة؟ اهـ. فاحتج أبو سعيد بالقياس، ولم يكن القياس حجة لما احتج به أبو سعيد

جواب ابن حزم عن قصة أب سعيد ورده

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من تصرف أبي نضرة، لأنه روى عن أبي سعيد أنه قال: سمعت أذناي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضه على بعض"، وقد روى عنه أنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، مثلاً بمثل يداً بيد، إن زاد أو استزاد فقد أربى، الأخذ والمعطي فيه سواء" ومحال أن يكون أبو سعيد سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يحتج بالقياس

وهذا رد للخبر الصحيح بمجرد ظنه الفاسد، لأنه لا يبعد أن يكون لحكم واحد حجتان فيحتج بهذه تارة وبأخرى أخرى، فلا تعارض بين الخبرين حتى ترد إحداهما، وتقبل الأخرى، انظر هؤلاء الذين يقولون بأفواههم: "إذا تنازعتم في شيء فردوه إلى الله" ويفهمون منه بطلان الرأي والقياس، كيف يحكمون رأيهم في دين الله، فيقبلون ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه بادعاء المخالفة، هل من مستفسر يستفسرهم هل رددتم حديث

أبي نضرة لأجل أنه قال فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا تقبلوا حديث أبي نضرة فإنه تصرف فيه، أو قال الله تعالى كذا، أو رأى منكم رأيتموه؟ فإن قالوا بالأول فقد افترخوا إثماً مبيناً، وإن قالوا

بالثاني فقد أبطلوا مذهبهم من إبطال الرأي

وما قال: "إن جميع أصحاب القياس لا يجوزون قياس الفضة بالفضة والذهب بالذهب على التمر بالتمر، لأنهم لا يدخلون الصفر بالصفر قياساً على التمر بالتمر

فباطل، لأن فيه قياس الفضة بالفضة على الصفر بالصفر، وهو باطل بالاتفاق، أما عند ابن حزم فلأنه منكر للقياس رأساً، وأما عندنا فلأن مبنى قياس أبي سعيد أنه حرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بيع التمر بالتمر متفاضلاً، لأن فيه فضلاً

خالياً عن العوض، وهذا المعنى أظهر في بيع الفضة بالفضة والذهب بالذهب متفاضلاً، لأن التمر من العروض والفضة والذهب من الأثمان، والزيادة في الأثمان أظهر من الزيادة في العروض، لأن من العروض ما يجوز فيه التفاضل، وليس كذلك الأثمان.

ولما كان وجه قياس أبي سعيد ما ذكرنا فلا يقاس الصفر بالصفر على التمر بالتمر كما يقاس الفضة بالفضة والذهب بالذهب عليه، لأن الصفر من العروض وليس من الأثمان كالذهب والفضة، وأيضاً فإن الحنفية يدخلون الصفر بالصفر قياساً على التمر بالتمر، لكون العلة عندهم اتحاد الجنس والقدر، وهي موجودة فيها جميعاً، فبطل قوله: "إنهم يدخلون الصفر بالصفر قياساً على التمر بالتمر".

:احتجاج معمر بن عبد الله بالقياس

وقال معمر بن عبد الله لما باع غلامه القمح بالشعير متفاضلاً: "رده"، وقال: "لا تأخذ إلا مثلاً بمثل، فإني كنت أسمع رسو الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل" وكان طعامنا يومئذ الشعير"، قيل: "إنه ليس بمثله"، قال: "إني أخاف أن يضارع" فقياس القمح على الشعير.

"وأجاب عنه ابن حزم "بأنه تورع منه، وليس بإيجاب ولا قطع بالحكم

وهو ليس بشيء لأن عدم القطع والإيجاب ليس إلا لعدم القطع بالمماثلة، ولو قطع بالمماثلة قطع بالحكم والإيجاب، وقوله: "إنه تورع منه" مسلم، ولكنه غير مضر، لأن مبنى هذا التورع هو القياس، ولو كان القياس بدعة لم يكن هذا تورعاً، لأن الابتداء

والإحداث ليس من التورع في شيء

وما قال: "إن الحنفيين والشافعيين لا يقولون بهذا وهم مجزون القمح بالشعير متفاضلاً، فلا وجه لاحتجاج المرء بما لا يراه صحيحاً، ولا بمن يخطئ ويصيب ممن لا يلزم اتباعه

فهو من فساد العقل وسوء الفهم، لأن الحديث إنما يدل على صحة مطلق القياس، والحنفية والشافعية يقولون به، وأما القياس الخاص وهو قياس القمح على الشعير فلا يقول به الحنفية والشافعية، ولا يحتجون به على صحته، فما يحتجون به على صحته يقولون به، وما لا يقولون بصحته لا يحتجون به عليه، فلا يرد عليهم ما أورد

"وأما قوله: "لا وجه للاحتجاج بمن يخطئ ويصيب لمن لا يلزم اتباعه

ففيه أنه لو سلم فابن حزم أبعد من الاتباع، وأفحش في الخطأ في نفي القياس من معمر بن عبد الله في إثباته، فكيف يكون قوله حجة، وقول معمر غير حجة؟ فإن قال: إنه لا يقول بالنفي من قبل نفسه بل من كتاب الله وسنة رسوله، قلنا: ليس في كتاب الله أن القياس ليس بحجة، ولا في سنة رسوله، وإنما هو رأي رآه، وخطأه أقرب من خطأ معمر، وصوابه أبعد من صواب معمر، ومعمر أحق باتباع كتاب الله وسنة رسوله من ابن حزم، والعجب من هؤلاء الرجال أنهم يظنون آرائهم وحياً، وأنفسهم معصومين، ويوجبون على الأمة اتباعهم وتقليدهم، ويحرمون اتباع الصحابة ادعاءً أنهم غير معصومين عن الخطأ، ولا حجة في أقوالهم وآرائهم، وأي فهم أسوأ من هذا الفهم؟ وأي رأي أقبح من هذا الرأي؟

وكان أبو هريرة يتوضأ مما مست النار، فبلغ ذلك ابن عباس، فأرسل إليه: أرايت لو أخذت

دهنة طيبة فدهنت بها لحيتي أكنت متوضاً"؟ قال أبو هريرة: "يا ابن أخي! إذا حدثت بالحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا تضرب له الأمثال" فرد ابن عباس على أبي هريرة بالقياس.

وأجاب عنه ابن حزم: "بأنه استفهام من ابن عباس عن مذهب أبي هريرة وليس برد بالقياس".

وهذا من سوء الفهم، لأنه لو كان استفهماً لم يقل أبو هريرة: "يا ابن أخي! إذا حدثت بالحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا تضرب له الأمثال" بل بين له مذهبه، وليس في قول أبي هريرة إبطال للقياس لا صحيح ولا فاسد، لأن معناه أن الحديث لا يرد بالقياس وهو مسلم عند كل فريق من مثبتي القياس ونفاته، وإنما فعل ذلك ابن عباس لأنه علم أنه من خطأ أبي هريرة وليس من أمر النبي - صلى الله عليه وسلم -، ونبه على خطائه بأن الدهن مما مست النار ولا وضوء منه عندك أيضاً، فكيف يصح حديثك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الوضوء مما مست النار؟

وروى ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه" ثم قال: "وأحسب كل شيء مثله"، وهذا هو القياس

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه ليس بقياس بل هو حسابان منه، وهم لا يقطعون بأرائهم ولا يجعلونه ديناً، وليس حكم القياس عند القائلين به ذلك، ثم لا يقول به المالكية فكيف "يحتجون بما لا يقولون به؟

وهذا من جنس الهذيان، لأنه لاشك أن قوله: "أحسب كل شيء من مثله" باب القياس، لأنه أثبت لغير المنصوص عليه حكم المنصوص عليه لاشتراك العلة، وغايته أنه لم يجزم بالحكم، لأن القياس ظني وليس بقطعي

"وقوله: "إنهم لا يجعلون آرائهم ديناً

فباطل، لأن الحرمة من أحكام الدين وقد أثبتته ابن عباس لغير الطعام قياساً على الطعام، فكيف يقال: "إنهم لا يجعلون آرائهم ديناً؟" فإن قال: "إنهم لا يوجبون على الناس اتباع آرائهم، قلنا: وكذلك سائر المجتهدين القائسين لا يجعلون آرائهم حجة على الناس، وهذا لا يستلزم أن يكون القياس باطلاً، لأن خير الواحد ليس بحجة على من لا يصحه، ومع ذلك لا ينكر ابن حزم حجية خبر الواحد

وقوله: "إن المالكية لا يقولون بهذا القياس" فالجواب عنه: أنهم لا ينكرون أصل القياس، وإنما ينازعون في خصوص هذا القياس، فما يحتجون به عليه لا ينكرونه، وما ينكرونه لا يحتجون به عليه، فبطل قول ابن حزم، وثبت حجة أهل القياس

كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري

كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: "الفهم الفهم فيما أولى إليك بما ورد عليك مما ليس في القرآن ولا في سنة، ثم قانسي الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق" فأمر عمر رضي الله عنه بالقياس على الأشباه والأمثال

إنكار ابن حزم كتاب عمر

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا ليس بثابت عن عمر، وإنما هو كذب عليه، لأنه روى عنه بسندين، الأول فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وعبد الملك متروك، وأبوه مجهول

وأما الثاني ففيه محمد بن عبد الله العلاف عن أحمد بن علي بن محمد الوراق عن عبد الله بن سعد عن أبي عبد الله عن محمد بن يحيى بن أبي عمر المدني، وهؤلاء كلهم مجاهيل

:إثبات كتاب عمر وإبطال قدح ابن حزم

وهذا قدح باطل لأنه تفرد ابن حزم في قوله: "عبد الملك متروك وأبوه مجهول"، ولم يوافق عليه غيره، وأبوه ثقة ذكره ابن حبان في الثقات، كذا في هامش "إحكام الأحكام" والعلاف، وغيره وإن كانوا مجهولين فلم يتفردوا بما رووا، بل لما رووه شاهد من رواية عبد الملك عن أبيه ثم قد رواه ابن القيم بسند آخر فقال: "قال أبو عبيد: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان، وقال أبو نعيم: عن جعفر بن برقان عن معمر البصري عن أبي العوام، وقال سفيان بن عيينة: ثنا إدريس

أبو عبد الله بن إدريس عن كتاب عمر إلى أبي موسى الذي كانت عند سعيد بن أبي بردة"، وليس في هذا السند مجهول ولا متروك، فما روى عن عمر ثابت عنه وليس بمكذوب عليه، كما زعم ابن حزم

وقال ابن حزم أيضاً: "إنه لو صح عن عمر لم يكن فيه حجة، لأنه لا حجة في قول غير الرسول".

وهو ناشئ من سوء الفهم، لأننا لا نورد هذه الآثار على وجه الاحتجاج بل للاستدلال

على أن القياس كان مذهب الصحابة، وقد أخذوه من كتاب الله وسنة نبيه، وهل فهمهم حجة أم لا؟ فهذا بحث آخر، ثم نقول: إذ لا حجة في قول أحد غير النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا حجة في قول ابن حزم في نفي القياس وإنكاره، وادعائه أن القياس مخالف لكتاب الله وسنة رسوله، وبهذا يسقط كثير من شغبه الذي موهه على الجهال والسفهاء

"وقال أيضاً: "كم من أقوال خالفوا فيها عمر، فكيف ساع لهم الاحتجاج بقوله هذا؟

والجواب عنه: ما قد مر أنا لم نسق قوله إلا لبيان مذهبه في القياس، لا للاحتجاج ولو أوردناه على وجه الاحتجاج أيضاً لكان صحيحاً، لأنه لم يخالفه فيه نص ولا قول صحابي آخر فيقبل قوله، وما نتركه من قوله فلحجة أقوى منه لا لأن قوله ليس بحجة، ثم هذا رد علينا بالقياس، لأنه قاس قوله في القياس على أقواله الأخر، والقياس ليس بحجة عنده، فكيف يحتج علينا بما لا يقول به؟ وهذا دليل على أن القياس مفطور عليه فطرة الناس، حتى يحتج به من ينكر القياس من حيث لا يشعر

وقال ابن حزم أيضاً: قد صح عن عمر أنه كتب إلى شريح "إن لم يكن في كتاب الله وسنة رسوله ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك"

وهذا ترك الحكم بالقياس جملة، وليس هذا إلا مجرد سوء الفهم، لأنه ليس فيه الحكم بترك القياس أصلاً، بل قوله: "إن شئت فتقدم" فيه إجازة باستعمال الرأي والاجتهاد، ومنه القياس، ثم إلزام الحكم بما قضى به الصالحون فيه إلزام للحكم بأراء الصالحين واجتهاداتهم، وظنونهم وقياساتهم، فكيف يكون فيه إنكار القياس جملة؟ فظهر أنه مجرد سوء الفهم

ثم قال ابن حزم: إن قوله: "اعمد لأشبهها بالحق واقربها إلى الله وأحبها إليه تعالى، فاقض به" دليل على أن الرسائل مكذوبة على عمر، لأنه ما يدري القائل إذا اشتبهت الوجوه أيها أحب إلى الله؟ أو أيها أقرب إليه؟ وهذا ما لا يقطعون به ولا يقطع به أحد له حظ من علم.

وهذا دليل على سخافة فهم هذا القائل غاية السخافة، لأن هذا إنما يتمشى إذا كانت الوجوه متساوية، وأما إذا كان أحد الوجوه أرجح عند القائل، فهو أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله، وأحبها إليه عنده، فيقضي به، ولا حاجة إلى القطع في الأمور الظنية، وإنما يكفي فيها مجرد الظن، كما في أخبار الأحاد ووجوه الدلالة

ثم قال: لا نعلم إلا حقاً أو باطلاً، فما أشبه بالحق لا يخلو إما أن يكون حقاً أو باطلاً، فالباطل لا يحل الحكم به، وإن كان حقاً فلا يجوز أن يقال في الحق: "إنه أشبه بطبقته

ونظرائه بالحق" لكن يقال في الحق: "إنه حق بلا شك" ولا يجوز أن يقال فيه "يشبه الحق" فصح أن القياس باطل بلا شك، وبطلت تلك الرسالة بلا شك

وهذا قول باطل بلا شك، لا يدل على مكدوبية الرسالة، وإنما هو أول دليل على أن هذا القائل عاطل عن الفهم لا يستأهل أن يفتي في دين الله بشيء، ويحجر عليه، ألم يدر هذا القائل إن الحق بلا ريب هو ما قال الله ورسوله، وما ترى وتجتهد فيه يحتمل أن يكون موافقاً لقول الله ورسوله فيكون حقاً، ويحتمل أن يكون مخالفاً لقول الله ورسوله وليكون باطلاً، فما يكون من آرائنا واجتهاداتنا أشبه بقول الله ورسوله فهو أشبه بالحق، ولا يقال "فيه: "إنه حق بلا ريب

لنا لا نعلم أنه هو قول الله ورسوله قطعاً لاحتمال وقوع الخطأ في الاجتهاد، وهذا هو مراد عمر، فاندفع ما قال ابن حزم، وثبت أن ما استدل به على مكذوبية الرسالة باطل، والقياس ثابت

ثم أورد على نفسه فقال: فإن قال قائل: أفتقطعون في خبر الواحد العدل أنه حق إذا قضيت به، أم تقولون: إنه باطل، أم تقولون: إنه يشبه الحق؟ وهذا نفس ما أدخلتم علينا، قلنا: إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله تعالى مقطوع به إلا أننا نحن نقول: إن كل خبر صح سنداً ينقل من اتفق على عدالته فهو حق عند الله بخلاف الشهادة، وقال غيرنا: إن كل شخص من أشخاص الأخبار وأشخاص الشهادات إما حق عند الله فهو حق مطلق، وإما باطل عند الله فباطل مطلق، ولا يجوز أن يقال: إنه يشبه الحق، ولا أنه أشبه الحق من غيره، ولسنا نوقفهم في هذه المراجعة على مذهبهم في أشخاص القياس، وإنما نتكلم على ما رواوا عن عمر من لفظ "أشبهها بالحق"، فعلى هذه اللفظة تكلمنا وفسادها بينا، لنرى بذلك كذب الرواية في ذلك عن عمر

وهذا الكلام أشبه بكلام المجانين لا يدوي محصله، لأنه قال أولاً: "إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله" ولم يفصل بين الواحد العدل المتفق على عدالته والمختلف فيها، وكذلك لم يفصل بين الخبر والشهادة، ثم قال: "خبر الواحد المتفق على عدالته حق عند الله بخلاف الشهادات" فخص الحقيقة بخبر الواحد المتفق على عدالته، وفرق بين الخبر والشهادة، وهذا كلام متناقض

ثم نقل مذهب غيره من غير طائل، ثم قال: "لسنا نوقفهم على مذهبهم في القياس" ولا يدري محصله

والذي ظهر لي أن مراده أن خبر العدل حق عندنا، وعند غيرنا حق أو باطل، وليس بأشبه الحق لا عندنا ولا عند غيرنا، فلا يرد علينا ما أورد، ولا يندفع به الإيراد عن قوله: "أشبه بالحق" فإن كان مراده هو هذا، فالجواب عنه: أنه لا نورد عليه بخبر الواحد والشهادات بل نجيب عن إيرادها بما أجبنا والفرق عندنا بين الخبر الواحد، والقياس أن خبر الواحد نص وإن كان ظناً، ولا يقال للنص: "إنه أشبه بالحق" بل يقال: "إنه حق ظناً"

وأما القياس فليس بنص بل رأي واجتهاد يحتمل موافقة النص ومخالفته، فأى قياس كان أبعد عن مخالفة النص وأقرب إلى الموافقة يقال: "إنه أشبه بالحق من غيره" ولا يقال: "إنه حق مطلق"

"وما قال: "إن خبر الواحد العدل المسند الصحيح حق مقطوع عند الله

فهو كذب وافتراء على الله، لأنه لم يرد بذلك نص، ولا يدل عليه دليل، لأن الواحد قد يكون عدلاً في الظاهر غير عدل عند الله، ثم قد ينسى العدل ويهم ويخطئ في تحمل الرواية، فيؤديه كما سمع فكيف يكون ما رواه حقاً عند الله على القطع والبتات؟ نعم! هو حق عندنا ظناً، لأننا لم نقف على ما يقدر في عدالته، ولا على ما يدل على خطأه

ترجيح عمر إمامة أبي بكر بالقياس

وقال عمر يوم السقيفة لأئصار: "ارضوا لإمامتكم من رضيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لصلاتكم وهي عظم دينكم" فرجع عمر إمامة أبي بكر بقياس الإمامة على إمامة الصلاة.

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من الباطل الذي لا يحل، ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من علي، لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد استخلف علياً على المدينة في غزوة تبوك، وهي آخر غزواته عليه السلام، فقياس الاستخلاف على الاستخلاف للذين يدخل فيها الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها.

وهذا جواب باطل، لأن استخلاف علي في تلك الغزوة لم تكن إلا على النساء والصبيان لا على أبي بكر وعمر، بخلاف استخلاف أبي بكر فإنه كان على علي وغيره، فاستخلافه على علي يدل على أنه أولى من علي.

بالخلافة، واستخلاف علي لا يدل على أنه أولى بالخلافة من أبي بكر، ولو كان ما قاله هذا القائل صحيحاً لعارضه النصار بهذا القياس ولم يقلوا قياس عمر، وإن لم يفعلوا ذلك دل هذا على أنه قياس باطل يدل على سخافة عقل هذا القائل، وبعده عن الإتيان بالقياس على وجهه.

ثم قال: فإن قالوا: إن استخلاف النبي - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر هو آخر فعله قيل لهم وبالله التوفيق: إن علياً لم ينحط فضله بعد أن استخلفه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المدينة في غزوة تبوك بل زاد خيراً بلا شك، فلم يكن استخلاف أبي بكر على الصلاة لأجل نقيضه حدث في علي لم تكن فيه إذ استخلفه علي تبوك، كما لم يكن استخلافه عليه السلام علياً على المدينة في عام تبوك، لأنه كان أفضل من أبي بكر، فليس استخلاف أبي بكر حاطاً لعلي.

ويقال لهذا القائل: سلمنا لك أن علياً لم ينحط قدره بعد الاستخلاف عام تبوك عما كان عليه، ولكن قد عرفت أن ذلك الاستخلاف لا يدل على أنه يستحق لخلافة علي أبي بكر وعمر، لأن ذلك الاستخلاف إن كان على النساء والصبيان ولم يكن علي مثل أبي بكر وعمر، بخلاف استلاف أبي بكر فإنه كان على علي وغيره.

ثم قال: النصار لم يكونوا ليتروا رأيهم وهم أهل الدار والمتعة والسابقة الذين لم يبالوا بمخالفة أهل المشرق والمغرب وحاربوا جميع العرب حتى أدخلوهم في الإسلام طوعاً وكرهاً إلا لنص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا لرأي أضيافهم النزاع إليهم من المهاجرين.

وهذا باطل، لأنه لم يكن عندهم نص هناك غير النص على إمامة أبي بكر في الصلاة، وهذا هو النص الذي ذكرهم عمر وقياس عليه الغمامة الكبرى، وانقاد له النصار، ومن ادعى غير هذا النص فهو كاذب وجاهل بحقيقة الأمر، وأما حديث عائشة: "ادعى لي أباك وأخاك لاكتب لهم كتاباً" فهذا إن كان نصاً على خلافة أبي بكر فهو لم يكن معلوماً عندهم إذ ذاك فلم يكن مبنى إجماعهم هذا النص، كقياس عمر وهذا هو المدعي لغاية أن قياس عمر وافق النص، وهو ليس بمضر لأن مقصودنا أن الصحابة عملوا بالقياس في باب الإمارة، وهو ثابت على كل حال، ووجود النص في هذا الباب غير قادح لو كان مخالفاً له، فكيف إذا كان موافقاً؟

ثم أورد حديث عائشة أنها قالت: قال رسول الله في مرضه: "ادعى لي أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر" وأن ذلك كان في اليوم الذي بدئ عليه السلام بوجع الذي مات فيه بأبي هو وأمي، ثم قال: فعلنا منه بان الكتاب المراد يوم الخميس قبل موته - صلى الله عليه وسلم - بأربعة أيام، كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا، إنما كان في معنى الكتاب الذي أراد عليه السلام أن يكتبه في أول مرضه، فصح أن ذلك الكتاب كان في استخلاف أبي بكر.

وفيه نظر، لأنه ليس في حديث عائشة أنه يكتب لهم كتاباً في استخلاف أبي بكر يوم الخميس، ولا في حديث ابن عباس أنه كان يكتب لهم كتاباً في استخلاف أبي بكر، ولا أن ذلك الكتاب هو الكتاب الذي ذكره لعائشة، فقول ابن حزم ذلك مجرد رأي منه هو يزعمه نصاً من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهو شهادة عظيمة على سخافة رأيه وبلادة ذهنه.

ثم الذي يظهر من حديث عائشة أنه أراد استخلاف أبي بكر ثم تركه لما تركه لما علم أنه

يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر، فكيف أراد استخلافه يوم الخميس بعدما أعلم أن الله والمؤمنين يأبون غير أبي بكر؟ فإن قال: إنه علم ذلك، ولكنه علم أنه يقع الاختلاف في

صحة إمامته، فينكرون الشيعة خلافته، فأراد إرشادهم، قلنا: هذا زعم باطل، فإن الشيعة ليسوا من الذين يهتدون بهدي الله ورسوله، لأنه لم يهدهم كتاب الله، فكيف يهتدون بكتاب رسول الله؟ فظهر أنه لم يكن ذلك لقطع نزاع الشيعة وهدايتهم، ولا لاستخلاف أبي بكر لشيء آخر لا نعلمه، وإلا لم يبين لنا الله ورسوله مراده - صلى الله عليه وسلم - فكل ما يقول الناس، إنما

هو رأي من قبل أنفسهم، ولا يدل على صحته حجة، ولذا قال ابن عباس: "الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" ولو كان هذا نصاً على استخلاف أبي بكر كما زعمه هذا القائل لم يكن يجهره ابن عباس ولا عمر مع شهوده تلك الواقعة

وما قاله الروافض: "إنه كان أراد استخلاف عي" فأبطل باطل لأنه قال - صلى الله عليه وسلم -: "ياأبى الله والمؤمنون غلاً أباً بكر" فكيف يريد - صلى الله عليه وسلم - ما يأبى الله والمؤمنون؟ وإن لم يسلموا حديث عائشة فادعائهم ذلك من غير حجة، وليس ادعائهم ذلك أولى من ادعاء من قال: إنه أراد استخلاف أبي بكر، لأن له شواهد في الجملة:

منها حديث عائشة

ومنها حديث استخلافه على إمامة الصلاة

ومنها إجماع الصحابة على غمامته

ومنها عدم احتجاج علي بهذه القصة على أنه أراد استخلافه ولم يكن غلاً لأنه لا حجة فيها على استخلافه

هذا الكلام في حديث ابن عباس، وأما حديث عائشة فليس فيه نص على الاستخلاف، وإنما فيه إرادة الاستخلاف أولاً ثم تركه، لما علم أنه يأبى الله والمؤمنون إلا ذلك فلم يدل النص على الاستخلاف بل على رضائه باستخلافه، وأما وقوع الاستخلاف فلم يكن إلا من الصحابة باجتهاد عمر وموافقة غيره إياه، ومما يدل عليه أنه قال عمر حين قيل له: "إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإن لا استخلف فقد تركه من هو خير مني" أو كما قال رضي الله عنه وهذا نص من عمر على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يستخلف أباً بكر نصاً، وإنما استخلفه المؤمنون نعم! قد أرشد هو الأمة إلى

استخلافه باستخلافه على الصلاة، وأظهر رضاه بفعلهم في حديث عائشة، هذا هو الحق الذي قامت عليه الحجة

اعتراض ابن حزم على قياس الخلافة على الإمامة في الصلاة

ثم قال ابن حزم: قياس الخالفة على إمامة الصلاة قياس فاسد، لأن الخلافة ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها العربي والمولى والعبد، والذي لا يحسن سياسة الجيوش والأحكام والسير الفاضلة، وأم الخلافة فلا يجوز أن يتولاها إلا قرشي صليبة عالم بالسياسة ووجوهها وإن لم يكن محكماً للقراءة وإنما الصلاة نبع للإمامة وليست الإمامة تبعاً للصلاة، فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس أن تقاس الإمامة التي هي أصل على الإمامة التي هي فرع من فروع الإمامة؟ هذا ما لا يجوز عند أحد من أصحاب القياس.

بيان وجه قياس الخلافة على الإمامة

والجواب عنه: أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد عقل هذا القائل، وكيف يكون فاسداً وقد صوبه الأمة؟ وإنما قال هذا القائل ما قال: لأنه لم يفهم وجه الاستدلال على ما هو عليه، فنقول: وجه القياس أنه لما استقر الأمر على "أن الأئمة من قريش" واندفع قول

الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" احتج إلى تعيين أمير من قريش، لأنه كان فيهم كثيرون يستأهلون للخلافة، كعباس وعلي وعمر وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم، فنظروا في أن أيهم أحق بها، فوجدوا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استخلف أبا بكر على الصلاة؟ ثم نظروا في أن استخلاف أبي بكر على الصلاة هل كان من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمراً اتفاقياً، أو لاختصاص فيه دون غيره؟ فوجدوا أنه لم يكن أمراً اتفاقياً، لأنه قد راجعته عائشة في استخلاف عمر مراراً، وهو يقول كل مرة: "مروا أبا بكر فليصل بالناس" حتى غضب، وقال: "إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس".

فدل ذلك على أن ذلك لم يكن أمراً اتفاقياً، بل كان لخصوصية في أبي بكر، ثم

نظروا هل كان ذلك لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أو لغير ذلك؟ فعلموا أنه لم يكن ذلك لأنه أحق بها من غيره، لأنه قد كان فيهم من هو أحق أو مثله في استحقاق إمامة الصلاة.

وهو مسلم عند ابن حزم أيضاً حيث قال: "قد كان سالم مولى أبي حذيفة يؤم أكابر المهاجرين وفيهم عمر وغيره أمام النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يكن ممن تجوز له الخلافة، فكان أحقهم لأنه كان أقرأهم وقد كان أبو ذر، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وابن مسعود أولى الناس بالصلاة إذا حضرت إذا لم يكونوا بحضرة أمير أو صاحب منزل، لفضل أبي ذر وزهده، وورعه وسابقته، وفضل سائر من ذكرنا وقراءتهم

فدل ذلك على أنه لم يكن لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أيضاً، فعلموا أنه كان يريد بذلك إرشاد الأمة إلى استخلافه، لأنه فوض إليه أمراً من أمور الخلافة وهو إمامة الصلاة في مرض الوفاة الذي يقع فيه الاستخلاف عادة، لا اتفاقاً مع كونه جامعاً لشرائط الإمامة من كونه قرشياً كبير السن وافر العقل والتجربة واقفاً على أمر السياسة شجاعاً مقداماً صائب الرأي غزير العلم كثير الحلم

هذا هو وجه الاستدلال، لا مجرد جعله إماماً في الصلاة، فلا يرد ما أورده هذا القائل من غير تدبر في منشأ الاستدلال، لأنه ليس وجه الاستدلال مجرد الإمامة في الصلاة، بل هي مع انضمام أمور قد ذكرناها وهي لا توجد في غير أبي بكر، فيكون هو الأولي فصح حجة أهل القياس، وبطل ما قال ابن حزم

ومن العجب: أنه قال ابن حزم: "إنما كان رجوع الأنصار عن رأيهم لنص قد نسوه من قبل، لا لقياس عمر"، واستشهد لذلك أنه روى عن عبادة بن الصامت أنه قال: "إن الأنصار بايعوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أن لا ينازعوا المر أهله"، وروى أنس بن مالك الأنصاري عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: "الأئمة (1) من قریش"

وهو من سخافة عقله وبلادة ذهنه، لأنه ليس في حديث عبادة أنه كان يعلم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "الأئمة من قریش" وفضلاً عن سائر الأنصار، وليس في حديث أنس

أنه سمع ذلك من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فيحتمل أنه سمعه يوم السقيفة حين احتج أبو بكر عليهم بهذا الحدي، فرواه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً، ولو كان سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس فيه أنه أخبر الأنصار به، فكيف قال: إنهم علموا النص ثم نسوه؟ "وهل شيء أعجب من أن يبطل رجل الرأي ويقول لا حجة في غير النص، ثم يرى رأياً فاسداً أي فساد ويحتج به على الخصم، ويلزمه به؟ ولو سلمنا أن الأنصار سمعوا نص: "الأئمة من قریش" ونسوه، فليس فيه أبا بكر هو الخليفة بعده، والكلام إنما هو في خلافة أبي بكر بخصوصه، ولهذا احتج عمر بإمامته في الصلاة على خلافته، لا على خلافة مطلق قرشي كائناً من كان

ولم يذكر ابن حزم رواية تدل على أن الأنصار كانوا يعرفون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نص على خلافة أبي بكر، فكيف يصح ما قال: "إنهم رجعوا عن رأيهم للنص لا لرأي عمر؟" هذا حال فساد رأيهم وبلادة ذهنهم ومع ذلك هم يجترئون ويخطئون أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويبدعونهم، ويقولون في دين الله ما شاؤوا، ويفترون

على الله ورسوله الكذب، ويدعون وجود النص فيما لا نص فيه، ويفترون على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ويدعون عليهم أنهم علموا النص ثم نسوه من غير حجة، بل بمجرد رأيهم، ثم يقولون: إنه لا حجة في رأي أحد، ومع ذلك يجعلون آرائهم حجة على خلق الله، ويكفرون ويفسقون ويدعون من خالف آرائهم بادعاء أنه ما أنزل الله وليست إلا أوهامهم الفاسدة، وخرافاتهم الكاسدة فهل

هذا من قبيل الإخبار بالغيب بوقوع عدة من الخلفاء من قريش، ولا شك أن الأمويين والعباسيين كلهم كانوا من (1) قريش فصدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لا أنه بمعنى الأمر كما يزعم الروافض والباطنية 12 المصحح

يسلم لهم أحد أن لا يكون رأي عمر وغيره من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حجة على العباد، ويكون آرائهم وخرافاتهم وظنونهم وأوهامهم حجة عليهم؟

وما روى ابن حزم عن أبي عوانة عن دواد بن عبد الله الأودي من حميد بن عبد الرحمن الحميري أنه قال أبو بكر: قد علمت يا سعد! إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال وأنت قاعد: "إن الأئمة من قريش، والناس برهم تبع لبرهم والفاجر تبع لفاجرهم" قال: "صدقت" أو قال: "نعم"

فهو غما خطأ أو تأوله سعد علي غير تأويل أبي بكر بحمل الإمام على من يقتدي بفعله لا على الأمير، لأنه لو كان صحيحاً وتأوله سعد على تأويل أبي بكر لكان أتبع الناس لأبي بكر، مع انه كان أبعدهم منه، ولو فرض أن سعداً عصى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما

هو لازم كلام ابن حزم فلا حجة فيه أيضاً، لأنه يثبت أن سعداً كان يعلم أن الأمر في قريش، ولا يلزم منه أن يكون سائر الأنصار يعلمونه، وإذا علموا ذلك من حديث أبي بكر فلم يعلموا منه أن أبا بكر هو الخلفية بعده، والكلام في هذا لا في ذلك

ثم قال بعد ذلك: ومن عجائب أهل القياس أنهم يحتجون في هذا المكان بأن إمامة أبي بكر كانت قياساً لا نصاً، ويحتجون في إثبات التقليد بأنه قال - صلى الله عليه وسلم -: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر"، فإن كان هذا صحيحاً فهو نص على إمامة أبي بكر، وإن لم يكن صحيحاً بطل حجتهم في التقليد

وهذا زعم باطل، لأن الأمر بالاعتداء بأبي بكر وعمر ليس نصاً على إمامة أبي بكر بعده، لأنه لا يلزم من أن يكون شخص مقتدى به في الحكم أن يكون أميراً، ولو كان كما قال لا يلزم أن يكون أبو بكر هو الأمير بعده، لأنه لم يقل: اقتدوا من بعدي بأبي بكر، وبعد أبي بكر بعمر، بل أمر باقتدائهما بعده، فكيف دل الحديث على أن أبا بكر هو المير بعده دون عمر؟ فسقط ما قال، وثبت أن إirاده هذا ناشئ عن سوء الفهم وبلادة الذهن

وقال ابن عمر: "فعدل الناس بصاع من شعير مدين من بر" وهل هذا إلا قياس العاديين، - وهم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وأجاب عنه ابن حزم بأنه قال ذلك ابن عمر على وجه الإنكار، لأنه روى عن أبي مجلز قال: قلت لابن عمر: إن الله قد أوسع، والبر أفضل من التمر، قال: "إن أصحابي سلكوا طريقاً". "فأنا أحب أن أسلكه"

قلت: ليس فيه إنكار، وإنما هو سلك مسلك الاحتياط، ففهم الإنكار منه عجيب

وقال ابن حزم أيضاً: قال عياض بن سعيد: ذكرت لأبي سعيد لخدي صدقة الفطر فقال: "لا أخرج إلا ما كنت أخرج في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب أو صاعاً إقط"، فقلت له: أو مدين من قمح؟ قال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها

قلت: ليس فيه إنكار، لأنه لم يقل: إنه خطأ بل قال: لا أقبلها، ويحتمل عدم القبول أن يكون للتخطية ويحتمل أن يكون للاحتياط، لأن الرأي يخطئ ويصيب، ولا

خطأ في المنصوص، إنما فيه الصواب فقط، وإذا كان الأمر محتماً فلا حجة فيه لابن

.حزم

:قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع

وقد قال ابن عباس حين قيل له: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟: لو أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء، وهذا قياس الأسنان على الأصابع

وأجاب عنه ابن حزم بأن فيه إبطالاً للقياس لا إثباتاً له، لأن مراد القائل أن مقتضى القياس أن لا يكون دية الأسنان سواء لاختلاف المنافع، فأراه ابن عباس بطلان هذا القياس بأن الأصابع منافعها متفاضلة وديتها سواء، وهذا إبطال للعلل على الحقيقة، وفي إبطال العلل إبطال القياس، إذ لا قياس غلا على علة جامعة، فهذا الحديث مبطل للقياس، ورد إلى النص، وأن لا يتعقب بتعليل.

وهذا من سوء فهم القائل وسخافة عقله، لأن قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع قياس ظاهر جداً، لا يخفى غلا على من حرم الفهم بالكلية، وأما ما قال: "إن فيه إبطالاً للقياس" فإن كان مراده أن فيه إبطالاً للقياس رأساً فباطل، لأن ابن عباس قاس هو نفسه الأسنان على الأصابع، وإن كان مراده أن فيه إبطالاً للقياس الخاص وهو قياس القائل فلا يفيد، لأننا لا ندعي صحة كل قياس، وما قال: "إن فيه إبطالاً للتعليل ورد إلى النص" فإن كان مراده أن فيه إبطالاً للتعليل رأساً فباطل، لأنه قاس هو نفسه والقياس مبناه على التعليل، وإن كان مراده أن فيه إبطالاً للتعليل الخاص فغير مفيد، لأننا لا ندعي صحة كل تعليل.

فالحق أن فيه تنبيهاً على فساد القياس القائل وإرشاداً إلى القياس الصحيح.

والحاصل أنه كان عليك أن تقيس دية الأسنان على دية الأصابع دون قيم المتلفات، لأن قياس الدية على الدية أقرب من قياس الدية على القيمة لأن مبنى القيم على العرف ومبنى الدية على الشرع، ثم الأسنان أقرب من الأصابع من غيرها من ذوات القيم، فيكون قياسها على الأصابع أولى، فليس فيه إبطال للقياس، بل فيه إثبات له.

ثم قال ابن حزم: القياس بلا خلاف إنما هو أن يحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه

نص أو فيما اختلف فيه بالحكم فيما اجتمع عليه، وليس في الأصابع نص دون الأضرار، بل النص فيهما جميعاً، ولا إجماع في الأصابع لثبوت الخلاف عن عمر، فإنه قال: في الإبهام خمس عشرة، وفي السبابة والوسطى عشراً عشر، وفي البنصر تسعاً، وفي الخنصر سبعة، فكيف يجعل الأصابع أصلاً؟ وكيف يصح القياس؟

قد يكون للحكم علل شتى:

وهذا من سوء فهم هذا القائل وبلادة ذهنه، لأن الحكم قد يثبت من علل شتى كأن يكون ثابتاً من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فكما لا يضر ثبوت الحكم من السنة ثبوته من الكتاب وثبوته من الإجماع ثبوته من السنة، كذلك لا يضر ثبوته من القياس من النص، فوجود النص في الفرع موجب لقوة القياس وصحته وليس بموجب لبطلانه، نعم! عند القياس وادعاء الإجماع عليه كلاهما باطل، رأييت لو قاس مجتهد قياساً لعدم وجود لنص عنده في الحكم ثم وجد فيه نصاً هل كان يبطل ذلك القياس؟ كلا بل يثبت به صحته وقوته، وكذا اشتراط أن يكون الصل مجمعاً عليه باطل، ودعوى الإجماع عليه كذب، لأن القياس يجوز على أصل مختلف فيه، نعم! لا يكون هذا القياس حجة على من اختلف في الأصل، فما قال ابن حزم باطل، واحتجاج أهل القياس صحيح.

إبطال قول ابن حزم في معنى العبرة والاعتبار

وبهذا ظهر بطلان ما قال: "إن القياس غير العبرة والاعتبار" ومعنى قوله: "هلا اعتبرتم" هلا تبيّنتم ذلك بالأصابع فاستبينتم، ألا يدري هذا القائل إن هذا التبيين هو الذي نسميه قياساً، وليس غير ذلك، فإنكاره جهل بالحقائق.

وقد أطل ابن خزم اللسان على من احتج بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ} على حجية القياس، وقال: إنه ليس في اللغة الاعتبار بمعنى القياس، وإن هو إلا تسمي من أنفسهم كمن سمى من النخاسين الأداري باسم المدن ثم يحلف بالله لقد

جاءت هذه الدابة أمس من بلدة كذا تدليساً وغشاً، وإنما معنى الآية أنه امرنا أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة، وهو جهل باطل لأننا سلمنا أن معناه أنه امرنا أن نتفكر في عظيم قدرته لكن الكلام في أنه لم امرنا أن نتفكر في عظيم قدرته؟ بل لأن نفس هذا التفكير هو المطلوب أم لشيء آخر؟ ولا يقول أحد: إنه امرنا به لكونه مطلوباً في نفسه، فثبت أنه امرنا لشيء آخر، وهو الاستدلال بهذه الوقائع على نظائرها، فثبت أنه امرنا بالاعتبار هو نفس التفكير ولو قلنا: إن معناه هو تبين شيء بشيء، كما قال ابن حزم في تفسير قول ابن عباس فالاعتبار هو القياس بعينه، وبطل ما قال: "إنه ليس في لغة أن الاعتبار هو القياس".

ثم قال: لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذه الآية لكفى، لأن أولها قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ} فنص الله تعالى كما تسع على أنه أخرج الذين كفروا من ديارهم وأن المؤمنين لم يظنوا قط ذلك وأن الكفار لم يحتسبوا قط ذلك، فثبت يقيناً بالنص في هذه الآية أن أحكام الله تعالى جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم، والقياس إنما هو شيء يحتسبهم القائلون لا نص فيه ولا إجماع، فهذه الآية أبين شيء في إبطال القياس

وهذا الحكم أكذب ما يكون وأبطل، وأدل على جراءة هذا القائل على الله ورسوله والمؤمنين بالافتراء عليه، إذ ليس في الآية أن هذا الظن إنما كان ممن جميع المؤمنين والكافرين حتى الرسول، وإنما فيه أنه كان ظناً من المؤمنين مطلقاً وهو صادق بالبعض كما هو صادق بالكل، وليس فيه أنه كان ظن جميع الكافرين، وإنما فيه أنه ظن أهل الحصون من اليهود، وهم بعض من الكفار وليسوا بجميعهم

ثم فيه أن هذا الظن الخاص منهم خطأ، وليس فيه أن كل ما يظنه الناس مؤمنهم وكافرهم، وإذ ليس منه ذلك فكيف تدل الآية على بطلان القياس رأساً كما زعم هذا القائل، وادعى أن الآية أبين حجة في إبطال القياس؟ هذا هو حال احتجاج هؤلاء القوم من النصوص، ولعمري! إن من يحتج بالقياس والرأي من الأئمة أحسن حالاً من هؤلاء

المحتجين بالنصوص، لأن غاية اجتهد المجتهدين أن يكون خطأ وهو ليس بأشنع من تحريف هؤلاء الكلم عن مواضعه، لأن عامة استدلالهم من النصوص من قبيل التحريف لا من قبيل الخطأ في الاجتهاد

ومن جملة سفاهة رأيه أنه قال: أو لا ترى إذ قال الله تعالى: {يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ} أنه امرنا قياساً على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وبأيدينا قياساً على ما امرنا الله أن نعتبر به من هدم اليهود بيوتهم بأيديهم. وأيدي المؤمنين

وظاهر أنه سفاهة محضة لا يقول به عاقل فضلاً عن عالم، ولو لم يكن ابن حزم يعد من أهل العلم ولم يكن خوف افتتان السفهاء بأقواله لكان اشتغالنا بإبطال أمثال هذه السفاهة

تضييعاً للأوقات

أو لم يد هذا القائل إن قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ} إنما ورد تحذير الناس عن الكفر ومحاربة الله ورسوله بذكر مآل محاربة اليهود وكفرهم من تخريب بيوتهم بأيديهم

وأيدي المؤمنين، فكيف يكون معنى قوله: {فَاعْتَبِرُوا} أن خربوا بيوتكم بأيديكم وبأيدي الكفرة قياساً على تخريب بيوتهم؟ ولا يقول ذلك إلا جاهل محرف

فهذه من حجج أهل القياس من الكتاب، والسنة، والإجماع، وأعمال الصحابة، ودلالة الفطرة، وقد عرفت متانة هذه الحجج وسخافة ما أجيب عنها من قبل منكري القياس، فثبت حجية القياس، ويرى ساحة المجتهدين عن تهمة

الابتداع والإحداث في الدين، وتعدّي حدود الله، وإيجاب ما لم يوجبه الشارع، وتحريم ما لم يحرمه الشارع إلى غير ذلك مما ينسبه سفهاء الأحلام إليهم، والحمد لله رب ذلك

ذكر الحجج على بطلان القياس، والجواب عنها

:وبقى الجواب عن حججهم على إبطال القياس والكشف عن تلبيساتهم وتلميحاتهم، فنقول

قال نفاة القياس: قد بعث الله تعالى محمداً رسولاً إلى الجن والإنس فأول ما دعاهم إليه قول: لا إله إلا الله ورفض كل معبود دون الله من وثن وغيره، وأنه رسول الله فقط، لم يكن في الدين شريعة غير هذا الإيجاب حكم ولا تحريم شيء، بل كان كل شيء مباحاً، ثم أنزل الله الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما ندب إليه فهو مندوب، وما كرهه فهو مكروه، وما لم يأمر به ولا نهى عنه ولا ندب إليه ولا كرهه فهو مباح، حلال كما كان

ففي ماذا يحتاج إلى القياس والرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله، وقال ما لا يحل القول "به؟ قاله ابن حزم في "كتاب الأحكام

والجواب عنه: أن هذا من كلام أهل الجهل والسفسطة لا من كلام أهل التحقيق، لأنه يلزم من هذا الكلام أن يكون الكفر والشرك مباحاً قبل بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم -، ثم لما بعث الله محمداً وفرض على الناس الإقرار بالتوحيد والرسالة قولاً وعملاً حرم الكفر والشرك، وبقي ما عداه من الظلم والقتل والزنا ونهب الأموال والسرقة إلى غير ذلك من الشنائع التي قبحها مركز في طبائع الناس ولم تحل في شريعة على الإباحة الأصلية السابقة، ولا يقول إلا ذو جهل فظيع

والحق أن الله تعالى قد بعث إلى الأمم قبل محمد - صلى الله عليه وسلم - أنبياء، وحرم عليهم أشياء، وأوجب عليهم أشياء، وكره لهم أشياء، وندبهم إلى أشياء، وأباح لهم أشياء، فهم كانوا على تلك الأحكام قبل بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم -، وأما بعد بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - لم ينسخ من تلك الأحكام إلا ما نسخ الله وغيره منها، فلا يصح دعوى إباحة كل شيء في ابتداء الإسلام

ويقال لهذا المدعي: هل عرفت ما قلت منصوصاً من الله تعالى أم هو رأي رأيته؟ فإن عرفت من نص فإين النص؟ وإن رأيته من عند نفسك فكيف ساغ لك القول في دين الله بالرأي وأنت تنكر الرأي وتظنه تشريعاً وقولاً على الله؟ فقولك مبطل لفعلك، وفعلك مبطل لقولك.

ويقال له أيضاً: ما الفرق بين الإيجاب، والتحريم، والإباحة؟ حيث تقول: إن الإيجاب والتحريم يحتاجان إلى النص ولا يحتاج الإباحة إليه، وإذا انهدم البناء الذي بنيت عليه قصر عدم ضرورة القياس انهدم القصر

ثم نقول: قولك: "إن ما أوجبه الله واجب، وما حرمه حرام، وما ندب إليه مندوب، وما كرهه مكروه، وما لم يوجبه ولم يحرمه ولم يندب إليه ولا كرهه فهو مباح" مسلم، ولكن لا يثب من عدم ضرورة القياس، لأن القياس لا يثبت شيئاً لم يثبت الله تعالى من الوجوب والحرمة والندب والكره والإباحة، بل هو مظهر لما أثبتته الله تعالى

لأن الله تعالى قد بين بعض الأحكام بلفظ النص وبعضها بمعناه، فإن الله تعالى قال: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} فهذا كما يبطل ألوهية عيسى كذلك يبطل ألوهية غيره من المخلوقات، مع أن غيره ليس مذكوراً في نص الآية، والقياس مظهر لحكم ثبت بمعنى النص لا بلفظه، وهذا القدر مما لا خلاف بين أهل العلم، ومن أنكره فهو إما جاهل أو غبي

نعم! اختلفوا في تفاصيله، وهو غير قادح في أصل القياس، لأنهم كما اختلفوا في تفاصيل الاحتجاج بالمعنى كذلك اختلفوا في تفاصيل الاحتجاج باللفظ، لأن منهم من يحتج بعموم اللفظ ويؤول ما يعارضه، ومنهم من يجري المعارض على ظاهره ويخصص النص العام إلى غير ذلك من الاختلافات الواقعة في الاحتجاج بالنصوص، فلو كان

الاختلاف في الاحتجاج بالمعنى مبطلاً له لكان الاختلاف في الاحتجاج بالنص مبطلاً له أيضاً، فبطل النص بلفظه وبمعناه، ولا يقول به أحد من المسلمين

وقالوا: القياس لا يصح بدون الجامع علة كان أو دليل علة، أو وصفاً شبيهاً، وهو ليس بثابت من النص، وإنما هو ظن والظن أكذب الحديث، وهو لا يغني من الحق شيئاً

قلنا: هذا افتراء على الله ورسوله، وتحريف للكلام عن مواضعه، ولو كان كما قلتم لكان قولكم: "هذا حديث صحيح، وهذا ضعيف، وهذا مدلول النص، وهذا ليس بمدلول" باطلاً، لأنه ظن منكم والظن لا يغني من الحق شيئاً وهو أكذب الحديث، فإذا لا تقولون ببطلان ظنونكم فكيف تقولون ببطلان ظنون المجتهدين؟ هل عرفتكم نصاً من الله ورسوله على أنهما أرادا من الظن الذي ذماه ظن المجتهدين في تعيين بها في الحكم ولم يرد ظن ابن حزم وابن القيم وأمثالهما من السفهاء؟ وإذ لم ينص الله ورسوله على ذلك فقولهم: "هذا ظن والظن لا يغني من الحق شيئاً هو أكذب الحديث" صادق على ما قالوا

وقالوا: إن لم يكن قياس الصراط على السلام عليكم من الظن الذي نهينا عن اتباعه وتحكيمه وأخبرنا أنه لا يغني من الحق شيئاً فليس في الدنيا ظن باطل

قلنا: هل حكمتكم ببطلان هذا القياس بالنص أم بالظن؟ فإن عرفتكم ذلك بالنص فأين ذلك النص الحاكم بأن قياس الصراط على التسليم باطل؟ وإن قلتم ذلك بالظن فقد اعترفتم بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وأن الظن أكذب الحديث، فكيف صحة ظنكم؟ عجباً لهؤلاء السفهاء أنهم يؤصلون أصلاً من عند أنفسهم ويزعمونه وحياً منزلاً من الله، ثم يخالفونه ويزعمون هذه المخالفة أيضاً وحياً من الله، فينسبون إلى الله التهافت والتناقض حاشاه من ذلك فهذه المخالفة تدل على بطلان قولهم

وقالوا: أغنانا الله ورسوله ببيان الأحكام عن القياس، لأنه تعالى قال: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} وقال: {لَتَشِيَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} وقال: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} وقال "رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد

والجواب: أنه ليس في شيء مما ذكرتم من النصوص بيان أنه لا حاجة إلى القياس، وإنما هو ظن ظننتموه، وقد اعترفتم بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً وأن الظن أكذب الحديث، فهو حجة فاسدة، ولسنا ننكر أن الله أكمل دينه ولسنا ننكر أن الرسول بعث مبيناً ولم يقصر في البيان، ولكننا نقول: وجوه البيان مختلفة، وههنا بيان حكم شيء نصاً وإرشاد الناس إلى حكم نظائره بذلك، وهذا هو البيان الذي يسمى قياساً، وبيان ذلك أن الناس يروون عن النبي - صلى الله عليه وسلم - "انه قضى بيمين وشاهد وهذا حكم جزئي منه وليس

بحكم كلي، ولكنهم يقولون: إن القضاء بيمين وشاهد جائز في كل قضية، لأن كل قضية نظير للقضية التي فيها بيمين وشاهد، فبين - صلى الله عليه وسلم - بهذا الفعل حكم كل قضية إلى يوم القيامة؟ وليس هذا إلا القياس، ولا ينكره أهل الظاهر، فكيف ساء لهم إنكار القياس؟

إبطال قول ابن حزم: وإثبات القياس بالنص

وأجاب عنه ابن حزم: بأن لا نقول: ذلك قياساً، بل نقول: ذلك بالنص، لأنه قال تعالى: {لَقَدْ - . كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ} فنحن نأتسي برسول الله - صلى الله عليه وسلم

وهو جواب فاسد، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقض بذلك إلا في واقعة خاصة وأنتم لا تقضون به في عين تلك القضية بل في غيرها، فكيف يكون انتساء به؟ وإن كان هذا انتساء يكون حكم الانتساء حكماً بالقياس، فيكون القياس ثابتاً

من النص، لأنه يكون معنى النص حينئذ أن الرسول إذا قضى بشيء في قضية فاقضوا
أنتم في نظيرها بذلك الحكم، لأن حكم النظائر حكم واحد، وهل هذا إلا القياس؟ فثبت
القياس بالنص، واندفع الجواب

وقال ابن حزم: لا تنبيه ولا بيان فيمن يريد أن يعلمنا حكم الصداق فلا يذكر صداقاً ويدلنا
على ذلك بما نقطع فيه اليد، أو يريد الأكل فيذكر الوطاء، أو يريد الجوز فيذكر الملح، أو
يريد المخطئ فيذكر المتعمد، وهذا تكليف ما لا يطاق وإلزام لعلم الغيب والكنية، وإيجاب
للحكم بالظن الكاذب، تعالى الله عن ذلك وتنزه رسوله صلى الله عليه وسلم عنه

والجواب عنه: أن هذا كلام لا يقول به إلا من هو غاية في الجهل أو التلبيس، لأن أهل
القياس لا يقولون: إنه - صلى الله عليه وسلم - أراد من الملح الجوز، ومن الوطاء الأكل،
ومن المتعمد المخطئ، ومما يقطع فيه اليد الصداق، حتى يلزم ما ألزم بل هم يقولون: إنه
أراد مما يقطع فيه اليد بيان ما يقطع فيه اليد، ولكنه أشار بذلك إلى حكم الصداق أيضاً،
وأراد من الملح الملح ولكنه أشار ببيان حكم الملح إلى حكم نظيره وهو الجوز عند من
يقول: إن العلة في الربا هو الطعم، وأراد من الوطاء الوطاء ولكنه أشار ببيان حكم الوطاء
إلى حكم

نظيره وهو الأكل والشرب في باب الكفارة، وأراد من المتعمد المتعمد ولكنه أشار بذلك إلى
حكم نظيره وهو المخطئ في باب جزاء الصيد، فلا يلزم ما ألزم من تكليف ما لا يطاق
غلى غير ذلك، لأن الناس صنفان يهتدون إلى هذا البيان وصنف لا يهتدون إليه فالذين
يهتدون إليه لا يكون في حقهم تكليف ما لا يطاق، والذين لا يهتدون إليه كآبَن حَزْم
وأمثاله فلم يكلفهم الابتداء إليه بل كلفهم تقليد أهل العلم بقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ
إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} وتقليد أهل العلم ليس مما لا يطاق، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق إلى
غير ذلك، لأن الناس صنفان يهتدون إلى البيان وصنف لا يهتدون إليه فالذين يهتدون إليه
لا يكون في حقهم تكليف ما لا يطاق، والذين لا يهتدون إليه كآبَن حَزْم وأمثاله فلم يكلفهم
الابتداء إليه بل كلفهم تقليد أهل العلم بقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا
تَعْلَمُونَ} وتقليد أهل العلم ليس مما لا يطاق، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، لا في حق أهل
العلم ولا في حق الجهال فاندفع الإلزام

وقال ابن حزم: إن قالوا: لسنا نقول: إنه تنزل نازلة لا توجد في القرآن والسنة، لكننا نقول:
إنه يوجد حكم بعض النوازل نصاً وبعضها بالدليل، قيل لهم: إن هذا حق ولكن إن كان هذا
الدليل الذي تذكرون لا يحتمل غلا وجهاً واحداً، فهذا قولنا لا قولكم

وإن كان ذلك الدليل يحتمل وجهين فصاعداً فهذا ينقسم علي قسمين: إما أن يكون هنالك
نص آخر يبين مراد الله من ذينك الوجهين فصاعداً بياناً جلياً، أو إجماع كذلك فهذا هو
قولنا هو النص بعينه، وإما أن لا يكون هنالك نص آخر ولا إجماع يبين بأحدهما

مراد الله عز وجل من ذلك، فهذا إشكال وتلبيس، تعالى الله عن ذلك، ولا يحل لأحد أن
ينسب هذا إلى شيء من دين الله الذي قد بينه غاية البيان على لسان رسول الله - صلى
الله عليه وسلم

والجواب عنه: أن ما قاله جهل أو تلبيس، لأن هذا التشقيق كما يجري في البيان بالدليل
كذلك يجري في البيان بالنص، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "البينة على المدعي
واليمين على من أنكر" وهو يحتمل وجهين أحدهما أن يكون عاماً، والثاني أن يكون
مخصوصاً، ولم يرد هناك نص جلي على أنه مخصوص

وما روى عنه أنه "قضى بيمين وشاهد" ليس بنص جلي، لأنه يكون مخصصاً أو لا يكون، فهو غير مبين لمراد الله ورسوله، كذلك لا إجماع يبين ذلك، فينبغي أن يكون ذلك إشكالاً وتلبيساً، وإذا ليس ذلك إشكالاً وتلبيساً بالإجماع

كيف يكون البيان بالدليل إشكالاً وتليسياً؟ فدل ذلك على أن ما قاله باطل، ونقول لهذا المبين: هل بين النبي - صلى الله عليه وسلم - بطلان القياس نصاً لا يحتمل غيره أم لا؟ فإن قال: نعم، قلنا: هات ذلك النص، وإن قال: لا، لزمه القول بأنه ليس على الأمة وأشكل عليهم حاشاه من ذلك. فما

هو جوابك عن هذا الإشكال فهو جوابنا عما أورده علينا

والتحقيق أن بيان النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يكون قاطعاً للنزاع بحيث يكون من خالفه مكابراً، وقد لا يكون كذلك بل يكون فيه مجال الاجتهاد، ولا يكون ذلك إشكالاً وتليسياً بل توسيعاً على الأمة ورفعاً للتضييق عنهم، وهذه دقيقة لم ينتبه لها ابن حزم وأمثاله بل تنبه لها أهل التحقيق كثرة الله

إنكار ابن حزم حجية التشابه

ثم قال ابن حزم: إن قالوا: إن التشابه بين الأدلة هو أحد الأدلة على مراد الله، قيل لهم: هذه دعوى تحتاج إلى دليل صحيح، وما كان هكذا فهو باطل بإجماع، ولا سبيل إلى نص والإجماع يصح هذه الدعوى، ولا فرق بينها وبين من جعل قول إنسان من العلماء معين دليلاً على مراد الله تعالى في تلك المسألة، وكل هذا باطل واقتراء على الله تعالى، وأيضاً فإنهم في التشابه الموجب للحكم تختلفون فبعضهم يجعل صفة فاعلة لذلك الحكم، وبعضهم يمنع من ذلك ويأتي بعلّة أخرى، وهذا كله نحكم بلا دليل

التشابه حجة، وإن اختلف في بعض تفاصيله

والجواب عنه أن كون التشابه من الدلة لا ينكره أحد من المسلمين، بل ولا أحد من البله والصبيان، بل ولا ابن حزم وأمثاله، وقد بينا ذلك في حجج القياس، فإنكار كونه دليلاً مكابرة أو جهل، بقي أنه انهم اختلفوا فيه غير مضر لأن الناس اتفقوا على أن قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حجة، ومع ذلك اختلفوا في تفاصيله، فقال بعضهم: ما ثبت عنه مرسلًا فهو حجة، وقال بعضهم: المرسل ليس بحجة، ثم اختلفوا في المسانيد أنها ثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أم لا؟ فقال بعضهم: هي ثابتة، فاحتج بها، وقال بعضهم: ليست بثابتة، فلم يحتج بها، ولم يسقط هذا الاختلاف قول النبي - صلى الله عليه وسلم - عن كونه حجة، فكيف يكون اختلافهم في تفاصيل التشابه مسقطاً له عن الحجية؟

استدلال ابن حزم بالآيات، والجواب عنه

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ}، وقال تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا}، وقال تعالى: {مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}، وقال تعالى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا}، وهذه النصوص مبطلّة للقياس، وللقول في الدين بغير نص، لأن القياس قفو لما لا علم به، وتقدم بين يدي الله ورسوله، واستدراك على الله ورسوله ما لم يذكره

والجواب: أن كل هذا أشبه بكلام المجانين من كلام أرباب العقول، لأنك قد عرفت أن القياس مظهر لحكم الله ورسوله لا مثبت لحكم لم يحكم به الله ورسوله، حتى يكون استدراكاً عليهما، وتقدماً بين يديهما، وما قال: "إنه قفو لما لا علم له" فهذا القول هو القفو لما لا علم له به، لأنه قد ثبت حجية القياس بدلائل قاهرة فيما أسلفنا من الكلام

ثم قال ابن حزم: إن قال أهل القياس: لعل إنكاركم للقياس قول بغير علم، وقفوا لما لا علم لكم به، وتقدم بين يدي الله ورسوله، قيل لهم: نحن نريكم أن إنكارنا للقياس قول يعلم ونص ويقين، لأن الله تعالى قال: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا}، فصح يقيننا لا شك فيه أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئاً أصلاً بنص كلام الله

وقال تعالى: {كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رُسُلًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ}، فصح يقيناً أن الله أرسل محمداً رسوله - صلى الله عليه وسلم - ليعلمنا ما لم نعلم، فصح ضرورة أن ما علمنا الرسول من الدين فهو الحق، وما لم يعلمنا منها فهو الباطل وحرام القول به

وقال تعالى في حق إبليس: {إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}.

وقال تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}، فصح

بنص القرآن أننا خرجنا إلى الدنيا لا نعلم شيئاً، ثم حرم علينا القول على الله بما لا نعلم فقد صح بهذه النصوص ضرورة أن القول بالقياس وبغير القياس كمن أثبت العنقاء والغول والكيمياء، وكقول الروافض في الإمام، وكقول من قال بالإلهام، وكل هذا فالقول به على الله تعالى في الدين حرام مقرون بالشرك أمر من أمر إبليس إلا ما علمنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهو الحق الذي نقول على الله، ولا يحل لنا أن نقول عليه غيره، فإذا لم يأمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالقياس فهو حرام من أمر الشيطان بلا شك، وقد بينا فيما خلا كل ما شغبوا به مما أرادوا التمويه به فيه بالحديث، فحرم القول بالقياس البتة

هذا كلامه، ولا يخفى على كل من له فهم وبصر أن كل ما قاله قول بلا علم وتقول على الله، إذ ليس في شيء من النصوص التي تلاها أن القياس حرام وهو من عمل الشيطان، وإنما هو ظن باطل ورأي فاسد منه، أعاذ الله من هذا الجنون الذي ابتلاه به

وأعجب منه أنه جعل القول بالكيمياء، والعنقاء، والغول، والإلهام من عمل الشيطان وتقولاً على الله مع أنه ليس من أمور الدين، بل هو من جنس وجود ابن حزم. فإن قال قائل: إن القول بوجود ابن حزم تقول على الله وحرام، لأنه لم يخبرنا الله ورسوله بوجوده، يكون قوله: جنوناً محضاً لا شك فيه، فكذا قول ابن حزم: هذا جنون محض لا شك فيه

ثم قال: "لو لم يكن لنا برهان على إبطال القياس لكان عدم البرهان على إثباته برهاناً في إبطاله"

وهذا جنون أعظم من الأول، لأن القائلين بالقياس لا يعترفون بأننا نقول به بلا برهان بل يقيمون عليه الحجج والبيانات، وإنكار ابن حزم تلك الحجج ليس بأولى بالقبول من إنكار أهل القياس حجج ابن حزم على إبطاله، ولو لم يكن عليه برهان لم يكن على القائلين بالقياس اعتراض، لأن من أصول ابن حزم أن ما أمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فواجب، وما نهى عنه فحرام، وما لم ينه عنه، ولم يأمر به فمباح، ومقتضى هذا الأصل أن يكون القياس مباحاً، لأنه ليس مما أمر الله به أو رسوله ولا نهى عنه لنا، وما قال ابن حزم فهو تقول على الله، فنسي ابن حزم ذلك الأصل وقال برأيه ما قال. فانظر إلى تهافت

هؤلاء القوم كيف يؤصلون أصلاً ثم يخالفونه، ومع ذلك يدعون أن كل ما يقولون هو نص من الله ورسوله، فهذا يجوزون التهافت على الله ورسوله، نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا

ثم قال ابن حزم: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءَ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ}، فصح من النص

أن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله، وهذه صفة القياس، وهذا حرام، وقال في موضع آخر: إنه ما لم ينص على وجوبه وتحريمه فهو مباح، واحتج عليه بقوله: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ}، وقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "ما أمرتكم به فأتوه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فاجتنبوه" إلى غير ذلك من النصوص

وهل هذا إلا تهافت؟ وهو لا يجوز على الله ورسوله، فهو من عند ابن حزم نفسه، ومنشأه سوء فهمه وجرائته على الله ورسوله، ثم قوله: "إن القياس شرع ما لم يأذن به الله فهو حرام" لم يأت عليه بحجة من الله ورسوله، بل ظن فاسد منه، فلا يكون حجة

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى يصف كلامه: {تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ}، وقال تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}، وقوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ}، فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأي، ولا إلى قياس لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله - صلى الله عليه وسلم - فقط، وما عدهما فضلال وباطل ومحال

وهذه حجة باطلة لا يحتج بمثلها إلا ذو جهل أو مكابر، لأن الله تعالى قال: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} فإن كان فيه نفي لبيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكون مناقضاً لقوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} وإن لم يكن فيه نفي لبيانه فكيف يكون قوله: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ} نفيًا لبيان غيره؟ وإذا ليس في تلك النصوص نفي لبيان غيره فقول ابن حزم: إن فيه نفيًا لبيان غيره، باطل بلا شك

ثم نقول لهذا المفتري: أنت تقول: القياس حرام والرأي حرام والشيء الفلاني حرام إلى غير ذلك، فهل أنت مبين للنصوص، أم حاك قول الله وقول الرسول، أم قائل من عند نفسك؟ لا سبيل إلى الحكاية، لأنه ليس في نص هذه الأقوال معينا، ولا تقول: إني قائل

من عند نفسي وشارع ما لم يأذن به الله ومفتر على الله ورسوله، فلا محالة أن تقول: إني مبين ومفسر لكلام الله ورسوله، وأنت تقول: إن الله لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، فكيف ساع لك هذا البيان؟ فقد علم ببيانك أنك مفتر على الله، ومغير لدين الله، ومحرف لكلام الله ورسوله، أعاذنا الله منه

وقال ابن حزم: قال تعالى: {أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ}، فأوجب تعالى أن يكتفي بتلاوة القرآن، وهذا هو الأخذ بظاهره وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط

والجواب: أن هذا تأويل للقرآن لم يأت به نص أو إجماع فهو باطل بإقرار نفسه، أو لم يدر هذا المفتري أنه لو كان تلاوة القرآن كافية فأي حاجة إلى بيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ففيه إبطال لبيان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهذا تأويل باطل للقرآن لا شك فيه، ومعنى الآية أن تنزيل الكتاب المتلو عليهم كافية لهم في إثبات دعوى الرسالة، وليس معناه أن تلاوتهم كافية لهم ولا حاجة لهم إلى غير التلاوة، ثم تأويل التلاوة بالأخذ بظاهر القرآن فقط، وعدم التدبر في مراد الله، بل معناه هو القراءة فقط، فلو كانت التلاوة كافية بطل العمل بظاهر القرآن أيضاً، لأنه غير التلاوة، وهو باطل عنده، والقول به زندقة وإلحاد، أعاذنا الله منه، ثم تلا ابن حزم آيات أخر، واحتج بها على إبطال القياس بتحريفات من عنده، فلا تطيل الكلام بذكرها

حاصل كلام ابن حزم في باب الاحتجاج بالآيات، والجواب عنه

وحاصل كلامه في باب الاحتجاج بالآيات: أنه يدعي الدعاوي من عند نفسه ويجعلها صغرى للدليل، ثم يحتج بالآيات ويجعلها كبرى له، ثم يستنتج النتائج الفاسدة، وينسبها إلى الله تقولاً عليه

والجواب عنها: قد يكون بالقدح في الصغرى بأنها ليست منصوطة عليها، وقد يكون في

الكبرى بأن تأويلها ليس على ما تأويلها به فهو باطل، هذا هو خلاصة الكلام في احتجاجه بالآيات، فاعرف ذلك

احتجاج ابن حزم بأحاديث، والجواب عنها

:ثم احتج ابن حزم على إبطال القياس بأحاديث: منها

إن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث إلى عمر بحلة سبراء، فقال عمر: أرسلت بها إلى وقد سمعتك قلت فيها ما قلت: يعني قوله: "إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة". فقال: "إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها، ولم أبعث بها إليك لتلبسها

وقال: "وفيه إبطال للقياس، لأنه أنكر على عمر تسويته بين الملك والبيع والانتفاع، وبين اللباس المحرم

ولعمري! إنها فرية بلا مرية، إذ ليس في الحديث أن عمر سوى بين اللباس والانتفاع بالبيع وغيره، ولا فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - أنكره عليه، وإنما هو ظن باطل من ابن حزم عفا الله عنه

ومعنى الحديث أن عمر ظن أنه أرسل بها إليه ليلبسه، فأشكل عليه الأمر لأنه سمع منه قوله في حلة عطار، فاستفسره عن وجه الأمر، فبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - له وجهه وأزاح الإشكال، فلم يكن هناك قياس، ولا إبطال له كما زعم هذا المفتري على عمر - وعلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم

ثم احتج ابن حزم بأنه - صلى الله عليه وسلم - بعث حلة سبراء إلى أسامة فلبسها هو وأنكره عليه - صلى الله عليه وسلم -، وقال: "إن أسامة قاس اللباس على البيع وغيره، فأنكره عليه - صلى الله عليه وسلم -، ففيه إبطال للقياس

وهل هذا إلا بهتان عظيم؟ لأنه ليس في الحديث أن أسامة فعل ذلك قياساً على البيع، بل الوجه أنه إما لم يكن علم به بتحريم لبس الحرير فظنه مباحاً، أو علم ذلك ولكن فهم نسخه من إرساله - صلى الله عليه وسلم - بها إليه، فظنه أنه بعثه إليه للبس، فبني النبي - صلى الله عليه وسلم - على خطأ فهمه، هذا هو الوجه، فليس فيه دلالة على إبطال القياس

فانظر أيها الناظر أن هؤلاء السفهاء يخترعون أموراً لا أصل لها ثم يبنون عليه التحليل والتحريم، ومع ذلك هم يزعمون أنهم أهل الظاهر لا يقولون إلا ما قاله الله تعالى

أو رسوله - صلى الله عليه وسلم -، ويشنعون على المجتهدين بأنهم يقولون بأرائهم وظنونهم من غير حجة من الله ورسوله، مع أنهم أصلح حالاً من هؤلاء المفتريين، لأنهم إذا قالوا برأي قالوا: "هذا رأينا"، وهؤلاء إذا قالوا، قالوا: "هذا نص الله ورسوله"، ثم رأيهم أقرب إلى الصحة ورأي هؤلاء أبعد منها بعداً بيننا، كما لا يخفى على من نظر في أبحاثنا، فهم أصلح حالاً من هؤلاء المدعين المفتريين بكثير

ثم قال ابن حزم: لا بد في هذين الحديثين من أحد مذهبين، إما أن يقول قائل: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ نهى عن لباس الحرير، ثم وهبها حلل الحرير أن يكون اللبس عليهما، وهذا كفر من قائله، أو إنه عليه السلام بين عليهما المحرم من الحرير وهو اللباس المنصوص عليه فقط، وبقي ما لم يذكر على أصل الإباحة، فأخطأ رضي الله عنهما إقاساً، وهذا هو الحق الذي لا يحل لأحد أن يعتقد غيره

والجواب عنه: أنك قد عرفت أنه لم يكن هناك قياس بل مجرد خطأ في تعيين غرض الإرسال، فلا يكون فيه تعرض للقياس لا نفياً ولا إثباتاً

ثم احتج ابن حزم بقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها،

وحد حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان
".لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها

وأنت تعلم أنه ليس فيه ذكر القياس لا نفيّاً ولا إثباتاً، فكيف يثبت منه بطلان القياس؟ ولو
قال قائل: إن هذا مثبت للقياس لا مبطل له كان قوله من جنس قول القائل: إنه مبطل
للقياس.

ثم احتج بقوله عليه السلام: "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي
".قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال

والجواب عنه: أنه قال محشيه: إن هذا حديث ضعيف، فلا يصح الاحتجاج به، ولو سلم صحة الحديث فأهل القياس لا يقيسون الأمور برأيهم، وإنما هم يقيسون بأمور صح حكمها نصاً أو إجماعاً، فلا يحلون الحرام ولا يحرمون الحلال، بل يحلون الحلال، ويحرمون الحرام.

ثم قال ابن حزم: قد قال بعض أصحاب القياس: إنما أنكر في هذه الأحاديث من يقيس برأيه؟ وأما من يقيس على تشابه المنصوص فلم يذم، قلنا: من أين فرقتم هذا الفرق؟ وهل زدتونا على الدعوى المفتراة الكاذبة شيئاً؟ وقولكم هذا أشد المجاهرة بالباطل.

والجواب عنه: أنك ادعيت في هذا الكلام دعاوي لم تأت عليه بحجة، فتلك الدعاوى هي المفتراة الكاذبة لا ما قاله أهل القياس، لأن الفرق إن خفي عليك لأن الله أغفل قلبك وأبلى فهمك فهو ظاهر على من له قلب سليم، لأن القائل برأيه المحرم لحلال الله والمحلل لحرام الله معارض لله ورسوله ومشاق له، والقائل لغير المنصوص على المنصوص مفسر لحكم الله ومبين له، فهذا مطيع لله ولرسوله وذاك مجادلها، وهل يستوي المطيع والعاصي؟ إن قلت: نعم، فهو كفر بواح، وإن قلت: لا، بطل دعواك بعدم الفرق.

احتجاج ابن حزم بآثار الصحابة، والجواب عنها

ثم احتج ابن حزم بآثار الصحابة فقال

قال أبو هريرة لابن عباس: "إذا أتاك الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلا تضرب له الأمثال"، وهذا نص من أبي هريرة على إبطال القياس

والجواب: أنه افتراء على أبي هريرة، لأن معنى قوله إنك إذا جاءك الحديث فلا ترد بالقياس، ولا شك أن رد الحديث بالقياس باطل، فلم ينف قط عن قياس غير المنصوص على المنصوص وإنما قال ذلك أبو هريرة لأنه ظن أن ابن عباس يعارض الحديث بالرأي وكان هذا الظن خطأ منه رضي الله عنه، لأن مقصود ابن عباس لم يكن رد الحديث بالقياس بل كان مقصودة التنبيه على أن أبا هريرة أخطأ في فهم حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم

ثم لو كان فيه رد للقياس، وليس كذلك ففي قول ابن عباس إثبات له، وابن

عباس أعلم من أبي هريرة وأفقه بكثير منه، فكيف يكون قول أبي هريرة حجة دون قول ابن عباس؟ وهل هذا إلا مكابرة ولداد؟

ثم ذكر حديث سمرة أنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تسمين غلامك يساراً، ولا رباحاً، ولا نجيحاً، ولا أفلحن فإنك تقول: أثم هو؟ فيقول: لا، إنما أربعاً فلا تزيدي علي، وقال: "هذا سمرة بن جندب لم يستخير القياس

وهذا باطل، لأنه ليس فيه عدم استجاسة القياس، وإنما فيه النهي عن الزيادة على وجه الرواية عن سمرة، لأنه قال: طلا تزيدي علي" ولم يقل: فلا تقيسوا عليهن غيره، وهذا ظاهر جداً لا يخفى إلا على من هو أبلد فهماً وأغبى ذهنًا

ثم احتج ابن حزم بما روى عن عبيد بن فيروز قال: سمعت البراء بن عازب يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أربع لا تجزئ في الأضاحي" وذكر الحديث فقلت له:

إني أكره أن يكون نقص في القرن والأذن، قال: "فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأنه لم يكن قال ذلك قياساً بل قال ذلك بدلالة الإجماع على أن أسلم من العيوب أفضل من المعيب، ولو كان قال ذلك قياساً لم يكن فيه إبطال للقياس بل تصحيح له، لأنه لم يقل له: إنه قياس وهو حرام، وقول علي الله إلى غير ذلك من الهذيان التي يهذون بها هؤلاء المعتدون، بل أجاز له القياس ولكن لم يجعله حجة على الناس كحجية النصوص، ولذا نهاه عن أن يحرمه على الناس.

واحتج ابن حزم بما روى عن ابن عباس انه قال: "كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله نبيه وأنزل كتابه، وأحل حلاله وحرم حرامه، فما أحل "فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو

والجواب عنه: انه ليس فيه تحريم القياس ولا تحليله، فلاحترجاج به ساقط، ثم نقول: أنبئونا أن القياس مما أحله الله أو حرمه أو مما سكت عنه؟ فإن قلتم بالأول الثالث ناقضتم، وإن قلتم بالثاني، قلنا: أين النص على تحريمه؟ وإذ ليس كذلك فكيف تقولون: إنه حرام من عند أنفسكم؟ كيف وقد صح عنه القول بالقياس كما أسلفنا لك في حجج القياس؟ فتوجيه قوله بما لا يرضى به هو باطل، أعاذنا الله من خزي الدنيا والآخرة

ثم احتج بما روى عن الحسن انه قال: بينما عمر يمشي في بعض طرق المدينة إذ وطى رجل من القوم عقبه فقطع نعله، فأهوى له ضربة، فقال: "يا أمير المؤمنين! لطمتني، وضربتني، وظلمتني، لا والله ما هذا أردت"، فألقى إليه الدرة فقال: "دونك فاقتص"، فقال بعضهم: "اغفر لأمير المؤمنين"، فقال: "لا، والله ما أريد مغفرتها، لقد كتبت وحفظت، لكن إن شئت دللتك على خير من ذلك: {فَمَنْ تَصَدَّقْ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ}، قال: "فإني قد تصدقت"، فجاء عمر رقيق، فأعطاه خادماً، فهذا عمر لم يستجز قياس المغفرة على الصدقة والعلة عند القائسين واحدة، ولا رأي أن يفارق ظاهر النص

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، إذ رأى عمر أن بين المغفرة والتصدق فرقاً ولذا جعل التصدق خيراً من المغفرة، وقايته: أنه لم يكتف بالأولى بل طلب الأعلى، فكيف يقال: إنه لم يستجز القياس؟ ولو أجاز المغفرة مكان التصدق لم يكن ذلك قياساً لأنه كما قال تعالى: {فَمَنْ تَصَدَّقْ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ}، كذلك قال: {وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُور} فليس فيه إبطال للقياس، بل ترك الأدنى إلى الأعلى

فإن قلت: ما الفرق بين المغفرة والتصدق؟ قلت: مدلول المغفرة ترك المؤاخذه، ومدلول التصدق هبة حقه لغيره، ففي التصدق زيادة ليست في المغفرة، والمغفرة ليست نصاً في إسقاط الحق بخلاف التصدق، وإلى هذا الفرق أشار رضي الله عنه بقوله: "إنها قد كتبت وحفظت"، ومعناه أنه قد ثبت حقك فلا أكتفي بما لا يدل على إسقاط الحق نصاً، بل أطلب منك ما هو نص في الإسقاط، وهذا من دقة فهمه رضي الله عنه

ثم احتج ابن حزم بما روى ليث بن أبي سليم عن مجاهد "أن عمر بن الخطاب نهى عن "المكايلة"، قال مجاهد: "يعني المقايسة

والجواب عنه أن ليث بن أبي سليم مضعف عندهم، فكيف يحتجون بروايته؟ ولو سلم صحة الرواية قلنا: لا دليل على أن المراد من المكايلة هو المقايسة، وإنما هو تفسير مجاهد من رأيهم ولا أن المراد من المقايسة هو القياس الشرعي، بل الظاهر (1) أن المراد

غيره، وهو التخمينات والأوهام، كأوهام ابن حزم وتخميناته أن القياس افتراء على الله، وقول بلا علم، وظن باطل إلى غير ذلك، فلا حجة فيه على بطلان القياس

واحتج أيضاً بما روى عن عمر أنه قال: "قد وضعت الأمور وسنت المشي، ولم يترك أحد "متكلم إلا أن يضل عبد من عمد

أو يراد به كما في مجمع البحار المقايسة بالقول والفعل أي المكافأة بالسوء وترك الإغضاء والاحتمال، أي تقول له (1)

وتفعل معه مثل ما يقول لك ويفعل معك، وقيل: أراد المقايضة في الدين وترك العمل بالأثر، أي القياس مع وجود الأثر، وهذا مما لا خلاف في ذمه، ويلصق بقلبي أن المراد البيع مكايلة بالتخمين والمجازفة، كما هو معتاد في محل المسافحة، أشرف علي

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن وضع القياس داخل في وضع الأمور وسن السنن عند من يقول بأنه حجة شرعية

واحتج أيضاً بما روى عن ابن مسعود أنه أتى إليه رجل وامرأة في التحريم، فقال: "إن الله تعالى بين، فمن أتى الأمر من قبل وجهه فقد من له، ومن خالف قو الله ما نطيق خلافه" فهذا ابن مسعود يجعل كل ما ليس في النص خلافاً لله ويخبر أن البيان قد تم، وهذا إبطال للقياس

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس بوجه من الوجوه، وإنما هو افتراء على ابن مسعود. ومعنى كلامه أن الله بين طريق الطلاق الشروع، فإذا طلقتم بتلك الطريق فحكمه بين، ولكنكم إذا خالفتم ذلك الطريق واخترعتم طرقاً أخرى فهي تحتاج إلى الاجتهاد، وفيه إعتاب النفس واحتمال الخطأ، ولا نطيق ذلك، فلا تخالفوا الطريق المشروع المبين الحكم، هذا هو المعنى، فلا تفهم منه إبطال للقياس إلا من هو مفرط في الجهل أو المكابرة، وكيف يقول ابن حزم: إن ابن مسعود بجعل كل ما ليس في النص خلافاً لله، وهو بقول: إنه ليس هناك نازلة إلا وحكمه منصوص في النص؟ فكيف يوجد شيء ليس في النص حتى يكون خلافاً لله؟ وهل هذا إلا تهافت؟

ثم احتج بقول ابن مسعود أنه قال: "ليس عام إلا وبعده شر منه، لا أقول: عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم

والجواب عنه: أن المراد من هذا القياس ليس هو القياس الشرعي الذي بناءه على النصوص، بل هو القياس الذي بناؤه على الرأي كما هو دأب أهل زماننا من مقلدة يورب وهو القياس الذي به انهدم الإسلام وانثلم، لا قياس العلماء الربانيين، وهذا ظاهر جداً لا

يخفى إلا على غبي أو مشاغب، ودليل ذلك أن ابن مسعود رضى الله عنه قد قال بالقياس في مسائل، منها قوله في المفوضة، وهو مشهور

واحتج أيضاً بما روى عن ابن عمر أنه قال: "العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدري

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأن القياس، مأخوذ من الكتاب والسنة وليس شيئاً غيرهما

واحتج أيضاً بما روى عن ابن عمر أنه قال لجابر بن زبد: "يا جابر! إنك من فقهاء البصرة وستستفتي، فلا تقض إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية"، وقال: هذا نص المنع من القياس والرأي والتقليد

والجواب عنه: أن هذا من الجهل، لأنك قد عرفت أن القياس مأخوذ من الكتاب والسنة، فالإفتاء به ليس إلا بالكتاب والسنة، وكذلك الرأي الذي هو الاجتهاد والاستنباط والتقليد، فإنهما ما خوذان من الكتاب والسنة، فليس منه إبطال شيء من القياس والرأي والتقليد

واحتج أيضاً بما روى عن عبد الله بن أبي أوفى أنه قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن نبذ الجر الأخضر فقيل له: "فالأبيض؟" قال: "لا أدري"، وقال: لو جاز القياس عند ابن أبي أوفى لقال: ما الفرق بين الأبيض والأخضر؟ لكنه وقف عند النص، وهذا هو

الذي لا يجوز غيره

والجواب عنه أن معنى قوله: "لا أدري" أنه لا يدري أنه نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه نصاً أم لا، ولبس معناه أنه لا يدري ما حكمه كما زعم ابن حزم، ولو كان معناه ما قال لما كان قوله: "لا أدري" دالاً على نفي القياس، لأن غايته أنه لم يبدله وجه القياس فلم يقس، وهذا لا يدل على أن القياس باطل. هذا حال فهم هؤلاء الجهال ومع ذلك هم يزعمون أنهم لا

يقولون شيئاً في الدين بالرأي، والإفتاء بالرأي حرام، ولعمري! إنهم شر من المفتين بالرأي، لأن المفتين بالرأي رأيهم سديد، وهؤلاء الجهال رأيهم فاسد

واحتج أيضاً بما روى عن معاوية أنه قال: "بلغني أن رجلاً منكم يتحدثون أحاديث

"ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأولئك جهالكم

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأنه لا يعلم منه أنهم من كانوا وما كانوا؟ هل كانوا من أجل الاجتهاد أو من غيرهم؟ وما كان حديثهم؟ وكيف كان؟ فكيف يقال: إنه أبطل القياس؟ والظاهر أنه كان قد أنكر على من كان يروى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما لا يعرفه العامة من أصحابه - صلى الله عليه وسلم

واحتج أيضاً بما روى عن معاذ بن جبل أنه قال: "تكون فتن يكثر فيه المال ويفتح فيها القرآن، حتى يقرأه الرجل والمرأة، والصغير والكبير، والمؤمن والمنافق، فيقرأه الرجل فلا يتبع، فيقول: والله لأقرأنه علانية، فيقرأه علانية فلا يتبع، فيتخذ مسجداً، وبيتدع كلاماً". ليس من كتاب الله ولا من سنة رسوله، فإياكم وإياهم، فإنها بدعة ضلالة

والجواب عنه: أنه ليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذين هم من العلماء الربانيين، وإنما فيه ذم لاختراع أهل الهوى الذين يبتدعون لافتتان العوام وحب الرياسة: والعجب أن هؤلاء يذمون القياس ثم يقيسون العلماء الربانيين الطالبين لمرضاة الله على أهل الهوى الطاغين ويجعلون قياسهم من جنس اختراعهم، اللهم إنا نعوذ بك من الجهل والمكابرة، فهذه آثار من الصحابة التي احتج بها ابن حزم وقد عرفت أن كل ما قاله جهل، ورأى فاسد، وحاشاهم أن يبطلوا حجة ض حجج الشرع

احتجاج ابن حزم بآثار التابعين، والجواب عنها

:ثم احتج بآثار التابعين ومن بعدهم، عن ابن سيرين أنه قال

"القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبت الشمس والقمر بالمقاييس"

ولا حجة له فيه، لأن المراد من القياس في قوله ليس قياس المجتهدين بل ما هو جنس قياس إبليس وعبد الشمس والقمر، ومثل هذا القياس باطل بإجماع المسلمين، وما نقول بحجيته هو قياس المجتهدين الذين مطمح نظرهم اتباع أحكام الله دون ظنون

أنفسهم وأوهامهم الباطلة، فهل يستويان مثلاً؟

". واحتج أيضاً بقول شريح: "إن السنة سبقت قياسكم

ولا حجة فيه أيضاً، لأنه ليس فيه إبطال للقياس، بل فيه أن السنة سابقة مقدمة على القياس ولا كلام فيه لأحد

:واحتج أيضاً بقول الشعبي لداود الأودي: احفظ عني ثلاثاً لها شأن

الأولى: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك "أ رأيت؟" فإن الله تعالى قال {فِي كِتَابِهِ: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ

والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئاً بشيء، ربما حرمت حلالاً أو حلت حراماً

."والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل: "لا أعلم وأنا شريكك

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال القياس، بل غايته التورع عن القياس مخافة الخطأ،
يوضحه ما رواه الشعبي عن مسروق أنه قال: "لا أقيس شيئاً بشيء، أخاف أن تنزل رجلي.
رواه ابن حزم أيضاً على وجه الاحتجاج. وهذا يدل على أن قول الشعبي مأخوذ عن
مسروق، وهو لم يحرم القياس وإنما ترك القياس مخافة الزلل

وما رواه ابن حزم عن الشعبي أيضاً: أنه قال: "إياكم والمقايسة، فو الذي نفسى بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام وتحرمن ألال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله فخذوه.

ففيه تحريض على اتباع آثار أصحاب رسول الله. وترجيح أقوالهم على القياسات، وليس فيه تحريم القياس أصلاً. فلا حجة له فيه على تحريم القياس، بل فيه حجة على ابن حزم، لأنه حرض على اتباع آثار الصحابة ولا يقول به ابن حزم، بل يقول: إنه لا حجة في أقوالهم، ما رواه عن الشعبي: "أن السنة لم توضح بالمقاييس" فلا حجة له فيه أيضاً، لأنه لا يقول أحد: إن السنة وضعت بالمقاييس، وعدم وضع السنة بالمقاييس لا يوجب بطلان القياس.

وما رواه عن الشعبي أنه قال لصالح بن مسلم: "إنما هلكتم حين تركتم الآثار

وأخذتم بالمقاييس، لقد بغض إلى هذا المسجد فهو أبغض إلى من كناسة دارى هؤلاء الصالقة(1)".

فلا حجة له فيه أيضاً: لأنه إنما ذم ترك الآثار والقناعة على المقاييس، ولا نحمده أيضاً، وليس هو من دأب العلماء المجتهدين وإنما هو دأب أهل الأهواء وهذا الكلام منه شرح لكلماته السائقة. وأوضح منه ما رواه ابن القيم من طريق مجاهد عن الشعبي أنه قال: "يوشك أن يصير الجهل علماً والعلم جهلاً"، قالوا: وكيف يكون هذا يا أبا عمر؟ قال: "كنا نتبع الآثار وما جاء عن الصحابة، فأخذ الناس في غير ذلك" وهو القياس. لأن هذا الكلام كالنص على أنه ذم ترك الآثار وأقوال الصحابة واتباع الآراء، وليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذي فيه اتباع الآثار. وهو حجة على ابن حزم وأمثاله إذا هو يقول: لا حجة في قول غير النبي، وهو ظاهر.

واحتج ابن حزم أيضاً بما رواه الأصمعي أن العقيل بن أحمد يبطل القياس فقال الأصمعي: "أخذ هذا من إياس بن معاوية

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن المراد من القياس هو قياس أهل الأهواء دون قياس المجتهدين

0

واحتج بأن جعفر بن محمد قال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس، فإننا نقف غدا نحن ومن خلفنا فنقول: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الله تبارك وتعالى"، وتقول أنت وأصحابك: "سمعنا ورأينا" فيفعل الله بتأويلكم ما يشاء

والجواب عنه: أن في سنده من لا يعرف 0 وقد رواه ابن القيم بأطول من هذا، ومنه أنه قال لأبي حنيفة: "اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، ثم ساق القصة، وهو خبر منكر برأ الله جعفر بن محمد أن يتفوه بأمثال هذه 5 الخرافات. ثم في نفس هذه القصة ما يدل على بطلانه، وهو أنه جعل جعفر بن محمد قياس أبي حنيفة من جنس قياس إبليس، هو قياس فاسد، فكيف يقيس جعفر نفسه قياساً فاسداً يفسد به قياس المجتهد؟

وكيف يستجيز له هذا القياس الفاسد ويحرم على أبي حنيفة القياس الصحيح؟ فهذا خبر باطل.

وإن صح الرواية فنقول: إن جعفر بن محمد ظن أن أبا حنيفة يعارض النصوص بالرأي فأنكر عليه ذلك لا أنه أنكر مطلق القياس، ويدل عليه قوله: "إنا نقول: قال الله وقال الرسول، وأنت تقول: سمعنا ورأينا".

وعلى هذا فلا حجة لابن حزم في كلامه، لأنه لا يقول برد النصوص بالقياس أحد من المسلمين فضلا عن أبي حنيفة. وما ظن جعفر بن محمد فهو اجتهاد منه، والمجتهد يخطئ ويصيب ونحن نعلم قطعا أنه أخطأ في هذا الظن إن صحت الرواية عنه.

أقول: لهم أفهم هذا اللفظ، ورواه ابن القيم عن صالح بن مسلم يقال: قال الشعبي: لقد يفضي إلى هؤلاء القوم هذا (1) المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة داري، فقلت: من هم يا أبا عمرو؟ قال: هؤلاء الأرائيون رأيت

واحتج بأنه قال عبيد بن عمير: "الله لم يدع شيئاً أن يبينه أن يكون نسيبه، فما قال الله فهو كما قال الله، وما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وما لم يقل الله ورسوله فبعفو الله ورحمته، فلا تبحثوا عنه

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن القياس، ليس بحثاً عما لم يقل الله ورسوله، وإنما هو بحث عما قال الله ورسوله، فاعرف ذلك

واحتج بقول مالك بن أنس: الزم ما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حجة الوداع "أمران تركتهما فيكم لن تضلوا ما تمسكنم بها كتاب الله وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، ولو كان فيه إبطال لما أفتى بالقياس، واعترف ابن حزم نفسه في مواضع من كتابه أنه يقول بالقياس، ورد عليه كثيراً، فلما كان مالك قائلاً بالقياس ومفتياً به لا يجوز حمل كلامه على معنى لا يرتضى به

وبه ظهر بطلان سائر ما احتج بقوله كقوله: "كان رسول الله إمام المرسلين وسيد العالمين يسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء" وقوله في رجل أحرَم من المدينة أو من وراء الميقات: إنه مخالف ورسوله، أخشى عليه الفتنة في الدنيا والعذاب الأليم في الآخرة، أما سمعت قوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}، ثم ذكر حديث الواقيت، لأنه ليس فيه إبطال للقياس كما عرفت، بل في قوله الأول نفى للقول من عند نفسه، وفي الثاني تحريم لمخالفة

الرسول، والقياس ليس قولاً من عند نفسه ولا مخالفة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلا يكون في قوله إبطال للقياس

واحتج ابن حزم بقول وكيع بن الجراح ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا! احذر الرأي، فإنني "سعت أبا حنيفة يقول: "البول في المسجد أحب إلى من بعض قياسهم

ولا حجة له في هذا القول أيضاً لأن أبا حنيفة أشتهر بالقول بالقياس والرأي، فكيف يذم هو مطلق القياس والرأي؟ وإنما فيه ذم لبعض الأقيسة وبعض الآراء، وهو غير مخالف لنا، كما لا يخفى، فلا استدلال بقول أبي حنيفة ووكيع إن لم يكن منشأ اختلال الحواس فلا أدري ماذا يكون؟

"ثم احتج بما روى عن أبي حنيفة أن "من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه

ولا حجة فيه أيضاً له، لأن المراد من القياس هو القياس المذموم وهو القول بمجرد الرأي من دون استناد إلى نص، لا القياس المحمود وهو القياس بالاستناد إلى النص

ثم استشعر ابن حزم الإشكال على كلامه بأن مالكا وأبا حنيفة يقولان القياس ولا ينفيانه، فأجاب عنه بأن هذا اختلاف القول منهما، فيعرض كلامهما على النص فيقبل ما يوافقهما. ويترك ما يخالفه، والمنقول عنهما في ذم القياس هو الموافق للنص فهو المقبول

والجواب: أنه لا تخالف بس كلامهما، بل كل منهما موافق للنص، فلا يحتاج إلى رد أحدهما والقبول بالآخر

ثم قال: لا يقول مالك وأبو حنيفة بالقياس الذي يقول به المتأخرون من استخراج العلل وترجيحها، ولكن كان قياسهما بمعنى الرأي الذي لم يقطعا على صحته، وهكذا حذر الطحاوي في اختلاف العلماء بأن أبا حنيفة قال: "علمنا هذا رأى فمن أئانا بخير منه أخذناه" أو نحو هذا القول، والمتحققون بالقياس لا يقرون بهذا ولا يرضونه ولا يقولون به، وهكذا أجمع أهل عصرهما

والجواب: أنه لا فرق بين قياس القدماء والمتأخرين وإنما هو مجرد ادعاء منه، لأنه لا يستقيم قياس بدون استخراج العلل وترجيحها، فكيف يقيس القدماء بغيرهما؟ وترك

القياس بالخير لا يخالفه المتأخرون، وكذا المتأخرون لا يقولون بقطعية القياس، فأني اختلاف بينهما؟ وهذه حجج احتج بها من أقوال التابعين ومن بعدهم، وقد عرفت أنه لا حجة في شيء منها، وإنما هو ظن كاذب ورأي فاسد منه

احتجاج ابن حزم بالإجماع، والجواب عنه

تم احتج بالإجماع وقال

قد أجمعوا على بعض مسائل مخالفة لجميع وجوه القياس، فهذا إجماع منهم عل ترك "القياس".

والجواب عنه: أنه لو أبدى لنا تلك المسائل نظرنا فيها، وإذ لم يبدلنا فلا نعلم شيئاً (1) من المسائل أجمعوا عليها وهى مخالفة لجميع وجوه القياس

فإن قال: قد ورد النص ببعض المسائل وهى مخالفة لجميع وجوه القياس وقد أجمعوا عليها، ككون الظهر أربعاً، والصبح ركعتين، والمغرب ثلاثاً إلى غير ذلك

قلنا هذا خطأ ناشئ عن عدم فهم معنى القياس ومعنى المخالفة، فالقياس هو إثبات حكم الأصل للفرع بعلّة جامعة، وصلاّة الظهر وغيرها أصول بنفسها ليس لها أصول تقاس عليها، لا علة جامعة، فكيف يقال: إنها مخالفة للقياس من كل الوجوه؟ لأن معنى المخالفة أن يكون هناك أصل وعلّة جامعة مقتضيه لحكم خاص ومع ذلك لا يثبت ذلك الحكم بل يثبت خلافه، وما نحن فيه ليس كذلك

ولعله قد ظن ابن حزم أن معنى المخالفة أن لا يدرك علل تلك الأحكام بالرأي، وهو من سوء فهمه، حفظنا الله منه

هل كمال الدين يقتضي نفي القياس؟

وقد قال ابن حزم: إن المسلمين أجمعوا على صحة قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} وقوله: {مَّا قَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} وهذا إجماع منهم على أنه لا حاجة إلى القياس

وهذا جهل شنيع، لأنهم وإن أجمعوا على كمال الدين وعلى عدم التفريط ولكنهم اختلفوا في تفصيله، فقال عامة المسلمين وجمهورهم: إن هذا إكمال، وعدم تفريط على وجه يحتاج معه إلى بيان النبي - صلى الله عليه وسلم - وغيره من العلماء العالمين بالوحي، وقالت طائفة شاذة: إنه محتاج إلى بيان النبي ولكنه غير محتاج إلى بيان غيره، وهذه الطائفة الشاذة المفادة وإن خالفوا الجمهور ولكن خلافهم لفظي محض وفي المعنى هم متفقون مع الجمهور، لأنهم يفسرون كلام الله وكلام رسوله على وجه لا نص عليه في كلام الله ولا كلام رسوله، فهذا الطريق هم يسلمون أن كلام الله ورسوله محتاج إلى بيان غير النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضاً

وإذ لم يكن إكمال الدين وعدم التفريط منافياً للبيان بالاتفاق في النبي وبالاختلاف اللفظي في غيره لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى البيان، وإذا لم يثبت الإجماع على ذلك

لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى القياس، لأنه نوع من البيان عند قائله، بل لو قلنا: إنه ثبت الإجماع على ضرورة القياس لكان قولنا أقرب إلى الصواب من قوله، فاندفع ما موه به على الجهلة

"ثم قال: "لم يثبت قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس يعنى باسمه

ولو فرض كون بعض المسائل الإجماعية كذلك لثبت بطلان القياس في تلك المسائل خاصة لعدم الضرورة لا لبطلان (1) مطلق القياس

والجواب: أنه إن لم يثبت القياس باسمه فقد ثبت بمعناه كما أسلفنا لك في حجج القياس والمقصود هو المعنى دون اللفظ، فما ذا يضرنا عدم ثبوت التلطف بلفظ القياس منهم؟

ثم قال: لم يثبت من التابعين القياس باستخراج علة جامعة بين الحكمين، لأن القياس غير "صحيح بدونها".

والجواب عنه: أنه لما ثبت عنهم معنى القياس ولفظه فما ذا يضر عدم التفصيل عنهم؟ فدعوى إجماع الصحابة والتابعين على ترك القياس دعوى كاذبة، وعدم ثبوت

القياس بتفاصيله منهم نظير عدم ثبوت الرواية بتفاصيل واصطلاحات المتأخرين، فإن كان عدم الثبوت الكذائي دليلاً على الإجماع على بطلان القياس يكون عدم ثبوت الرواية بالصفة المذكورة دليلاً على الإجماع على بطلان الرواية، واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله، وهذه هي حجج الإجماع، وقد عرفت بطلانها

احتجاج ابن حزم بالمعقول على بطلان القياس، والجواب عنه

ثم ذكر براهين المعقول، فقال: قد أجمعوا على أن الشريعة ممكن أن توجد كلها نصاً، وأجمعوا على أنه لا يمكن أن توجد الشريعة كلها قياساً، فمتى لم يمكن وجود الشريعة كلها قياساً لا يوجد وجرّد بعضها قياماً، لأن ما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة. وهذا برهان ضروري، كقول القائل: إذا كان الناس كلهم أحياء، فبعضهم أحياء بالضرورة

والجواب عنه: أن هذه سفسطة ومغلطة، وليس من البرهان في شيء، لأن من أحكام الكل ما لا يمكن ثبوتها للبعض فضلاً من الضرورة، ككونه مركباً من عشرة أجزاء، وما لنا للخير الخاص إلى غير ذلك. فكيف يقول: إنه ما يثبت للكل يثبت للبعض لا محالة

ويقال لهذا المشاغب: أنت لا تنكر أن الشريعة كلها لا يمكن أن يكون مبيناً من الرسول فهل تثبت ذلك للبعض وتقول: لا يجوز أن يكون بعضها مبيناً منه؟ وإذ لا تثبت للبعض لا تثبت للكل، فكيف تزعم أنما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة؟ ومنشأ هذا الجهل هو عدم الفرق بين الكلي المجموعي والأفرادي، فما ثبت للكل المجموعي أهو من ضرورات الكل الأفرادي؟ ولا يخفى أنه جهل صرف، أعاذنا الله منه

ثم قال ابن حزم: إذا اختلف أهل القياس في تحريم شيء وتحليله قلنا لهم: من أحل ذلك وحرّم؟ فإن قالوا: الله أو رسوله، كتبوا على الله ورسوله، وكذبهم مخالفوهم من أهل القياس، وإن قالوا: نحن حللنا وحرّمنا، فقد اعترفوا بإحداث الشريعة

والجواب عنه: أنه إذا اختلف أهل الظاهر في حكم فقال بعضهم بالتحليل وقال

بعضهم: بالتحريم سألناهم مثل ما سألونا، فما يكون الجواب عنهم فهو الجواب عنا، هذا على وجه الإلزام

وأما التحقيق: فهو أنه إذا اختلف أهل القياس في حكم فقال بعضهم بالتحليل وبعضهم بالتحريم فمن قال بالتحريم فمعنى قوله: إن الله حرم هذا في ظني ويمكن أن يكون أخطاءً الصواب، ويكون حكم الله هو التحليل، ومن قال: إنه حلال فمعنى قوله إن الله حلل هذا في ظني ويحتمل أن أكون أخطاءً الصواب ويكون الحق التحريم، فلا معارضة بينهم ولا تكذيب، ولا افتراء على الله، ولا إحداث شريعة من عند نفسه

ثم قال ابن حزم: أنتم معترفون بأن من القياس ما هو صواب ومنه ما هو خطأ، ولا سبيل لكم إلى تمييز الخطأ من الصواب، فهو خطأ كله

والجواب عنه: أنه إن أردتم أنه لا سبيل لكم إلى تمييز الخطأ عند الله من الصواب عند الله فهو حق ولكنه غير مضر، لأن الله لم يكلف نفساً إلا وسعها، وهذا التمييز ليس من وسعنا، وإن أردتم أنه لا سبيل إليه في ظنكم فهذا باطل

لأن كل من يقيس يظن قياسه صواباً غير خطأ وإن كان في الواقع خطأ، وهذا القدر هو الذي كلفنا الله به، فبطل قولكم بعدم السبيل

ثم نقول: إذا اختلفتم في تصحيح الحديث أو تأويل النص أيكون قول كلكم صواباً؟ ولا يقولون ذلك، فإذا كان قول بعضهم خطأ وبعضهم صواباً فيما ذا تعرفون الصواب من الخطأ؟ فإن قلتم: ما قلنا هو الصواب عند الله وما قال مخالفنا فهو خطأ عند الله، فهذا افتراء على الله وتقول عليه إلا برهان عندكم به، وإن قلتم: لا نعلم أيها صواب عند الله وأيها خطأ عنده، نقول: إذا التبس الحق بالباطل بطل كله على أصولكم، فبطل تصحيح وتأويل النص بالكلية، وهل هو إلا زندقة وإلحاد؟ أعاذنا الله منه

واستشعر ابن حزم لهذا السؤال فقال: فإن قالوا لنا: فكل الأخبار عندكم حق أو فيها باطل وحق؟ قلنا: كل ما اتصل برواية الثقات إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو حق

والجواب عنه: أنكم إذا اختلفتم في أنه متصل برواية الثقات أم لا؟ فكيف تعرفون

الحق من الباطل ثم ليس كل ما رواه الثقات حقاً لأن الثقة قد يخطئ في الرواية فكيف تقولون: إن ما اتصل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - برواية الثقات باطلاً للخطأ في الرواية، فكيف تقولون: إن ما اتصل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - برواية الثقات فهو حق وما لم يتصل كذا فهو باطل؟ وهل هذا إلا قولكم بأفواهكم لا نص عندكم عليه من الله ورسوله فكيف يصح جوابكم؟

ثم قال ابن حزم: المسألة تشبه مسألتين وأنتم تعطون بها حكم الواحدة منها دون الأخرى، وهو يفسد القياس، لأن القياس إن كان حقاً فينبغي أن يعطي لها حكم المسألتين، وإن كان باطلاً كان ينبغي أن لا يعطى لها حكم واحدة منهما

والجواب: أنه لا يجوز للمسألة الواحدة مشابهة مؤثرة بالمسألتين المختلفين في الحكم، وما قلت: إنكم جعلتم مقدار الصداق ما يقطع فيه اليد بعلقة استباحة العضو مع أن استباحة العضو توجد في حد الخمر أيضاً، فكيف لم تقيسوا عليه؟ مع أن مسألة الصداق أشبه المسألة حد الخمر، لأن الفرج كما لا يقطع في النكاح كذلك الظهر لا يقطع في حد الخمر بخلاف اليد فإنها تنقطع في السرقة

مسألة الصداق ثابتة من السنة، لا من القياس

والجواب: أن مسألة الصداق ثابتة من السنة لا من القياس، وهو قوله: "لا صداق أقل من عشرة دراهم" والقياس إنما هو بمجرد تقوية الخبر وليس لإثبات الحكم، ووجه التقوية أنا رأينا هل في الأعضاء شيء مقابل بعشرة دراهم؟ فوجدنا أن اليد في السرقة تقابل بعشرة دراهم، فيه تقوى خبر الصداق

ولا يصح قياس الصداق على استباحة الظهر بشرب الخمر

أما أولاً: فلأن هذا القياس يرده نص قوله: "لا مهر أقل من عشرة دراهم" بخلاف القياس على استباحة اليد بالسرقة فإنه يؤيده، وهذا فرق كاف

وأما الثانية: فلأن الصداق أشبه بنصاب السرقة، لأن في كل منهما معنى معاوضة العضو بمال، حد الشرب فإنه ليس فيه معنى المعاوضة أصلاً، بل هو جزاء

محض خال عن معنى المعاوضة، لأن الحد يجب بشرب خمر نفسه كما يجب بشرب خمر غيره ولا معاوضة بين خمر نفسه وظهر نفسه، فظهر أنه ليس فيه معنى المبادلة بل هو مجرد جزاء على فعل محرم، ثم الخمر ليس بمقوم في حق المسلم فلا معاوضة بين الخمر والظهر، ولعل من منع من القياس إنما منع أثال ابن حزم الذين لا بصيرة لهم بالقياس. ولو سلم أنا

أخطأنا في قياس فكيف يصح نفي حجية القياس؟ ألا ترون أنكم تخطئون في تصحيح الأخبار وتضعيفها وتخطئون في تأويل النصوص كثيراً مع أنكم لا تتكرون حجية الخبر والنصوص مع هذا الخطأ، فاعرف ذلك

ثم قال: أهل القياس يعارض بعضهم بعضاً ويدفع كل واحد قياس صاحبه، فإذا تعارضا تساقطا، ولا إشكال بتعارض الحديثين، فإن أحدهما منسوخ وأحد القياسين ليس بمنسوخ

والجواب عنه: أنكم تختلفون في تصحيح الأخبار وتضعيفها، وتختلفون في تأويل النصوص، وتختلفون في تعيين الناسخ والمنسوخ فيدفع بعضكم قول بعض، وإذا تعارضا تساقطا وأنتم لا تقولون به، فقد هدمتم ما بنيتهم، وكفى الله المؤمنين القتال إذ يخربون بيوتهم بأيديهم، ولا يجدي لهم المتعلق بالنسخ

ثم قال: قد يكون المرء في الأول مردود الشهادة وفي الآخر مقبولها وبالعكس، ولا يقاس حاله الأخرى على حاله الأولى، فلما لم يجوز قياس حاله على حاله فكيف يجوز قياس حاله على حال غيره؟ وهذا إفساد للقياس بالقياس، وإفساد الفاسد بالفاسد

والجواب عنه: أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد العقل، لأن منشأ عدم قياس حاله على حاله هو عدم اشتراك العلة، ومنشأ قياس المرء على غيره هو اشتراك العلة، هذا هو الفارق، ولا قياس مع الفرق، فكيف يصح هذا القياس؟

ثم قال ابن حزم: قال قائل من أهل القياس: هل يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس؟

والجواب عنه: أن هذا كان جائزاً قبل نزول قوله: {لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}، وقوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، وكان يكون لو كان هناك حمل إصر كما حمل على {الذين من قبلنا كما قال الله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَيْنَكُمْ

وأما بعد النزول الآيتين اللتين ذكرنا، وبعد أن أمنا الله من أن يكلفنا الحكم بالتكهن والظنون، وبعد أن نهانا أن نقول على الله ما لا نعلم فلا يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس، لأن وعد الله حق لا يخلف البتة، وقوله الحق

والجواب عن هذا الهذيان: أنه جعل القياس من جنس التكهن، والقول بالظن، والقول على الله ما لا نعلم، ومع ذلك جعله حرجاً في الدين، وتكليفاً لما لا يطاق، ومن قبيل حمل الإصر والأغلال، ولا يقول ذلك إلا مجنون مسلوب العقل والحواس، أليس يعلم هذا الجاهل أنه كان في العرب كهنة، وقائلون بالظن، والقائلون على الله ما لا يعلمون وهم موجودون الآن؟ فهل أحد أجهل وأضعف عقلاً وأبلد ذهنًا من يقول ذلك؟ نعوذ بالله من هزي الجهل والحمق، ومن المحال قوله: "كان جائزاً أن يتعبدنا" بالقول على الله والافتراء عليه وبالكهانة والله تعالى يذم القول على آله في كتابه وهو أصدق القائلين، ولا يستجيزه عقل. قط

وقالوا: لو كان القياس من الدين لكان أهله أتبع الناس للحديث مع أنهم أهرب الناس عنها

والجواب عنه أنه ملازمة بين كون القياس من الدين وكون أهله أتبع الناس للحديث، وقوله هذا من جنس قول من يقول: لو كان الحديث من الدين لكان أهل الحديث أتبع الناس الله ولرسوله مع أن الواقع ليس كذلك، لأنهم يدعون العمل بالحديث ويحملونه على معان ليست هي بمراد الله ورسوله، ألا ترى أنهم يقولون: إن رسول الله - صلى الله عليه

وسلم - حرم القياس الشرعي في حديث كذا وحرّم القول بالرأي في حديث كذا إلى غير ذلك من الهفوات

ولا نشك في أن كل ما قالوا من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لم يحرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - القياس الشرعي والقول بالرأي ولا الاجتهاد، فإنه - صلى الله عليه وسلم - قد كان يجتهد ويخطئ أحياناً وينبه الله على خطائه، فإن كنت في ريب مما قلنا فاقراء القرآن وانظر فيه قوله: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى}، وقوله: {عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ}، وقوله تعالى

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى، ونحو ذلك: فنقول: هل فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما فعل نصاً أو اجتهداً؟ لا نقول: إنه فعل عن نص، لأنه لو كان كذلك لم ينكره الله عليه فلا محالة أن تقول: إنه فعل ذلك اجتهداً، فثبت حجة الاجتهاد الذي يسمونه "رأياً" بالنص وفعل الرسول، وبه يبطل تأويل قوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}، على أنه لا يقول شيئاً من الاجتهاد بل كل ما يقوله وحى صريح

:الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية

وقالوا: القياس إما موافق للبراءة الأصلية أو مخالفة لها، على الأول: لا فائدة للقياس، وعلى الثاني: هو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله

والجواب عنه: أنه يبطل الاحتجاج بخبر الواحد أيضاً، لأنه إن كان موافقاً للبراءة الأصلية فلا يفيد، وإن كان مخالفاً لها فهو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله، وخبر الواحد ليس بمقطوع به، بل هو ظني لاسيما إذا كان الحديث مختلفاً في الاحتجاج به، فظهر أن ما قاله تلبيس وتمويه

والصواب: أن الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية ظنية كانت أو قطعية، فما دام يثبت الحكم بشيء لا يحتاج إلى الاحتجاج بالبراءة الأصلية، فلا يعارض البراءة حجة من الحجج الشرعية قياساً كان أو غيره، والسر فيه أنا مكلفون بالتكليفات الشرعية، فوجب علينا طلب المأمورات والمنهيات من الدلائل، فإذا ثبت الحكم بدليل قلنا به، وإن لم يثبت قلنا بالبراءة، فقلوه: "إن البراءة الأصلية يقينية" باطل، بل الأصل في المكلف هو التكليف، فاعرف ذلك

وقالوا أيضاً: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "وأوتيت جوامع الكلم" وجوامع الكلم هي ألفاظ الكلية، فلو كان الحكم بلفظ عام أولى من النص على حكم الأصل والدلالة به على حكم الفرع، مثلاً لو قال: "لا تبيعوا كل مكيل أو موزون إلا سواء بسواء" كان أولى، لا أن ينص على حكم الأشياء الستة ويترك الباقي للقياس

والجواب عنه: أنه لو لم يكن القياس صحيحاً لبين حكم الأشياء الستة بوجه يعلم

منه الحصار فيها، كأن قال: لا تبيعوا هذه الأشياء إلا سواء بسواء، وأما ما عداها فبيعوا كيف شئتم، أو قال: إنما الربا في هذه الأنواع الستة ولا ربا في غيرها، فلا تقيسوا غيرها عليها، وإذ لم يقل ذلك علم أن القياس صحيح

:- سر عدم التصريح من رسول - صلى الله عليه وسلم

والوجه في اختيار هذا العنوان دون ما قلتم التيسير على الأمة، ولو صرح بكل حكم قياسي لوقع الناس في الحرج، ثم هذا لا يختص بالقياس بل كل حكم اختلف فيه المسلمون بوجه ما يجري فيه هذا البيان، مثلاً قالوا: الحكم الفلاني منسوخ، وقال آخرون: ليس بمنسوخ، فيقول: من قال إنه ليس بمنسوخ: إنه لو كان منسوخاً فكيف لم يقل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إني نسخت به الحكم الفلاني، فلا تحتجوا به بعد ذلك؟ فما ذا يقول المدعون للنسخ؟ وكذا إذا قال القائلون بأن هذا حكم مخصوص خصه النص الفلاني، يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول المدعون للتخصيص؟

ثم قالوا: لا بد في القياس من علة جامعة، والحكم في الأصل يحتمل أن يكون معللاً وأن يكون غير معلل، وإذا كان معللاً احتتمل أن يكون لنا طريق إلى العلم بعلمته واحتمل أن لا يكون غير معلل، وإذا كان معللاً احتتمل أن لا يكون لنا طريق، وإذا كان لنا طريق احتتمل أن تكون العلة هي هذه المعينة وأن يكون جزء علمته وأن يكون العلة غيرها، وإذا ظهرت العلة احتتمل أن لا تكون في الفرع، وإذا كانت فيه احتتمل أن يتخلف الحكم فيها لعارض آخر، وما هذا شأنه كيف يكون من حجج الله وتبينه، وأدلة الأحكام التي هدى الله بها عباده؟

والجواب عنه: أن القائس لا يقيس إلا إذا ظهر عنده علة جامعة موجودة في الفرع من غير نافع للحكم، فكيف ينتفي القياس بهذا الاستدلال؟ ثم أمثال هذه الاحتمالات يجري في الأخبار أيضاً، لأن الخبر الذي يقولون فيه: "إنه خبر صحيح متصل برسول الله - صلى الله عليه وسلم - غير معارض وغير منسوخ دال على الحكم الفلاني" يحتمل أن لا يكون صحيحاً □

لأن الذي تروونه عدلاً، يحتمل أن لا يكون عدلاً وإذا كان عدلاً يحتمل أن يكون خطأ في فهم المعنى، وإذا لم يكن خطأ في الفهم يحتمل أن يكون قصر في الأداء لأنه لا يلزم من أن يكون فهم المعنى كما يؤديه كما هو، وإذا كان متصلاً يحتمل أن يكون له تأويل غير ما تأولتموه به، وإذا كان له ذلك التأويل الذي تأولتموه به يحتمل أن يكون معارضاً بمثله أو بما هو أقوى منه، وعند المعارضة يجهل أن يكون ناسخاً أو منسوخاً، فكيف يكون مثل هذا الخبر الذي جعلتموه حجة على الناس حجة عليهم من الله وتبيننا لهم منه؟ فماذا جوابكم عنه؟ فإن كان لكم جواب عن الخبر فهو الجواب لنا عن القياس، بل جوابنا أصح لأن الاحتمالات في القياس أقل من الاحتمالات في الخبر

ثم قالوا: فليس قياس الفرع على الأصل في تعدية حكمه إليه أولى من قياسه عليه في عدم ثبوته بغير نص

والجواب عنه: أن هذا جهل، لأن حكم الأصل لو ثبت من غير نص لكان إثباته بمجرد الرأي؟ والأحكام لا تثبت بمجرد الآراء، لأن فيه إبطالاً للحاجة إلى الرسل وحكم الله، وهو باطل، وهذا المانع ليس بموجود في الفرع، فلما ثبت الفرق بين الأصل والفرع فكيف يصح القياس مع الفرق؟ وأمثال هذه الأقبيسة هي التي نهى السلف عنها، وأمثال هؤلاء القائسين هم المنهيون عنه، فاعرف ذلك

ثم القياس لا يصح بدون الأصل، وليس للأصل أصل يقاس عليه فاحتج إلى النص، والفرع له أصل موجود يقاس عليه فلم يحتج إلى النص، وأما إذا وجد النص فلا يصح القياس أصلاً فضلاً عن أن يكون أقرب إلى النصوص وأشد موافقة لها من قياسنا

وقالوا: لو كان القياس حجة لكان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولما لم يكن حجة في عهده لم يكن حجة بعده

الجواب عنه: أنه من قال لك: إنه ليس بحجة في زمنه؟ نعم! هو ليس حجة في مقابلة النص، وهذا لا يختص بزمانه، بل هذا هو الحكم في زمانه وبعده

الحكم منوط بالوصف أو الاسم؟

وقالوا: لسنا على ثقة أن الحكم منوط بالوصف الذي تجدونه، بل هو معلق بالاسم الذي عليه الشارع، وما قلتم فهو خرص وحرز

والجواب: أنه ليس في نص أن الحكم منوط بالاسم الذي نص عليه الشارع، وإنما هو خرص وتخمين منكم، فاستوينا نحن وأنتم في الخرص، وخرصنا أقرب إلى المعقول والمنقول

أما المعقول فلأن كل أحد يفهم من الكلام أن الحكم منوط بالمعاني والعلل دون الأسماء، فإنه لو قال أحد لغيره: "لا تسبنا" يفهم أحد منه أن القائل لم يقصر النهي على السب

.وليس هو منوطاً بهذا الاسم، وإنما نهى عن كل ما فيه عار وإيذاء مثل السب أو فوّه

وأما المنقول فالأنه قال تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً}، فظهر أن النهي عن الزنا ليس لأنه زنا فقط بل لأنه فاحشة، وظهر منه أن الحكم منوط بالوصف دون الاسم، ومن قال: "إنه منوط بالاسم" رد المنصوص والمعقول، ومع هذا هو يزعم أنه أتبع للنصوص ممن يقول بالقياس

.هل القياس اتباع للظن المحرم؟

.ثم قالوا: القياس اتباع الظن والله حرم اتباع الظن، إلا ما أوجب الله العمل به

والجواب عنه: أنه قد علم من النصوص ومن إقرار القائل أن من الظن ما يحرم اتباعه ومنه ما يجب اتباعه، فما الدليل عندك أن القياس من الظن الذي يحرم اتباعه؟ وإذ ليس عندك دليل فتحريره اتباع للظن وهو حرام عند هذا القائل فهو مرتكب للحرام في تحريم القياس بالظن باعتراف نفسه

فإن قلت: ما الدليل عندكم على أنه واجب الاتباع؟ قلنا: قد عرفت حججنا في

صدر هذا المبحث فارجع إليها فإنه فيها شفاء لداء الجهل والعناد

والتحقيق أن اتباع الظن محرم إذا كان بلا دليل أو على خلاف دليل، وأما إذا كان من دليل فهو واجب الاتباع، والظن الناشئ من القياس هو الظن من دليل لا من غير دليل ولا على خلاف الدليل، فيكون واجب الاتباع، وما فيه من احتمال الخطأ فهو معفو عنه كاحتمال الخطأ في تصحيح الحديث وتأويله

ثم قالوا: تشابه الأصل والفرع يقتضي أن لا يثبت الفرع إلا بما يثبت به الأصل، فإن كان القياس حقاً، لزم توقف الفرع في ثبوته على النص كالأصل، فالقول بالقياس من أبين الأدلة على بطلان القياس

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفه، لأنه ثبوت الأصل من النص ليس مقتضى للعة المشتركة حتى يجب اشتراك الأصل والفرع فيه، بل هو مقتضى لمعنى هو تختص بالأصل ولا يوجد في الفرع، فلا معنى لاشتراكه في الأصل والفرع، فلا دليل فيه على فساد القياس، وإنما فيه دليل على فساد عقل القائل

وقالوا أيضاً: إن تعلق الحكم بالوصف لزم مخدوران، أحدهما إلغاء الاسم، والثاني أن لا يكون الأصل أصلاً والفرع فرعاً، لأنه إذا لغا الاسم بقي الوصف وصار الشيئان فردين للعموم المعنوي، والعموم المعنوي كالعموم اللفظي، فكما لا يكون في العموم اللفظي بعض الأفراد أصلاً وبعضها فرعاً فكذا في المعنوي

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفسطة، لأن الله تعالى حرم الزنا بعله أنه فاحشة، فهل لغا بذلك اسم الزنا؟ فإن قلتم: نعم، كفرتم، وإن قلتم: لا، فلما لم يبلغ اسم الزنا مع التصريح بالتعليل فكيف يلغو مع عدم التصريح به؟ وقياس العموم المعنوي على عموم اللفظي قياس فاسد، لأن الأفراد في العموم اللفظي متساوية، فلا يصح جعل بعضها أصلاً وجعل بعضها فرعاً لأنه تحكم، بخلاف العموم المعنوي فإن بعض الأفراد فيه منصوص عليه بالاسم وبعضها ليس كذلك، فما نص عليه بالاسم يكون فرعاً

وقالوا: لا ريب أن البيان بالألفاظ العامة أولى من البيان بالقياس، فكيف يعدل الشارع مع كمال حكمته عن البيان الجلي إلى البيان الأخفى؟

والجواب عنه: أنكم اعترفتم بأن كتاب الله محتاج إلى البيان، والمحتاج إلى البيان لا يكون إلا ما هو خفي أو أخفى، فكيف عدل الله مع كمال حكمته عن البيان الجلي إلى البيان الأخفى أو الخفي؟ فبطل قولكم

وقالوا: إن تعيين بعض الأوصاف دون بعض للعلية تحكم وقول بلا علم

والجواب عنه: أن هذا قول بلا علم، لأن بعض الأوصاف تكون مقتضية للحكم وبعضها لا،

وهذا يعرفه العوام فضلاً عن الخواص، فما يكون مقتضياً للحكم يكون هو العلة دون غيرها، فكيف يكون تحكماً وقولاً بلا علم؟ يوضحه أنه إذا قال أحد: "لا تشتمني" يفهم منه كل أحد أن مناط النهي هو كونه مؤدياً وملحقاً للعار بالمشتوم دون كونه كلاماً ولفظاً وصوتاً إلى غير ذلك من الأوصاف، وقال تعالى: {وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ}، وعلل النهي فاحشة. ولم يذكر سائر الوصف، فدل ذلك على أنه هو المنطوق للنهي دون كونه وطياً وغير ذلك.

فإن قلت: قد يكون نزاع في تعيين المنطوق، قلنا: هذا النزاع كالنزاع في تأويل النص، فإذا لم يقتض هذا النزاع فساد كل تأويل لا يقتضي فساد كل قياس.

ثم قال: إذا نسخ حكم الصل هل ينسخ حكم الفرع أم لا؟ فإن قلتم: لا، قلنا: كيف يثبت الحكم في الفرع بدون الصل؟ وإن قلتم: نعم، قلنا: إذا كان النص عاماً فتخصيص البعض منه لا ينفي الحكم من غيره، فكيف يوجب نسخ الحكم في الأصل نسخ الحكم في الفرع؟

والجواب: أن حكم الصل كان دليلاً على حكم الفرع، فلما نسخ الأصل لم يبق دليل حكم الفرع، فينتفي بانتفاء الدليل، بخلاف العام فإن الدليل في كل الفراد هو العام وهو لم ينتف بانتساخ الحكم في بعض الأفراد، فلا ينتفي الحكم في البعض الآخر لبقاء الدليل، هذا هو الفرق، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

وأما ما قالوا: إن الصل كان مشتملاً على أمرين: أحدهما: نفس الحكم، والثاني: كونه سبباً بالعلة الفلانية، وانتساخ أحد الحكمين لا يوجب انتساخ الآخر، فانتساخ حكم الأصل لا يدل على انتساخ العلية من العلة، فلما بي العلة علة للحكم بعد انتساخ حكم الصل كيف ينتسخ حكم الفرع مع بقاء العلة؟

فالجواب عنه: أن هذا قول لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب، لأن الحكمين قسمان

أحدهما: حكمان لا يكون أحدهما مبيناً على الآخر

والثاني: حكمان يكون أحدهما مبيناً على الآخر

فما لا يجب فيه من انتساخ أحدهما انتساخ الآخر هو القسم الأول دون الثاني، فإن نسخ المقتضى فيه نسخ للمقتضى وبالعكس، وإلا يلزم وجود المؤثر بوصف كونه مؤثراً بلا أثر وبالعكس، وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب

وقالوا: لو كان القياس صحيحاً لقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لأمته: إذا أمرتكم بأمر أو نهيتكم عن شيء فقيسوا عليه ما كان مثله أو شبهه، ولم يقل ذلك، فعلم أنه ليس بصحيح.

والجواب عنه أن القياس من الأمور الفطرية فطرت عليه البداة فلا حاجة إلى التنصيص عليه. نعم! لو كان القياس غير صحيح وجب النص على عدم صحته، ولقال: إذا نهيتكم عن شيء أو أمرتكم بشيء فلا تقيسوا عليه ما هو مثله أو فوقه، حتى لو قلت لكم: لا تقولوا لأبويكم: "أف" فالمنهي عنه، هو القول "أف" فقط، وليس الضرب بالنعال والقتل والسب والشتم وأنواع الإيذاء منهياً عنه بهذا النهي، فيباح لكم ذلك ما لم أنهكم عنه نصاً، ولم يقل ذلك، فدل أن القياس صحيح، والنبي - صلى الله عليه وسلم - تركهم على الفطرة ولم يغير فطرة الله التي فطر الناس عليها، بل أيد تلك الفطرة وشيدها، كما عرفت في حجج القياس.

إبطال التعليل، والرد عيه

ثم قال ابن حزم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله - صلى الله عليه وسلم - على أن أمراً كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك الواضع البتة، وهذا هو ديننا الذي ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع

على أنه الحق عند الله تعالى.

والجواب عنه: أن هذا الدين الذي تدينون إليه به هل نص الله أو رسوله عليه، أم هو رأي رأيتموه؟ فإن قلتم: هو منصوص، فأين النص على أن الله لا يفعل شيئاً لعله، والعلة التي علل الله أو رسوله بها ليست بعلة بل سبب فقط، وهذا السبب مقصور تأثيره في النصوص ولا يتجاوزه إلى غيره؟ وإن قلتم: هو رأي رأيناه، فكيف يكون رأيكم دين الله الذي تدينونه وقد زعمتم أن الرأي ليس من الدين في شيء بل هو خرس وحرز وقول على الله ما لا علم به وظن يحرم

اتباعه إلى غير ذلك من الهذيان؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض، وقد اعترفوا بأن التناقض والتهافت ليس من الدين، فالذي قاله ليس من الدين هذا هو الكلام الإجمالي في باب إبطال التعليل.

تفصيل الكلام في باب إبطال التعليل

وتفصيل الكلام فيه: أن ابن حزم فرق بين العلة، والسبب، والغاية، والعلامة، والفرض، فقال:

إن العلة اسم لكل صفة توجب أمر ما إيجاباً ضرورياً ولا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما بدون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء. المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.

وأما الفرض فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، كما أن إطفاء الغضب وإزالته غرض الانتصار.

وأما العلامة: فهو الذي يتفق عليه الإنسانان فإذا رآه أحدهما علم به الأمر الذي اتفقا عليه، كما جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رفع الحجاب واستماع السواد علامة لابن مسعود

في الإذن.

ثم ادعى ابن حزم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً لعله، واحتج له بأنه لو فعل شيئاً لعله فهذه العلة إما أن يكون فعلها لعله أو لا لعله، على الثاني ثبت أنه لا يفعل شيئاً لعله، وعلى الأول فنقول في العلة الثانية ما قلنا في العلة الأولى، فإما أن يتسلسل العلل أو ينتهي إلى علة لم يفعلها الله لعله، والأولى باطل والثاني مثبت للمطلوب، لأن القول بأنه يفعل بعض الأفعال لعله وبعضها لا لعله تحكم، فثبت أنه لا يفعل شيئاً لعله.

والجواب عنه: أن هذا من جنس كلام أهل الفلسفة والإلحاد لا من جنس كلام أهل الحديث، لأن حجتهم قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وليس في هذا الكلام شيء من ذلك. فهو كلام فاسد على أصولهم، ثم هو فاسد على أصول أهل الفلسفة أيضاً، لأن الأفعال قد تكون لها علل مقتضية للحكم وقد لا تكون لها علل كذلك، لأن وجود الله تعالى بلا شريك مقتض لإيجاب التوحيد وتحريم الشرك وليس هناك علة مقتضية لكون صلاة الظهر أربعاً، فلم يلزم التحكم.

فإن قلت: إن القول بالعلية موجب للقول بالاضطرار، لأنه لو كان هناك علة موجبة لفعل الله لم يبق الاختيار.

قلنا: إن كانت العلة موجبة للاضطرار فلا وجود للعلة أصلاً، لا في أفعال الله ولا في أفعال غيره، ولم يبق النار علة للإحراق، ولا الثلج علة للتبريد، وإن قلتم بوجودها دل ذلك على أنه لا يجب في العلة أن تكون موجبة للاضطرار، فاندفع السؤال.

والحاصل أن القائلين بالعلل لا يقولون بالعلل الموجبة للاضطراب، فإن قلتم: إنها ليست بعلل بل أسباب، قلنا: فهو نزاع لفظي، فسموها ما شئتم

ثم كلامهم هذا تخليط صرف لأن كلام أهل التعليل لا يتعلق بأفعال الله تعالى بل هو متعلق بغيرها، لأنهم يقولون: إن الله تعالى خلق في بعض الأشياء علاقة بها تقتضي لبعض الآثار دون بعض، كالنار تقتضي الإحراق دون التبريد، والثلج بالعكس، وهذه الآثار قد تكون تكوينية يتعلق بها التكوين، وقد تكون تشريعية يتعلق بها التشريع، وكما

أن التكوين فعل الله كذا التشريع فعل له، فمن أقر بالعلل في الأفعال التكوينية وأنكرها في الأفعال التشريعية فقد تحكم وأتى بأمر لا برهان له عليه، لا من جهة العقل ولا

من جهة الشرع، فتبين أن ما قاله في إبطال العلل سفسطة محضة لا تروج إلا على الجاهل.

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى واصفاً نفسه: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}، فأخبر تعالى بالفرق بينه وبيننا، وأن أفعاله لا يجري فيها "لم"، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله "لم كان هذا"؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة

والجواب عنه: أن هذا ليس احتجاجاً بالنص بل تحريف للكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى إنما قال: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ} سؤال اعتراض وإنكار، لا أنه لا يسأل سؤال استفهام وتحقيق، وقد قال الملائكة: {أَنْجَعَلْ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ}، ثم المجتهدون لا يسألون الله "لم حكمت كذا؟" لا سؤال إنكار ولا سؤال استفهام، بل يتدبرون النصوص، وهم مأمورون بالتدبر، قال الله تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ}، وفيه ندب إلى التدبر، فليس في الآية إبطال الأسباب والعلل كما زعم هذا المحرف، وليت شعري من أباح لهؤلاء تحريف الكلم ونهى المجتهدين عن القول بالأسباب والعلل؟ ذلك قولهم بأفواههم إن يقولون إلا كذبا، أعاذنا الله من خزي الدنيا والآخره.

ثم قال ابن حزم: "إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه، لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر وقد عرفت بطلانه بما مر

ويدل على بطلانه أنه اعترف بأن النار علة للإحراق والتلج للتبريد، والإحراق والتبريد فعلان لله تعالى، فثبت العلل لأفعاله تعالى باعترافه

ثم قال: "الأسباب والأعراض كلها منتفية عن أفعاله وأحكامه إلا من نص الله تعالى على أنه فعل كذا لسبب كذا وغرض كذا

والجواب عنه: أنه لما أثبت تعالى أسباباً وأغراضاً لبعض أفعاله دل ذلك على أن إثبات الأسباب والأغراض لأفعاله ليس منافياً لفعله ما يشاء وحكمه ما يريد، فمن ادعى السبب أو الغرض في غير ما نص الله عليه لا يكون معارضاً لقوله: {يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد}، غايته أنه يسأل بآئك من أين علمت أن الله فعل كذا كذا؟ وهذا السؤال كما

يتوجه إلى مدعى الإثبات كذا يتوجه إلى مدعى النفي، لأنه كما أن الإثبات دعوى كذلك النفي دعوى، والدعوى محتاج إلى الدليل، وعدم العلم بالدليل ليس دليلاً للنفي، لأننا لا نعلم دلائل على وجود كثير من الأشياء مع أنها موجودة، فمدعى الإثبات مدعى للعلم بالدليل ومدعى النفي ليس عنده دليل عليه غير عدم العلم بالدليل، وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ فبطل كل ما موه به

ثم قال ابن حزم: لو كانت العلة التي تدعون في الشرائع موجبة لما ادعيتهم من تحليل أو تحريم لكانت غير مختلفة أبداً، كما أن العلل العقلية لا تختلف أبداً، مثلاً لو كان السكر علة لتحريم الخمر لم تحل الخمر قط لأنها ما زالت مسكرة مع أنها كانت حلالاً في ابتداء الإسلام فضلاً عما قبله

والجواب عنه: النار علة للإحراق عندكم ومع ذلك قد يختلف الإحراق عنها كما قال تعالى: {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ}، وإذا كان حال العلل التي تقولون: "إنها علل عقلية كذا" فكيف يصح ما ادعيتهم في العلل الشرعية؟ فإن قال: إن تخلف الإحراق عن نار إبراهيم قد كان بأمر الله، قلنا: فكذا تخلف الحرمة عن الخمر كان بأمر الله، فما الفرق؟

ثم قال ابن حزم: أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن العلة إنما تكون علة إذا جعلها الله علة، وهذا ترك منهم لقولهم في العلل جملة، وترك منهم للقياس ورجوع إلى النص

والجواب: أنه ليس فيه ترك القول بالعلل ولا ترك القياس، ومنشأ قوله هذا عدم فهم مراد القائل، لأنه فهم منه أن العلة لا تكون علة إلا إذا نص الله عليه، وليس هذا مراد القائل. وإنما مراده أن تأثير العلل في المعلولات مجبول ومخلوق لله ليس بذاتي بها حتى لا يجوز انفكاكه عنها كتأثير النار بالإحراق، فلا يرد أنه لو كان الإسكار علة لحرمة الخمر لكانت حراماً دائماً، فلم يلزم منه ترك القول بالعلل

ثم قال ابن حزم: ما تقولون في رجل قال عند موته أو في حياته: "أعتقوا عبداً لي فلاناً لأنه أسود" هل يلزمهم إعتاق كل عبد أسود له؟ فإن قلتم: نعم، خالفتم الإجماع، وإن قلتم: لا □

تركتم القياس

والجواب أنه قياس فاسد، لأن السواد لا يقتضي العتق، فهو لا يقتضي العتق في المنصوص فكيف في غير المنصوص؟ فجعل هذا التعليل تعليلاً من جنس الهذيان، وليس هكذا العلل الشرعية، فكيف يصح قياس العلل الشرعية على الهذيان؟ وفعل الحكيم على فعل السفیه؟ ثم نسأل هؤلاء المنكرين للقياس أنه لو قال مولى لعبده: "تَح هذا الطعام عني لأني أكره رائحته" فنَحاه عنه، ثم وضع طعاماً آخر مثله في الرائحة، هل يكون مستحقاً للتأديب أم لا؟ فإن قالوا: نعم، أقرروا بالقياس ورجعوا عن إنكارهم. وإن قالوا: لا، خرجوا من زمرة العقلاء ولحقوا بالمجانين

هل النهي عن السؤال نهى عن القياس؟

ثم احتج ابن حزم لإبطال العلل نهى الله تعالى الناس عن سؤال الرسول، وأمرهم بالاعتصاف على ما يفهمون من كلامه

والجواب أنه من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى لم ينه الناس، عن سؤال الرسول ولا أمرهم بالاعتصاف على ما يفهمون من كلامه، وإنما قال: {لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلُكُمْ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ} فهذا نهى عن سؤال خاص، وهو السؤال عن الشيء الذي يسوئهم إن يبذلهم، ولو كان فيه نهى عن السؤال مطلقاً لم يكن فيه إبطال للعلل أصلاً لأنه لا ملازمة بين النهي عن السؤال وبين النهي عن القياس، وهذا ظاهر جداً لا يخفى إلا على من هو نهاية في سخافة العقل وسفاهة الرأي

ثم احتج بقوله تعالى: {وَلْيَقُولِ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا}

وهو حجة داحضة لأنه ليس فيه نهى عن التعليل

"وما قال: "إن فيه دلالة على أن المبحث عن علة مراده تعالى ضلال

فهو كذب وافتراء، لأن في قولهم: "ماذا أراد الله بهذا؟"، استفهاماً عن نفس مراد الله لا عن علته، فينبغي أن يكون المبحث عن نفس مراد الله ضلالاً لا المبحث عن علته، ولا يقول به إلا ملحد أو زنديق، والله تعالى إنما حكى قولهم على وجه الذم لأنهم لم يريدوا

تحقيق مراد بل قالوا ذلك تهكما واستهزاء

{ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى: {فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ} و {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

وهو هذيان محفى لأنه لا منافاة بين كونه فعلاً لما يرغب وغير مسؤول عما يفعل، وبين صحة التعليل

ثم احتج بقوله تعالى حاكيا عن إبليس: {وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ}، وبقوله تعالى حاكيا عنه أيضاً: {قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ} "خُلِقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخُلِقْتَهُ مِنْ طِينٍ"، وقال: "القول بالتعليل والقياس منهج إبليس

فيقال لهذا الجاهل: من أين عرفت أن إبليس جعل قوله: {أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ} علةً للهي؟ لم لا يجوز أن يكون جعله سبباً أو غرضاً وأنت لا تنكر الأسباب والأغراض وإنما تنكر العلل، فكيف يكون القول بالعلل مذهب إبليس؟

فإن قلت: إنما قلنا بالأسباب والأغراض في المنصوص دون غيره، قلنا: فكيف لم يقل آدم: إنه قول بالأسباب والأغراض في غير المنصوص، وهو مذهبك دون مذهبي؟ وإذ لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن مذهب إبليس فقط، بل كان هو مذهب آدم أيضاً، وهو مذهب كل ذي عقل من أولاده

وإنما كان زلة آدم هو الاعتماد على قول إبليس الذي كان عدوه وقد نبهه الله على عداوته، ولذا لم يؤاخذه الله تعالى بأنه كيف قال بالتعليل والأسباب والأغراض في غير المنصوص؟ وإنما كان المؤاخذة على اعتماده على قول إبليس مع أنه قد نهاه الله عنه، ولو كان هذا قولاً بالعلل فلم لم يقل آدم: إنه قول بالتعليل وهو لس مذهبي، وإنما هو مذهبك؟ فعلم منه أن القول بالتعليل وغيره لم يكن مذهباً لإبليس فقط، بل كان هو مذهباً لآدم أيضاً، إلا أنه أخطأ في تعيين العلة أو السبب والغرض ولا نقول: إن كل معلل مصيب، والفرق بين آدم وإبليس أن إبليس تعمد الكذب في التعليل إضلالاً، وآدم أخطأ في تصديقه

وأما قوله: "أنا خير منه" فليس هو من باب القياس الشرعي بل هو باب الاستدلال الفاسد، لأن قوله: "أنا خير منه" دعوى، وقوله: "خلقتني من نار وخلقته من طين" دليل، وحاصل استدلاله أنه قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، والمخلوق من

النار خير من المخلوق من الطين، فثبت من هاتين المقدمتين أني خير منه، والخير من غيره لا يؤمر بالسجود له، فهذا قياس منطقي لا شرعي، وابن حزم لا ينكر القياس المنطقي بل يجعله برهاناً بل ينكر القياس الشرعي، فهو متمذهب بمذهب إبليس وينكر لمذهب الصالحين الاتقياء ثم هو يقيس أقيسة فاسدة باختراع مقدمات كاذبة من عند نفسه كما اخترع إبليس فهو متمذهب بمذهبه من هذه الجهة أيضاً، فبطل تمويهه، والحمد لله

ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى حاكياً عن قوم من أهل الاستخفاف: إنهم قالوا إذا أمروا بالصدقة: {أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ}، وقال: هذا إنكار منه للتعليل، لأنهم قالوا: لو أراد الله إطعام هؤلاء لأطعمهم دون أن يكلفنا إطعامهم، وهذا نص لإخفاء به على أنه لا يجوز تعليل شيء من أوامره، وإنما يلزم فيها الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها

والجواب عنه: أنه من كلام أهل السفاهة، لأنه ليس في هذا القول تعليل لفعله تعالى ولا لأمره، وإنما فيه تكذيب للرسول ومعناه: إن ما ينسبه محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى الله تعالى كذب عليه نعوذ بالله منه لأنه لا حاجة به إلى الأمر بالصدقة، إذ لو شاء إطعامهم لأطعمهم هو نفسه، وإذا لم يطعم دل ذلك على أنه لا يشاء إطعامهم وإذ لا يشاء هو إطعامهم فكيف يأمرنا بالصدقة عليهم؟ أوفيه رد على الله قوله، ومعناه أنه كيف يأمرنا بالصدقة وهو قادر على إطعامهم؟ فأين فيه إبطال للتعليل؟ وإنما فيه إبطال تكذيب الرسول أو رد أمره تعالى، ولا كلام في بطلانه

ثم احتج بقول تعالى: {فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ}، وقال: إن الله حرم الطيبات على اليهود بظلمهم ولم يحرمها علينا بظلمنا، فدل ذلك على أن الظلم ليس علة لتحريم الطيبات وإنما هو سبب محض وتأثيره مقصود على موضع النص لا يتجاوز إلى غيره

والجواب عنه سفاهة منه، لأننا لا نقول: إن الظلم علة لتحريم الطبييات بخصوصه، بل هو علة لسخط الله وغضبه وهو غير مختص باليهود، ثم السخط والغضب علة للنكال والعقاب وهو غير مختص باليهود أيضاً، ثم قد يتخلف مقتضى هذه العلة لمانع وقد لا يتخلف لعدم المانع، والمانع قد يكون سقطاً كالتوبة والندم وقد يكون مؤخراً إلى أجل، وإن لم

يتخلف لعدم المانع فقد يتحقق العقاب في صورة وقد يتحقق في غيرها على ما يقتضيه الحال والحكمة، فأين فيه إبطال للتعليل والأسباب في غير محل النص؟

واحتج ابن حزم بقوله تعالى: {فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى}، وقال: إن الكون بالواد المقدس لا يوجب خلع النعال

والجواب عنه: أنه كيف علمت أنه كان أمر إيجاب دون أمر أدب؟ ثم من منع التأدب بخلع النعلين في الأماكن المقدسة؟ وإذ ليس كذلك فليس فيه إبطال للتعليل

ثم احتج بقوله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا}، وقال: هذه آية كافية أنه لا يحل التعليل في شيء من الدين

.وقد عرفت الجواب عنه، وعلمت أنه من تحريف الكلم ض مواضعه

واحتج بأنه قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "وأما الظفر فمن مدى الحبشة" وهو يقتضي أن لا يجوز الذبح بكل مدية من مدى الحبشة، وهو باطل بالإجماع

والجواب عنه أن معنى الحديث أنى نهيتكم عن الذبح بالظفر القائم، لأنه خنق وليس بذبح، وإنما يذبح به أهل الحبشة الذين لا يفرقون من الذبح والخنق، فليس فيه الدلالة على أنه لا يجوز الذبح بشيء من مدى الحبشة، لأنه لا مناسبة بين كون الشيء من مدى الحبشة. وعلم جواز الذبح به

واحتج بما روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخر يوماً صلاة العشاء إلى نحو شطر من الليل، ثم خرج فقال: "ألا إن الناس قد رقدوا وإنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظرتهم الصلاة"، وقال: قد جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الأسباب التي يختار لها تأخير العشاء انتظار الصلاة، ولم يكن هذا علة عندكم في تأخير العصر والمغرب

والجواب عنه: أنه لم يجعل انتظار الصلاة سبباً لتأخير العشاء بل كان سبب التأخير أمر آخر، وإنما نبه بهذا القول على أن مشقتكم في انتظار الصلاة لم تكن ضائعة، لأن من الأصل الشرعي أن من انتظر الصلاة فهو في صلاة سواء انتظر الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء أو الصبح، فقلوه: "إنه جعل انتظار الصلاة سبباً لتأخير العشاء" باطل، وإذ ليس هو سبباً لتأخير العشاء لا يكون سبباً لتأخير غيره

فهذه حججه في إبطال التعليل، وقد عرفت أنه لا حجة له في شيء منها بل كلها أوهام جزافات، وتخمينات وظنون، وقول بلا علم، وافتراء على الله ورسوله والمؤمنين، وتحريفات للكلم عن مواضعه، أعاذنا الله منها. ولو تجاوز الله عنه كما تجاوز عن راعي

موسى في هفواته فهو المرجو من رحمته، وإلا فالأمر صعب، عفا الله عنا وعنّه، وهذا هو الكلام الكلي في باب القياس

الجواب العام عن كلام ابن حزم على بعض أقيسة جزئية

:ثم تكلم ابن حزم على بعض أقيسة الجزئية، والجواب العام عنه

أنا لو فرضنا يطلان كل قياس تكلم عليه فهو لا يفيد بطلان أصل القياس، كما أن فساد كثير من الحجج لا يبطل أصل الاحتجاج، فمن رام القدح في أصل القياس بالقدح في

بعض أقيسة فقد رام المحال وللمخالف أن يبين ضعف كثير من الأخبار ويدعى به ضعف كل خبر ويقول: فلا يجوز الاحتجاج به بشيء من الأخبار، وأن يبين فساد كثير من تأويلات النصوص ويدعى أن كل تأويل وبيان للنصوص باطل، وفي هذا من إفساد الدين والإلحاد والزندقة ما لا يخفى وبعد هذا الجواب العام لا يحتاج إلى الأجوبة التفصيلية.

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها" فكان يلزمهم أن يجعلوا محرماً أكله محرماً يبيعه لكنهم لم يفعلوا ذلك

والجواب عنه أنه ليس فيه بيان أن المحرم أكله محرم يبيعه، لأن حرمة الأكل لا تقتضي حرمة البيع، وإنما فيه بيان لتعنت اليهود حيث حملوا التحريم على حرمة الأكل وأباحوا أكل الأثمان وقد كان قد حرم عليهم الأكل والبيع جميعاً، لكون الشحوم في حقهم كلية في حقنا، وإلا فامذا يقول ابن حزم في بيع العبيد والإماء والبغال والحمير، وقد حرم أكلها إجماعاً؟ فليس فيه ما يقتضي القياس حتى يحرم بيع كل ما يحرم أكله، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" وقد فهم منه كل الناس أنه حرم به على لأمة اتخاذ القبور مساجد، فقد اعترفوا بالتعليل والقياس

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستحاضة: "فإنه عرق" فكان يلزمهم أن يجعلوا كل عرق يسيل من الجسد في مثل حكم المستحاضة

والجواب عنه: أنه ليس عندنا للاستحاضة حكم ليس هو دم عرق غيرها. وأما استحباب الغسل لكل صلاة أو للجمع بين الصلاتين فلمعنى يختص بالاستحاضة، وهو احتمال كونها حيضاً وكون الحيض حدثاً أكبر، فلا يلزمنا ترك القياس

محاكمة ابن القيم بين أهل القياس ونفاته

وقد حاكم ابن القيم بين أهل الظاهر المنكرين القياس وأهل القياس القائلين به، فقال: إن نفاة القياس أحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بالقياس وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه

بيان خطأ نفاة القياس على أربعة أوجه

أحدها: رد القياس الصحيح ولاسيما المنصوص على علته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ. ولا يتوقف عاقل في أن قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لما لعن عبد الله حماراً على كثرة شربه للخمر: "لا تلعه، فإنه يحب الله ورسوله" بمنزلة قوله: "لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله"، وفي قوله: "إن الله ورسوله ينهايكم عن لحوم الحمير، فإنها رجس" بمنزلة قوله: هما ينهايكم عن كل رجس، وفي أن قوله: {لَا أَنْ يَكُونُ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ}، نهى عن كل رجس، وفي أن قوله: في الهرة: "ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات"، بمنزلة قوله: "كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس"، ولا يستريب أحد في أن من قال لغيره: "لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم" نهى له عن كل طعام كذلك، وإذ قال: "لا

تشرب هذا الشراب، فإنه مسكر"، نهى له عن كل مسكر، "ولا تتزوج هذه المرأة، فإنها فاجرة" وأمثال ذلك

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم المنصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه، وتنبهيه،

وإشارته، وعرفه عند الخاطبين، فلم يفهموا من قوله: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ}، إنه يعم ضربا وسبا وإهانة غير لفظة "أف"، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم لموجبه لعدم علمهم بالناقل وليس عدم العلم علما بعدم

الخطأ الرابع: أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان عندهم حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقدّم دليل عندهم على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانها، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل وجمهور العلماء على خلافه، وهو أن الأصل فيها الصحة إلا أن يدل دليل على الفساد، وهذا القول هو الصحيح

تخطئة أهل القياس على خمسة أوجه من ابن القيم

وأما أهل الرأي والقياس، فخطأهم من خمسة أوجه

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث

الثاني: معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس

الثالث: اعتقادهم في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به الأحكام

الرابع: اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبرها الشارع

الخامس: تناقضهم في نفس القياس، ثم بين أن القياس وإن كان صحيحاً إلا أن

المنصوص مغنية عنه، لأنها كافلة لبيان الشرائع

محاكمة غير عادلة

وهذه حكومة غير عادلة لأن الإغناء بالنصوص ونصرها وتقديماً على الرأي والقياس والتقليد ليس من مختصات نفاة القياس، بل أهل القياس هم العمدة في هذا الباب، والنفاة متطفلون عليهم ولم يزدوا عليهم شيئاً غير تحريفات النصوص واختراع أصول فاسدة لاستنباط الأحكام من النصوص، كما أشار إلى بعضها ابن القيم نفيه. وكذلك رد الأقيسة الباطلة ليس من مختصات نفاة القياس بل أهل القياس هم العمدة في هذا الباب أيضاً، ألا ترى أنه نقل ابن حزم من الإمام أبي حنيفة أنه قال: "البول في المسجد أحب إلى من بعض قياساتهم" فهل تجد أغلظ من هذا الكلام في رد الأقيسة الباطلة؟ ولم يزد نفاة القياس عليه شيئاً غير إبطال الأقيسة الصحيحة بآرائهم الفاسدة، فأخطأ ابن القيم في هذه المحاكمة

والجواب عن تخطئة ابن القيم أهل القياس

وأما ما قال: "إن أهل القياس أخطأوا من خمسة أوجه فهو أيضاً خطأ منه، لأن معنى قول أهل القياس بقصور النصوص عن الإحاطة بجميع الحوادث هو القصور عن الإحاطة التفصيلية المغنية عن القياس، لا عن الإحاطة الإجمالية غير المغنية عنه، ولم يأت ابن حزم ولا ابن القيم بما يدل على الإحاطة التفصيلية، فلم يصح نسبة الخطأ إليهم في هذا القول

وأما معارضة كثير من النصوص بالرأي والقياس فنسبتها إلى أهل القياس باطلة منشأها سوء فهم الناس

وأما الاعتقاد في كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف القياس فكلمة حق أريد بها باطل، لأنه ليس معناه أنها خلاف العدل، بل معناه أنه ترك الشارع فيه مقتضى القياس لعارض نعلمه أو لا نعلمه، وهو لا يقتضى كونها خلاف العدل، بل كلام الشارع

هو العدل عندهم وعند كل من اتبعهم بإحسان

وأما اعتبارهم عللاً وأوصافاً لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللاً وأوصافاً اعتبرها الشارع، فنسبته إليهم أيضاً منشأها سوء الفهم وسوء الظن، وكيف يظن بالمسلم أنه اعتبر عللاً وأوصافاً من عند نفسه وألغى ما اعتبره الشارع؟ نعم

قد يخطئ المجتهد في تعيين العلة كما يخطئ المحدث في تصحيح الحديث الضعيف بل الموضع وتضعيف الحدث الصحيح، فلا يقال له: "إنه رد قول الرسول ونسب إليه قولاً لم يقله" حاشاهم والمجتهدين من ذلك، نعم! هم بشر يخطئون ويصيبون، وهم مأجورون في ذلك ومعذورون

وأما تناقضهم في نفس القياس فإن كان لنسبته إليهم سوء الفهم فلا كلام، وإن كانت النسبة صحيحة فهم غير معصومين من الخطأ، فتناقضهم في بعض الأقيسة من جنس تناقض نفاة القياس في أصولهم، لأنهم يذمون القياس ومع ذلك يقيسون، ويذمون الرأي ومع ذلك يرون آراء وينسبونها إلى الشارع، ويحرمون الظن والتخمين ومع ذلك يحكمون بالظن إلى غير ذلك من تناقضاتهم

ومع ذلك تناقض أهل القياس أهون من تناقض نفاة القياس، لأن أهل القياس يقولون: قياسنا رأي منا يحتمل الخطأ والصواب، ونفاة القياس يقولون: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}، وشتان ما بين القولين

فظهر أن ما حاكم به ابن القيم بين الفريقين محاكمة غير عادلة، عفا الله عنا وعنه

هذا هو الكلام الكلى في باب القياس، وقد عرفت أنه أصل شرعي ولا حجة عند من أنكر حجيتها غير دعاوى مفتراة كاذبة، ولا دليل عند من صحح نفس القياس وأبطل ضرورة ادعاء إحاطة النصوص بجمع الحوادث تفصيلاً، والحمد لله على ذلك

الفائدة السادسة

ومن أعظم ما طعن القاصرون أبا حنيفة به هو القول بالرأي، وتحقيق الكلام فيه أن الرأي ليس بمحمود مطلقاً ولا بمذموم مطلقاً، بل بعضه محمود وبعضه مذموم، فالمحمود هو الرأي المستند إلى شيء من الحجج الشرعية، والمذموم هو الرأي غير المستند إلى شيء من الحجج الشرعية، وبهذا يحصل التوفيق بين الروايات التي يرويها منكر الرأي في إبطال الرأي وذمه وبين الروايات التي يرويها القائلون بالرأي في تصحيحه، ونحن ننبهك على حجج الفريقين، ليستبين لك الحق

حجج أهل القياس:

فنقول: من حجج الفريق القائل بالرأي: إن العمل بكتاب الله وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واجب، والعمل بهما لا يمكن بدون استعمال، الرأي والاجتهاد، فيكون الرأي والاجتهاد واجباً

أما الصغرى فلا خلاف فيها لأحد من المسلمين، وأما الكبرى فثبوتها بالمشاهدة، لأن كثيراً من النصوص محتملة للوجوه يحملها متأول على معنى ويحملها آخر على غيره

مثال ذلك أن نفاة القياس قالوا: إن قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ}، وقوله: {لَا يُسَأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}، يدلان على نفى التعليل والقياس، ومثبته قالوا: إنه لا دلالة فيه على نفى القياس والتعليل، ولا نص في تلك النصوص على أحد الوجهين، وقال - صلى الله عليه وسلم - للذين أرسلهم إلى بنى قريظة: "لا تصلوا العصر إلا في بنى قريظة" فقال بعضهم: لا نصلى العصر إلا في بنى قريظة وإن غربت الشمس

وقال الآخرون: ما هذا أراد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإنما أراد الجِد في السير معناه: جدوا في السير حتى تصلوا إلى بنى قريظة قبل غروب الشمس وصلوا العصر فيهم في وقتها، وعمل كل واحد منهم كما فهم، وأخبر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم ينكر على أحد منهم، لأن

كلامه لم يكن نصاً في أحد المعنيين بل محتملاً لهما

وقال الله تعالى: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ}، ففهم منه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن ليس فيه نهى عن الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، وفهم منه عمر أن فيه نهياً عنهما، والآية محتملة لكليهما، لأنها

ليست بنص في أحد الوجهين، فدل ذلك على أن النصوص ليست بمغنية عن استعمال الرأي والاجتهاد، فثبت ضرورة الاجتهاد واستعمال الرأي من النصوص، فمن أبطل الرأي والاجتهاد مطلقاً فقد كابر العيان وكابر نفسه، لأنه لا يرى نفسه متغنياً عن الرأي والاجتهاد، ومع ذلك هو ينكر الرأي والاجتهاد، "وهذه حجة لا ينكرها إلا من خرج من زمرة العقلاء" و"انسلك في سلك الجانين".

ومن حججهم: أنه تعالى قال لنبيه: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}، وقال في المسلمين: {وَأْمُرْهُمْ بِشُورَىٰ بَيْنِهِمْ}، والمشورة لا يكون إلا عن رأي واجتهاد

وأجاب عنه ابن حزم: أنه ليس هذا في التحليل والتحريم، وإنما هو في الأمور المباحة التي يختار فاعلها أحد الوجهين كما شاء، كتأمير الأمراء، وتولية الولاة، وتجهيز الجيوش، وتصريفهم على وجه من الوجوه إلى غير ذلك

ورد بأنه ليس هذه الأمور من الأمور الاختيار التي يختار فاعلها ما شاء، بل من الأمور التي يترتب عليها الثواب والعقاب، وفاعلها يحمّد ويذم، لأنهم لو تعمدوا ما فيه ضرر على الدين والمسلمين يستحقّوا الذم والعقاب، فمعنى هذه الاستشارة أن أروني رأياً أستحق باختياره الثواب والمدح دون العقاب والذم، ومعنى هذه الإشارة أن ما أريناك هو رأي تستحق به ما قلت عندنا، وهذا قول في الدين بالرأي

ألا ترى أنه - صلى الله عليه وسلم - استشارهم في أسارى بدر، فأشار عليه بعضهم بالقتل وبعضهم بقبول الفداء، فهل كان هذا استشارة منه في أمر اختياري يختار فاعلها ما يشاء؟ بل كان في أمر ديني يجب فيه على الفاعل اختيار ما هو أشبه بالحق وترك ما أبعد منه، بدليل قوله تعالى: {لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ}، وهو ظاهر جداً لا يخفى إلا على غبي، فسقط الجواب واستقام الاحتجاج

ومن حججهم: أنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص: "إن أصبت القضاء

بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة" فقد أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحكم بالرأي، لأن الخطأ لا يكون إلا في الرأي

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا الحديث أعظم حجة عليهم، لأنه فيه أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب، فإذا ذلك كذلك فحرام الحكم في الدين بالخطأ، وما أحل الله تعالى قط إمضاء الخطأ، فبطل تعلّقهم

ولا يخفى ما في هذا الجواب من الخزلان، لأن النبي! أجاز له اجتهد الرأي ووعد الأجر الواحد على الخطأ، ويقول هذا القائل: "إن الحكم في الدين بالخطأ حرام، وما أحل الله تعالى إمضاء الخطأ"، وهل هذا إلا معارضة الرسول وتكذيبه؟ نعون بالله منه

ومن حججهم ما روى أبو عون عن الحارث بن عمرو من أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: "كيف تقضى إذا عرض لك القضاء؟" قال: أقضي بكتاب الله"، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟"، قال: "فيسنة رسول الله"، قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو"، فضرب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله

طعن ابن حزم في حديث معاذ والجواب عنه

وأجاب عنه ابن حزم بأنه خبر لا يجوز الاحتجاج به لسقوطه، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وقد رواه عن قوم مجهولين، ورواه ابن القيم بأن جهالة أصحاب معاذ غير مضر، لأنه لا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد

قال بعض أئمة الحديث: "إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به"، قلت: وبه يندفع الطعن بجهالة الحارث، فإن علم شعبة به قاض على جهل ابن حزم والبخاري الذي قلده ابن حزم.

ثم قال ابن القيم: قال أبو بكر الخطيب: قد قيل: "إن عبادة بن نسي رواه عن عبد

الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا وصية لوارث" وغيره المعروفة عند أهل العلم وإن لم تكن ثابتة من جهة الإسناد، هذا ملخص كلام الخطيب، فثبت من كلام الخطيب وابن القيم أن الرواية يحتج بها، وسقط طعن ابن حزم بجهالة الرواة.

ثم قال ابن حزم: برهان وضع هذا الحديث وبطلانه أنه كيف يقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟" وهو يسمع قول ربه تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}، وقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، وقوله: {وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ}، ومع ذلك فهو رم القول الرأي في الدين قوله: "فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فافتوا بالرأي فضلوا وأضلوا".

ورد هذا الجواب بأن قوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}، وقوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ}، وقوله: {وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ}، وكذا قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً"، لا يدل بوجه من الوجوه على موضوعية قوله: "إن لم تجد في كتاب الله وفي سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟" لأن كون الكتاب والسنة تبياناً لكل شيء بالإجمال لا يستلزم وجدان كل أحد حكم كل نازلة فيهما، وهو ظاهر، وإذ لم يكن ذلك لازماً فالقول ببطلان الحديث باطل، وإنما هو مجرد رأي من ابن حزم، فإن كان القول بالرأي باطلاً فهذا الجواب باطل، لأنه قول بالرأي، وإن لم يكن باطلاً فهو باطل، لأنه يدل على بطلان القول بالرأي مع أنه ليس باطل بالفرض، فالجواب باطل، والاحتجاج صحيح.

ثم قال ابن حزم: بأنه قد رواه أبو إسحاق الشيباني عن أبي عون فخالف فيه شعبة، لأن سياق روايته أنه قال: لما بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - معاذاً إلى اليمن قال: "يا معاذ! بم تقضى؟" قال: "أقضي بما في كتاب الله"، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله؟ "قال أقضى بما قضى به نبيه، قال فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه؟" قال: "أؤم الحق جهدي"، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الحمد لله الذي جعل رسول الله يقضى بما يرضى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، فلم يذكر "أجتهد رأيي" أصلاً، وقوله: "أؤم الحق جهدي"، هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن

- النبي - صلى الله عليه وسلم

والجواب عنه: بأن ادعاء المخالفة بين قوله: "أجتهد برأيي" وبين قوله: "أؤم الحق جهدي" ادعاء كاذب، وقول بالرأي والاجتهاد الباطل، وكذا قوله: إن قوله: "أؤم الحق"، هو طلبه للحق حتى يجده في القرآن وفي سنن النبي" تحريف للكلم، لأنه وقع هذا القول منه في جواب قوله: "إن لم تجد في كتاب الله، ولا في سنة رسوله، ولم يقض به الصالحون؟". فلم يبق بعد ذلك إلا اجتهد الرأي، لأنه لم ينتقل إلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا بعد العلم بأنه ليس في كتاب الله، ثم هو لم ينتقل إلى ما قضى به الصالحون

إلا بعد العلم بأنه ليس ف السنن، ثم أنه لم ينتقل إلى قصد الحق جهده إلا بعد العلم بأنه ليس في ما قضى به الصالحون، فلما علم أنه ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله، ولا فيما قضى به الصالحون، كيف يطلبه في كتاب الله وسنة رسوله؟

فإن قيل: إنه إذا لم يجد الحكم في كتاب الله وسنة رسوله وقضاء الصالحين منصوصا عليه يطلب أنه هل يجده في شيء منها مدلولا عليه بنوع من الدلالة، وهذا هو معنى "قوله: "أؤم الحق جهدي"، قلنا: وهو معنى قوله: "أجتهد برأي

لأن هذا النوع من الطلب لا يخلو عن استعمال الرأي والاستنباط، فلم يثبت المخالفة بين روايته شعبة وأبى إسحاق الشيباني، بل ثبت أنه لا اختلاف بينهما إلا اختلاف التعبير والعنوان دون المعنوي والمقصود، وثبت أن ادعاء ابن حزم المخالفة هو قول بالرأي وباطل.

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معنى قوله: "أجتهد برأبي" أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة، ولا أزال أطلب ذلك أبداً

والجواب عنه: أنه باطل لأنه لو كان معناه ما قال لم يقل في جواب قوله: "فإن لم تجد في كتاب الله ولا سنة رسوله؟": "إنني أقضي بما قضى به الصالحون"، بل قال: إن لم أجده في كتاب الله ولا في سنة رسوله لم أترك الطلب بل أزال أطلبه فيهما حتى أراه فيهما، ولا أقضي بشيء حتى يتعين لي حكمه من كتاب الله وسنة رسوله منصوصاً عليه، وإذا لم يقل ذلك دل على أن ما قاله ابن حزم في بيان معناه تحريف وليس بتأويل

ثم قال: لو صح لكان لا يخلو عن أحد الوجهين إما أن يكون ذلك لمعاذ وحده فيلزمهم أن لا يتبعوا رأي أحد إلا رأى معاذ، وهم لا يتولون بهذا، أو لمعاذ وغيره، فإن كان

ذلك ينبغي أن يكون كل من اجتهد رأيه مصيباً، لأنه أتى بما أمر به، فصار الحق على هذا في المتضادات، وهذا خلاف قولهم وخلاف العقول، لأنه يلزم منه أن لا يكون لأحد أن ينصر قوله بحجة، لأنه مخالفه أيضاً قد اجتهد رأيه كما أمر به، لأنه ليس في الحديث الذي احتجوا به أكثر من اجتهد الرأي ولا مزيد، فلا يجوز لهم أن يزيدوا فيه ترجيحاً لم يذكر في الحديث، ثم لما كان كل واحد منهم محققاً فليس من اتبعوه أولى من غيره، ثم من المجال أن يبيح النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ أن يحل برأيه ويحرم برأيه، ويوجب الفرائض برأيه وسقطها برأيه، وهذا ما لا يظنه مسلم

والجواب عنه: أن النص عام لكل مجتهد غير مختص لمعان ولكن لا يلزم منه أن يكون كل مجتهد مصيباً، لأن امتثال الأمر شيء وإصابة الحق شيء آخر، وما ظنه من استلزم الامتثال الإصابة فاسد، وكذا ما فرع عليه أنه يلزم أن لا ينصر أحد قوله بحجة فاسد، لأنه بناء الفاسد على الفاسد

وما قال: إن الترجيح غير مذكور في الحدث، فهو أيضاً فاسد، لأن الاجتهاد مذكور في الحديث وهو يشتمل على الترجيح كما لا يخفى، فلا يكون غير مذكور، وقوله: "محال أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - يبيح لمعاذ أن يحل برأيه إلخ" تلييس، لأن المحال إنما هو أن يكون معاذ مستبداً بالتحليل والتحريم، وإيجاب الفرائض وإسقاطها، وهو ليس بمدلول للحديث، والذي هو مدلول للحديث أعنى بيان حل الشيء وحرمة استنباطها من النصوص والقواعد الشرعية باجتهاد الرأي فهو ليس بمحال

ثم قال ابن حزم: قال سفيان بن عيينة: اجتهد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه، وهذا باطل

والجواب عنه أنه إن كان معناه أن اجتهد الرأي منحصر في مشاورة أهل العلم فهو باطل بدهة، لأن الاجتهاد قد يكون بالمشاورة وقد يكون بغيرها، كتأويل النص وحمله على معنى مخصوص إلى غير ذلك، وإن كان معناه أن الاجتهاد قد يكون مشاورة أهل العلم فهو لا يضرنا، لأن مشاورة أهل العلم وقد يكون للوقوف على النص. وقد يكون للوقوف على الرأي الصحيح، فالمشاورة غير منافية لاجتهاد الرأي

وقوله عليه السلام: "أنتم أعلم بأمور دنياكم، وأما أمر آخرتكم فألى" ليس فيه نفى

الاجتهاد ومشاورة أهل العلم في أمر الدين، كما زعم ابن حزم، عفا الله عنه، فصح الحجة وانقض الكلام

أكثر ابن سعود في الاجتهاد

واحتجوا أيضاً بما روى عن ابن مسعود أنه قال: "إن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه يقض به الصالحون فليجتهدوا به، ولا يقل: "إني أرى وأخاف"، فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات، فدمع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن آتاه أمر لا يعرفه فليقر ولا يستحيي".

قدح ابن حزم في أثر ابن مسعود، والجواب عنه

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه خبر لا يصح عن ابن مسعود، لأنه رواه شعبة عن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير قال الأعمش: "أحسبه قال ابن مسعود"، فصح أن الأعمش شك فيه أهو عن ابن مسعود أم لا؟

وهذا مكابرة بينة، لأن الأعمش لم يشك في أنه عن ابن مسعود أم لا، وإنما قال: "أحسب أن حريثاً قال: قال ابن مسعود" وكلمة "أحسب" ليس للشك بل للظن، والظن لا يقدر في الرواية، ثم هذا الظن ليس في كونه عن ابن مسعود وإنما هو ظن في قول حريث أنه قال لفظ "قال" أو غير ذلك من كلمات الإخبار كقوله: "سمعت" أو "أخبرنا" أو "حدثنا" أو غير ذلك، ولو سلم أنه لم يحفظ قول حريث فهو لا يقدر في الرواية، لأن الأعمش رواه عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود من غير شك، وكنا رواه عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن مسعود من غير شك، فماذا يضر شكه في قول حريث؟ وهذا يدل صراحة أن ابن حزم كابر صريحاً في رد هذا الخبر الصحيح المروى بثلاث طرق صحاح عن ابن مسعود، ومثله فيه كمثله الغريق يتشبث بكل حشيش

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معناه فليجتهد رأييه أي ليجتهد نفسه حتى يرى السنة في ذلك، يبين ذلك قوله في الخبر نفسه: ولا يقل: "إني أرى وأخاف"، فنهاه عن أن يقول: "أرى"، وهذا نهى عن الفتيا بالرأي، وكذلك قوله فيه نفسه: "دع ما يريبك إلى

ما لا يريبك"، وأن الحلال بين وأن الحرام بين وبينهما متشابهات" فإنه أمره بالتورع والطلب فقط.

وهذا كلام لا يشك عاقل أنه تحريف، لأن لفظ الخبر: "ليقل: إني أرى وأخاف" بصيغة الأمر لا بصيغة النهي، ومعناه أنه يجتهد رأييه ثم ينبغي أن يقول: "هذا رأيي وأخاف أن أكون أخطأت فيه"، لأن المجتهد يخطئ ويصيب، ومحل الجزم هو الحلال البين أو الحرام البين لا المشتبهات، ثم ينبغي للمجتهد في المشتبهات أن لا يترك الاحتياط بل يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه فليس في الخبر ما يدل على ما قال ابن حزم: إنه نهى عن الإفتاء بالرأي وكيف ينهى عنه وهو كان يفتي بالرأي كما أفتى في المفوضة حيث قال

أقول فيه برأي، إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان"، فدل ذلك أن ما قلنا هو الحق.

وما قال ابن حزم تحريف جلي: نعوذ بالله من الخزي، وإن صح الأثر بصيغة النهي فمعناه أنه ينبغي له أن يجتهد رأييه لإخراج الحكم من الأدلة الشرعية ولا يقل: إني أرى من عند نفسي كذلك، وأخاف من عند نفسي أن لا كون كذلك، فلا حجة فيه أيضاً، قال العبد الضعيف: هذا الأثر أخرجه النسائي في مجتباه (2 - 305) بلفظ

فليجتهد ولا يقول: إني أخاف إني أخاف" إلخ، وهو صريح في الأمر باجتهد الرأي فيما لا نص فيه وفي النهي عن التنبك عنه بالمحافضة، فهو حجة على ابن حزم لا له، ولا أدري

"من أين أخذ بعض الأحباب لفظ الأمر في قوله: "وليقل: إني أرى وأخاف

واحتجوا أيضاً بما روى عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن أمر فكان في القرآن أخبر به، فإن لم يكن في القرآن فكان عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخبر به، فإن لم يكن فعن أبي بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه

وأجاب عنه ابن حزم: بأن عبيد الله لم يقل: إن ابن عباس أخبره بذلك، وإنما هو ظن منه وهو خطأ، لأن الثابت عن ابن عباس النهي عن تقليد أبي بكر وعمر، وهذا من سوء فهمه لأنه لا يقول بذلك عبيد الله إلا بعد العلم به، ولا ينافيه نهيه عن تقليد أبي بكر

وعمر، لأن هذا النهي إنما هو إذا وجد في المسألة نص أو يكون هناك رأى أقوى عنده من رأى أبي بكر وعمر، والتقليد إنما هو إذا لم يكن فيه نص أو رأى كذلك، فلا منافاة

واحتجوا أيضاً بما روى عن الشعبي أن عمر قال لشريح: "إن لم يكن أمر في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تؤخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك"، وفي لفظه له: "إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه كم من قصة خالفوا فيها عمر وابن مسعود وابن عباس. فلو صح هذا عنهم لكان كبعض ما خالفوهم فيه، فليس بعض حكمهم أولى بالتقليد من بعض، وهذا جهل صريح لأننا لا نحتج بها للتقليد بل للاستدلال على أن أعيان الصحابة الذين أخذوا الدين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا يفتنون بالرأي ويرونه جائزاً، وهذا ثابت سواء كان قولهم حجة أم لا، ونحن نأخذ بقولهم لأنه وافق للأدلة لا تقليداً محضاً، ولو قلدناهم فهم أحق بالتقليد من ابن حزم وضربه السفهاء الأحلام، ولا يلزمنا من تقليدهم في هذه المسألة تقليدهم في كل ما قالوا، لأنه لا مخالف لهم في هذه المسألة وليس كذلك سائر ما قالوا، فظهر أن ما قال ابن حزم باطل محض، وحجتهم صحيحة

ثم قال ابن حزم: وأما ما رواه عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأي فإنما أفتى منهم من أفتى برأيهم على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح، لا على أنه حكم بات، ولا على أنه لازم لأحد

وهذا فاسد، لأنه لا يخلو إما أن يقول ذلك على وجه النقل عنهم أو يقول ذلك بمجرد رأيه، فإن كان الأول فعليه إبداء السند، وإن كان الثاني فهو قول بالرأي، وإذا جاز له استعمال رأيه في فتاوى الصحابة فكيف لا يجوز لغيره في فتاوى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟

ثم ما قال: "إن ما أفتوا به إنما كان على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح"، لا يجديهِ شيئاً، لأن كونه على سبيل الإخبار مفيد للمطلوب، لأنه لا يكون إخباراً إلا عن حكم الله عندهم وهو الإفتاء بالرأي، وكونه على سبيل الصلح باطل كما لا يخفى على من تتبع فتاويهم، ألا ترى أنهم لم يكونوا يفتنون بالرأي إلا إذا لم يكن هناك نص أو

قول من يعتمد على قوله، والصلح لا يتوقف عليه، فدل ذلك على أنه لم يكن على وجه الصلح، وأما قوله: "إنه لم يكن حكماً باتاً ولا عزمًا لأحد" فباطل أيضاً، لأن القاضي إذا قضى بالاجتهاد يكون حكماً باتاً وملزماً للخصمين، ولو سلم فهو لا يضرنا، لأن الكلام في جواز الإفتاء بالرأي لا في كونه حكماً باتاً واجب التسليم والانقياد لكل أحد كحكم الله ورسوله، لأننا لا نقول به، فسقط هذا الاعتذار

ونسأله هل كان قضاء ابن مسعود في المفوضة بطريق الإخبار والصلح أو بطريق الإلزام؟ وكذا قول من جعل الجد أباً، وقول من لم يجعله أباً كان بطريق الصلح أو بطريق الإلزام؟ وكذا قول من قال بعول الفرائض ونحوه؟ بل هذا كله كان بطريق القضاء والإلزام، يدل

على ذلك قول عمر في المشركة: "هذا على ما قضينا وتلك على ما قضينا" فافهم

واحتجوا أيضاً بما روى ابن القيم عن أبي بكر الصديق أنه قال في الكلالة: "أقول فيها برأبي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد".
والولد، فلما استخلف عمر قال: "إني لأستحيي من الله أن أرد شيئاً قاله أبو بكر

واحتجوا أيضاً بما رواه ابن القيم أنه خرج صحابيان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصلياً، ثم وجد الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال الذي لم يعد: "أصببت السنة وأجزأتك صلاتك"، وقال للآخر: "لك الأجر مرتين"، (يعني للصلاة مرتين، وأن كان أجراً واحداً من جهة الخطأ في الاجتهاد)، وفيه دليل على جواز الإفتاء بالرأي والعمل به، لأن الصحابيين عملاً بالرأي ولم ينهاهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من ذلك بل أقرهما عليه ومدحهما، وفيه دليل أيضاً على أن فتاوى الصحابة بالرأي لم تكن على وجه الصلح بل بناء على أنه هو الحكم الشرعي عندهم.

واحتجوا أيضاً بما روى ابن القيم في إعلام الموقعين عن علي أنه قال: "كل قوم على بينة من أمرهم مصلحة من أنفسهم يزرون على من سواهم، ويعرف الحق بالمقايضة عند ذوي الأبواب". وقال ابن القيم: قد اجتهد الصحابة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة فاجتهد

بعضهم وصلوها في الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء (a) سلف أهل الظاهر وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس، ثم ساق الكلام إلى أن قال: قد اجتهد ابن مسعود في المفوضة، وقال: "أقول فيها برأبي" ووقفه الله للصواب

ففي ما ذكرنا حجة لمن جوز الإفتاء بالرأي والاجتهاد، ولا حجة أعظم من أهل الظاهر الذين يحرمون الرأي والاجتهاد يفتون كثيراً بالرأي وهم لا يشعرون بذلك بل يظنون أن ما يقولونه من نص، فهم يجوزون أيضاً القول بالرأي في الحقيقة، لأن عدم شعورهم بأنه رأي لا يخرجهم في كونه رأياً، لأن هذا رأي آخر وإن كان فاسداً، فإن كان أهل الرأي يفتون بالرأي الواحد فأهل الظاهر يفتون برأين، رأي في نفس المسألة، ورأي في أنها ثابتة من النص مع أنها ليست كذلك، فهم أقبح حالا من أهل الرأي الذين يقولون: "نرى ونخاف" كما أرشدهم إليه ابن مسعود، وقد مر هذا القول عنه من جهة أنهم يظنون رأيهم وحياً، ومن جهة أن رأيهم يكون فاسداً في الأكثر، هذا نبذ حجج القائلين بجواز الإفتاء بالرأي، وقد عرفت أنها حجج قائمة

حجج نفاة القياس، والجواب عنها

وأما حجج المنكرين: فقال ابن حزم: قد رويناه عن الصحابة في إبطال الرأي آثاراً أصح مما شغبوا به، ولسنا نوردتها احتجاجاً لها إذ لا حجة في أحد إلا في رسول الله! أو في إجماع متيقن لا خلاف فيه، وإنما نوردتها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا وهو لازم لهم، لأنهم يحتجون □بمثله، ومن جهل شيئاً ما حجة في مكان ما لزمه أن يجعله في كل مكان

وإلا فهو متناقض متحكم في الدين بلا دليل

قلت: هذا قول بالرأي من وجوه

أما أولاً: فلأن قوله: "لا حجة في أحد إلا ف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أوفى إجماع متيقن لا خلاف فيه" لا دليل عليه من الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر فقط

وأما ثانياً: فلأن قوله: من جعل شيئاً ما حجة في مكان ما لزمه أن يجعله حجة في كل مكان"، لا دليل عليه في الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر، لأن الشيء قد يكون حجة وقد لا يكون لأنه يعارضه أقوى منه

أقول: هذا خطأ من ابن القيم، لأن من أخر الصلاة لم يعتمد على ظاهر اللفظ بل اعتمد على المعنى أيضاً، لأنه علم أن (1) الاشتغال بالصلاة في الطريق يفوت المقصود من الاستعجال في السير، وقاس من تأخير العصر لهذا الغرض على تأخيرها يوم الأحزاب للاشتغال بحفر الخندق، فكلا الفريقين سلف لأهل المعاني والقياس، ولا سلف لأهل الظاهر الذين هم أبعد من الحمار في السلف، فاعرف ذلك

كخبر الواحد فإنه حجة ولكن إذا عارضه خبر مشهور أو متواتر سقط الاحتجاج به، فكيف يقال: إن الحجة في مكان حجة في كل مكان؟ فظهر أن ما قاله فاسد

ثم احتج ابن حزم بأنه قال أبو بكر الصديق: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله بغير ما أراد؟"

ولا حجة له فيه، لأن القول في الآية بغير ما أراد الله تعالى تحريف لكلامه عمداً، وليس هو القول بالرأي الذي هو الاجتهاد، لأنه قول بما أراد الله عند المجتهد وليس بقول بغير ما أراد الله، فالاحتجاج به لنفي القول بالرأي والاجتهاد من قبيل التحريف، نعون بالله منه

واحتج أيضاً بأنه قال أبو بكر الصديق: "آية أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في كتاب الله برأي أو بما لا أعلم؟"

ولا حجة له فيه أيضاً، لأنه لا يعلم منه أنه قال برأي أو قال بما لا أعلم، فجاء الشك، بطل الاحتجاج. والعجب أنه رد رواية ابن مسعود بقول الأعمش: "أحسب أنه قال ابن مسعود" وجعله شكاً من الأعمش مع أنه ليس كذلك، ولم يجعل ههنا قوله: "أو" للشك ولم يسقط الرواية مع الشك، ولو سلم أنه قال برأي فمعناه هو التحريف لا الاجتهاد، لأنه قال في الكلافة، برأيه وصرح بأنه رأى منه، فدل ذلك على أنه لم يرد إلا التحريف كما يدل عليه قوله: "بغير ما أراد الله في الرواية السابقة، ومحتمل أن يكون أراد القول بلا علم

كما يدل عليه قوله: أو بما لا أعلم: فلا حجة له فيه

واحتج أيضاً بأنه روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صواباً لأن الله تعالى عز وجل كان يريه، وإنما هو منا". الظن والتكلف

والجواب عنه أن هذا رواية الزهري عن عمر والزهري عن عمر منقطع، فكيف يحتج هو بالمنقطع؟

فإن قال: إنا نحتج به على من يرى الاحتجاج بمثله، فالجواب أنه لا دلالة فيه على عدم حجية رأي غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بل غايته أن رأي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان وحياً، ورأي غيره ليس كذلك، ولا يلزم منه سقوط الرأي والاحتجاج به بالكلية، وكيف يقول بإسقاطه بالكلية؟ مع أن أكثر الأصول في تنقيح الأحاديث والاحتجاج بها التي يستعملها ابن حزم وغيره آراء وظنون مع أنها ليست بساقطة عنده ولا عند غيره، فلا حجة له في قول عمر

واحتج أيضاً بأنه قال عمر بن الخطاب: اتقوا الرأي في دينكم، والجواب عنه

أن معناه أن الرأي رأيان رأي مجرد ورأي مستند إلى الشرع، كالقياس وتأويل النص على وجه بحجة شرعية أو لغوية كتأويل القروء بالأطهار أو الحيض، والمراد في قوله: هو الأول لا الثاني، لأن الثاني يستعملها عمر نفسه ولا ينفه، كما لا يخفى على من تتع الآثار، وقد ذكر فيما سلف أنه قال لشريح: "اجتهد رأيك"، وقال أبو بكر: "أقول برأيي" وقلده في ذلك عمر، وكذا قال ابن مسعود، فلا حجة فيه على نفي الرأي مطلقاً

:إبطال إنكار ابن حزم الفرق بين الرأي المحمود والمذموم

وبه يبطل ما قال ابن حزم: قال خصومنا: إنما ذموا الرأي يحكم به على غير أصل، وأما الذي حكموا به فهو الرأي المردود إلى ما نسميه من قرآن أو سنة، فقلنا لهم: هذه دعوى (1) منكم، فإن وجدتم عن أحد تصحيحها فلکم مقال وإلا فقد كذبتم عليه فنظرنا

والعجب أنه يدعى مثل هذه الدعوى في إفتاء الصحابة بالرأي وينسى هذا التشقيق فيها، وهل هذا إلا تهافت؟ (1)

فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح وندل على الفرق بين رأى مأخوذ من شبه لما في القرآن والسنة وبين غيره من الآراء إلا في رسالة مكذوبة (1) عن عمر، ووجدنا قولهم في ذمهم الرأي جملة، وأنهم إنما حكموا به على ما قلنا: إنهم لا يرون ما حكموا فيه أمراً راتباً، لأنه روى عن حارثة بن مضرب أنه قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر بن الخطاب فقالوا: إنا أصبنا أموالاً وخيلاً ورقيقاً نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور، فقال عمر: "ما فعله صاحبائي قبلي فأفعله" فاستشار أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم -، فقال له علي: هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها بعدك راتبة

وجه البطلان: أنا قد بينا الفرق بين الرأي المأخوذ من الأدلة الشرعية وبين الرأي المجرد في بحث القياس وفي هذا البحث، وأريناك أقوالهم فيه، فلا علينا إن أعمى الله قلبك وبصرك فلم ترَ أمراً جلياً يراه كل أحد من أهل البصر والبصيرة، ثم نقول له: إذا كان الرأي مذموماً جملة كما هو دعواك فأى فرق بين الرأي يجعل راتباً وبين الذي لا يجعل كذلك؟ بل ينبغي أن يكون مذموماً كله راتباً كان أو غيره، فالقول بدم الرأي مطلقاً والقول باستحسانه إذا كان غير راتب تهافت في الأقوال

واحتج أيضاً بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن وعيتم الأحاديث إن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلو وأضلو

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن المراد من أصحاب الرأي في قوله هم الذين يجعلون رأيهم أسوة في الدين من غير أن يحفظوا الأحاديث ويعوها ويجعلوها أسوة، لا المجتهدون الذين يحفظون النصوص ويجعلونها أسوة دون آرائهم المجردة، وكيف يريد هؤلاء المجتهدين؟ وقد كان هو نفسه رضى الله عنه من جملتهم وكان يجتهد ويفتي برأيه، ويقلد من هو يقول: "أقول في الكلالة برأبي"، ويقبل ممن يفتيه برأيه كما أفتاه علي في زكاة الخيل وقال: "هو حسن إن لم تكن جزية يأخذون بها بعدك راتبة"، فتأويل كلامه على ما تأوله ابن حزم من جنس تحريف الكلم من بعد مواضعه، أعاننا الله منه

واحتج أيضاً بأنه روى عن علي أنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف

أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمسح على ظاهر الخفين

ولا حجة له فيه، لأن مراده رضى الله عنه أن الرأي ليس أسوة في الدين حتى يعبدوا الله بآراء أنفسهم ويتركوا النصوص، وليس معناه أنه لا يجوز الاجتهاد في الدين أصلاً، وكيف يريد ذلك وهو نفسه يجتهد ويقول: "هو حسن إن لم يجعل الناس بعدك جزية راتبة"، إلى غير ذلك من فتاويه المبنية على الاجتهاد والرأي؟ فالاحتجاج بكلامه رأى باطل، والعجب أنه يبطل الرأي مطلقاً ثم هو يحتج بالرأي الباطل، وهل هذا إلا تهافت؟

احتجاج ابن حزم بحديث: "القضاة ثلاث، والجواب عنه

واحتج أيضاً بأنه روى عن علي أنه قال: القضاة ثلاثة، اثنان في النار، واحد في الجنة، رجل جار معتمد فهو في النار، ورجل أراد الحق فأخطأ فهو في النار، ورجل أراد الحق فأصاب فهو في الجنة"، قال قتادة: فقلت لأبى العالية: "أرأيت هذا الذي أراد الحق فأخطأ؟"، قال: كان حقه إذا لم يعلم القضاء أن لا يكون قاضياً

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن علياً رضى الله عنه لم يرد كل من أراد الحق فأخطأ، بل أراد من

لم يكن أهلاً للقضاء فصار قاضياً ففضى بجهله فأخطأ، كما فسرهُ أبو العالية به، وبفسره أيضاً ما روى ابن حزم عن عراك بن مالك أنه قال في جواب سؤال عمر بن عبد العزيز: القضية ثلاثة، رجل ولي القضاء ولا علم له بالقضاة فأحل حراماً وحرم حلالاً فهو في النار على أن رأسه، ورجل ولي القضاء وله علم بالقضاء فاتبع الحق وترك الهوى فهو يستقام به". ما استقام وإن هو مال سلك به مسلك أصحابه

قلت: قد صحح هذه الرسالة ابن القيم في "إعلام الموقعين" واحتج واستخرج منها أحكاماً، فدعوى كونها مكذوبة (1) اجترأ من ابن حزم

ويدل عليه أيضاً ما روى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "القضاة ثلاثة اثنان في النار واحد في الجنة، رجل عرف الحق ففضى به فهو في الجنة، ورجل قضى بين الناس بجهل فهو في النار، ورجل عرف الحق فجار فهو في النار، رواه أيضاً ابن حزم، وهو المحمل لقول عمر بن الخطاب: "ليس لهالك هلك معذرة في تعمد ضلالة حسبها هو هدى، ولا في ترك حق حسبه ضلالاً"، رواه ابن حزم أيضاً

فالحاصل: أنه ليس للجاهل الحكم بجهله بل يجب عليه طلب العلم من النصوص

إن كان أهلاً له، أو السؤال من أهل العلم إن لم يكن أهلاً له فليس في شيء منها نفى الاجتهاد ولا إفتاء بالرأي، كما زعم ابن حزم

والعجب أن ابن حزم قال: ليس هذا مخالفاً لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر" لأن هذا في من لم يعرف بالحق، وسائر ما ذكرنا قبل (وهو قول علي وعراك بن مالك، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقول عمر)، فيمن عرف بالحق فلج مقدراً أنه على صواب مغلباً لظنه الكاذب على يقين ما جاءه من الهدى والنور، مع أن الأمر ليس كما زعم لأن من عرف الحق ولم يعلم أنه الحق بل ظنه غير حق بوجه ض الوجوه وهو أهل لذلك الظن بأن يكون مجتهداً لا يكون مغلباً لظنه على اليقين، لأن ذلك ليس يقيناً عنده، فهو داخل في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد" لا في الروايات المذكورة، لأنها في الجاهل الحاكم بجهله لا في العالم المجتهد المخطئ، كما عرفت، وإن كان غير أهل للاجتهاد ثم عرف الحق وظنه غير حق باجتهاده فهو وإن كان داخلياً فيما ذكر ولكنه لا ينفي حجية الرأي والاجتهاد، لأننا نقول: إن الرأي والاجتهاد حجة من أهله لا من غير أهله، فلا حجة له في شيء مما ذكره

واحتج أيضاً بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من أفتى فتياً يعمى بها فإنما إثمها عليه" يعنى يخطئ فيها فيخطئ أخذها عنه

ولا حجة له فيه أيضاً لأنه ليس معناه ما زعم لأن التعمية ليس بمعنى الخطأ بل هو بمعنى المغالطة، ومعناه أنه أفتى فتياً وأتى بكلام غلط به مستفتيه فإثم تلك المغالطة على المفتي، وكيف يكون المخطئ في الفتيا أثماً بإثم المستفتي وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر"؟

واحتج أيضاً بما روى عن سهل بن حنيف أنه قال: "يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبى جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لردته

ولا حجة له فيه، لأنه ليس فيه نفي حجية الرأي والاجتهاد، بل فيه بيان أن الرأي لا يكون صواباً في كل حال بل قد يكون خطأ كما كان رأي يوم أبى جندل، فأين فيه نفي حجية الرأي أصلاً مع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل خطأ رأي الحاكم موجباً للأجر؟ فإن قال: إن

موجب الأجر هناك ليس هو الخطأ بل موجهه هو اجتهاده وجده في طلب الحق، قلنا ن هذا نزاع لفظي لا أثر له، لأن المجتهد المخطئ معذور ومأجور وليس بموثم للخطأ بأي وجه كان، فلا فائدة في هذا التحقيق والتوفيق مع سقوط الوزر عنه وثبوت الأجر له

واحتج أيضاً بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن ابن عباس نفسه يقول في القرآن برأيه واجتهاده، فلا يريد هو أهل الاجتهاد، وإنما أراد أهل الجهل والهوى كابن حزم وأمثاله، فإنه ربما يقول: دل هذه الآية على بطلان التقليد، وهذه الآية على نفي الرأي، وهذه الآية على بطلان القياس، وهذه الآية على بطلان التعليل إلى غير ذلك من الهفوات التي يطول شرحها مع أنه لا تكون لشيء مما يقول أثر في الآيات

فهذا وأمثاله هو للقول في القرآن بالرأي، وهذا هو المراد بقول ابن عباس: "ومن أحدث رأياً ليس في كتاب الله عز وجل ولم تمض به سنة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". "لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل".

واحتج أيضاً بما روى عن عمر أنه قال: يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على الدين، فلقد رأيته وأني لأرد أمر رسول الله تلهب برأي اجتهد والله ما ألو، وذلك يوم أبي جندل والكتاب يكتب فقال: "اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم" فقالوا: "نكتب باسمك اللهم" فرضي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبيت، فقال: "يا عمر! تراني قد رضيت". "وتأبى".

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن معناه هو معنى ما روى عن سهل بن حنيف

واحتج أيضاً بما روى عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة غير المدخول بها المتوفى عنها زوجها: "سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه برئ"، وبما روى عنه أنه قال: "يا أيها الناس! من علم منكم علماً فليقل به ومن لم يعلم فليقل لما لا يعلم: "لا أعلم"، فإن من علم المرء أن يقول لما لا يعلم: "لا أعلم"، وقد قال الله لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: "قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين".

ولا حجة له في شيء مما ذكر، بل ما روى عن ابن مسعود في المفوضة يدل على حجية الإفتاء بالرأي، وما قال ابن حزم: "إن كل ما رويانا الآن عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس بين مرادهم بقولهم: "فليجتهد رأيي" لو صح ذلك عنهم، وإنه ليس على القول في الدين بالرأي أصلاً، لكن بأن يجتهد حتى يرى الحق في القرآن أو السنة" باطل، لأن ما روى عن عمر وابن مسعود وابن عباس يدل على خلاف ما قال، لأنه اعترف بأن ابن مسعود ما قاله في المفوضة لم يجده منصوصاً في الكتاب أو السنة وإنما قاله اجتهداً برأيه واستنباطاً

وقال عمر لشريح: "إذا لم تجد شيئاً منصوصاً في كتاب الله أو سنة رسوله أو في قضاء الصالحين فاجتهد رأيك"، وقال عمر لكاتبه حين كتب: "هذا ما رأى الله ورأى عمر"، بئس ما قلت، إن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر

رواه ابن حزم احتجاجاً له، لأن هذا يدل على أنه ليس معنى اجتهد الرأي عندهما أن يجتهد حتى يتبين له الحق في القرآن أو السنة بأن يراه فيهما منصوصاً عليه، كما زعم ابن حزم وقد رويانا عن ابن عباس أنه كان إذا لم يجد شيئاً منصوصاً في القرآن أو السنة أو قضاء الصالحين أفتى برأيه، وهذا يدل أيضاً على أن معنى اجتهد الرأي عنده ليس بما قاله ابن حزم أن يطلب الحق في القرآن أو السنة حتى يجده منصوصاً فيهما

واحتج أيضاً بما روى عن أبي موسى الأشعري قال: "لا ينبغي لقاض أن يقضي حتى يتبين له الحق كما تبين له الليل عن النهار"، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال: "صدق"، وقال: هذا يبين أنهم لم يجوزوا القول بالرأي الذي هو ظن، ويبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب "العلم والقطع به ولا بد

وهذه حجة فاسدة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجره" والخطأ غير محتمل بعد وضوح الحق مثل تبين الليل من النهار، فظهر أن اشتراط وضوح الحق هكذا في القضاء غير صحيح على معنى فهمه ابن حزم فينبغي أن يحمل قول أبي موسى على معنى لا يخالف ما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو أن

يقال: إن معناه أنه لا ينبغي للقاضي أن يقضى إلا بعد أن يفتش عن الحق ويبحث عنه حتى يتضح عنده غاية

الوضوح المعتبر في الشرع سواء كان هذا الوضوح مطابقا للواقع أو غير مطابق له، وعلى هذا لا يصح احتجاجه بالأثر المذكور على عدم حجية الرأي والظن

وما قال: "إن هذا الأثر يبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب العلم والقطع". فهو بناء فاسد على فاسد، لأن هذا مبني على عدم جواز القضاء بالظن والرأي، وهو غير ثابت

واحتج أيضاً بقول ابن مسعود: "يذهب العلماء ويبقى قوم يقولون برأيهم"، وقال الشعبي: "لعن الله" أرايت

ولا حجة فيه له لأن بعد ذهاب العلماء لا يبقى إلا الجهال، ولا كلام في مذمومية آراء الجهال، وإنما الكلام في مذمومية آراء العلماء المجتهدين، فأى حجة له في كلام ابن مسعود رضى الله عنه؟ وكذا لا حجة له في كلام الشعبي، وهو ظاهر

ثم قال ابن حزم: والله ما أفتى قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا كما ترى بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهي عند غيره بلا شك، ثم لا يجعل رأيه ذلك إلا مما يخاف الله فيه ويشفق منه ويتبرأ من التزامه، وكذلك كان التابعون، فأتى اليوم ناس يجعلونه ديناً يبطلون به كلام الله وكلام رسوله، نعوذ بالله من الخذلان

والجواب عنه: أن فيما قاله تلبس على الجهال، لأنه ليس في المسلمین أحد يجعل رأيه ديناً يبطل به كلام الله وكلام رسوله، وإنما هو ظن ظنه ابن حزم من سوء فهمه وسوء ظنه بالمسلمين، وإنما طريقهم في الاجتهاد بالرأي هو الذي هو طريق الصحابة والتابعين، حيث يجعلون أصل الدين الكتاب والسنة، ويجعلون رأيهم محتملاً للخطأ والصواب، كما كان الصحابة يفعلون ذلك

وهذا أمر منصوص في كلماتهم لا ينكره إلا جاهل أو مكابر، ولذلك تراهم كثيراً ما يقولون: "كان القياس في هذه المسألة كذا ولكن تركناه بالنص"، ولن ترى في موضع أبداً أنهم يقولون: كان حكم الله ورسوله في هذه المسألة كذا ولكننا تركناه بالرأي، فما قال ابن حزم فاسد قطعاً، ومنشأه فساد رأيه، وبلادة ذهنه، وعدم وصوله إلى كنه الاجتهاد بالرأي، وقصد المجتهدين بالاجتهاد

ذكر أنواع الاعتماد الاجتهاد

ثم الاجتهاد قد يكون في النص، وقد يكون عند عدم النص، وكلا النوعين ثابت من الصحابة، مثال الأول

اجتهادهم في قوله: "صلوا صلاة العصر في بنى قريظة" فكان رأي بعضهم أنه نهانا عن الصلاة قبل الوصول إلى بنى قريظة وإن خرج الوقت، وكان رأي بعضهم أنه لم ينهانا عن الصلاة قبل الوصول إليها، ووصل هذان الاجتهادان إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. فلم ينكر على أحد منهم

والاجتهاد بالرأي عند عدم النص قد يكون بحيث يوجد بعده نص مطابق له، وقد يكون بحيث يوجد بعده نص يخالفه، وقد يكون بحيث لا يوجد بعده نص أصلاً لا موافق ولا مخالف

مثال الأول: قضاء ابن مسعود في المفوضة

"ومثال الثاني: قول عمر في دية الجنين: "لولا حديث حمل بن مالك لقصينا بغير ذلك

"ومثال الثالث: قول أبى بكر في الكلالة: "أقول فيها برأبي

وهنا نوع آخر وهو اجتهاد ابن عباس عند رواية أبى هريرة الوضوء مما مست النار،

واجتهاد عائشة عند رواية حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"، واجتهاد ابن عبد الله بن عمر عند رواية ابن عمر حديث: "لا تمنعوا إماء الله المساجد"، وهذا النوع إنما يكون فيه تخطئة الراوي وقد يظنه السامع رداً للنص، ولذا أنكر أبو هريرة على ابن عباس، وابن عمر على ابنه

فهذه أنواع الاجتهاد على ما حضرنا الآن وهي كلها ثابتة من الصحابة والتابعين، ومع ذلك قال ابن حزم: "والله ما أفتى قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهي عند غيره بلا شك"، ولا شك أن هذا يمين كاذبة عفا الله عنه

:احتجاج ابن حزم بحجج تضره ولا تنفعه

ثم احتج ابن حزم بما روى عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن أمر لم يبلغه فيه شيء قال: "إن شئتم أخبرتكم بالظن".

ولا حجة له فيه بل هو حجة لنا، لأنه يدل على جواز القول بالظن في دين الله، وهو يبطل قول ابن حزم بعدم جوازه، ويبطل احتجاجه بقوله تعالى: {وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}.

واحتج أيضاً بما روى عن ابن الزبير أنه قال: أنا والله لمع عثمان بن عفان ومعه رهط من أهل الشام منهم حبيب بن مسلمة الفهري إذ قال عثمان وذكر له التمتع بالعمرة إلى الحج أن: "أتموا الحج وخلصوه في أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل، فإن الله قد أوسع في الخير" فقال له علي: "عمدت إلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورخصة ورخص الله للعباد بها في كتابه، تضيق عليهم فيها وتنتهي عنها وكانت لذني الحاجة وتي الدار"، ثم أهل معمرة وحج معاً، فأقبل عثمان على الناس فقال: "وهل نهيت عنها؟ إني لم أنه عنها، إنما كان رأياً أشرت به، فمن شاء أخذه ومن شاء تركه".

ولا أدري أي حجة له فيها؟ لأن هذا الأثر إنما يدل على اختلاف رأي علي وعثمان في تأخير العمرة من أشهر الحج وعدمه، وبين عثمان أن رأيه ليس بحجة ملزمة كالنص، وهذا كله مسلم عند القائلين بجواز القول بالرأي، فماذا يضرهم هذا الأثر؟ وماذا يفيد لمنكريه؟

احتج أيضاً بما روى عن ابن سيرين أنه قال: "لم يكن أحد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - أهيب لما لا يعلم من أبي بكر، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبي بكر من عمر، وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله منها أصلاً ولا في السنة أثراً، فاجتهد رأيه ثم قال: "هذا رأي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله تعالى".

ولا حجة له فيه، بل هو حجة عليه، لأن فيه جواز الاجتهاد بالرأي وهو لا يقول به.

واحتج أيضاً بما روى عن أبي هريرة قال: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "تعمل هذه الأمة

برهة بكتاب الله، ثم يعمل برهة بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم تعمل بعد ذلك بالرأي، فإذا عملوا بالرأي ضلوا".

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن ظاهر الحديث أن الأمة تعمل برهة بكتاب الله ولا تعمل بسنة رسول الله، وتعمل برهة بسنة رسول الله ولا تعمل بكتاب الله، وتعمل بعد ذلك بالرأي لا بكتاب الله ولا بسنة رسول الله، وهو فاسد كما لا يخفى، ولو صح لم يكن مضراً لنا، لأننا لا نقول بجواز العمل بالرأي مع ترك العمل بكتاب الله وسنة رسوله، لأن القياس إنما هو ما كان كاشفاً عن معنى الكتاب والسنة لا ما كان مثبتاً للأحكام برأسه.

واحتج أيضاً بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "السنة ما سنه الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة".

ولا حجة له فيه أيضاً، لأنه ليس فيه نفي جواز الاجتهاد بالرأي وإنما فيه نفي جعل خطأ الرأي سنة للأمة، والاجتهاد وجعل خطأ الرأي سنة أمران متغايران، ونحن نقول بالأول دون الثاني.

واحتج أيضاً بما روى عن الشعبي قال: أتى زيد بن ثابت قوم فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها فكتبوها، ثم قالوا: لو أخبرناه، قال: فأتوه فأخبروه، فقال: "أعذروا لعل كل شيء". "حدثتكم خطأ إنما أجتهد لكم رأيي".

ولا حجة له فيه أيضاً لأنه مثبت للاجتهاد بالرأي غير ناف له، وكونه محتملاً للخطأ لا يضرنا فإننا نقول به ولا ننكره.

وقال ابن حزم: قيل لجابر بن زيد: "إنهم يكتبون ما يسعون منك"، فقال: "إنا لله وإنا إليه راجعون، يكتبون رأياً أرجع عنه غداً".

ولا حجة له فيه أيضاً، لأنه مثبت للقول في دين الله بالرأي والاجتهاد غير ناف له، وكونه محتملاً للخطأ والرجوع عنه غير مضر كما عرفت، ثم احتمال الرجوع إن كان مانعاً من الكتابة فهو مانع من الإسماع والإفتاء، فالعجب أنه يفتي ويسمع ويقول في الكتابة ما قال، فلا حجة فيه لابن حزم، والعجب من ابن حزم أنه يحتج بأشياء لا تضر الخصم ولا تنفعه شيئاً، وهذا من كمال جهله وسفاهة رأيه.

وقال ابن حزم: عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى الناس أنه "لا رأي لأحد مع سنة سنه". - رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وهذا لا يضرنا لأننا نعتقد ونقول به، ولا ينفعه لأن فيه نفي دفع السنة بالرأي وليس فيه نفي الاجتهاد والرأي مطلقاً، وهذا هو معنى ما روى ابن حزم عن ربيعة أنه أفتى في زوجه المفقود بأن لها نفقتها إلى أن يتبين هلاك زوجها ويقع ميراثها، ثم قال: "هذا رأينا، والسنة أملك"، فلا حجة له فيه أيضاً

واحتج ابن حزم بما روى عن صالح بن مسلم أن الشعبي قال له في مسألة من النكاح فسأله عنها في حديث: "إن أخبرتك برأي فهل عليه؟

ولا حجة له فيه أيضاً لأن معناه إن أخبرتك برأي من عند نفسي من غير استناد إلى أصل شرعي فهل عليه؟ وليس فيه نفي الاجتهاد، وكيف يقول ذلك وهو مجتهد بنفسه ويرى آراء كما لا يخفى؟ وهو أعرف بابن مسعود وعلي وغيرهما من الصحابة الذين كانوا يفتون بالرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه كما عرفت ذلك عنهم فيما سلف

واحتج ابن حزم أيضاً بما روى عن الوليد بن فريد: سمعت الأوزاعي يقول: "عليك بأثار من "سلف وإن رفضك للناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن فيه دعوة إلى تقليد السلف وترك آراء المخالفين للسلف المزخرفين لأقوالهم بالنصوص، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم كابن حزم وحزبه في إنكار الاجتهاد والرأي والتقليد، وتحريف النصوص إلى غير ذلك من البدع، عصمنا الله منها

وقال ابن حزم: قيل لأبيوب السخيتاني: "ما لك لا تنظر في الرأي؟، فقال أيوب: قيل للحماد: "ما لك لا تنظر في الرأي؟، فقال: أكره مفتح الباطل

ولا حجة له فيه أيضاً، لأن المراد من الرأي في كلامه هو الرأي الباطل كآراء المبتدعين في إنكار الرأي وغيره، والغلاة في اتباع الرأي والهوى، دون رأى المجتهدين للذين هم متوسطون بينهم لا ينكرون الرأي كإنكار ابن حزم وحزبه ولا يجعلونه أساساً للدين كملاحدة أهل زماننا من مقلدة يورب

وقال ابن حزم: قال الربيع بن خيثم: "إياكم أن يقول الرجل لشيء: إن الله حرم

هذا أو نهى عنه فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحرمه ولم أنه عنه"، أو يقول: إن الله أحل هذا وأمر به فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحل ولم أمر به

ولا حجة له فيه لأن فيه نفياً للقطع بالتحليل والتحريم فيما لا قطع فيه كالاجتهادات وليس فيه نفي للاجتهاد، لأن المجتهد لا يغرم بما يحكم بل يقول: أظن وأرى أن الله حرم هذا أو أحل هذا، وحينئذ لا يقول الله تعالى: "كذبت" كما لا يخفى

وقال ابن حزم: قال الشافعي: "مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي
"قد عولج حتى برأ فأغفل ما يكون قد هاج به

ولا حجة له فيه، لأننا نعلم علماً ضرورياً أن الشافعي لم يرد من الرأي ما يعم كل رأي حتى رأى المجتهدين كما زعمه ابن حزم، لأن الشافعي لم يكن من حزب ابن حزم بل كان من المجتهدين الذين يرون ويفتون بالرأي ويقيسون، فظهر أن ما أراد ابن حزم باطل قطعاً وتحريف لكلام الشافعي.

وقال ابن حزم أيضاً: قال أحمد بن حنبل: "لا تكاد ترى أحداً نظر في هذا الرأي إلا ورفي قلبه غل".

ولا حجة له فيها أيضاً كما عرفت، لأن أحمد بن حنبل ممن كان يفتي بالرأي والاجتهاد فلا يكون في كلامه نفي للاجتهاد والرأي على الإطلاق، كما زعمه ابن حزم.

وقال أيضاً: قال أحمد: "رأي الشافعي، ورأي مالك، ورأي أبي حنيفة كله رأي، وهو عندي". سواء، وإنما الحجة للآثار.

وهذا لا حجة له فيه أيضاً، لأننا نقول: إن أحمد كان من المجتهدين وليس رأي مجتهد حجة على الآخر عندنا، فالإمام أحمد صادق فيما قال ولكنه لا يضرنا ولا ينفعه، لأنه ليس فيه نفي جواز الاجتهاد والقول بالرأي الذي هو مدعى ابن حزم.

وقال ابن حزم أيضاً: قال سحنون: "ما أدري ما هذا الرأي سفكت به الدماء واستحلت به الفروج واستحقت به الحقوق؟ غير أنا رأيناه (رأي مالكا) رجلاً صالحاً فقلدناه".

كان سحنون يرى عدم جواز الإفتاء بالرأي فما المعنى لتقليد من يفتي به؟ وما

المعنى بجعله رجلاً صالحاً؟ فظهر أنه ليس معناه ما فهم ابن حزم بل معناه أن الرأي نفسه ليس مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، نعم! إذا كان مأخوذاً من الشريعة ك رأي مالك فهو مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، ولنا قلده، لأننا علمناه رجلاً صالحاً لا يقول بالباطل وظهر منه أن ما فهم ابن حزم منه ناش من سوء فهمه وغباوة ذهنه، أولم يدر أن آخر كلامه يدل على بطلان ما فهم من أوله؟

وقال ابن حزم: كان يحيى بن يحيى يأتي ابن وهب فيقول له: "من أين؟" فيقول له: "من عند ابن القاسم"، فيقول له: "اتق الله، فإن أكثر هذه المسائل رأي".

ولا حجة له فيه لأنه ليس فيه عدم جواز الإفتاء بالرأي بل غايته الأمر بالاحتياط في الأخذ بالمسائل الاجتهادية والعمل بها، ومن ينكر ذلك ممن يكون أهلاً له وقال ابن حزم أيضاً: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن للحسن البصري: "بلغني أنك تفتي برأيك، فلا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أو كتاباً منزلاً". ولا حجة له فيه أيضاً لأن نهي أبي سلمة الحسن عن الإفتاء بالرأي لا يدل على عدم جوازه، لأن مبناه هو الاحتياط والتورع، ألا ترى أن ابن مسعود امتنع من الإفتاء بالرأي في المفوضة تورعاً وقال: "ما سئلت عن شيء مذ فارقت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشد على من هذه، فأتوا غيري"، فاختلفوا إليه فيها شهراً ثم قالوا له في آخر ذلك: "من نسأل إن لم نسألك وأنت أخية أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذا البلد ولا نجد غيرك؟" ثم أفتى بالرأي وقال: "سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بري" فذكر الحديث، رواه ابن حزم نفسه، فدل ذلك على أن ابن مسعود لم يكن يحرم الإفتاء بالرأي وإنما كان يتورع منه احتياطاً لنفسه، فهكذا ما

أشار به أبو سلمة على الحسن يكون مبنياً على التورع للاحتياط دون التحريم

وقال ابن حزم: قال الشعبي: "ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه
".وسلم - فخذوا به، وما كان من رأيهم فاطرحوه في الحش

ولا حجه له فيه، بل هو حجة عليه لأنك قد عرفت أن أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - كانوا يفتنون بالرأي، والشعبي أمر بالأخذ لا جاء به الناس عنهم، فقد أجاز الإفتاء بالرأي.

وأما قوله: "ما كان من رأيهم فاطرحوه في الحش" فليس لأنه لا يجوز الإفتاء بالرأي

بل لأنه لم يرههم أهلاً للاجتهاد والرأي، أو معناه أنه إذا كان رأيهم مخالفاً لأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاطرحوه في الحش، فلا حجة له فيه

وقال ابن حزم: قال شقيق بن سلمة: "إياك ومجالسة من يقول: "أرأيت" وقد روى عن "الشعبي أنه قال: "قد ترك هؤلاء الأرايتيون للمسجد أبغض إلى من كناسة أهلي

ولا حجة له فيه أيضاً، لأنه لا دليل في شيء منها على عدم جواز الإفتاء بالرأي مطلقاً وإنما فيه ذم من يجعل الرأي أصلاً مستقلاً للأحكام بحيث يرد به السنة، لأنه روى عن عثمان بن صالح يقول: جاء رجل إلى مالك فسأله عن مسألة فقال له: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا"، فقال الرجل: "أرأيت" فقال مالك: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}، رواه ابن حزم نفسه 0 فهذا يفسر كلام شقيق والشعبي في ذم القائلين: "أرأيت"، ويفسره أيضاً ما روى ابن حزم عن ابن شهاب أنه قال: "دعوا السنة تمضي، لا تعرضوا لها بالرأي، لأنه يدل أنه كان هناك قوم يعارضون النصوص بالرأي كما هو حال مقلدة يورب في زماننا، فهم الذين ذمهم الأئمة، وهم الذين يقال لهم: "الأرايتيون".

وقال ابن حزم: قال أبان: "وكان أبي قد أجمع على ترك الفتيا بالرأي، وأحب الفتيا بما روى من الحديث، فأعجلته المنية من ذلك

ولا حجه له فيه لأن ما رواه أبان عن أبيه إنما كان علي وجه الاحتياط دون التحريم، ولو كان بنائه على التحريم لتاب منه على الفور من غير تأخير ولم يكن لقوله: "فأعجلته المنية من ذلك" وجه

وقال ابن حزم: "قال عروة بن الزبير: "ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم "المولدون أبناء سبائا الأمم، فأخذوا في فيهم بالرأي، فأضلوهم

ولا حجه له فيه أيضاً لأن المراد من الرأي فيه هو الرأي المذموم لا المحمود، لأن الرأي

المحمود هو رأي المجتهدين ثابت من الصحابة والتابعين، بل هو ثابت من رسول الله - ﷺ - صلى الله عليه وسلم

فلا يكون مراداً لعروة

وقال ابن حزم: إن رجلاً سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء فقال: "لم أسمع في هذا شيئاً"، فقال له الرجل: "فأخبروني -أضحك الله- برأيك"، قال: "لا"، ثم عاد

عليه فقال: "إنني أرضى برأيك"، فقال له سالم: "إنني لعلي إن أخبرتك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأياً غيره فلا أجدك"، وليس فيه شيء يدل على نفي الاجتهاد بالرأي وإنما يدل على الاحتياط في الفتيا، ولا ننكر، فلا حجة له فيه

وقال ابن حزم: قال سفيان بن عيينة: "ما زال أمر الناس معتدلاً حتى غير ذلك أبو حنيفة بالكوفة، والليثي بالبصرة، وربيعه بالمدينة"، ثم قال ابن حزم: هؤلاء النفر غفر الله لنا ولهم أول من فتح باب الرأي وعول عليه وأعرض بالقياس على حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وتلك زلة عالم ودهلة فاضل، سمح الله للجميع بمنه، آمين

ولا حجة له فيه لأن ما قاله ابن عيينة رأي عنه، ورأيه ليس بحجة لا تحقيقاً ولا إلزاماً، أما التحقيق فلأنه اجتهد منه والمجتهد يخطئ ويصيب ولما نظرنا في رأيه هذا وجدناه فاسداً، لأننا لم نجد من أبي حنيفة ما يغير الدين عن اعتداله، بل علمنا أنه علم ما لم يعلمه هؤلاء القاصرون، والناس أعداء لما جهلوا، وأما الإلزام فلأننا لم نلتزم صحة رأي ابن عيينة

وأما ما قال ابن حزم: إن هؤلاء النفر أول من فتح باب الرأي، فكذب مفترى عفا الله عنه، فإن أول من فتح هذا الباب هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين قضى في أسارى البدر برأيه ورأى أصحابه، وأقر اجتهد أصحابه في قوله: "صلوا في بني قريظة" وحين صلى على عبد الله بن أبي المنافق باجتهاده إلى غير ذلك مما يطول شرحها.

ثم أول من فتح هذا الباب خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين قال: "أقول في الكلالة برأيي" ثم اقتفاه عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وسائر الصحابة، كما أسلفنا لك الآثار منهم، ثم تبعهم التابعون، فكيف يصح قول ابن حزم بأن أول من فتح هذا الباب أبو حنيفة وغيره؟ وهل هذا إلا قلة فهم وضعف بصيرة منه؟ عفا الله عنا وعنه.

ثم قال ابن حزم: قال مالك: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن"، ولا حجة له فيه لأنه لم يعن به المجتهدين، لأن نفسه كان منهم، فإنما عني به الذين يجعلون آرائهم أسوة في الدين ويقبلون منه ما يوافق منه ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه كأهل زماننا من مقلدة يورب، لأنهم هم أعداء السنن، لا المجتهدين الذين يجتهدون للوقوف على مراد الشارع واتباعه فإنهم ليسوا بأعداء للسنن بل أحباؤها وأوليائها، جعلنا الله منهم

وقال أيضاً: قال مالك: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه

.ولا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأنه يدل على أن مالكا كان يقول بالرأي ويجوز

وأما قوله: "إنما أنا بشر إلخ"، فهذا هو قول كل مجتهد بل كل مسلم لأنه لا يقول أحد: إن رأيي هو المأخوذ في الدين حتى يترك به كتاب الله وسنة رسوله، لأن هذا كفر بواح، أعاذنا الله منه وكل مسلم، وإنما يقولون: إن رأينا هذا رأي وظن فاقبلوا منه ما وافق الكتاب والسنة واتركوا منه ما خالفهما، ولكن هذا ليس بأمر لكل أحد ممن لا يعرف الكتاب والسنة، لأن من لا يعرفهما كيف يعرف الموافقة والمخالفة حتى يأخذ بعضه ويترك بعضه؟ بل هو أمر لمن يعرفهما وهم المجتهدون، لا من هو كمثل ابن حزم وابن القيم ونظرائهم من القاصرين الذين هم للسنن كالصيادلة للأدوية الذين يجمعون كل دواء ولا يعرفون كيف يستعملون وأين يستعملونه، فضلاً عن أهل زماننا من الجاهل المدعين للاجتهاد مع ذم الاجتهاد القائلين بأرائهم مع ذم الرأي المقلدين للقاصرين مع تحريم التقليد

".وقال أيضا .. عن مالك أنه كان يكثر أن يقول: "إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين

ولا حجة فيه له بل هو حجة عليه، لأنه يدل على أنه كان يقول بالظن ويراه حجة في حق نفسه وغيره ولم يكن يراه مخالفاً للدين كما يزعمه ابن حزم وأمثاله 0 وهذا هو حال كل مجتهد يرى رأياً ويظن ظناً، ولكن فرق ما بين ظنهم وظن الجاهل، لأن ظنهم كظن من قال فيه القائل

الألمعي الذي يظن بك الظن ... كان قد رأى وقد سمعا

وظن الجاهل كظن من حكى عنهم الله تعالى قولهم: {إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ}

وقال ابن حزم أيضاً: قال قعنبى: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذى مات فسلمت

ثم جلست، فرأيتَه يبكي فقلت: "أبا عبد الله! ما الذي يبكيك؟"، فقال لي: "يا ابن قعنب! وما لي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ الله لوددت أني ضربت بكل

مسألة أفتيت فيها برأي سوطاً سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي" أو كما قال، ولا حجة له فيه لأن بكائه نظير بكاء عمر في مرض الذي مات فيه، وقوله لابن قعنب كقوله لابن عباس، ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

رزقنا الله هذا البكاء وهذه الندامة بمنه وفضله وكل مسلم، ولو رزق الله هذا البكاء وهذه الندامة ابن حزم على تسويده الأوراق في ذم العلماء، وطعنه الفقهاء بكل سوء، وقوله بالראي الفاسد لفاز فوزا عظيما، عفا الله عنا وعنه

- تحقيق اجتهاده - صلى الله عليه وسلم

{في قوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ

وقال ابن وهب: قال لي مالك: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إمام المسلمين "وسيد العالمين ويسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء اهـ

قلت: نعم! ولكن قد كان يجتهد ويفتي بالراي قبل أن يأتيه الوحي كما فعل في أسارى بدر، وقد كان يجتهد بعد أن يأتيه الوحي كما اجتهد في قوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

وتحقيق اجتهاده فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - فهم من قوله: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ}، أن الله تعالى ما نهاني عن الاستغفار لهم بل أفاد بهذا القول عدم كون الاستغفار مفيدا لهم، وإذا كان الأمر كذلك فأنا أستغفر له لأنه لا يضرني لعدم النهي عنه، بقى أنه ينفعه أم لا؟

فالظاهر أنه لا ينفعه إلا أن النفع محتمل في الجملة ولو بعيد غاية البعد، لأن سياق الكلام

ظاهر في عدم النفع ولكن ليس بنص فيه، لأن قوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ} وإن كان ظاهرا في عدم نفع مطلق الاستغفار إلا أن قوله: {إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} وقع بيانا له، وعدد السبعين وإن كان ظاهرا في التكرير باعتبار السياق والعرف إلا أنه ليس بنص فيه بل يحتمل مرتبة معينة من العدد باعتبار أصل الوضع فلا أقول: إن المراد ههنا هو المرتبة بل أقول: الظاهر هو التكرير، ولكن لما كان

المرتبة محتملة أثار الزيادة على السبعين بناء على هذا الاحتمال، فإن نفعه فيها وإلا فلا يضرني، لأنه لم ينهني عن الاستغفار بل جعل الأمر إلى فيه حيث قال: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ} هذا هو حقيقة اجتهاده - صلى الله عليه وسلم

فلا يرد عليه أنه كيف فهم من قوله تعالى أنه ينفعه الزيادة على السبعين مع أن السبعين ههنا للتكرير بحسب فحوى الكلام دون المرتبة المعينة؟ وجه الاندفاع أنه لم يفهم منه المرتبة وإنما فهم منه التكرير، لكن لما لم يكن لفظ السبعين نصا في التكرير، بل ظاهرا فيه بحسب الفحوى فقط احتمل المرتبة أيضا ولو احتمالا بعيدا، فاختار ذلك الاحتمال البعيد للعمل لانتفاء الضرر واحتمال النفع ولو بعيدا

وحاصل اجتهاده أنه فهم من الآية إباحة الاستغفار لهم، وخالفه في ذلك عمر وفهم منها النهي عن الاستغفار ومنع النبي - صلى الله عليه وسلم - من الصلاة على عبد الله بن أبي، ولم ينكر النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك منه ولكن لم يرجع من اجتهاده وأقرهما الله تعالى على اجتهادهما حيث لم يعاتب واحدا منهما، ولا بين المخطئ من المصيب

وبه تبين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد كان يجتهد في تأويل النص ويخالفه أصحابه في تأويله، ولا ينكره عليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ويقرهم الله

تعالى عليه، لأن الله تعالى لم ينكره في هذه القصة على أحد بين الفريقين لا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا على عمر، بل أنزل قوله تعالى: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ} وهو يحتمل أن يكون نسخاً لتخييره السابق، ويحتمل أن يكون بيانا لقوله: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ} إنه لم يكن للتخيير، بل للنهي عن الاستغفار على وجه الكناية.

ونظير هذا الاجتهاد هو اجتهاد الصحابة في قوله: "صلوا في بنى قريظة" حيث لم ينكر على أحد من الفريقين حتى لم يتبين المخطئ من المصيب، فهذا هو حال الاجتهاد في زمان نزول الوحي وكون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيهم، فما ظنك

بزمان انقطع فيه الوحي؟ وبه يظهر تعنت هؤلاء المتعنتين في إنكارهم على الاجتهاد والمجتهدين، فإن الله تعالى يسامح عن المجتهدين حتى لا يبين المخطئ من المصيب، ورسوله يسامح عنهم كذلك، وهؤلاء لا يسامحون منهم ولا يعفون ومع ذلك يدعون أنهم يتبعون الوحي دون الرأي، نعوذ بالله من الخذلان، اللهم أرنا الحق حقاً وبالباطل باطلاً

وبه يبطل ما قال ابن حزم على وجه التفريع على قوله مالك: أ فيحل لأحد صح هذا عنده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي عنه أخذنا وبيننا ثم يفتى بعد ذلك بغير ما آتاه به الوحي ويستعمل الرأي والقياس؟ معاذ الله من ذلك

لأن فيه تعريضاً على مالك حيث يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما روى ثم يستعمل الرأي والقياس، وهذا التعريض باطل، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان ينتظر الرحي فيما لم يكن للقياس والاجتهاد مدخل ويستعمل الرأي والاجتهاد بعد نزول الوحي كما عرفت، ومالك إنما يستعمل رأي والقياس بعد نزول الوحي وفيما للرأي فيه مساغ، فبطل التعريض، واندفع التدافع من قول مالك وفعله، وظهر سخافة رأي ابن حزم وبلادة ذهنه

وروى ابن حزم عن سعيد بن عبد العزيز قال: كان إذا سئل لا يجيب حتى يقول: "لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، هذا رأيي والرأي يخطئ ويصيب

لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن هذا هو الذي نقول به، لا ما يقول هو، والعجب من انتكاس عقله وفهمه أنه يزعم ما يضره نافعاً له، ويصول على خصمه بسلاح يعود إليه ويهلكه، نعوذ بالله منه

وقال ابن حزم: ذكر الطحاوي عن أبي حنيفة أنه قال: "علمنا هذا رأي، فمن أتانا بخير منه قبلناه"

قلت: أهو كما قال - صلى الله عليه وسلم -، وبه يقول أصحابه ومقلدوه، وبه يقول كل مسلم إلا أنا نقول: إن أمر التخيير ليس إلى الذين لا يعلمون من المقلدين والمحدثين، بل هو إلى الإمام نفسه أو إلى من هو مثله، لأنه كان يعرف الصحيح من السقيم، والغث من السمين.

!فأبي حجة له في هذا للقول في إبطال الرأي

وقال ابن حزم: قال مالك بن أنس: "من أحدث في هذه الأمة اليوم شيئاً لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} فما لم يكن يومئذ ديناً لا يكون اليوم ديناً

قلت: لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن فيه إنكاراً على الابتداع دون الاجتهاد، والاجتهاد كان جارياً في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى كان هو نفسه يجتهد وكان أصحابه

يجتهدون ويقرهم عليه، ثم كان جارياً بعده في الصحابة لا ينكره منكر، ثم بعدهم في التابعين إلى أن وصل النوبة إلى فرقة مبتدعة من أهل الظاهر فابتدعوا بدعات شنيعة في الإسلام كإنكار الاجتهاد والرأي والاستنباط والقياس والتقليد إلى غير ذلك، وكان ذلك رأياً منهم فاسداً، فهم قروا إلى ما فروا عنه بل إلى الأسوء منه، لأنهم ينكرون على الرأي

الصحيح بالرأي الفاسد بل الباطل، فكان الرأي والاجتهاد أمراً مجمعا عليه عند أهل الإسلام، لأن أهل الظاهر ليسوا من أهل الإجماع، وإن كانوا فهم متفقون مع الجمهور فعلاً، وإن خالقوهم قولاً.

وروى ابن حزم عن عبد الذ بن أحمد بن حنبل قال: سألت أبي عن الرجل يكون في بلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وأصحاب الرأي، فنزل النازلة، من يسأل؟ فقال أبي: "يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأي". ضعيف الحديث أقوى "من رأي أبي حنيفة".

قلت: لا حجة له فيه لأن معناه أن كل حديث ضعيف أقوى من كل رأي أبي حنيفة، فهذا رأي من أحمد ولا حجة في رأيه، ثم هو فاسد من جهة الدليل، لأن رأي أبي حنيفة قد يكون مأخوذاً من الأدلة القطعية، أو الأحاديث

المشهورة، أو أخبار الآحاد الثابتة الصحيحة، أو غير ذلك، فإذا عارضه حديث ضعيف يضمحل في جنبه ولا يقوى على دفعه، لضعف سنده لسبب من الأسباب ككون الراوي سيئ الحفظ أو سيئ الفهم أو غير ذلك، أو لم يدر أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس باجتهاده، ورد ابن عباس خبر أبي هريرة باجتهاد؟ فهذا رأي من أحمد لا يصح على الإطلاق، فينبغي أن يحمل ما حملناه عليه

ثم قال ابن حزم: صدق أحمد لأن من أخذ بما بلغه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا يدرى ضعفه فقد أجر يقينا على قصده إلى طاعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما أمره الله، وأما من أخذ برأي أبي حنيفة أو رأي مالك أو غيرهما فقد أخذ بما لم يأمره الله قط بالأخذ به، وهذه معصية لا طاعة

وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل، لأن الله لم يأمرنا بسؤال أهل العلم إلا لتصديقهم بما يخبروننا به والعمل بمقتضاه، ولم يأمرنا بقبول خبر كل حاطب ليل لا يميز بين

الصحيح والسقيم، والاعتماد على خبر هذا الجاهل كيف يكون طاعة؟ والاعتماد على فتوى العالم الموثوق به في العلم والاجتهاد كيف يكون معصية؟ نعوذ بالله من هذا الانتقاص للفهم فهذه حججهم من جهة النقل، وقد عرفت حالها

الحجج العقلية على إبطال الاجتهاد، والجواب عنها

ثم أقام ابن حزم الحجة من جهة العقل وقال: يقال لمن قضى بالرأي في الدين فحل به وحرّم وأوجب: أخبرنا عن قولك بالرأي، أعنك هو أم عن الله ورسوله؟ فإن قلت بالثاني كنت كاذباً عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ولا نبيه، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محلاً ومحرماً وشارعاً، وفيه ما فيه، وأيضاً فإنك تصير قاضياً على الباري ومتحكماً عليه أن تلزم في دينه الذي لم يشعره سواه أحكاماً تشرعها أنت وفي هذا البرهان كفاية

والجواب عنه: أن هذه الحجة بعينها فعكسها عليك، فنقول: قولك: "إن الرأي

باطل" أقلت هذا من عند نفسك أم قلت عن الله ورسوله، على الثاني أنت مفتر عليهما، وعلى الأول تصير شارعاً للدين وقاضياً على الله ومتحكماً عليه، فما هو جوابك فهو جوابنا، والحل أنا نقول: إنا نخبر بذلك عن الله ورسوله بالنظر إلى الدليل مقربين بأنه يحتمل أن نكون أخطأنا في الاستدلال

والحاصل: أنا نقول: إن هذا حكم الله ورسوله عندنا، وفي ظننا، واجتهادنا، وهذا خبر مطابق للواقع لا افتراء فيه ولا كذب، فأنحل الإشكال، واندفع الشبهة، ونسأله أن قولك بالاستصحاب في مسائل كثيرة أعنك هو أم عن الله ورسوله، فإن قلت بالثاني كنت كاذباً عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ورسوله، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محلاً ومحرماً وشارعاً، وفيه ما فيه

وقال ابن حزم أيضاً: إن الصحابة لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام ولا على أنه حق، لكن على أنه ظن يستغفرون الله منه، أو على سبيل صلح بين الخصمين، فلا يحل

لمسلم أن يحتج بشيء أتى عنهم على هذا السبيل

وهو باطل أيضاً، لأنه سلم أن الصحابة كانوا يفتون بالرأي، والإفتاء ليس إلا الإخبار عن

حكم الشرع، فثبت أنهم كانوا يخبرون عن حكم الشرع بالرأي والظن، ولا يرون هذا الحكم باطلاً وموجباً للمعصية، إذ لو كانوا يرونه باطلاً وموجباً للإثم لم يخبروا عليه، واستغفارهم لم يكن من جهة أن الإفتاء بالرأي باطل بل لأنه يعتدل أن يكونوا أخطأوا في الحكم، فلا يضرنا هذا الاستغفار، ثم هذا الاستغفار لم يكن عنهم دائماً بل كان أحياناً عند عدم انشراح الصدر بالحكم، وأما عند الانشراح فلا يستغفرون بل كانوا يردون أصحاب الروايات عن النبي - صلى الله عليه وسلم - اعتماداً على أن الراوي أخطأ في الرواية كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ورد ابن عباس حديث أبي هريرة إلى غير ذلك.

"وأما قوله: "إنهم لم يكونوا يفتون على سبيل الإلزام

فهذا باطل لأنهم كانوا يفتون بالاجتهاد وهو إلزام، وأما عدم الإلزام في غير القضاء فلم يكن لأنه ليس أمراً شرعياً، بل لأن الاجتهادات فيها سعة بأن يأخذ المستفتي بأي قول مال إليه قلبه وانشرح له صدره، كما في أخبار الآحاد، فإن أحدا يرجح حديثاً والآخر يرجح غيره، فينبغي أن لا يكون خبر الواحد حجة لأنه غير ملزم، وهو باطل

"وأما قوله: "إنه لم يكونوا يفتون على أنه الحق

فهو باطل لأنه إن لم يكونوا يفتون على أنه الحق يلزم أن يكونوا يفتون على أنه الباطل وهو باطل، فإن قال: معناه أنهم لم يكونوا يفتون على أنه اليقين بل على أنه ظن

قلنا: هذا لا يضرنا لأنهم إما أن يكونوا يرون هذا الظن كافياً في الاعتقاد بأنه حكم شرعي أولاً، على الأول ثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم نسبة الحكم إلى الشارع من غير أصل تعمداً وهو باطل

وما قال: "إنهم كانوا يفتون على سبيل الصلح" فمجرد دعوى لا دليل عليه، وقول بالرأي المجرد، ثم هو لا يتمشى في كل فتاواهم ثم الصلح لا يحتاج إلى الإفتاء والاستفتاء لأن الاستفتاء إنما يكون إخباراً عن حكم الشرعي والإفتاء يكون إخباراً عنه، والصلح ليس كذلك، فهذا التأويل فاسد

وقال ابن حزم أيضاً: لا سبيل لهم إلى أن يأتوا برواية عن صاحب يثبت فيها التصويب للفتة بالرأي، فإن وجد يوماً ما فتياً عن أحد برأي فلا بد من أن يوجد عنه التبري من ذلك ثم ذكر أثر ابن مسعود في مسألة المفوضة

وهذا باطل لأنه إن أراد أنه لا يثبت عن أحد تجويز الفتيا بالرأي، فأثر ابن مسعود وغيره يرد عليه، لأنهم إن لم يثبت عن الصحابة تصويب ما أفتى به فهذا أيضاً باطل، لأنه إن كانوا يرونه باطلا لم يجتزئوا على الإفتاء به، وإن قال: إنه لم يثبت عنهم ادعاء أن ما أفتى به هو الصواب دون غيره، فهو لا يضرنا، لأننا نقول به، ونقول ن إنه لا يجوز للمجتهد أن يقطع بصحة ما أفتى به من جهة الرأي والظن قطعاً بحيث يجعل خلافه باطلا قطعاً، لأن المجتهد في مسألة فهو يعامل به معاملة القمع في الإصرار عليه كما أصر عمر في مسألة جمع القرآن، ورد حديث فاطمة بنت قيس وله نظائر أيضاً

فثبت من هذا التفصيل والتحقيق أن الرأي ليس بمحمود كله كما هو ليس بمذموم كله، بل بعضه محمود ومطلوب شرعاً، وبعضه مذموم ومترك شرعاً، وقول ابن حزم: "إنه مذموم كله" باطل محض

فائدة في تحقيق الاستحسان والاستنباط والرأي

ثم اعلم أنه قال ابن حزم: الاستحسان، والاستنباط، ورأي كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شيء من المراد بها وإن اختلفت الألفاظ

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال، وهذا هو الاستحسان لما رآه برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذي رآه، وقال أيضاً الاستحسان قال به المالكية والحنفية، وأنكره الشافعية والطحاوي من الحنفية

ثم قال: الاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، لأن الاستنباط عند قائله هو القياس، وحقيقة القياس عندهم هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم اهـ.

وهذه أقوال متناقضة، لأنه ادعى أولاً أن الاستحسان عين الاستنباط والرأي، ثم نقل اختلال أهل الرأي والقياس فيه، وهذا يدل على أن الاستحسان عندهم غيرهما

وهل هذا إلا تهافت، ثم ما قال في الاستنباط أنه القياس باطل لأن القياس عند قائله أخص من الاستنباط، لأن الاستنباط هو إخراج الحكم من دليل شرعي على وجه يكون فيه دقة وخفاء، وهو قد يكون بطريق القياس، وقد يكون بغيره، وما قال ابن حزم في موضع آخر، إن الاستنباط المتنازع فيه بيننا وبينهم هو إخراج حكم في شرع الدين ليس له

نص في قرآن ولا سنة اهـ باطل أيضا، لأن الاستنباط لا يكون إلا من يأخذ، والمأخوذ هو الكتاب والسنة، فكيف يكون الاستنباط من غير نص؟ وكيف يكون الاستنباط الذي ذكره متنازعا فيه بيننا وبينها؟

والحاصل أن ابن حزم إنما يتكلم في هذه الباحث من غير بصيرة ولا تحرير لمحل النزاع، فيغلط ويغالط، والحق أن الاستحسان هو عد شيء حسناً لكونه منصوحاً أو مأثوراً عليه، لأنهم كثيراً ما يقولون: كان القياس في هذه المسألة كذا ولكننا استحسنا خلافه بالنص، أو بالآثر، أو لكونه مقتضى لقياس دون مخالف للقياس الجلي، أو لكونه مدلولاً لأصل شرعي. بوجه أدق لا يتبادر إليه ذهن بعض الحواس فضلا عن العوام

ونظيره جمع القرآن استحسنة عمر وأنكره أبو بكر في أول الوهلة لظنه بدعة قبيحة حتى شرح الله صدر أبي بكر لما شرح له صدر عمر، فالاستحسان لا يكون إلا بدليل شرعي، ولا يكون بمجرد رأي أحد من الناس فمن أنكره فإنكاره ناشئ من عدم الاطلاع على حقيقته

والاستنباط إخراج حكم من دليل شرعي بوجه من وجوه الدلالة، كما استنبط رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قوله: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، واستنبط منه عمر عدم الجواز والآية تحتل هذا وهذا، وليس بنص في شيء منهما، وأقر الله كل فريق على استنباطه. واستنبط بعض الصحابة من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "صلوا العصر في بني قريظة" عدم جواز الصلاة في الطريق وإن خرج الوقت، وخالفهم آخرون وقالوا: ليس فيه عدم جواز الصلاة في الطريق وإنما فيه الحث على سرعة السير فقط، ومعناه أسرعوا وجدوا في السير حتى تبلغوا قريظة في وقت العصر. وأقر النبي - صلى الله عليه وسلم - كلا الفريقين على فهمه ولم يبين المخطئ من المصيب، فثبت أن الاستنباط أيضاً أمر شرعي كالاستحسان ص ومنه يعلم أن خطأ المجتهد ليس بما يجب التنبيه عليه على الإطلاق، نعم! يجب التنبيه إذا كان من قبيل زلة العالم

والرأي هو الرذية القلبية، وهو الذي أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بقوله: إلا فيما أوتي به الرجل في القرآن". فثبت أن الاستحسان والاستنباط والرأي كلها أمور متباينة المفهوم والمصداق، وزعم ابن حزم أن كلها شيء واحد ناشئ من عدم الفهم، وثبت أيضاً أن كل هذه الأمور أمور شرعية، ومن أنكر شرعيتها لم يعرف حقيقتها، والحقبة هو ما عرفنا كلها، والحمد لله الذي أرانا الحقائق كما هي

ولما كان حقيقة الرأي هو الفهم الذي أوتي به الرجل في القرآن لم يكن مذموماً، ومن ذمه وإنما ذمه لقصور فهمه، لأن الأفهام متفاوتة كما أن الأبصار متفاوتة، فمن رأى شيئاً بعيداً أو دقيقاً لقوة بصره وأخبر به آخر فإما يكذبه الذي لا يراه لضعف بصره أو يصدقه تقليداً من غير مشاهدة وعيان، فذلك أصحابنا رأوا في القرآن والسنن أشياء بالفهم الثاقب لم يرها آخرون فصاروا فرقتين، فرقة كذبهم ولقبتهم بأصحاب الرأي لقصور أفهامهم وعدم وصولهم إلى مداركهم، وفرقة قلدتهم اعتماداً على دقة أفهامهم وإصابة آرائهم، وبه يتبين أن الظاهرية منشأها قصور الفهم وضعف البصيرة، فمن كان أقصر فهماً وأسخف رأياً كان أتبع للظاهر، ولذا ترى أهل الظاهر وغير المقلدين أبعد من الحمار لا يكادون يفقهون قولاً، فالذي هو كمال عندهم فهو عار عند أولى الأبصار وما هو عار عندهم فهو كمال عندنا، زادنا الله فهماً وزادهم سخافة وبلادة

فائدة في تحقيق الاجتهاد

وهذا الفهم الذي أشار أمير المؤمنين وخاتم الخلفاء الراشدين هو الفقه في الدين الذي دعا به النبي - صلى الله عليه وسلم - لابن عباس بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، وهذا هو قوة الاجتهاد، وهذا الفهم قد يكون في الرجل كاملا يقدر به على الاجتهاد ولكن لا يتيسر له الاجتهاد لعدم الآلات عنده كما ينبغي، فهو مجتهد بالقوة لا بالفعل، وقد يتيسر له

الاجتهاد لوجود الآلات فهو مجتهد بالفعل، وقد يكون هذا الفهم ناقصاً لا يقدر به على الاجتهاد فقد يتيسر له آلات الاجتهاد فيغتر هو بنفسه حتى يظنه مجتهداً و يغتر فيه الناس فيظنونونه مجتهداً مع أنه ليس كذلك، وإنما مثله (1) كمثّل الحمار يحمل أسفاراً، وقد لا يتيسر له الآلات أيضاً ومع ذلك يظن نفسه مجتهداً، وهو أبلد من الحمار، وهؤلاء يجب عليهم تقليد المجتهد، فإن اجتهدوا ضلوا وأضلوا، وهؤلاء هم أهل الرأي الذين ذمهم الصحابة والتابعون على ما عرفت، هذا هو تحقيق حقيقة الاجتهاد عندنا

كلام ابن حزم في مبحث الاجتهاد

وقال ابن حزمة الاجتهاد هو طلب حكم النازلة من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع فقط، وقال أيضاً: قد ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ، لأن الدليل مأخوذ من النص والإجماع فلا يكون خارجاً منهما

كلام ابن حزم في حصر الأدلة

ثم قال: الدليل المأخوذ من الإجماع أربعة أقسام: وهي كلها أنواع للإجماع وداخله تحته وغير خارجة عنه، وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قول، وإجماع على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحد منها

والدليل المأخوذ من النص سبعة أقسام، كلها داخله تحت النص غير خارجة عنه، أحدها: مقدمتان منصوبتان تنتج نتيجة غير منصوبة، كقولنا كل مسكر

خمر، وكل خمر حرام، أو بأن مقدمتان منصوبتان تنتجان كل مسكر حرام، فتكون النتيجة منصوبة أيضاً

وثانيها: أن يوجد في النص حكم معلق بشرط، فهذا يدل على أنه إذا وجد الشرط يوجد الحكم لا محالة، كقوله: {إِنْ يَنْتَهِوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ}، وهو يدل على أن من انتهى يغفر له

وثالثها: أن يكون معنى واحد منصوباً بلفظ، فيكون هذا نصاً على لفظ آخر يؤدي ذلك المعنى، كقوله تعالى: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ}، فإنه كما هو نص على أن إبراهيم حلیم كذلك هو نص على أنه ليس بسفيه، لأن الحلیم، هو غير السفیه

ورابعها: أن يردد بين أحكام فيبطل كلها ويظهر منه فساد ذلك القول أو يبقى منها قسم واحد يثبت ذلك القسم، مثل أن يقال لها: إما أن يكون هذا شيء حراماً أو فرضاً أو مباحاً، وليس حراماً ولا فرضاً، فهو مباح

وخامسها: أن تكون هناك قضايا واردة بدرجة، فيقتضى ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان

وسادسها: العكس المنطقي كما أن قوله: كل مسكر حرام يدل على أن بعض الحرام مسكر

وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان كقولنا: زبد يكتب، فهو كما أنه يدل على ثبوت

الكتابة له كذلك يدل على ثبوت الحياة والجراحة السليمة وأدوات الكتابة، وكقوله: {كُلُّ
نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}، فهذا يدل على موت زيد وعمر وإن لم ينص على موتها باسمها

وقال أيضا: ومن الدلائل الحس والعقل أيضاً لأن الشرع اعتبرهما دليلا، فما يثبت منهما
يكون ثابتا من النص، هذا ملخص ما قاله ابن حزم

الرد على كلام ابن حزم بوجوه

وفيهِ بحث من وجوه

أما أولاً: فلأن حصر الدليل فيما حصر فيه ليس بثابت من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع، إنما هو مجرد رأي منه، فلا حجة فيه، أما أولاً فلأنه رأي وهو ليس بحجة عنده، وأما ثانياً فلأنه فاسد لأن ابن حزم ربما يحتج بغير ما ذكر وقد ذكرنا من استدلالاته في مبحث القياس والرأي ما يدل عليه

وأما ثانياً: فلأنه صرح ابن حزم بأنه لا يصح دعوى الإجماع إلا فيما يكون منكراً خارجاً من الإسلام لأن الوقوف على رأي كل أحد متعذر، ولا إجماع بدون هذا الوقوف، فلا يصح التمسك له بالإجماع في حكم ما إلا أن يكون الحكم من ضروريات الدين التي يكون منكراً كافراً

وأما ثالثاً: فلأنه صرح بأن الإجماع لابد أن يكون عن نص ولا بد في النص أن يكون محفوظاً، فإذا تمسك بالإجماع لابد له أن يبدى فيه نصاً، وإلا فلا يصح الاستدلال. وبعد إبداء النص يكون الحكم ثابتاً من النص من غير حاجة إلى الإجماع، فهو في الحقيقة إنكار لا إجماع، وهو تهافت

وأما رابعاً: فلأنه لو سلم صحة الاستدلال بالإجماع فلا نسلم أن الاستصحاب وغيره أنواع للإجماع، لأن هذا من الأمور المجتهدة فيها يقول به قوم وينكر آخرون، فما معنى الإجماع بعد الاختلاف؟ وهل يقدر ابن حزم أن يرينا نصوص الصحابة كلهم على القول بالاستصحاب أو نصوص ألف منهم بل ولا عشرة، وهل له أو لأحد من الظاهرية أن يدعي تكفير من لا يقول بالاستصحاب؟ لا أراهم يجترؤون على ذلك، فكيف يصح القول بكون الاستصحاب داخلياً في الإجماع، فالاستدلال بها استدلال بالرأي الإجماع

وأما خامساً: فلأن القسم الأول من أقسام الدليل المأخوذ من النص الذي سماه "برهاناً" يحتمل أن لا يكون برهاناً ومأخوذاً من النص بل من الرأي والاجتهاد، فلا يصح جعله مأخوذاً من النص مطلقاً، والدليل عليه أن قولنا: كل مسكر خمر حرام إنما يكون

منتجاً لقولنا: كل مسكر حرام لو سلم أن المراد من الخمر في كلتا المقدمتين معنى واحد، وهذه دعوى لا دليل عليه لا من النص ولا من الإجماع، ولا الحس، ولا العقل بل الظاهر أن معنى قولنا: كل مسكر خمر أن كل مسكر كالخمر، كما تقول: زيد أسد أي شجاع كالأسد، ومعنى قولنا: كل خمر حرام أن كل ما هو مسكر كالخمر فهو حرام، وحينئذ لا يصح استنتاج النتيجة المذكورة لعدم تكرار الأوسط فرجع هذا الاستدلال إلى الرأي ولم يصح جعله نوعاً من النص، هذا حال الدليل الذي سماه "برهاناً" فما ظنك بادلته الآخر

وفى هذا كفاية لإبطال دعواه ولكننا نزيدك توضيحاً فنقول

القسم الثاني: أيضاً راجع إلى الرأي، لأن الحكم إذا كان معلقاً بشرط فتعين أن مبني الحكم هل هو نفس الفعل أو غيرها؟ والفاعل عام أو خاص؟ رأي من الآراء ولا يصح الاستدلال بدون هذا التعيين، فيرجع هذا الاستدلال أيضاً إلى الرأي دون النص، مثلاً قول الله تعالى: {كُلْ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}، لا يتم الاستدلال به على أن كل من انتهى يغفر له إلا بعد أن يقال: إن مبني المغفرة ليس هو إلا الانتهاء لا غيره من خصوصية الفاعل أو خصوصية الحال، أو الفاعل فيه عام لا قوم مخصوصون، وهذا رأي يحتمل الخطأ والصواب، فرجع

الأمر إلى الرأي، فصار استدلالاً بالرأي دون النص، ألا ترى أنه لو قال أحد: إن أتاني زيد غداً أعطيه، وربما لا يكون هذا وعداً لكل أت غداً، فكذا يحتمل أن يكون إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف من هذا الجنس. فلا يتم الاستدلال بنفس هذا النص على مغفرة كل من انتهى

والقسم الثالث أيضاً راجع إلى الرأي، لأن الاستدلال به موقوف على دعويين، الأول: أن المراد من هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره، والثاني أن لفظ الثاني مرادف له، فإن ثبت كلا الدعويين من النص ثم الاحتجاج، وإلا رجع الأمر إلى الرأي، مثلاً لو قال: إن قوله: {كُلْ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ} يدل على أنه ليس بسفيه، لأن المراد من الحليم هو العاقل وهو غير السفيه، فهذا إنما يتم إذا سلم أن المراد من الحليم العاقل وهو لا يكون غير السفيه، وأما لو لم يسلم أحد الدعويين فلا يتم الاستدلال، مثلاً لو قال أحد: زيد سليم، واستدل به الآخر على عدم سقمه، لا يتم له الاستدلال، لأنه يحتمل أن يكون

السليم في قوله بمعنى الملدوغ غير مأخوذ من السلامة، فاعرف ذلك

والرابع أيضاً: يرجع إلى الرأي لأن مبناه على دعويين، الأول أن الأمر منحصر في هذه الأقسام، والثاني أن هذه الأقسام كلها أو غير واحد منها باطلة، فإن تحقق النزاع في كلا الدعويين يرجع الأمر إلى الرأي

والخامس أيضاً: راجع إلى الرأي، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ضم مقدمة خارجة، وهذه المقدمة لا يلزم أن تكون منصوفاً عليها، فيكون الدليل مركباً من النص والرأي خطأ كان أو صواباً، فلا يلزم أن يكون مأخوذ من النص إلا برأي، كما أن قولنا: "أبو بكر أفضل من عمره وعمر أفضل من عثمان" لا يتم الاستدلال به على أفضلية أبي بكر من عثمان إلا بعد ضم مقدمة وهي "إن الأفضل من شخص أفضل من ذلك الشخص" وهو ليس بمنصوص، فافهم

والسادس أيضاً: راجع إلى الرأي، لأن هذا الاستدلال إنما يتم بعد تسليم أن العكس لازم للقضية، وهو ليس بمنصوص، فإن قلت: إن لزوم العكس للقضية ثابت من حجة عقلية، حجية النقل ثابتة بالنص فالدليل مأخوذ من النص، قلنا: فكما أن حجية العقل ثابتة بالنص كذلك حجية الرأي ثابتة به، فالمسائل المأخوذة من الرأي تكون كلها مستندة إلى النص، ويبطل جمع هفواتكم

والسابع أيضاً: راجع إلى الرأي، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ادعاء أن الشيء الفلاني ينطوي في الشيء الفلاني، وهو لا يلزم أن يكون منصوفاً، فرجع إلى الرأي، وهو قد يكون صواباً كالاستدلال بالكتابة على حياة الكاتب، وقد يكون خطأ كما يقال: إن كون الله سمياً بصيراً يستلزم أن يكون له أذن وسماع وعين طبقات، وهو باطل كما لا يخفى

ملخص هذا المبحث

فثبت أن الدلائل التي جعلها ابن حزم داخلة تحت النص والإجماع ليست بداخلة تحتها، بل هي آراء واجتهادات محتمة للخطأ والصواب، وثبت منه حجية الرأي بتسليم ابن حزم نفسه من حيث لا يشعر، وثبت منه أن ما قال ابن حزم في تعرف الاجتهاد باطل

بلا شك، والحق أن الاجتهاد هو صرف القوة لإخراج الحكم الشرعي من مأخذ صحيح له كالكتاب والسنة والإجماع بالرأي المأخوذ من الأدلة الشرعية كالاستحسان والقياس وغيرهما من الآراء المأخوذة دون المجردة عن المآخذ، وهذا الرأي هو الفهم الذي أوتي به الرجل في القرآن، ولا يتيسر ضبطه بالألفاظ الجامعة والمانعة، فافهم، والله يتولى هداك. وهذا، والله أعلم بالصواب

الفائدة السابعة

قال ابن حجر في الجمع المؤسس: رأيت ابن البرهان بعد موته فقلت له: "أنت ميت؟"
قال: "نعم"، قلت: "ما فعل الله بك؟" فتغير تغيراً شديداً حتى ظننت أنه غاب ثم أفاق
"فقال: "نحن الآن بخير، لكن النبي - صلى الله عليه وسلم - عتمان عليك

فقلت: "لماذا؟" فقال: "الميلك إلى الحنفية"، فاستيقظت متعجبا، وكنت قلت لكثير من الحنفية: "إني لأود لو كنت على مذهبكم" فقالوا: "لماذا؟" فقلت: "لكون الفروع مبنية على (الأصول)"، فاستغفر الله من ذلك. (هامش ذيل تذكرة الحفاظ ص 328)

قلت: هذا الكلام منه يدل على أن ابن حجر كان يرجح مذهب الحنفية على سائر المذاهب من المالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية بعد التحقيق، لاستحكام أصولها لكونها نتيجة لسعة النظر في النصوص مع دقة النظر وإصابة الرأي، وكون الفروع مبنية على تلك الأصول المحكمة، وهذا الإقرار منه حجة على الفرقة المحدثّة من أهل زماننا الذين يلقبون أنفسهم "بأهل الحديث"، لأنهم يحتجون بكلامه في كثير من المواضع تقليداً له مع القول بحرمة التقليد.

فإن قيل: إنه رجع عن ذلك فلم يبق حجة في رأيه الذي رجع عنه، قلنا: لم يرجع عنه لكونه قد تحقق له خلاف ذلك بالتدبير والتحقيق وإمعان النظر وإنما رجع عنه اغتراراً بما رآه في المنام، ولا حجة فيه، لأنه ليس في الشرع ما يدل على حجية مثل هذه

الرؤيا والغالب أن الشيطان قد تمثل له بابن البرهان إغواء له ففاز لمطلوبه

ومما يدل على كونه رؤيا شيطانية أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يعتب إلا على المعصية، وابن حجر لم يكن عاصياً في ميله إلى الحنفية، لظنه أنها أقرب اتباعاً لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم كيف يرضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ابن البرهان وهو من الظاهرية للذين يحرفون الكلم عن مواضعه في كثير من المواضع ويغترون على الله وعلى رسوله الكذب جهاراً بحمل نصوصهما على غير ما أرادا

فإن قيل: إنه يرضى عنه بحسن نيته، لأن مقصوده اتباع النبي - صلى الله عليه وسلم - وإن ضل السبيل بجهله وقلة فهمه، قلنا: ابن حجر أولى بذلك لحسن نيته وصواب رأيه، فالغالب أن الرؤيا شيطانية وحينئذ يكون رأيه الذي منشأه التحقيق هو الحجة، دون رجوعه الذي منشأه مجرد رؤيا رآها

منشأ تحامل ابن حجر على الحنفية

ولعل هذه الرؤيا هي التي صارت منشأ لتحامل ابن حجر على الحنفية مع ما في طبعه من الميل إلى الحط على أرباب الفضل والكمال حيث قال في هامر ذيل التذكرة نقلاً عن مقدمة شرح الهداية لابن شحنة: كان كثيراً التبكيث في تاريخه على مشايخه وأحابه وأصحابه لا سيما الحنفية، فإنه يظهر من زلاتهم ونقائصهم التي لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه، ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم إلا ما ألجأته الضرورة إليه

فهو سالك في حقهم ما سلكه الذهبي في حقهم وحق الشافعية حتى قال السبكي: "إنه لا ينبغي أن يؤخذ من كلامه ترجمة شافعي ولا حنفي، وكذا لا ينبغي أن يؤخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفي متقدم ولا متأخر

ذكر رؤيا تعاوض رؤيا ابن حجر

ثم لنا رؤيا كثيرة تعارض هذه الرؤيا

منها: ما أخرجه النووي في تهذيب الأسماء واللغات عن الخطيب أنه روى بإسناد

عن أبي رجاء عن محمد بن الحسن في المنام فقلت: "يا أبا عبد الله! إلى ما صرت؟" قال:
قال لي ربي: "إني لم أجعلك وعاء

للعلم، ما أنا أريد أن أعذبك" قلت 0 "ما فعل أبو يوسف؟" قال: "فوفى" قلت: "فأبو
حنيفة؟" قال: "فوقه بكثير" (مقدمة تعليق المجد للفاضل اللكنوي)، قلت: ورواه أيضاً
السمعاني في الأنساب.

ومنها: ما رواه في الجواهر المضيئة في ترجمة عبد الرحمان بن محمد بن محمد رضوان عن معروف الكرخي أنه قال: رأيت البارحة كأني دخلت الجنة، فرأيت قصراً قد فرشت مجالسه وأرخت ستوره وقام ولدانه، فقلت: "لمن هذا القصر؟" فقالوا: "ليعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبي يوسف" فقلت: "يا سبحان الله بما استحق هذا من الله؟" فقالوا: "بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم".

ومنها: ما رواه في مقدمة جامع المسانيد عن الفضل بن خالد قال: كنت أبغض أبا حنيفة فرأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام فقال: "كلام أبي حنيفة ككلام لقمان بل أزيد" فنبهت وأحببت أبا حنيفة

فأمثال هذه الرؤيا تعارض رؤيا ابن حجر فلا يكون فيها حجة مع هذه العارضة

قال العبد الضعيف: والعجب من حافظ محدث مثل ابن حجر أن يستدل على شيء بالرؤيا مع علمه بكون الرؤيا منقسمة إلى أقسام

فمنها ما هو حديث النفس، ومنها ما هو من الشيطان، ولا عبرة بهاتين بالإجماع

ومنها ما هو من الملك، ومنها ما هو من الرحمن، وكلاهما يحتاج إلى التعبير لكونها بإشارة أو كناية في الغالب، ولذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - ليعبر رؤيا أصحابه كما لا يخفى على من طالع باب تعبير الرؤيا من كتب الحديث، ومع ذلك فالرؤيا الملكية أو الرحمانية كلاهما محتمل للخطأ في التعبير، اللهم إلا أن يكون رؤيا نبي قد عبرها هو نفسه لا غيره

فمن أين درى ابن حجر أن رؤياه هذه لم تكن من حديث النفس ولا من الشيطان، وكانت من الملك أو من الرحمن؟ ولو سلمنا فمن أين درى أن تعبيره هو ما سبق إلى ذهنه من الحط على الحنفية! ومن أين علم أن تعبيره هذا حق وصواب؟ ولو حملها على

أن ميله إلى الحنفية كان مشوباً بالطعن في مذهب الشافعي رحمه الله بعدم استحكام أصوله، ولأجل ذلك كان النبي - صلى الله عليه وسلم - عتبانا عليه، لكان أولى، لأن الميل إلى مذهب من مذاهب المجتهدين خارج عن اختيار العبد، ولا عتب على ما لا قدرة له عليه، والطعن في مجتهد أو في مذهبه لا يصدر إلا عن اختيار والراء يؤخذ ويعاني على ما يصدر عنه باختيار

ودليل كون ميله إلى الحنفية مشوباً بالطعن في مذهب الشافعي قوله لأصحابه من الحنفية تراني لأود لو كنت على مذهبكم" وهو يشعر بكونه يريد الانتقال من مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة رحمهما الله، فعوتب على مثل هذا الدليل، لا على مطلق ميله إلى الحنفية وثناؤه على مذهبهم. وإنما عوتب على ذلك، لكونه قاصراً عن درجة الاجتهاد، وترجيح مذهب على آخر، وتفضيل مجتهد على مثله تفضيلاً يفضي إلى الانتقال من مذهب إلى مذهب، إنما هو من وظيفة المجتهد دون المقلد كما مر بما لا مزيد عليه، فافهم

الفائدة الثامنة

لا يعتد بخلاف الظاهرية في الإجماع

قال العبد الضعيف: إن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم في الإجماع

.عند أهل التحقيق، وإن كان لكل ساقطة لاقطة

قال أبو بكر الرازي الجصاص في "أصوله" لا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة، ولم يرتض بطريق المقاييس ووجه اجتهاد الرأي، كداود الإصبهاني (إمام أهل الظاهرة)، والكرابيسي، وأضرابهما 0 لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئا من الحديث ولا معرفة لهم بوجه النظر ورد الفروع والحوادث إلى الأصول، فهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه لجهله ببناء الحوادث على أصولها من النصوص. وقد كان داود ينفي حجج العقول، ومشهور عنه أنه كان يقول: ليس في السماوات، ولا في الأرض، ولا في أنفسنا دلائل على الله تعالى وتوحيده، وزعم أنه إنما

عرف الله تعالى عز وجل بالخبر ... ولم يدر أن الطريق إلى معرفة صحة خبر النبي - صلى الله عليه وسلم - والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبيين والعلم بكذبهم إنما هو العقل والنظر في المعجزات والأعلام والدلائل التي لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يمكن أحدا أن يعرف النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل أن يعرف الله تعالى، فمن كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز أن يعد من أهل العلم وممن كان يعتقد بخلافه وهو معترف مع ذلك أنه لا يعرف الله تعالى: لأن قوله: "إني ما أعرف الله تعالى من جهة الدلائل، اعتراف منه بأنه لا يعرفه، فهو أجهل من العامي وأسقط من البهيمة، فمثله لا يعتد بخلافه على أهل عصره إذا قال قولاً يخالفهم به، فكيف بخلافه على من تقدمه؟

ونقول أيضاً في كل من يعرف أصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية: إنه لا يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية، بل يكون هو أيضاً بمنزلة العامي في عدم الاعتداد بخلافه

جزي الله الجصاص عن العلم خيراً! قد أبان عن هذه الفئة السخيفة وإن أبدى في حقهم بعض قسوة وهو من أعرف الناس بهم بقرب عهده من زمن إمامهم ومعاصرته لكبار دعائه، وإنما ذلك منه حيث يغار على دين الله من أن يبعث به الجاهلون وهم ممن أمر الله سبحانه بالقول بالبع فيهم، ومن تساهل معهم فقد ضر الدين من غير أن ينفعهم، وتابعه في هذه الشدة إمام الحرمين، ومن ظن أن قول إمام الحرمين إنما هو في ابن حزم وأتباعه فقد جهل التاريخ، لأنه لم يكن مذهب ابن حزم في عصر إمام الحرمين ذائعا في الشرق "حتى يتكلم عنه باسم "الظاهرية

نبذة مما قال أهل العلم في ابن حزم

وأما الذي أطال النفس في الرد على ابن حزم فهو أبو بكر بن العربي، فإنه قال في "القواصم والعواصم" (2: 67 □ 98) عن الظاهرية

وهي أمة سخيقة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج حين حكم علي رضي الله عنه يوم صفين فقالت: {إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ}، كلمة حق أريد بها الباطل وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما

عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخييف كان من بادية "أشبيلية" يعرف بابن حزم، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنقيراً للقلوب عنهم وتشنيعاً عليهم

ثم ذكر هناك كثيراً من مخازيه مما فيه عبرة لمن اعتبر، ولا يجهل مقدار أبى بكر ابن العربي هذا في سعة العلم ومثانة الدين والأمانة في النقل إلا الجهالة الأغمار

وقال الحافظ أبو العباس أحمد بن أبي الحجاج يوسف الليلي الأندلسي في به "فهرسته" عن ابن حزم

ولا يشك في أن الرجل حافظ إلا أنه إذا شرع في تفقه ما يحفظه لم يوفق فيما يفهمه، لأنه قائل بجميع ما يهجس في صدره، ومما يدل على صحة ما أقوله أن من عنده أدنى مسكة عن عقل لا يقول بما يقول هو به من أن القدرة القديمة تتعلق بالمحال

وما هذى به ابن حزم المسكين (1) في الفصل من تعلق القدرة بالمحال شناعة لا تتصور فوقها شناعة، وقد رد على هذا الهذيان الحافظ الليلى في فهرسته أوضح رد، ثم قال: والذى يغلب على الظن أن ما يصدر من ابن حزم من هذا

ونسأله أن هذا قول في دين الله بالنص أو بالرأي البحث؟ فإن قال: هو بالنص، فأين هو النص؟ فإن قال: هو قوله: (1) {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، فهل المستحيل شيء؟ فإن قال: نعم، فقد كابر العيان، لأنه لا معنى للمستحيل إلا ما لا يمكن وجوده مثله ليس بشيء عند عاقل وإلا لم يكن مستحيلاً، فليس إلا قولاً بالرأي الذي يذمه لغيره ويمدحه لنفسه، فإلى الله المشتكى

الكفر العظيم، وما يقوله من الهذيان والتخرص والبهتان لا يكون صدورها منه في حال السلامة من عقله والصحة من ذهنه، وإنه ربما يهيج عليه أخلاط يعجز عن مداواتها سقراط وبقرات، فيصدر منه هذه الحماقات، ويهذى بهذه المحالات

جنونك مجنون ولست بواجد ... طبيبا يداوي من جنون جنون

ثم أفاض اللبلي في نقض ما يقوله ابن حزم في الأشعري وأصحابه: وصرح غير واحد من أهل العلم أن أصل ابن حزم من أعلاج بادية "أشيبيلية"، ثم انتسب فارسيا من موالي بنى أمية تزلأ إليهم، ومن لا يصدق في نسب نفسه كيف ينتظر منه الصدق فيما

سواه؟ وأول من أوقفه عند حده في العلم هو أبو الوليد الباجي بمناظراته المعروفة

ومن الكتب المؤلفة في الرد على ابن حزم كتاب "النواهي عن الدواهي" لأبى بكر بن العربي مهم جدا، "الغرة في الرد على الدرة" له أيضاً، و"المعلل في الرد على المحلى" لأبى الحسين محمد بن زرقون الأشبيلي، و"القدح المعلل في الكلام على بعض أحاديث المحلى" للحافظ قطب الدين الحلبي، ومما يؤسف له كل الأسف أن تطبع كتب مثل ابن حزم من غير أن يطبع الكتب المؤلفة لنقد أباطيله، وهذا لا يستساغ مثله في بلد لم يحرم الإشراف العلمي على شؤون العلم، ولم يفقد حراسة الشرع من أن يعبت به الجهلة الأغمار

وقد روى كثير عن داود أنه كان يقول ما معناه: "هذا القرآن الذى بين أيدينا محدث، أما الذى فى اللوح المحفوظ فهدر القديم

وهذا دليل على مبلغ علمه بأصول الدين (وعلى دعواه اتباع السنة، فإن الذى قاله فى القرآن لم يتعرض له النص ولا للسنة ولا تكلم فيه الصحابة عن آخرهم، فهل هو إلا بدعة ابتدعتها؟ وأيضاً فإن كان الذى فى اللوح المحفوظ قديماً بلفظه وماله ونقوشه لزم كون اللوح قديماً، ولا يقول به مسلم قط، وإن كان قديماً باعتبار ما تضمنه من الكلام النفسى). فما الفرق بينه وبين القرآن الذى هو بأيدينا فى ذلك؟ فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهونا

وابن حزم كان من هذا الطراز إلا أنه تحسنت حالته يسيراً نحو العقل بمطالعة كتب الجصاص، حتى خص فى أحكامه باباً لحجج العقول مستمداً من مثل هذا الباب فى أصول الجصاص، كما يظهر ذلك من المقارنة بين الباين ولولا تشدد الجصاص على داود فى ابتعاده عن حجج العقول لبقى ابن حزم فى غفوة دائمة وإن كان ابن حزم يكثر الوقفة فى الجصاص انتقاماً منه لإمامه من غير جدوى

ولولا قول ابن حزم فى تعلق قدرة الله تعالى ما قال مما صار به بين أهل العلم مضرب مثل كما سبق لقلنا: إنه أصلح من شأنه كثيراً فى أصول الدين، وأما فى الفروع فليس بأحسن حالاً من داود، ومسألة البائل الماء الدائم معروفة، والله سبحانه هو الهادي سبل الرشاد، انتهى ملخصاً من كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للأستاذ

محمد زاهد الكوثري (ص: 57 - 77)، وعليه العهدة فى كل ما ذكرنا فى هذه القائمة

وظنى أنه أبدى بعض قسوة فى حق ابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، فهؤلاء وإن لم يكونوا فى عداد من يعتقد به فى الإجماع أو يكون خلافه قادحاً فى صحة الإجماع فليسوا من المفسدين عمداً، ولا خارجين من زمرة العلماء أبداً، بل لهم يد طولى فى العلوم الشرعية لا سيما فى الحديث وعلمه، وفى المعرفة بأقوال العلماء والفقهاء والمحدثين، وأما

ما صدر عنهم من سوء الاعتقاد في بعض المسائل فإما أن يكون من خطأهم في الاجتهاد جموداً على ظاهر ما ورد في بعض الأحاديث، أو يكون ذلك مدسوساً عليهم في كتبهم، فقل ما سلم عالم من الدس في كلامهم، والله تعالى أعلم بالصواب

ومما يلحق بمباحث التقليد مسألة التلفيق بين القولين، فإن حاصلها ترك التقليد الشخصي عند الضرورة، وقد وقع في المسألة تحريرات من العلماء، فرأينا إلحاقها بالمقدمة تكميلاً "لفائدة الطالبين، ولقيناها" بالتحقيق في التلفيق

التحرير الأول من المولوي حبيب أحمد الكيرانوي سلمه الله تعالى بالهندية، لخصته لك ههنا بالعربية مع زيادة، أو نقص وإبرام، أو نقض في بعض المواضع حذراً عن التعقيد والتطويل. وحسبي الله ونعم الوكيل

:اختلاف العلماء في مسألة التلفيق

إذا اختلف العلماء المجتهدون في عصر على قولين في مسألة فهل يجوز لمجتهد بعدهم إحداث قول ثالث فيها أم لا؟ اختلف فيه، قال في مسلم الثبوت: إذا اختلف ولم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسألة لم يجز إحداث قول ثالث عند الأكثر، وجاز عند طائفة مطلقاً، ومختار الآمدي والرازي إن رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع وإلا فلا

وفي التنقيح: إذا اختلف الصحابة بين قولين يكون إجماعاً على نفي قول ثالث عندنا، وأما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا، وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم، إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلاً

: (وفي التقرير شرح التحرير (2 - 106 و 107

مسألة: إذا أجمع على قولين في مسألة في عصر من الأعصار لم يجز إحداث قول ثالث فيها عند الأكثر منهم الإمام الرازي في المعالم، ونص عليه بحر عن الحسن في نوادر هشام، والشافعي في رسالته وخصه أي عدم إحداث ثالث بعض الحنفية بالصحابة، ومختار الآمدي وابن الحاجب والرازي في خير المعالم وأتباعه يجوز أن يرفع شيئاً مما أجمع عليه القولان، ويجوز إن رفع مجعماً عليه، وطائفة كالظاهرية، وبعض الحنفية على ما ذكر ابن برهان وابن السمعاني قالوا: يجوز إحداث ثالث مطلقاً أي سواء كان المجمعون على قولين الصحابة أو غيرهم، وسواء رفع الثالث مجعماً عليه أو لم يرفع، وأما مجرد نقل قولين عن أهل عصر من الأعمار من غير ظهور إجماعهم عليهما فلا يكون مانعاً عن إحداث ثالث كما هو الظاهر، انتهى مع حذف بعض العبارات الزائدة عن المقصود

:وحاصله: أن في المسألة أقوالاً أربعة

الأول: عدم جواز إحداث ثالث أصلاً

والثاني: عدم جوازه في اختلاف الصحابة على قولين، وجوازه في اختلاف غيرهم عليهما

والثالث: عدم جوازه إذا رفع الثالث ما أجمع عليه القولان، وجوازه إذا لم يرفعه

والرابع: جواز الإحداث مطلقاً

وفى عبارة شرح التحرير تصريح بكون الرابع مما ذهب إليه بعض الحنفية، وبأن مجرد نقل قولين عن أهل عصر ليس بإجماع عليهما بل لابد من ظهور إجماعهم على القولين، فمحل النزاع ليس مجرد قولين عن أهل عصر، بل إجماعهم عليهما: وهذا أوفق بما رجعناه

في هذا الباب

:حجة أهل المقالة الأولى، والجواب عنها

وحجة من ذهب إلى القول الأول أن اختلافهم على قولين مع عدم التجاوز عنهما إجماع منهم على أحد القولين على سبيل منع الخلو، وهذا الإجماع وإن كان أمراً اتفاقياً قد حصل من انعدام قول ثالث فهو حجة كما أن إجماعهم على قول واحد حجة، وإن كان أمراً اتفاقياً قد حصل من عدم القائل بخلافه فيجب اتباعه ويحرم خلافه لكونه اتباعاً لغير سبيل المؤمنين.

وفيه نظر، لأن الإجماع على أحد القولين بطريق منع الخلو ليس بإجماع حقيقة بل صورة فقط، لكون مصداق أحد القولين عند كل فريق غير ما هو مصداقه عند الآخر، فلا يكون (1) خلافه اتباعاً لغير سبيل المؤمنين ولا خلافاً على الأمة سلمنا! ولكن لما كان أحد القولين مضمون الصواب محتملاً للخطأ عند كل فريق جاز إحداث قول ثالث لكونه محتملاً للصواب عندهما جميعاً، وهو المدعى

وأيضاً فهو منقوض بإحداث قول ثالث قبل استقرار الإجماع، لأنهم إذا اختلفوا على قولين في يوم ثم تبين أحد للفريقين خطأه فيا قال واختار بعد ذلك قولاً غير القولين فهل لا يجوز له ذلك؟ كلا بل هو جائز بالاتفاق، ولا يقدر فيه إجماعهم (2) على قولين بطريق منع الخلو في الأمس، فكذا هنا

واحتجوا ثانياً بلزوم تخلية كل فريق، يعني لو جاز إحداث ثالث لزم تخطئة كل فريق، لكونه مخالفاً لهم، وفيه تخطئة لكل الأمة، وهي باطلة

□ وأجيب: بأن الممتنع تخطئة الكل فيا اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقاً

وهنا تخطئتهم فيما اختلفوا فيه، وهذا لا يغني عن الحق شيئاً، فإن دلائل امتناع التخطئة عامة، كيف والممتنع وقوع الأمة في الخطأ وإحداث الثالث مستلزم له؟ فيكون ممتنعاً

وأجاب بعض الأحباب: بأن في اختلافهم على قوانين تخطئة من كل فريق لخصمه ظناً ولنفسه احتمالاً، ففي الإحداث تصويب لتخطئة كل فريق منهم وهو جائز انفراداً واجتماعاً، وفيه أن تخطئة كل فريق منهم اجتماعاً مستلزم لوقوع الأمة كلها في الخطأ وهو ممتنع شرعاً، فلا يجوز، فقياس التخطئة اجتماعاً على التخطئة انفراداً باطل، فاقهم

وأما الجواب: بأن اتفاقهم على إنكار القول الثالث كان مشروطاً بعدمه، فلما حدث زال الاتفاق على الإنكار فلا مانع من الإحداث، فمنقوض بالإجماع الوجداني، فإنه يمكن فيه أيضاً ذلك، فينبغي أن لا يمنع عن إحداث قول مخالف، والاعتذار بأنه وإن جاز إحداث قول مخالف للإجماع عقلاً لكنه لا يجوز اجتماعاً كما في المنهاج، ضعيف لأن الفرق تحكم، فتدبر

وأما القول الثاني: فالكلام في جزئه الأول مثل ما مر في القول الأول، وأما الجزء الثاني (منه فصحيح) عند بعض الأحباب، باطل عندنا بدليل ما ذكرناه في حجة للقول الأول

تفصيل الكلام في القول الثالث

وأما القول الثالث فالكلام فيه إجمالاً مثل ما مر في القول الأول، وأما تفصيلاً فموقوف على تفصيله، فنقول: قال في التوضيح والتلويح وحواشيه: إن القولين إن كانا يشيران على أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزماً لإبطال الإجماع، وإلا فلا، وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر في أن أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك

وفيه أنهم لما أجمعوا على قولين ولم يتجاوزوا عنهما إلى ثالث لزم انحصار سبيل المؤمنين فيهما، وهو ظاهر، ولا (1) يقدر فيه كون الثالث محتملاً للصواب عند الفريقين، لأنهم إذا أجمعوا على قول واحد يجوز أن يكون الثاني محتملاً للصواب عندهم، لأن الإجماع إنما يكون قطعياً في حق غير أهل الإجماع لا في حقهم، لعدم تحقق الإجماع قبل انقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقياً لا يكون إجماعهم على قول قاطعاً الثاني، وهذا أمانة كونه ظنياً في حقهم قطعياً في حق من بعدهم، فاقهم

وفيه ما مر من أن الإجماع لا يتحقق إلا بانقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقياً لا يكون متحققاً، فلذلك جاز (2) لهم إحداث قول ثالث غير القولين الذين اتفقوا عليها بطريق منع الخلو بالأمس، ولما إذا انقراض القرن ولم يتجاوزوا عن القولين إلى ثالث لم يجز لمن بعدهم إحداثه، لانحصار سبيل المؤمنين في أحد القولين بطريق الخلو باستقرار الإجماع، فقياس الأحداث بعد استقرار الإجماع بالأحداث قبل استقراره باطل لا يخفى بطلانه على من له مسكة، فافهم

فنقول: المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكماً شرعياً متعلقاً بمحل واحد وقد يكون حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد، أما الأول: وهو أن يكون حكماً

متعلقاً بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث

كما في مسألة العدة، والجد مع الإخوة، فإن القولين يشتركان في أن العدة لا تنقض بالأشهر وحدها وأن الجد لا يحرم، وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعي وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربا، فعملته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي، فلا يبطل الثالث ولا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للإجماع وإلا فلا، إذ لم يقع اتفاق الأقوال إلا على اعتبار الجنس في العلية

وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين أمرين، وحينئذ إن كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين، فإن القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أحدهما، وفي أن الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع، فأحداث القول الثالث باطل سواء كان قولاً بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعاً أو بشمول العدم أعني عدم ثبوت النسب من واحد منهما أصلاً، وإن لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين، حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء عند أبي حنيفة أو غسل المخرج عند الشافعي، وعلى الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بأن وجوب أحدهما ينافي وجوب الآخر

فالقول الثالث إن كان قولاً بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منها كان باطلاً ومبطلاً للإجماع، وإن كان قولاً بشمول الوجود أعني وجوبها جميعاً لم يكن باطلاً لعدم استلزامه إبطال الإجماع، ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزماً لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه

وأما الثاني: وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكماً متعلقاً بأكثر من محل واحد: فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه

الأول: أن يكون أحدهما قائلاً بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الأخرى والآخر قائلاً بالعكس، كقول أبي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة، وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتفاض بالمس دون الخروج

فالقول بالانقاض بشيء منها لا يكون إبطالا لحكم شرعي مجمع عليه، ولو قيل: يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فإن من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع، أما عندنا فلاحتجاج، وأما عنده فللمس، فينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلاً للإجماع على حكم شرعي وهو بطلان الصلاة

فالذي يخطر ببالي أن لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعاً، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام والحكم عند الشافعي عدم الجواز للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر فيمكن أن يكون أبو حنيفة مخطئاً في الخروج مصيباً في المس ويكون الشافعي مخطئاً في المس مصيباً في الخروج، إذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً في أحدهما أن يكون مخطئاً في الآخر، فافهم، والظاهر: أنه لا خلاف في بطلان الصلاة، وإنما الخلاف في جهة البطلان، فالحكمان متحdan لا تغاير بينهما أصلاً، راوا التغاير في العلة

الثاني: أن يكون أحدهما قائلًا بالثبوت في الصورتين، وهو معنى شمول الوجود، والآخر "قائلًا بالعدم فيها وهو معنى شمول للعدم، ويسمى هذا "عدم القائل بالفصل

وأما الإجماع الركب فأعم من هذا، فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كان للقول بالافتراق مبطلاً للإجماع، نظيره أنه ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح عنه، وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الإجماع، فالقول بولاية الأب دون الجد في الولاية، والمساواة بينهما حكم شرعي لكون الجد كالأب شرعا عند عدم الأب، وإن لم يتفق الشمولان على حكم واحد شرعي لم يكن القول بالافتراق مبطلاً للإجماع، كالقول بجواز فسخ النكاح ببعض العيوب دون البعض، لأن المساواة ههنا لم تعهد حكماً شرعياً

والثالث أن يكون أحدهما قائلاً بالثبوت في إحدى صورتين يعينهما والعدم في الأخرى، والأخر قائلاً بالموت في كلتا صورتين، فيكون اتفاقاً على الثبوت في صورة بعينها، أو قائلاً بالعدم فيهما ليكون اتفاقاً على عدم في صورة بعينها، فيكون القول

الثالث إبطالاً للجميع عليه (1) كمسألة الصلاة في الكعبة نفلاً وفرضاً قلنا بجوازهما جميعاً وقال الشافعي بجواز النفل دون الفرض فيها، فجواز النفل متفق عليه، فالقول بعدم جوازها جميعاً أو بجواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع.

:إيرادات وأجوبة

وأورد بعض الأحباب على قولهم في مسألة العدة: "إن القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضي بالأشهر وحدها فيكون القول بانقضاء العدة بالأشهر وحدها مبطلاً للإجماع" بأن كل واحد من القولين محتمل للخطأ لكونه مجتهداً فيه، فيكون القول بالأشهر محتملاً للصواب، ومع احتمال الصواب لا يكون خارقاً للإجماع، لأن خلاف الإجماع لا يحتمل الصواب، وفيه أن كون كل واحد من القولين محتملاً للخطأ لا يستلزم أن يكون القدر المشترك بينهما محتملاً له، فلما اتفق القولان على أن العدة لا تنقضي بالأشهر وحدها لم يكن ذاك محتملاً للخطأ، فلا يجوز للقول بانقضائها بالأشهر وحدها، لكونه مستلزماً لتخطئة الأمة كلها، وهو باطل.

وأورد على قولهم في مسألة ذات الزوجين: "إن القولين يشتركان في إثبات نسب الولد من أحدهما، وفي أن الثبوت من أحدهما ينافي الثبوت من الآخر" بأن جعلهم ثبوت النسب أمراً واحداً حقيقياً غير صحيح، لكون مصداقه على كل قول غير ما هو مصداقه على القول الآخر، وفيه أن إثبات نسب الولد من أحدهما حكم واحد لكونه متعلقاً بالنسب، وإنما يكون متعدداً لو قال أحدهما بإثبات النسب والآخر بإثبات الملك مثلاً، وأما إذا كان كلاهما قائلاً بإثبات النسب، واختلفا في إثباته من الزوج الأول أو الثاني فلم يتعدد الحكم وإنما تعدد متعلق النسب فقط.

وأما قوله: "إن أبا حنيفة يقول بجواز ثبوت النسب من رجلين، فلا يكون الثبوت من أحدهما منافياً للثبوت من الآخر" ففيه أن أبا حنيفة لم يقل بثبوت النسب من رجلين، وإنما قال بإلحاق الولد برجلين إذا ادعياه ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وليس معنى ذلك أنه جعل الولد ابناً لهما، وإنما معناه أن المرأى يؤخذ بإقراره، فيرتب الولد من كل

واحد منهما ميراث الابن كاملاً، ولا يرثان منه إلا ميراث أب واحد دون أبوين، ولو كان قائلاً بثبوت النسب منهما لجعل لهم ميراث أبوين دون أب واحد، فاقهم

وأورد على قولهم في مسألة الخارج من غير السبيلين: "اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء عند أبي حنيفة أو غسل المحرج عند الشافعي، فالقول الثالث إن كان قولاً بشمول عدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلاً" بأن لا إجماع على وجوب غسل

المخرج لمخالفة أبي حنيفة، ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اتفاق فكيف يصدق أن إحداها واجبة إجماعاً؟ غاية ما في الباب أنه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل

.وهذا من صور الإجماع المركب دون عدم القائل بالفصل، فافهم (1)

عن القولين باعتبار فرد آخر، وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على حكم شيء من الأفراد، انتهى أخذاً من التلويح للتفتازاني

وفيه أنه تدقيق فلسفي لا يلتفت إليه الفقهاء، فإذا اتفق القولان على وجوب التطهير فكأنهما اتفقا على أمر واحد شرعي إن لم يكن واحداً عقلياً، وأيضاً فهذا قدح في المثال، وبضعف المثال لا يضعف الاستدلال، فافهم، وبهذا خرج الجوارب عن كل ما قاله بعض الأحاباب ههنا فأطال الكلام بلا طائل

وأورد على قولهم في الذي احتجم ومس المرأة أن: "لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعاً، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام وعند الشافعي للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر، بأن مثل ذلك يجري في مسألة ذات زوجين وفي وجوب التطهير بالخارج من غير السبيلين، لكون محل الخلاف فيهما على حدة

وفيه أن هذا إنما يرد على صدر الشريعة القائل بأنه لا يقال لهذه الصلاة: إنها باطلة إجماعاً لكون كل من الحكمين منفصلاً عن الآخر والظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان، فالحكمان متحدان لا تباين بينهما أصلاً، وإنما التباين في العلة، نبه عليه التفتازاني

وأيضاً فإن تباين محل الخلاف لا يستلزم تباين الحكم، فلما اتفق القولان على إثبات نسب الولد من أحد الزوجين وعلى وجوب تطهير واحد من المخرج وأعضاء

الوضوء تحقق الإجماع على حكم واحد وإن تباين محل الحكم به، فافهم

وأورد على قولهم: "إن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الأب والجد في الولاية كان للقول بالافتراق مبطلاً للإجماع، وإلا فلا، كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض، بأن لا فرق بين المساواة في الولاية والمساواة في اقتضاء الفسخ، فجعل أحدهما حكماً شرعياً دون الآخر ممنوع، وفيه أن الفرق ظاهر لا يخفى على من له أدنى مسكة بالشرع، فإن النص قد ورد بمساواة الأب للجد في الولاية عند عدمه، ولم يرد في مساواة العيوب الخمسة في الاقتضاء، فكان الأول حكماً شرعياً دون الثاني، نبه عليه صدر الشريعة

وأورد على قولهم: "فالقول بعدم جواز الفرض والنقل جميعاً في الكعبة أو بجواز الفرض دون النقل خلاف الإجماع، لأن جواز النقل متفق عليه" بأن علة بطلان هذا القول ليس كونه خرقاً للإجماع المركب بل كونه خرقاً للإجماع الوجداني، لأن جواز النقل فيهما مجمع عليه بالإجماع الوجداني، وفيه أنها دعوى مجردة عن دليل فتدرد على صاحبها وأيضاً فالقدح في المثال لا يضر الاستدلال

ثم أورد على قولهم في مسألة الربا: "إن علته لقدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس، وهما لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي، فلا يبطل الثالث، بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فالقولان هناك يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي، وهو وجوب التطهير" بأن جعلهم وجوب أحد الغسلين حكماً واحداً شرعياً دون ثبوت إحدى علتين تحكم، فإن كان هناك وجوب التطهير مفهوماً مشتركاً بين الغسلين فهنا وجوب التأثير مفهوم مشترك بين علتين، فلا فرق

وفيه أن كون التطهير أمراً واحداً أو كونه شرعياً أظهر من أن يخفى، لوحدة الجامع،

ولورود النص بإيجاب التطهير، وكون الجنس مع القدر أو الطعم مع الجنس أمراً واحداً ليس بظاهر بل للظاهر كونهما أمرين، لعدم وحدة الجامع، ولو جعل مفهوم أحد الأمرين واحداً لم يكن واحداً بالحقيقة بل بالاعتبار، ولو كان أمراً واحداً فليس حكماً شرعياً لكونه لم يرد في النص ولا في السنة

قال: وأيضاً فإن القول بالثالث يستلزم إبطال الإجماع في بعض الحالات حيث

يتفق الأئمة كلهم على تحقق الربا فيه

والجواب: ما أشرنا إليه في مسألة صلاة من احتجم ومس أن بطلان الصلاة لا خلاف فيه وإنما الخلاف في جهة البطلان، فكذا فساد عقد تحققت فيه علة الربا عند لجميع متفق عليه والخلاف إنما هو في جهة الفساد، فالحكمان متحdan لا تغاير بينهما أصلاً، وإنما التغاير في العلة، وقول صدر الشريعة: "إن الحكم عندنا عدم الجواز للجنس مع القدر وعدم غيرنا عدم الجواز للجنس مع الطعم، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر" لا يفيد التغاير في الحكم، فإن الحكم وهو عدم الجواز متفق عليه، وإنما التغاير في العلة، وتذكر ما أسلفنا أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية، كان مخالفاً للإجماع لاتفاق الأقوال على اعتبار الجنس في العلية، نبه على ذلك التفتازاني

قال بعض الأحاب: "ولعلك قد عرفت بما ذكرنا لك مفصلاً أن القول الثالث لا محصل له أصلاً، قلت: وقد ردنا عليك كل ما أورده عليه، وبيننا أن مرجع الثالث إلى الأول، لأنه لا خفاء في أن للقول إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه كان مردوداً ونحن نسلم ذلك المعنى لكن ندعى أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور إما في مسألة واحدة، وإما في مجموع المسألتين، قال بحر العلوم: واعلم أن هذا القول ليس مخالفاً لما عليه الجمهور فإنهم إنما يقولون بالمنع من إحداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه وهذا أيضاً يسلم ذلك، وإنما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك في الجامع عنده، وهذا شيء آخر، فافهم (ص: 531).

وحاصله: أن القدر في المثال لا يضر الاستدلال، ولا يخفى أن عامة ما أورده بعض الأحاب على الجمهور كلها يرجع إلى القدر في المثال ومثله لا يلتفت إليه في تحقيق الأقوال، فالحق ما ذهب إليه الجمهور وهو القول المنصور

فقوله: "إنه لما تبين بطلان الأقوال الثلاثة ثبت أن القول بالجواز مطلقاً أقوى المذاهب" رد عليه، كيف وهو مستلزم لانقسام الأمة في مسألة إلى قسمين كل قسم منهما مخطئ فيها؟ وتخطئة الفريقين تخطئة للأمة وهو محال، فإن قيل: المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالاً

قلنا: قد اتفقوا على أن المسألة لا يخلو عن أحد القولين، فتخطئتهم في ذلك تخطئة للأمة فيما اتفقوا عليه

فإن قيل: إن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد، والقول للثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزاً، قلنا: إن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم؟ الأول مسلم والثاني ممنوع

فإن قيل: أجمعنا على أن الصحابة لو انقرض عصرهم وكانوا قد استدلووا في مسألة من المسائل بدليلين فإنه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل ثالث، فكذلك القول الثالث قلنا بالفرق، وبيانه من وجهين

الأول: أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت إليه الأمة من الحكم ولا يبطله، بخلاف للقول الثالث على ما حققناه

الثاني: أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر، ومع ذلك فإن اتفاقهم على حكم

واحد مانع من إبداء حكم آخر مخالف له، فافترقا

فإن قيل: دليل جواز إحداث الثالث وقوعه من غير إنكار من الأمة، فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس: للأم ثلث الكل بعد فرض الزوج والزوجة، وقال الباقر: للأم ثلث الباقي بعد فرضها، وقد أحدث التابعون قولاً ثالثاً، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوين، دون الزوجة والأبوين، فقال فيها بقول الجمهور، وقال شريح بالعكس أي للأم ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة

قلنا: يجوز أن يكون الإحداث قبل استقرار الصحابة على قولين، فإن ابن سيرين وشريحاً كانا معاصرين للصحابة، فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض أو قد استقر عليهما قولهم جميعاً، فإن كان الأول فليس فيه مخالفة الإجماع بل مخالفة البعض، وإن كان الثاني فإما أن يكون قد خالفهم في وقت اتفاقهم على القولين، أو بعد ذلك، فإن كان الأول فهو من أهل الإجماع فلا يكون بذلك خارقاً للإجماع، وإن قدر إحداث قوله يعد ذلك فهو مردود غير مقبول، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، ودونه خرق القتاد، ومع ذلك فلم يعرج أحد من الفقهاء غير أبي ثور على

قول ابن سيرين، قال الموفق في الغنى: وما ذهب إليه ابن سيرين تفريق في موضع أجمع (الصحابة على التسوية (7) - 21).

وأما قول بعض الأحاب: "إن نسبة منع إحداث الثالث مطلقاً إلى الشافعي ومحمد كما حكاه بحر العلوم عن التيسير لا تصح عندي، فرد عليه، ولا حجة له في عبارات للشافعي نقلها عن إعلام الموقعين، فإن قوله: "وقد سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يفر منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو أصح القياس"، كما في الرسالة له (ص: 82) لا يدل على جواز الخروج عن أقاويلهم، وغاية ما فيه جواز ترجيح بعضها على بعض.

وقول الآمدي في الأحكام له: إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ اختلفوا فيه، فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك. خلافاً لبعض الشيعة، وبعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر (2: 374) مصرح بكون المتقدمين من الفقهاء متفقيين على المنع لم يخالفهم في ذلك إلا بعض الحنفية وهم المتأخرون منهم كما لا يخفى، فما ذكره بحر العلوم هو الصحيح

لم يجز التلفيق إن كان مبطلاً للإجماع

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن التلفيق بين أقوال المجتهدين إن كان مبطلاً للإجماع لم يجز، وإلا جاز نظيره صلاة من احتجم ومس المرأة بعد الوضوء من غير تجديده فإنها باطلة إجماعاً، وكذا صلاة من أخذ بقول الشافعي في الاحتجام ويقول أبي حنيفة في عدم ركنية الفاتحة للصلاة فاكتمى بأية من القرآن ولم يقرأ الفاتحة، فإنها باطلة إجماعاً، أما عند الشافعي فلتترك الفاتحة، وأما عند أبي حنيفة فلكونه صلى محدثاً

هذا هو حكم التلفيق في عمل واحد، وأما حكمه إذا كان بين القولين فقط دون العمل بأن رجح مجتهد قول الشافعي في الاحتجام وقول أبي حنيفة في المس أو في عدم ركنية الفاتحة للصلاة فهو جائز، وكذا لو لفق بينهما في عمليين لا في عمل واحد بأن صلى صلاة بعد الاحتجام بلا إعادة الوضوء ولم يترك الفاتحة مثلاً، وصلى أخرى بإعادة

الوضوء بعده واقتصر في القراءة على آية، لما عرفت من أن القولين لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي فلا يكون القول الثالث مبطلاً للإجماع، ولكنهما يشتركان أحياناً في الحكم ببطالان الصلاة إذا كان التلفيق في عمل واحد وإن اختلفا في العلة كما تقدم

وأما قول بعض الأحاب: "إن التلفيق بين القولين لا يستلزم إبطال الإجماع سواء كان الملفق مجتهداً أو مقلداً" فقد ردناه عليه، وبيننا بطلانه وسخافة رأيه بما لا مزيد عليه

وأما قوله: "إن تلفيق المقلد أولى بالجواز من تلفيق المجتهد، لكون المجتهد يخطئ

الفريقين وتخطئتهما تخطئة للأمة، بخلاف المقلد فإنه لا يخطئ أحدا ولا يصوبه وإنما يختار له طريقاً في العمل يأخذ بقول هذا مرة وبقول الآخر أخرى، فليس هو بمخالف للإجماع، ولا متبعاً غير سبيل المؤمنين"، ففيه أنه وإن لم يكن مخالفاً للإجماع قولاً ولكنه مبطل له في بعض الأحوال عملاً، فإنه لما لفق بين القولين في عمل بحيث لم يصح على قول منهما كان عمله ذلك باطلاً بالإجماع، فإن اعتقد صحته كان مبطلاً للإجماع عملاً مخالفاً له اعتقاداً.

وأما قوله: إن النظر في أحوال العامة من المسلمين قبل شيوع التقليد الشخصي فيهم يدل على كون التلفيق شائعاً فيهم، لم ينكره منكر ولم يلزمهم أحد الاحتراز عن التلفيق حذراً عن مخالفة الإجماع المركب، وإذا سئل عالم عن مسألة أجابه بما عنده، ولم يكن يسأله قط هل سألت أحداً من العلماء عن المسألة كي لا يلزم من العمل بما نقول تلفيق بين القولين وإبطال الإجماع المركب منهما؟ فثبت أن جواز التلفيق تقليداً مجمع عليه، فيكون المنع منه مبطلاً للإجماع.

ففيه أن الإجماع على شيء لا يثبت بمثل هذه الظنون، والظاهر من أحوال السلف أن عوامهم لم يكونوا يسألون إلا علماء بلادهم وكانوا لا يختلفون إلا يسيراً، فترى علماء الحجاز متوافقين بينهم، وكذا علماء العراق وعلماء الشام، فلا يتوهم من التلفيق بين أقوالهم إبطال ما أجمعوا عليه، وأيضاً فكانوا يأخذون بقول واحد في عمل ويقول الآخر في عمل آخر، ولم يكونوا يأخذون بأقوال الجميع في عمل بحيث يحكم ببطلانه على قولهم جميعاً، ومن ادعى فعله البيان، وقد عرفت أن التلفيق بين القولين إنما يبطل

الإجماع إذا كان في أمر واحد أو في عمل واحد، لا في أمرين أو عمليين

قال: "فينبغي أن يقال: إن التقليد الشخصي واجب بالغير وفي التلفيق ترك هذا الواجب فلا يجوز، ولكن لو جاز ترك التقليد الشخصي لضرورة لجاز التلفيق أيضاً، لأن امتناعه لم يكن لذاته بل للغير، فإذا ارتفع وجوب الغير ارتفع الامتناع"، وفيه أنه بناء الفاسد على الفاسد، فامتناع التلفيق إنما هو لإفضائه إلى إبطال الإجماع في بعض الأحوال، فلو استلزم ذلك امتنع، وإلا لا، وأما وجوب التقليد الشخصي وعدمه فبمعزل عن ذلك، والله تعالى أعلم.

"تحقيق عبارة "مسلم الثبوت" و "فوا تح الرحموت"

وأما ما في مسلم الثبوت وفواتح الرحموت ونص: وما أورد أنه يلزم على جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه، إذ ربما يكون الجموع الذي عمل له مما لم يقل به أحد، فيكون باطلاً إجماعاً كمن يتزوج بلا صداق اتباعاً لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله، ولا شهود اتباعاً لقول الإمام مالك، ولا ولي على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقاً، أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولي

فأقول: إنه مندفع لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الإجماع على نفي القول الثالث إنما لكون إذا تحدث المسألة حقيقة أو حكماً فتدبر، ولأنه لو تم لزم إفتاء مفتي بعينه وإلا احتمل الوقوع قيماً ذكر (ص: 629)، ففيه ما مر في مسألة صلاة من احتجم ومس المرأة أن الظاهر اتحاد الحكم وهو بطلان الصلاة إجماعاً، فكذا الظاهر ههنا بطلان النكاح بلا خلاف فيه، وإنما الخلاف في العلة فلا تغاير في الحكم أصلاً وإنما التغاير في جهة البطلان، فافهم.

وأما أنه لو تم لزم إفتاء مفتي بعينه، فكلماً بل غاية ما لزم وجوب العمل بقول واحد في عمل واحد، ولا دليل يدل على نفيه، فلم يكن من دأب السلف التلفيق بين الأقوال في عمل وإنما كان دأبهم العمل بقول واحد في نازلة والأخذ بقول الآخر في أخرى وكان من دأبهم الرجوع إلى علماء بلادهم، وكانوا في الغالب متوافقين غير متخالفين

بطلان الحكم الملقق متفق عليه

قال في الدر: "إن الحكم الملقق باطل بالإجماع"، قال ابن عابدين: المراد بالحكم الحكم الوضعي كالصحة، مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلاة ملققة من مذهب الشافعي والحنفي، والتلفيق باطل، فصحته منتفية حينئذ

إلى أن قال: فتحصل مما ذكرناه أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير إمامه مستجمعا شروطه ويعمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، وليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر، لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا ينقض

وقال أيضاً: إن له التقليد بعد العمل، كما إذا صلى ظاناً صحتها على مذهبه ثم تبين بطلانها في مذهبه وصحتها على مذهب بغيره (مستجمعة شروط) فله تقليد غيره، ويجتزئ بتلك الصلاة على ما قال في البزازية: إنه روى عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلاً من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة في بئر الحمام، قال: "نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة إذا (بلغ الماء قلتين لم يعمل خبثاً)" (1 - 78).

وفى الدر أيضاً: "ولا بأس بالتقليد عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لما قدمنا أن الحكم الملقق باطل بالإجماع

قال ابن عابدين: فقد شرط الشافعي لجمع التقديم ثلاثة شروط، تقدم الأولى، ونبيه الجمع قبل الفراغ منها، وعدم الفصل بينهما بما يعد فاصلاً عرفاً ولم يشترط في جمع التأخير سوى نية الجمع قبل خروج الأولى (نهر)، ويشترط أيضاً أن يقرأ الفاتحة في الصلاة ولو مقتدياً، وأن يعيد الوضوء من مس فرجه أو أجنبية، وغير ذلك من الشروط والأركان (المتعلقة بذلك الفعل، والله تعالى أعلم (1 - 397).

وقال الطحاوي في "حاشيته على مراقي الفلاح": وجوزه أي الجمع بين الصلاتين بلا عذر في السفر الشافعي تقديماً وتأخيراً، والأول أفضل للنازل، والثاني للسائر، وكثيراً ما يبتلى المسافر بمثله لاسيما الحاج ولا بأس بالتقليد كما في البحر والنهر لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لأن الحكم الملقق باطل بالإجماع كما

في ديباجة الدر، فيقرأ إن كان مؤتماً، ولا يمس ذكره ولا امرأة بعد وضوئه، ويحترز عن إصابة قليل النجاسة، وحكاية الإجماع على بطلان الملقق منظور فيها، فإن الأصح من مذهب الإمام مالك رحمه الله جوازه والمنهي عنه تتبع الرخص من المذاهب (ص: 103). قلت: وهذا يرشدك إلى أن بطلان الملقق متفق عليه في مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، وعن مالك فيه روايتان أصحهما جوازه، ولا يبعد أن يقال: أصحهما ما وافق فيه الجمهور دون ما خالفهم فيه، والله تعالى أعلم

تتمة الكلام

قال الآمدي فن الأحكام له

إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله، فيها اتفقوا على أنم ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد إلى غيره، وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر؟ اختلقوا فيه، فمنهم من منع منه، ومنهم من أجازة، وهو الحق نظراً إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة في ذلك، ولو كان ذلك ممتنعاً لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعين ... الأول للاتباع في المسألة الأولى إلا بعد سؤاله فكذلك في المسألة الأخرى

إلى أن قال: والمختار إنما هو التفصيل وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها (فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها (4 - 319).

وفى مسلم الثبوت: ثم الأشبه بالصواب إن عمل يتحرى قلبه فلا يرجع عنه ما دام كذلك، (فإن التحري نوع من الترجيح، وترك الراجح خلاف المعقول (ص: 628).

ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني

زيادة على ما في إنهاء السكن

قال العبد الضعيف: إن تاريخ الفقه يشهد بأن الكتب المؤلفة في مذاهب الأئمة المتبوعين من المدونة والحجة والألم وما بعدها إنما ألقت على ضوء كتب ذلك الإمام العظيم أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضى الله عنه، ولم تزل كتبه بأيدي الفقهاء من كل مذهب قبل حلول قرون التقليد المحض يتداولونها ويستفيدون منها تقديراً منهم لما امتازت به على سبقها من رصانة في التعبير ووضوح في البيان وإحكام في التفاصيل ودقة في التفريع مع التدليل على مسائل ربما تعزب أدلتها عن علم كثير من الفقهاء من أهل طبقه فضلاً عما بعدهم، وعلى توسعها في توليد المسائل في الأبواب بحيث ينبئ عن تغلغل مؤلفها في أسرار العربية وبده البيضاء في اكتشاف أسرار التشريع من غير أن تظهر على كلامه شهوة الانفراد، والشذوذ عن الفقهاء عندما يناقشهم في آرائهم، ولا القيل ولا التشطيط في سبيل الدعوة إلى آراء استبانة لي بخلاف ما أبتلى به كثير ممن ينتمي إلى الفقه، بل ينوه فضل شيوخه عليه ويسجل أقوالهم في مؤلفاته عرفاناً منه لجميلهم ولم يغره اتساع علمه بل زاده إخلاصاً إلى إخلاص، فكافأه الله سبحانه على ذلك بأن بارك في علمه حتى أصبحت كتبه لحملة الكتب المدونة في جمع المذاهب بدون مغالاة، وأدام الانتفاع بكتبه مدى القرون.

ومبدأ أمره واتصاله بأبي حنيفة أنه لما بلغ سنه أربع عشرة عاماً حضر مجلس أبي حنيفة رضى الله عنه ليسأله عن مسألة نزلت به، فسأله قائلاً: "ما تقول في غلام احتلم بالليل بعد ما صلى العشاء هل يعيد الصلاة؟" قال: "نعم"، فقام وأخذ نعله وأعاد العشاء في زاوية المسجد، وهو أول ما تعلم من أبي حنيفة، فلما رآه يعيد الصلاة أعجبه ذلك، وقال: "إن هذا الصبي يفلح إن شاء الله تعالى"، وكان كما قال

ثم ألقى الله سبحانه في قلبه حب التفقه في دين الله بعد أن رأى جلال مجلس الفقه، فعاد إلى المجلس يريد الفقه، فقال له أبو حنيفة: "استظهر القرآن أولاً لأن لاستظهار القرآن مدخلاً في صفاء الأذهان وتجويد الفهم أي مدخل"، والمتفقه على طريقة أبي حنيفة في حاجة شديدة إلى ذلك.

ولعل محمداً لم يكن إذ ذاك جيد الاستظهار للقرآن، فغاب سبعة أيام ثم جاء مع والده وقال: "حفظته" وسأل أبا حنيفة عن مسألة، فقال له أبو حنيفة: "أخذت هذه المسألة من غيرك أم أنشأتها من نفسك؟" فقال محمد: "من عندي"، فقال أبو حنيفة: "سألت مسائل الرجال، أدم الاختلاف إلينا وإلى الحلقة".

فأقبل محمد بن الحسن إلى العلم بكليته يلازم حلقة أبي حنيفة ويكتب أجوبة المسائل في مجلسه ويدونها.

وبعد أن لازمه أربع سنين على هذا الوجه مات أبو حنيفة رضى الله عنه، فآثم الفقه على طريقة أبي حنيفة على أبي يوسف، وأما الحديث فقد سمعه من أبي حنيفة، وأبي يوسف، وغيرهما من مشايخ كثيرة بالكوفة، والبصرة، والمدينة، ومكة، والشام، وبلاد العراق، بل جمع إلى علم أبي حنيفة وأبي يوسف علم الأوزاعي والثوري ومالك رضى الله عنه حتى أصبح إماماً لا يبلغ شأنه في الفقه، قوياً في التفسير والحديث، حجة في اللغة باتفاق أهل العلم ممن لم يصيب بتعصب.

وجه انتساب محمد لأبي حنيفة

ولما طار صيت محمد بن الحسن في الآفاق وسارت بتصانيفه الركبان قصده أناس من أقاصي البلدان للتفقه عنده حيث كان قد بلغ أعلى مراتب الاجتهاد وإن كان يحافظ على

انتسابه لأبي حنيفة النعمان عرفانا لجميل يده عليه في الفقه، ولم يضع استمراره على
:انتسابه هذا من مرتبته إلا عند من لا يعرض مراتب الرجال

ذكر أصحاب محمد وتلامذته

ويصعب استقصاء من تخرج به فنكتفى هنا بذكر جملة من أصحابه وتلاميذه ليعلم أنه
:شيخ المجتهدين في عصره، فمنهم

أبو حفص الكبير البخاري أحمد بن حفص العجلي، ومنه كان البخاري تلقى فقه أهل الرأي وجامع الثوري قبل رحلاته، ولأجل ذلك فاق البخاري سائر أصحاب الصحاح في الفقه وجودة الفهم كما يشهد على ذلك الجامع الصحيح له

وأبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وبه انتشرت الكتب الستة ظاهر الرواية في مشارق الأرض ومغاربها، وأبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي أحد الأئمة الأربعة أركان الإسلام، وأبو عبيد قاسم بن سلام الهروي ذلك الإمام المجتهد الكبير، وعمرو بن أبي عمرو الحراني، ومحمد بن سماعة التميمي، وعلى بن معبد بن شداد الرقي من جملة من روى الجامع الصغير والكبير، ومعلّى بن منصور الرازي، وأبو بكر بن أبي مقاتل، وأسد ابن الفرات القيرواني مدون مذهب مالك شيع سحنون، ومحمد بن مقاتل الرازي شيخ ابن جرير، ويحيى بن معين الغطفاني إمام الجرح والتعديل، وعلى بن مسلم الطوسي، وموسى بن النصر الرازي، وشداد بن حكيم البلخي، والحسن بن أيوب الرقي، وابن جبلة، وأبو العباس حميد، وأبو التوبة ربيع بن نافع الحلبي، وعبيد الله بن أبي حنيفة الدبوس، وأبو يزيد عمرو بن يزيد الجرس، ومصعب بن عبد الله الزبير، وأيوب ابن الحسن النيسابوري، وخلف بن أيوب البلخي، وعلي بن صبيح، وعقيل ابن عنبسة، وعلي بن مهران، وعمرو بن مهير، ويحيى بن أكرم القاضي، وأبو عبد الرحمن المؤدّب مؤدّب آل شبيب، وعلي بن الحسن الرازي، وهشام بن عبيد الله الرازي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مهران التسوي راوي الموطأ عنه، وشعيب بن سليمان الكيساني راوي الكيسانيات عنه، وعلي بن صالح الجرجاني راوي الجرجانيات عنه، وإسماعيل بن توبه القزويني راوي السير الكبير عنه، وأبو بكر إبراهيم بن رستم المروزي

راوي النوادر عنه، وأبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظي الحمصي من شيوخ البخاري بالشام، وأبو موسى عيسى بن أبان البصري راوي الحجج على أهل المدينة عنه، ومؤلف كتاب الحجج الكبير وكتاب الحجج الصغير، والرد على المريسي والشافعي في شروط قبول الأخبار وسفيان بن سحبان البصري صاحب كتاب العلل، ومحمد بن عمر الواقدي مروى عنه كما روى هو عن الواقدي وذلك من رواية الاقران بعضهم من بعض

رحلة محمد إلى مالك وسماعه منه

ولما بدأ الموطأ يذيع في أوائل عهد المهدي رحل محمد إلى مالك ولازمه ثلاث سنين، وجملة ما سمعه من لفظ مالك من الحديث نحو سبعمائة حديث مسند، كما صح ذلك بطرق عنه، وسمع من سائر شيوخ المدينة في هذه الرحلة زيادة على ما كان سمعه منهم في رحلاته السابقة، والموطأ نحو اثنتين وعشرين رواية تختلف زيادة ونقصا يشير إلى بعض ذلك الدار قطني في جزء ألفه في اختلاف الموطآت واتفاقها

موطأ محمد أجود الموطآت

وموطأ محمد يعد من أجود الموطآت إن لم يكن أجودها مطلقاً لأنه سمعه من لفظه بمرور في مدة ثلاث سنوات، وما يدل على اعتناء أهل العلم بموطأ محمد اشتهاره من روايته، ولم يشتهر من رواية الإمام الشافعي وغيره من أصحاب مالك، فلا يوجد الموطأ بأيدي أهل العلم إلا من طريق يحيى الليثي أو من رواية محمد بن الحسن لا غير

فهل محمدا كثير هن أهل العلم على بعض مشايخه

وكثير من أهل العلم يفضل محمد بن الحسن على بعض مشايخه في الفقه فضلاً عن

مشايقه في الحديث

قال الحافظ ابن أبي العوام السعدي: سمعت الطحاوي قال: سمعت محمد ابن سنان يقول:
سمعت عيسى بن سليمان يقول: لما قدم يحيى بن أكثم مع المأمون يريد

مصر لقي يحيى بن صالح الوحاظي (من مشايخ البخاري بالشام) فقال له: يا أبا زكريا! أيما كان أكثر تيقظاً؟ مالك بن أنس أو محمد بن الحسن؟ "فقال له يحيى بن صالح: "كان محمد بن الحسن نائماً مستثقلاً أيقظ من مالك جالساً مجتمعاً

قال ابن أبي العوام: حدثني أبو جعفر الطاوي قال: سمعت إبراهيم بن أبي داود (البرسي ثقة) يقول: سمعت يحيى بن صالح الوحاظي يقول: حججت مع محمد ابن الحسن (زميلاً له) وقلت له: حدثني بكتابك في كذا من كتبه في الفقه، فقال لي: "ما أنشط له"، فقلت له: "أنا أقرأه عليك"، فقال لي: "أيهما أخف على عندك قراءتي إياه عليك أو قراءتك علي؟" قلت: "قراءتي عليك"، فقال: "لا، قراءتي إياه عليك أخف علي، لأنني إذا قرأته عليك أستعمل بصري ولساني لا غير، وإذا قرأت أنت على استعملت بصري وذهني وسمعي، فذلك أثقل علي"، ونقله الذهبي أيضاً في جزئه، وهي فائدة طريفة

شأن محمد في قلوب الفقهاء من المحدثين

وروى ابن أبي العوام عن الطحاوي عن إبراهيم بن أبي داود أنه قال: سمعت يحيى ابن صالح الوحاظي يقول: حججت مع محمد بن الحسن فلما كنا بمنى رأيت خالد ابن عبد الله (وهو أبو الهيثم الواسطي) فصرت إلى مجلسه فازدحم عليه أصحاب الحديث حتى أذوه، فقال: "عسى لو سئل هؤلاء عن مسألة من النقه ما عرفوا الجواب (1) فيها" فقلت: "أصلحك الله! سلهم، فحسى أن يكون فيهم من ليس كذلك"، فسأل عن مسألة فأجبتة أنا فيها، فاستحسن جوابي وقال لي: "ممن علمت هذا؟" فقلت: "عن محمد بن الحسن وهو حاج معك"، فقال لي: "إذ فرغنا فامض بي إلى مضربه حتى أسلم عليه"، فلما فرغنا مضى معه إلى محمد بن الحسن، فلما رآه قام إليه وأعظمه

وهذا يدل على عظم شأن محمد في قلوب الفقهاء من المحدثين، وأما من لا يعرف إلا سرد الروايات من غير تفقه فليقل ما شاء

شدة اعتناء المحدثين بفقه أبي يوسف ومحمد

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": قال أبو علي الحافظ: "لو لم يشتغل أبو يعلى (الموصلي الحافظ) بكتب أبي يوسف على بشر بسن الوليد لأدرك بالبصرة سليمان ابن حرب وأيا (الوليد الطيالسي) (2: 249)

وهذا يدل أن كتب أبي يوسف من الكثرة بحيث إن تمام سماعها يحول دون علو السند، مع سرعة المحدثين في العرض والسماع، حتى إن منهم من يسمع جامع البخاري في ثلاثة أيام وهذا يؤيد ما يقال: "إن كتاب الأمالي لأبي يوسف وحده في ثلاثمائة جزء" وإلا لما أخره سماع كتبه عن علو السند، ولكن أبا يعلى لم يلق بهذا التأخير بالاً لأن ما فاته عالياً يمكنه أن يدركه نازلاً، ولو فات الفقه لم يدرك بعلو ولا نزول، وفيه ما يدل على شدة اعتناء المحدثين الحفاظ بفقه أبي يوسف ومحمد لما فيه من رواية الحديث مع الدراية، فافهم

وأبو يعلى هذا هو محدث الجزيرة صاحب المسند الكبير سمع علي بن الحبر، ويحيى بن معين، ويحيى الحماني، وأما سواهم، وقد خرج لنفسه معجم شيوخه في ثلاثة أجزاء، حدث عنه أبو حاق، وأبو علي النيسابوري، وحمزة بن محمد الكناي، وأبو بكر الإسماعيلي، وخلق سواهم، وثقه ابن حبان ووصفه بالإتقان والدين، وقال الحاكم: سكنت أرى أبا علي الحافظ، معجباً بأبي يعلى وإتقانه وحفظه لحديثه، قال الحافظ: "هو ثقة مأمون"، من

وكان أسد بن الفرات خرج من القيروان إلى الشرق سنة اثنتين وسبعين ومائة، فسمع الموطأ على مالك بالمدينة، وكان أصحاب مالك بن القاسم وغيره يحملونه على السؤال عن المسائل حيث كان مالك يتلطف معه ويجيبه عن مسائله

يعنى أنهم لا يعرفون إلا رواية الحديث من غير تفقه وتدبر فيه، وفيه دلالة على أن السلف كانوا ينكرون على من (1) طلب الحديث وأعرض عن الفقه

دونم لكونه رحل إليه من بلد بعيد، لكن لما أكثر السؤال أخذ مالك يتضايق من ذلك حتى قال له يوماً: "سلسلة إذا كان كذا كان كذا، إن أردت هذا فعليك بالعراق" فوجد أسد أن الأمر

يطول عليه عند مالك ويفوته ما يرغب فيه من لقي الرجال والرواية عنهم، فرحل إلى العراق فلقى أبا يوسف، وناوله نسخه من الموطأ بروايته بطلب من أبي يوسف، فاطلع على أحاديث الموطأ برواية أسد، فسمع أسد بن الفرات بالعراق من أصحاب أبي حنيفة وتفقه عليهم، منهم أبو يوسف القاضي، وأسد بن عمرو البجلي، ومحمد بن المحسن، وغيرهم من فقهاء العراق.

صبر محمد في تعليم تلاميذه، وإيثاره في الإنفاق عليهم

وكان أكثر اختلافه (1) إلى محمد بن المحسن، ولما حضر عنده قال له: إني غريب قليل النفقة، والسماع منك نزر، والطلبة عندك كثير، فما حيلتي؟ فقال محمد: "اسمع مع العراقيين بالنهار وقد جعلت لك الليل وحدك، فتبيت عندي وأسمعك" قال أسد: "وكنيت أبيت عنده، وينزل إلى، ويجعل بين يديه قدحاً فيه الماء ثم يأخذ في القراءة، فإذا طال الليل ورأني نعست ملأ يده ونضع به وجهي فأنتبه، فكان ذلك دأبه ودأبي حتى أتيت على ما أريد من السماع عليه"، وكان محمد بن الحسن يتعهده بالنفقة حين علم أن نفقته نفدت، كان أعطاه مرة ثمانين ديناراً حينما رآه يشرب من ماء السبيل، وسعى في نفقته عندما أراد الانصراف من العراق في حكاية طريقة يطول ذكرها وهي مسرودة في الجزء الثاني من معالم الإيمان في تاريخ القيروان.

ولا أعلم بين أئمة العلم من كان يصبر صبر محمد بن الحسن في تعليم تلاميذه، ولا من يؤثر إيثاره في الإنفاق عليهم، خلا أستاذه الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه.

رحلة أسد إلى محمد وسماعه منه

ومما قاله أسد عن رحلته العراقية: "بينما نحن كنا عند محمد بن الحسن يوماً في حلقتة إذ أتاه رجل يتخطى الناس حتى صار إليهم فسمعنا محمداً يقول: "إنا لله وإنا إليه

راجعون، مصيبة ما أعظمها! مات مالك بن أنس، مات أمير المؤمنين في الحديث"، ثم فشا الخبر في المسجد وماج الناس حزناً لموت مالك بن أنس رضي الله عنه، وكان إذا حدث عن مالك بعد ذلك اجتمع عليه الناس وانتهت إليه الطرق رغبة منهم في حديث مالك، وإذا "حدث عن غيره لم يجئه إلا الخواص

لأن حديث العراقيين كان قد امتلأ به العراق، فهم متمكنون عن سماعه متى شاءوا، وأما حديث مالك إمام دار الهجرة فيحق لهم أن يرغبوا في سماعه من مثل محمد بن الحسن لا سيما بعد ما بلغهم نبأ وفاته مع إطراء محمد لمالك هذا الإطراء. فذلك سر تضاعف الرغبات في سماع حديثه.

ثم انصرف أسد من لعراق بعد أن زقه محمد العلم زقا، ومر في طرق إلى بلده بالمدينة النورة ليسأل بها أصحاب مالك عن المسائل التي تلقاها من محمد بن الحسن، ولم يجد عندهم ما يطلبه بل أشاروا عليه بالرحيل إلى أصحاب مالك بمصر فارتحل، ولما وصل إلى مصر قصد عبد الله بن وهب وقال له: "هذه كتب أبي حنيفة" وسأله أن يجيب فيها على

مذهب مالك، فتورع ابن وهب وأبى فذهب إلى ابن القاسم، فأجابه إلى ما طلب، فأجاب فيما حفظ عن مالك بقوله، وفيما شك قال: "أخال، وأشك، وأحسب، وأظن"، وتسمى تلك الكتب "الأسدية" ثم رجع بها إلى القيروان وحصلت له رئاسة العلم بتلك الكتب، هذا لفظ أبى إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء

أبي أسد بن الفرات (1)

وأما لفظ نيل الابتهاج بتطريز الديباج فهو: إن أسدأتى ابن وهب وسأله أن يجيبه في مسائل أبي حنيفة على مذهب مالك، فتورع، فذهب إلى ابن القاسم فأجابه عنها بما حفظ عن مالك وفى غيره يقول: سمعته يقول في مسألة كذا وكذا ومسألتك مثلاً، ومنها ما أجابه على أصول مالك، وهذه الأسدية هي أصل مدونة سحنون، أصلح ابن القاسم منها أشياء على يد سحنون

ولفظ ابن أبى حاتم في الجرح والتعديل عند ترجمة عبد الرحمان بن القاسم في المجلد الرابع منه: كان أسد سأل محمد بن الحسن عن مسائل، ثم قدم مصر، فسأل ابن وهب أن يجيبه فيما كان عنده منها عن مالك، وما لم يكن عنده عن مالك منها فممن

عنده، فلم يفعل، فأتى عبد الرحمن بن القاسم، فتوسع له، فأجابه عن هذا، فالناس يتكلمون في هذه المسائل، ونقل ابن عبد البر نص هذه العبارة في الانتفاء

ولفظ ابن رشد في المقدمات له: ورحل سحنون إلى ابن القاسم فكان مما قرأ عليه مسائل المدونة والمختلطة ودونهما، فحصلت أصل علم المالكيين، وهى مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله

ويروى أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك رحمه الله، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة، والمدونة عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، ديوان في الفقه أفيد من المدونة، والمدونة عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة تجزئ عن غيرها ولا يجزئ غيرها عنها

وكانت (المدونة) مؤلفة على مذهب أهل للعراق، فسلخ أسد بن الفرات منها الأسئلة وقدم بها المدينة ليسأل عنها مالكا رحمه الله فأنصاه قد توفى، فأتى اشهب ليسأله عنها فسمعه يقول: "أخطأ مالك في مسألة كذا، وأخطأ في مسألة كذا"، فلم يرض قوله فيه فدل على ابن القاسم، فاتاه فرغب إليه في ذلك، فأبى عليه فلم يزل به حتى شرح الله صدره لما سأله، يجعل يسأله مسألة مسألة، فما كان عنده فيه سماع عن مالك قال: "سمعت مالكا يقول فيها كذا وكذا"، وما لم يكن عنده من مالك فيه إلا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك في ذلك شيئا، وبلغني عنه أنه قال فيها كذا وكذا" وما لم يكن عنده فيه سماع، ولا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك في ذلك شيئا، ولا بلغني عنه، والذي أراه فيه كذا" حتى أكملها، فرجع إلى بلده فطلبها منه سحنون فأبى عليه، فتحيل سحنون حتى صارت الكتب عنده، فانتسخها ثم رحل بها إلى ابن القاسم فقرأها عليه فرجع منها عن مسائل وكتب إلى أسد بن الفرات أن يصلح كتابه على كتاب سحنون

وبالجملة فلو لا الكتب التي تلقاها أسد من محمد في فقه أبى حنيفة وقدمها لابن القاسم ليجابوه عن مسائلها على مذهب مالك عن ظهر القلب لا تمكن أسد من الإجابة في السؤال ولا ابن القاسم من الجواب عن كل مسألة يسأله في أبواب الفقه على ترتيب أهل العراق". ولقد صدق من قال: "إن السؤال نصف العلم

قال الطحاوي: سمعت ابن أبى عمران يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن

ابن أبى مالك يقول: رأيت بشر بن الوليد يوما عند أبى وقد ذكر محمد بن الحسن فتال منه، فقال أبى: "لا تفعل يا أبا الوليد!"، ثم قال له: هذا محمد قد صار له في يد الناس ما صار من هذه الكتب التي فيها مسائله التي ولدها وعملها، فنحن نرضى منك أن تتولى لنا وضع سؤال مسألة وقد أعفاك الله عز وجل عن جوابها"، وبشر بن الوليد هذا هو رواية أبى

يوسف والحسن بن أبي مالك من أنبه أصحاب أبي يوسف وأفقههم رحمهم الله تعالى

ونظير ذلك ما اشتهر واستفاض عن الإمام الكامل المنصف ابن سريج رحمه الله هو أركى أصحاب الشافعي رحمه الله أنه سمع رجلا جاهلا يقع في أبي حنيفة فقال له: "يا هذ أتقع في أبي حنينة، وثلاثة أرباع العلم مسلمة له وهو لا

يسلم لهم الربع؟ " فقال الرجل: "كيف ذلك؟ " قال: "لأن العلم سؤال وجواب وهو أول وضع الأسئلة فله نصف العلم، وأجاب عنها فقال مخالفه في البعض: "أصاب" وفي البعض: "أخطأ".

إذا قابلنا صوابه بخطأه فله نصف النصف أيضاً، فسلم له ثلاثة أرباع العلم، بقي الربع فهو يديعه ومخالفوه يدعونه ولا يسلمه لهم"، وقد قيل: بلغت مسائل أبي حنيفة خمسمائة ألف مسألة، وكتبه أصحابه تدل على ذلك. من جامع المسانيد (1: 35)، فعلى ضوء كتب محمد تدوين أسد لتلك المسائل التي هي أصل مدونة سحنون.

ذكر الصلة مذهبي أبي حنيفة ومالك

ولا بأس أن نشير هنا إلى أن الصلة بين المذهبين ليست مقتصرة على كون أسد دون مذهب مالك على ضوء كتب محمد بل كان مالك كثيراً لمذاكرة في الفقه مع أبي حنيفة كلما زار الثاني المدينة المنورة ذكر غير واحد من أهل العلم كيف كان يذاكره في الفقه. والحديث بالمسجد النبوي إلى أن ينبج ضوء الفجر

وذكر القاضي عياض في أوائل المدارك أن الليث بن سعد رأى مالكا وهو يعرق فسأله: "أراك تعرق؟" قال مالك: "عرت مع أبي حنيفة، إنه لفقيه" وأخرج ابن أبي العوام الحافظ عن يوسف بن أحمد المكي عن محمد بن حازم الفقيه عن محمد بن علي

الصائغ عن إبراهيم بن محمد عن الشافعي عن عبد العزيز الدراوردي "أن مالكا كان ينظر في كتب أبي حنيفة ينتفع بها" كما في الجزء الرابع من فضائل أبي حنيفة وترى في الإمام بعض مسائل يقول الشافعي فيها رواية عن الدراوردي: "أخذها مالك عن أبي حنيفة" بل روى الطحاوي عن الدراوردي "كان عند مالك نفسه من مسائل أبي حنيفة نحو ستين ألف مسألة" كما نقله مسعود بن شيبة في كتاب التعليم له عن الطحاوي، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي ليس هذا موضع استقصائها

وأسد هذا هو ناشر مذهب أبي حنيفة ومالك بأفريقية، ثم اقتصر على نشر مذهب أبي حنيفة، فانتشر في ديار المغرب لحد الأندلس، حتى أصبح الأكثرون في أفريقية على هذا المذهب إلى عهد ابن باديس. وترجم لأسد بن الفرات هذا القاضي عياض في المدارك، وابن فرحون في طبقات المالكية، وتوسع في ترجمته صاحب معالم الإيمان في تاريخ القيروان جد التوسع، وأسد هذا هو فاتح صقلية وناشر الإسلام بها، وبها توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين.

وبهذه الصلة الأكيدة بين المذهبين ترى أهل المغرب يعتبرونها بحرين وما سواهما ساقية يستغنى عنها مع رخاء صادق بين الفريقين المقلدين للمذهبين، فتري بعض كبار الفقهاء من المالكية يقول إذا لم تكن في مسألة رواية عن مالكي يؤخذ بقول أبي حنيفة فيها

ذكر رحلات الشافعي في طلب العلم

وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضى الله عنه تفقه على مسلم بن خالد الزنجي بمكة، ثم رحل إلى المدينة المنورة، وهو ابن أربعة عشرة عاما، فعرض الموطأ على مالك، وسمع من إبراهيم بن محمد الأسلمي منافس مالك بالمدينة، ثم رجع إلى مكة وسمع من ابن عيينة، ثم ارتحل إلى اليمن للعمل عند بعض الولاة لضيق ذات يده، وحمل إلى العراق سنة أربع وثمانين ومائة بتهمة الانحياز للعلويين ضد العباسية. ولما برئت ساحتها من

التهمة ألهم التفقه عند محمد بن الحسين حتى اتصل به ولازمه ملازمة كلية واستنسخ
مصنفاته إلى أن سمع منه حمل بختي من الكتب ليس عليها إلا سماعه

وأخذ يعتلي شأنه، وأصبحت هذه المحنة منحة ونعمة كبرى في حقه، ومما كتبه إلى
محمد في أول قدومه يستبطئ إعاره كتاب كان طلبه منه

قل للذي لم ترعين من رآه مثله ... حتى كان من رآه قد رأى من قلبه

العلم ينهى أهله أن يمنعه أهله ... لعله يبذله لأهله لعله

فوجه به إليه في الحال هدية لا عارية، كما نقله ابن الجوزي بهذا اللفظ في المنتظم عن الطحاوي، وروى ابن عبد البر هذه الحكاية مع أبيات الشافعي هذه بسنده إليه في جامع بيان العلم

وقال الصيمري: يحدثنا أبو إسحاق النيسابوري المعروف بالبيع حدثنا محمد ابن يعقوب الأصم ثنا الربيع بن سليمان قال: كتب الشافعي محمد بن الحسن تلك الأبيات فذكر القصة، وقال: "فأنفذ الكتب إليه في وقتته"، ومن المعلوم أن الشافعي لم يكن من الشعراء الذين يتزلفون بكل وسيلة، فمثل هذا الكلام لن يصدر عن مثله إلا وقلبه يواطئ لسانه، وكان الشافعي قد رأى مالكا، ووكيع ابن الجراح، وابن عيينة، وغيرهم وقد اعترف في تلك بالأبيات أنه لم ير مثل محمد بن الحسن، وأنه يمثل له علم أبي حنيفة وأبى يوسف الذين لم يدركهما الشافعي

وقول الشافعي: "حملت عن محمد وقر بختي" صحيح رواه ابن أبي حاتم، قال: حدثنا الربيع قال: سمعت الشافعي يقول: حملت عن محمد بن الحسن حمل بختي ليس عليه إلا سماعي، قال أبو حاتم: ثنا أحمد بن أبي سريج الرازي سمعت الشافعي يقول: "أنفقت على كتب محمد بن الحسن ستين دينارا

ومهم جداً أن يكون اشافعي حمل عن محمد حمل جمل كتباً، ليس عليها إلا سماعه وحده لأن ما سمعه عليه ومعه العراقيون يكون عليه سماعه وسماع الآخرين، وأما الذي ليس عليه إلا سماعه فهو الذي سعه هو خاصة في مجالس خاصة، كما فعل محمد ابن الحسن مثل ذلك مع أسد بن الفرات وأبى عبيد من أئمة عصره في عهد طلبهم للعلم

وهذا الصبر العجيب من محمد مع أصحابه وتلاميذه لا يشاركه فيه أحد عن الأئمة سوى أبى حنيفة فيما نعلم، وكم لمحمد بن الحسن من أياد بيضاء على الشافعي حتى قال

أمن الناس علي في الفقه محمد بن الحسن"، رواه الخطيب عن الحسن بن محمد الخلال "عن علي بن عمرو الجريدي عن علي بن محمد النخعي عن أحمد بن حماد ابن سفيان عن المزني عنه

ذكر مناظرات خيالية ملفقة

وذكر السمعاني عن البولطي عن الشافعي أنه قال: "أعاني الله برجلين، بابين عيينة في الحديث وبمحمد في الفقه" وعن الربيع عن الشافعي: "ليس لأحد علي منة في العلم وأسباب الدنيا ما لمحمد علي" وكان يترحم عليه في عامة أوقاته، وروى الذهبي في جزءه عن إدريس بن يوسف القراطيس أنه سمع الشافعي يقول: "ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد، كأنه عليه نزل

وكل ذلك يدل على أن الشافعي كان عظيم الإجلال لمحمد بن الحسن كبير الأدب معه، خلاف مناظرات خيالية ملفقة مستولدة لا ترد إلا مجردة عن الأسانيد بالمرة أو بأسانيد مركبة يذكرها الخطيب في تاريخه بغير طريقة سؤال التلميذ من أستاذه فيما يستشكه كيف وقد روى ابن أبي حاق عن محمد بن إدريس: "فلزمته وكتبت عنه وعرف أقاويلهم، وكان إذا قام ناظرت أصحابه، فقال لي: "بلغني أنك تناظر أصحابي" فناظرني في الشاهد". واليمين فامتنعت، فألح علي فتكلمت معه، فرفع هو ذلك إلي الرشيد فأعجبه ووصلني

وبهذا يظهر كيف كأن محمد بن الحسن يدرّبه على المناظرة، وكيف كان يلفت نظر أمير المؤمنين إليه، كما يظهر بذلك أيضاً مبلغ أدب الشافعي مع محمد بن الحسن يأبى الكلام معه كمناظر، خلاف ما في تلك المناظرات المختلفة التي لا تجري بين الأستاذ وتلميذه، فملفّق هذه المناظرات أساء إلى الشافعي وهو يريد الإحسان إليه، وهكذا تكون صداقة الجاهل.

:ثناء الشافعي على الإمام محمد بن الحسن

وقد روى عن الشافعي بأسانيد صحيحة ثناء بالغ في حق محمد بن الحسن مدون في تاريخ الخطيب، وكتاب ابن أبي العوام، وكتاب الصميري، وتهذيب النووي، ومؤلفات الذهبي وغيرها فضلاً عما في كتاب الكردري، فنستغنى عن سرد تلك الروايات ههنا لشهرتها، بل ولم يرو عن الشافعي ثناء في حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن عن جدارة منه بذلك الثناء، وفي ذلك أكبر تكذيب لاختلاف المختلفين.

ذكر ابن العوام الحافظ بسنده أن مالك بن أنس قال يوماً وعنده أصحاب الحديث: "ما يأتينا من ناحية المشرق أحد فيه معنى" وكان في الجماعة محمد بن الحسن فوَقَّعت عينه عليه فقال: "إلا هذا الفتى"، وأنت تعلم أنه أتاه ابن المبارك، ووكيعة، وعبد الرحمن بن مهدي، وهو فضله بهذا اللفظ عليهم.

وذكر أيضاً بسنده أن الشافعي قال: "ما رأيْتُ أعلم بكتاب الله عز رجل من محمد بن الحسن".

وقال أيضاً: "ما سمعت أحداً قط كان إذا تكلم رأيْتُ أن القرآن نزل بلغته غير محمد بن الحسن".

وذكر أيضاً أن المزني قال له رجل: "قال محمد"، فقال له: "من محمد؟"، قال: "ابن الحسن" فقال: "مرحباً بمن يملأ الأذن سمعاً والقلب فهماً"، ثم قال: "ما أنا قلت، الشافعي قاله".

وذكر الصميري بسنده أن الشافعي قال: "ما رأيْتُ رجلاً أعلم بالحلال والحرام، والعلل، والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن".

وقال أيضاً: "إني لأعرف الأستاذية علي لمالك ثم لمحمد بن الحسن"، وقال أيضاً: "لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن، ما جالست فقيهاً قط أفقه منه، ولا فتق لسانی بالفقه مثله، لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئاً يعجز عنه الأكابر".

وقال أيضاً: "لقد كتبت عن محمد بن الحسن وقر بعير، ولولاه ما فتق لي من العلم ما انفتق، والناس كلهم عيال على أهل العراق، وأهل العراق كلهم عيال على أهل الكوفة، وأهل الكوفة كلهم عيال على أبي حنيفة".

وقال المزني عن أصحاب محمد بن الحسن: "كانوا والله يملؤون الأذان إذا تكلموا، ويفتحون للفقهاء مما يتعلق عليهم إذا عقلوا" فنظر إليه أصحابه فقال: "والله ما أنا قلت من قبل نفسي حتى سمعت الشافعي يقول ما هو أكثر منه" وقال الشافعي أيضاً: "ما رأيْتُ أفصح من محمد بن الحسن".

"وقال أيضاً: "ما سألت أحداً عن مسألة إلا تبين لي تغيير وجهه إلا محمد بن الحسن".

وذكر الخطيب بسنده قال الشافعي: "ما رأيْتُ أعقل من محمد بن الحسن"، وقال أيضاً: "كان محمد بن الحسن الشيباني إذا أخذ في المسألة كأنه قرآن ينزل عليه لا يقدم حرفاً ولا يؤخر".

وقال أيضاً لرجل قال له: "خالفك الفقهاء": "وهل رأيْتُ فقيهاً قط؟ إلا أن تكون رأيْتُ محمد بن الحسن، فإنه كان يملأ العين والقلب"، وذكر كثيراً منها النووي في التهذيب،

والذهب في جزئه

ومن جملة ما ذكره الذهبي في جزئه ما رواه ابن كاس النخعي عن أحمد زين حماد ابن سفيان عن الربيع عن الشافعي أنه قال: "ما رأيت أعقل، ولا أفقه، ولا أزهد، ولا أورع، ولا أحسن نطقاً وإيراداً من محمد بن الحسن، قال الذهبي: "لم يروه غير أحمد ابن حماد، أقول: لم يتكلموا فيه بجرح، ولما رواه شواهد

وفى مناقب الكردي عن الشافعي: "لقيته أي محمداً أول ما لقيته وهو قاعد في الحجرة وقد اجتمع عليه الناس، فنظرت إلى وجهه وكان من أحسن الناس وجهاً، فإذا جبينه كأنه عاج، ثم نظرت إلى لباسه وكان من أحسن الناس لباساً، وسألته عن مسألة فيها خلاف وإني أطمع أن يلحقه ضعف أو أن يلحن في كلامه، فمر كالسهم فقوي مذهبه، ولم يلحن في كلامه".

"وفيه عنه أيضاً: "ما رأيت أعلم بالحلال والحرام، والناسخ والمنسوخ من محمد

"وفيه عنه أيضاً: "ما رأيت أحداً أعلم بالفتيا من محمد بن الحسن، كأنه كان يوفق لها

"ثم وفيه عنه أيضاً: "ما رأي مثل محمد ينطق بالحكمة، ويسمع ما لا يجب فيحتمل

ثناء أهل العلم على محمد الإمام

وأخرج الصميري بسنده عن أبي عبيد: "ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن"، وفي مناقب الكردي عن محمد بن سلمة: أن محمد بن الحسن جزأ الليل ثلاثة أجزاء، جزء للنوم، وجزء للصلاة، وجزء للدرس وكان كثير السهر فقليل له: "لم لا تنامت قال: "وكيف أنام وقد نامت عيون المسلمين تعويلاً علينا، يقولون: "إذا وقع لنا أمر رفعناه إليه فيكشفه لنا"، فإذا نمنا ففيه تضيق للدين"، هذا هو والله خدمة الدين والإسلام والمسلمين، وهكذا يكون العلماء والفقهاء، لا كأمثالنا عبيد الدراهم والدنانير أرقاء الهوى وأحباء الدنيا اللهم انصر دين حبيبك محمد - صلى الله عليه وسلم - بأمثال محمد بن المحسن الإمام في كل زمان آمين

وفى تاريخ الخطيب (2: 184) بسنده إلى إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة أنه قال: "كان محمد بن الحسن له مجلس في مسجد الكوفة وهو ابن عشرين سن"، وذكر الذهبي في جزئه يحكى عن محمد بن الحسن ذكاء مفرط، وعقل تام، وسواد وكثرة تلاوة

قال الطحاوي: سمعت أحمد بن أبي عمران يحكى عن بعض أصحاب محمد ابن الحسن "أن محمداً كان حزبه في كل يوم وليلة ثلث القرآن

قال أبو حازم: سمعت بكر بن محمد العمى يقول: "إنما أخذ ابن سماعة وعيسى ابن أبان حسن الصلاة من (1) محمد بن الحسن" انتهى ما ذكره الذهبي

وأخرج ابن أبي العوام بسنده عن يحيى بن معين: "كتب الجامع الصغير عن محمد بن الحسن"، وهو في تاريخ ابن معين رواية الدوري عنه، وهو من محفوظات

الظاهرية بدمشق، وأخرج ابن أبي العوام أيضاً عن الحسن بن أبي مالك أنه قال حينما قرأوا عليه مسائل محمد بن الحسن هذه: "لم يكن أبو يوسف يدقق هذا التدقيق الشديد"، وأسانيب ذلك كله في كتاب ابن أبي العوام الحافظ

محمل كلام أحمد في منعه عن الإقبال على كتب محمد

وقال الخطيب: حدثني خلال أخبرنا علي بن عمرو أن علي بن محمد النخعي حدثهم قال: أخبرنا أبو بكر القراطيسي قال: أخبرنا إبراهيم الحزلي قال: سألت أحمد ابن حنبل وقلت: هذه المسائل الدقائق من أين لك؟ قال: "من كتب محمد ابن الحسن"، وهذا يدل على كون أحمد كثير الطالعة لكتب محمد، ولكنه مع ذلك كان ينكر إقبال العلماء على تلك الكتب أتم إقبال درساً وتعليماً، وكان يرى أن ذلك إنما هو شأن كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - عليه وسلم

وأما كلام الفقهاء وكتبهم فشأنه المطالعة وحدها، ولذا قال لموسى بن حزام الترمذي وكان يختلف إلى أبي سليمان الجوزجاني في كتب محمد بن الحسن فاستقبله عند الجسر فقال

له: "إلى أين؟" فقال: "إلى أبي سليمان"، فقال له أحمد: "العجب منكما! تركتم إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة، وأقبلتم إلى ثلاثة إلى أبي حنينة"، فقال: "كيف ذلك يا أبا عبد الله؟"

وهذا كما يقول أصحابنا: أخذ مولانا خليل أحمد قدس الله سره حسن الصلاة عن شيخه قطب الوقت مولانا رشيد (1) أحمد رضى الله عنه، وكان شيخنا خليل رحمه الله أحسن الصلاة والله بالغاية، ما رأينا أحداً أحسن صلاة منه تفمده الله برحمته ورضوانه.

فقال يزيد بن هارون: "بواسطه يقول: حدثنا حميد عن أنس قال: قال الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا يقول: حدثنا محمد بن الحسن عن يعقوب عن أبي حنيفة"، كذا في كتاب محنة احمر بن حنبل

ولا شك في صحة هذا الكلام في حق من هو في درجة أحمد بن حنبل من الفهم والاجتهاد فيغنيه المطالعة عن تعلم كتب الفقه وروايتها عن الشيوخ، وأما القاصرون فلا بد لهم من الإقبال على كتب الفقهاء درساً وتعليماً كما لا بد لهم من الإقبال على كتب سيبويه في النحو كذلك، ومع ذلك فليكن الاشتغال بالفقه بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فأذكر أحمد إقبال العلماء على كتب محمد بن الحسن مثل هذا الإقبال حتى تركوا لأجله حفظ حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأخذوا عن أجلة المحدثين وروايته عنهم

وهذا مما لا يشك حنفي بل ولا مسلم في نكرته

وهذا هو محمل ما رواه عاصم بن عاصم الثقفي: كنت عند أبي سليمان الجوزجاني فأتاه كتاب أحمد بن حنبل: "إنك إن تركت رواية كتب محمد جئنا إليك لنسمع منك الحديث"، فكتب إليه على ظهر رقعته: "ما مصيرك إلينا يرفعنا، ولا قعودك عنا يضعنا، وليت عندي من هذه الكتب أوقارا حتى أروبها حسبة"، رواه الكردي

وجرى من أحمد مثل ذلك نحو يحيى بن صالح الوحاظي فتلقى منه مثل هذا الجواب، حتى إنه سمع "ما هو أقسى من هذا من بعض أصحابه"، فقال: "إن قوله من أقوال أبي حنيفة أنفع من ملأ أرض مثلك"، كما في مناقب أحمد لابن الجوزي

والحق أن أحمد بن حنبل تفقه في مبدأ أمره عند أبي يوسف ثلاث سنين، وسمع منه الحديث، وكتب عنه ثلاثة قماطر من العلم، كما ذكره الحافظ ابن سيد الناس في شرح السيرة وغيرها، واستفاد من كتب محمد أيضاً، كما تقدم عن الخطيب، ولكنه كان لا يرى رواية كتب الفقه بالإسناد عن فلان عن فلان، وإقبال الناس عليها كإقبالهم على رواية الحديث، حتى أنه لما سمع أن أبا يعقوب إسحاق بن منصور يروى عن أحمد نفسه مسائل في الفقه والرأي بخراسان أستأمن ذلك جداً وأشهد على نفسه أنه رجع من تلك المسائل، كما ذكر ذلك غير واحد من أهل العلم

مع أن كتاب إسحاق بن منصور في مسائل أحمد وابن راهويه حقيق بأن يعد من أوثق الكتب في مسائلها، وعليه يعول الترمذي في ذكر آراء أحمد وابن راهويه في الجامع، ولم يكن هذا التراجع من أحمد لبطلان تلك الفتاوى بل من تورعه من أن يكون قدوة في الفتيا ع ومن ذلك القبيل إنكاره على الفقهاء حين جعلوا رواية كتب الفقه لهم شعاراً ودثاراً، واشتغلوا بها عن رواية الحديث ليلاً ونهاراً، وإنما حقها عنده أن يشتغل بها الطالب مطالعة - بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم

ثم لما غلب على أحمد الزهد والخشية قطع التحديث أيضاً قبل وفاته بنحو ثلاث عشرة سنة خوفاً من التبعة، كما ذكره أبو طالب المكي وغيره، وليس بقليل بين المحدثين من غسل كتبه التي أفنى عمره في سبيل جمعها وروايتها، خوفاً من تبعة الرواية، وللإمام أحمد أسوة غيره من العلماء أن يرى ما يشاء في الرأي والرواية والفقه والحديث تحت

مسؤوليته، وأن لا يرضى أن يكون هو قدوة في هذا أو ذاك، ولكن سائر الأئمة قبله وبعده قاموا بما رأوه واجباً عليهم ونحن على آثارهم مهتدون

وأنت تعلم أن كثيرا من الرواة في الصدر الأول كانوا لا يرون كتابة الحديث ولا تدوينه، وكذلك التفسير والفقه إلى غير ذلك من العلوم، ثم مضت الأئمة على تدوين العلوم كلها، وروياتها، ودرسها، وتعليمها، وأقر الجمهور بالحاجة إلى ذلك، ومن تصور ماذا كان يحدث لو لم يدون الحديث وعلومه، ولم تؤسس كتب الأصول، ولم تصنف كتب التاريخ وأسماء الرجال، ولم تؤلف كتب الفقه وسائر العلوم من شرعية وأدبية، لا يتردد لحظة في سداد ما مضت عليه الأمة فافهم □

ولا تظن بأحمد أنه لا يسيء القول في أبي حنيفة وأصحابه وكتبهم، حاشاه من ذلك، وإنما معنى ما روى عنه في صرف المستمعين إلى كتب محمد من سماعها ما نبهناك عليه، فلا تكن من الغافلين.

ودليل ذلك ما ذكره ابن السمعاني في الأنساب عن أحمد أنه قال: "إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفهم"، فقليل له: "من هم؟" قال: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن" فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار ومحمد أبصر الناس بالعربية" وبالجملة فإن الأئمة المتبرعين المقتدى بهم في الإسلام مثل أسرة واحدة، ترى مالكا يذاكر أبا حنيفة في العلم في المسجد النبوي - صلى الله عليه وسلم - وينتفع بكتبه، ومحمد بن الحسن يسمع الموطأ من مالك، والشافعي يسع الموطأ على مالك ويتفقه على محمد بن الحسن، وأحمد يتفقه عند أبي يوسف والشافعي وينتفع بكتب محمد بن الحسن، وبهذا نالوا بركة العلم.

وأما ما يروى من كلام بعضهم في بعض أكاذيب لفقها أعداء الدين، وانخدع بها من انخدع من بسطاء أتباعهم، راجع كلام الباجي في شرحه على حديث "الداء العضال" من المنتقى شرح الموطأ (7: 300) وأنت تعرف منزلة أبي الوليد الباجي هذا في الحديث والفقه وأصول الدين، وعظم شأنه في مذهب مالك.

إن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا أن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها، أما مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان فمحمد محرره وناشره، وكتبه المشهورة بظاهر الرواية أمله وأساسه، والأسدية التي هي أصل المدونة في مذهب مالك إنما ألقت في ضوء كتب محمد كما سبق، و الشافعي رحمه الله إنما ألف قديمه وجديده بعد أن تفقه على محمد وكتبه وحفظ منها ما حفظ، وابن حنبل كان يجاوب في المسائل من كتب محمد، وهكذا من بعدهم من الفقهاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تنبيهه في حدوث الجفاء بين أبي يوسف ومحمد

تنبيهه: روى ابن أبي العوام الحافظ عن الطحاوي عن أبي حازم عن بكر ابن محمد العمى عن محمد بن سماعة أنه قال: إنما كان سبب مخالطة محمد بن المحسن السلطان أن أبا يوسف شاور في رجل يولى قضاء الرقة فقال: "ما أعرف لكم رجلا يصلح لها غير محمد". "بن الحسن وهو بالكوفة، فإن شئتم فأشخصوه

قال: فبعتوا إليه فأشخصوه، فلما قدم، جاء إلى أبي يوسف. فقال: "ما السبب الذي أشخصت من أجله؟" فقال: "شاوروني في قاض للرقة، فأشرت بك وأردت بذلك أن الله تعالى عز وجل قد بث علمنا هذا بالكوفة والبصرة وجميع المشرق، فأحببت أن تكون بهذه الناحية، ليبث الله عز وجل علمنا بك بها وبما بعدها من الشامات"، فقال له محمد: "سبحان الله! أما كان لي في نفسي من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذي من أجله أشخص قبل ذلك؟" (فقال له أبو يوسف: "هم أشخصوك" (أي ولو كنت أشخصتك أنا لأخبرتكم بالسبب أولاً).

ثم أمره أبو يوسف بالركوب، فركبا جميعا حتى دخلا على يحيى بن خالد ابن برمك، فرفع يحيى أبا يوسف إلى جنبه وقعد محمد دونه فقال أبو يوسف ليحيى: "هذا محمد، فشأنكم به".

فلم يزل يحيى يخوف محمدا حتى ولى قضاء الرقة، وكان ذلك سبب فساد

الحال بين أبى يوسف ومحمد، وقد ذكر الذهبي ذلك أيضاً في جزئه، وهذا هو السبب الوحيد لما حدث بينهما من الجفاء، لأن محمد بن الحسن كان شديد الرغبة في الابتعاد من الحكم بالانصراف إلى العلم والتعليم على طريقة أبى حنيفة، وقد حال دون ما يتوخاه ما فعله أبو يوسف في حقه، فتألم جداً حتى هجره إلى أن مات أبو يوسف رحمه الله

وهو هاجر له، كما جرى مثل ذلك بين عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما، وبين الحسن وابن سيرين، وغيرهم

وأما ما يقال: "إن محمدا لم يحضر الصلاة عليه، فالراجح عندنا أن سبب ذلك كون محمد بالرقعة وهو قاض بها، فكيف يمكنه الحضور في جنازته ببغداد مع إقامته بالرقعة؟

بطلان كلام السرخسي في سبب حدوث الجفاء بينهما

واتضح بذلك بطلان ما ذكره السرخس في شرح السير من سبب حدوث الجفاء بينهما، فكله خرافة يتحاكاها بعض الأخباريين يدون سند، وهى أقصوصة اجتماع أهل العلم حول محمد بن الحسن وازدحام المتفقهة بمجلسه ببغداد بعد أن تولى أبو يوسف القضاء، وحسد أبي يوسف له، وبلوغ صيت محمد إلى الرشيد ورغبة الرشيد في مجالسه وتقريبه، وتدبير أبي يوسف إبعاد محمد من مجلس الرشيد بأن قال له: "إن بمحمد سلس البول لا يستطيع معه إطالة الحديث بالمجلس"، وقال لمحمد: "إن الرشيد سريع الملل" وأوصاه بالقيام عن المجلس عند ما يشير إليه إلى آخر الرواية المصنوعة الموضوعة

فمثل أبى يوسف في جاهه العريض، وعلمه الواسع، ودينه المتين، ووفرة التلاميذ، وكثرة المؤلفات، وكتاب الأمالي له وحده في نحو ثلاثمائة جزء كما يرويه أبو القاسم العامري كيف يحسد تلميذه في كثرة جماعته؟ وعزته عزته، وشهرته شهرته، بل كان ذلك موضع أن يفتخر به. وأيضاً، فمتى كان محمد ببغداد إلى أن شخصوه للقضاء؟ فكيف يرى أبو يوسف في بغداد كثرة المترددين إلى مجلسه حتى يغيظه ذلك ويحسده؟ ثم كيف

يختلق عليه مرضاً لم يكن به قط؟ فهل بلغ أبى يوسف الحمق إلى أن يكذب ويعرض نفسه للافتضاح إذا انتدب الرشيد طبيباً يداوى مرض محمد وعدد الأطباء باباه كثير؟

فلم يذكر في القصة أن الرشيد كان أحبه، ثم كيف يشير عليهم بجعله قاضي الرقة وهي عاصمة الصيف لحلفاء بنى العباس وفى ذلك غاية القرب إلى مجالس الخلفاء! على أن عادة محمد فيما يرويه عن أبى يوسف بعد هذا التجافي أن يقول: "حدثني الثقة" يريد أبا يوسف فكيف يمكنه أن يصف أبا يوسف بالثقة على تقدير صدور تلك المخازي منه

وهكذا تكون الأكاذيب في الغالب مصحوبة بما يظهر اختلافها، فإن الكذب لا يحفظ، فالأمر ما ذكره ابن أبى العوام الحافظ بسنده لا ما ذكره السرخسي بلا سند وما كان يحق كله في فضله ونبله أن يملئ مثل هذه الأخلوقة من كوة محبه على تلاميذه ولا صحة لها مطلقاً، لا يذكرها إلا بعض الأخباريين الذين بدون الأقاصيص بدون سند لمجرد التسلية عند السم، حتى لا يوجد شيء من هذا القبيل في كتب الخصوم قبل السرخسي وهم سراع إلى إذاعة مثله، ولو كانوا ظفروا بها لطاروا بها كل مطار، وإذا هي كذلك فلا شك في كذبها واختلافها، هي الكذب من أي النواحي أتيتها

ولعل عذر السرخس في ذلك أنه كان في المجلس بعيداً عن الكتب، وإنما كان على ما يمليه عن ظهر القلب، وكانت تلك القصة علقت بذهنه من قبل من بعض كتب الأسماء ولم يتسع وقته لتمحيصها، وكنا نهعد منه جبلاً من جبال العلم لا يتزحزح في أبحاثه العلمية. فعز علينا أن نراه على مثل هذه الأخلوقة المكشوفة في كتابه الخالد، ولكن أبى الله أن يصح إلا كتابة كما قاله الشافعي رحمه الله تعالى، ولا يبعد أن يكون ذلك مدسوساً عليه في كتابه، فقل ما سلم عالم من الدس في كلامه، والله تعالى أعلم

:تنبيه في ذكر الرحلتين المكذوبتين المنسوبتين إلى الشافعي

تنبيه: هناك رحلتان منسوبتان للشافعي كُتباهما مكذوبتين، فأولاهما رواية عبد الله بن محمد البلوي الكذاب المشهور له ترجمة في الميزان واللسان، قال الدار قطني: "بضع الحديث"، وقال الحافظ: "هو صاحب رحلة الشافعي طولها ونمقها، وغالب ما

وقال في توالى التأسيس بمناقب ابن إدريس (ص: 73): قد أخرجها الآبري والبيهقي وغيرهما مطولة ومختصرة، وساقها الفخر الرازي في مناقب الشافعي بغير إسناد معتمدا عليها، وهى مكذوبة وغالب ما فيها موضوع، وبعضها ملفق من روايات ملفقة، وأوضع ما فيها من الكذب قوله فيها: "إن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حرضا الرشيد على قتل الشافعي".

:وهذا باطل من وجهين

أحدهما: أن أبا يوسف لما دخل الشافعي بغداد كان قد مات ولم يجتمع به الشافعي (ولكن الكذب لا يحفظ).

والثاني: أنهما كانا أتقى الله من أن يسعيا في قتل رجل مسلم وليس له إليهما ذنب، وإن منصبهما وجلالتهما وما اشتهر من أمر دينهما ليصد عن ذلك، والذي تحرر لنا بالطريق الصحيحة أن قدوم الشافعي بغداد أول ما قدم كان سنة أربع وثمانين وكان أبو يوسف قد مات قبل ذلك بسنتين، وإنه لقى محمد بن الحسن في تلك القدمة وكان يعرفه قبل ذلك من الحجاز، وأخذ عنه ولازمه، انتهى ما ذكره ابن حجر بحروفه

والثابت من محمد كل عطف ومساعدة للشافعي كما سبق، بل لم يرو عن الشافعي ثناء في حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن وذلك أكبر تكذيب لاختلاق المختلقين.

وأما سعى المفتري الباهت في تمشية اختلاقه وبهتانه بأنهما كانا يحسدانه في العلم فمن أوقع فرى يفتريها صفيق، مع أن ذلك مما تكذبه شواهد الحال، لأن الشافعي كان إذ ذاك في حال الطلب ولم يكن له عمل في الفقه والحديث قبل ذلك، حتى إن أحاديث الموطأ التي يقال: "إنه عرضها على مالك تجده يروي بعضها في كتبه عن محمد وغيره عن مالك، ولا نجد نسخة من رواية الشافعي للموطأ يتداولها أهل العلم على توالى القرون كتداولهم النسخ من رواية محمد والآخرين، وهنا يدل على أنه لم يضبط أحاديثه، ولم يستمر على مدارستها، فعلى أي شيء يحسده أئمة العلم؟ ثم كيف يلازم الشافعي

حاسده، ويتلقى منه العلم، ويحمل عنه وقر بختي كتبنا ليس عليه إلا سماعه! وكيف يروى العلم في كتبه عن هذا الحاسد؟ على أن محمد بن الحسن يعترف له الصديق والعدو بأنه كان من أجهر أهل العلم صوتا في دفع ظلم الظالمين، ولو لم يكن له موقف غير موقفه في تصحيح أمان ذلك الطالب الذي كتب له الرشيد كتاب الأمان ثم تحيل في إبطاله ونقضه، فأعلن محمد بصحة أمانه وحرمة قتله في مجلس الرشيد يوم خرس ألسن من حضره من أهل العلم عن بيان الحق كان ذلك سببا عزله عن قضاء الرقة ومنعه عن الإفتاء لكفاه دليلا على منزلته في القيام بالحق والحيلولة دون الظلم

وقد علم الخاص والعام من رواية الثقات الأثبات مبلغ تعب محمد بن الحسن في سبيل تعليم الشافعي والإنفاق عليه وما له من يد بيضاء نحوه، وأنه ليس أحد أمن عليه من محمد بن الحسن في الفقه، أفلا يكون بعد ذلك من أكفر الكفران وأسوأ الفرى اختلاق إساءة بدل إحسان المحسن ذلك الإحسان؟ فلا شك أن تخليق هذا الكذب في الكتب يحتاج إلى صفاقة بالغة، وتعصب مزدول

وما كنا نظن بالبيهقي (1) أن يسمع دينه بأن يخلد هذه الفرية المكشوفة والرحلة المكذوبة في مناقب الشافعي مع علمه بحال البلوى، وبكون تلك الرحلة مكذوبة تتضمن فضائح تخالف التاريخ الصحيح، فكم أوقع عمل البيهقي هذا أمثال ابن الجويني، وأبي حامد الطوسي، والفخر الرازي ممن لا شأن لهم في تمحيص الروايات في مهازل في بدء أمرهم

ولا يتعد أن يكون البيهقي قد ألف مناقب الشافعي في بدء أمره قبل أن يبلغ مبلغ الرجال في العلم والتحقيق، (1) وبالجملة فما ذكره السيوطي وغيره أن البيهقي التزم أن لا يخرج في كتبه موضوعاً محمول على أنه لا يخرج في كتبه شيئاً موضوعاً على النبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحاديث، فافهم

واغترار بتخريج البيهقي لتلك الرحلة المفضوحة خلا ما نتج من مثل ذلك منذ عهد القفال المروزي من تعصب بارد إما لهذا الإمام أو لذلك الإمام

وممن صرح قبل ابن حجر بكذب الرحلة المذكورة ابن تيمية في منهاجه، وقبله مسعود بن شببة في كتابه التعليم وأمر البلوى مكشوف من قديم والله سبحانه هو الهادي إلى سواء السبيل

الرحلة الثانية:

وأما الرحلة الثانية: فهي رواية البطين عن ابن المنذر وكانت طبعت في الهند مع مسند الشافعي عن نسخة سقيمة جداً، ثم أعيد طبعتها بمصر بتصرف في عبارتها على أمل إزالة السقم، وسعى بعضهم في إفراغها بقال قصة روائية فانتشرت بين الجمهور

وهذه الرحلة كافتها مكذوبة وهما في اختلاق توأمان وقد نسبت في الطبعة الهندية إلى السيوطي من غير وجه كما نسبت في بعض المخطوطات إلى الشعرائي بدون سبب، وزادت الطبعة المصرية أنها بقلم الشافعي نفسه، واشتركت الطبعتان في جعلها رواية الربيع الجيزي عن الشافعي، وقد كانت العقيلي ابن المنذر في دعوى إدراكه الربيع المرادي المتوفى سنة سبعين ومائتين، فكيف يتصور أن يدرك الجيزي المتوفى سنة ست وخمسين ومائتين؟

والحق: أنه لا شأن للشافعي، ولا للربيع، ولا لابن المنذر في إنشاء هذه الرحلة، ولا في روايتها وإنما اختلقها من اختلق بعد ابن المنذر وركب لها سنداً، فالبطين والكواز مجهولان، والله أعلم بحال من بعدهما إلى الفارسي

وفى المتن ما يغنيك عن تطلب رجال السند والكشف عن أحوالهم

الأكاذيب الصريحة

فمن الأكاذيب الصريحة فيها سماع عبد الله بن عبد الحكيمه وأشهب، وابن القاسم، بل الليث بن سعد الموطأ على مالك سنة أربع وستين ومائة بقراءة الشافعي، وزمن لقي هؤلاء بمالك معروف عند أهل العلم، والربيع من أعلم الناس بأن الشافعي لم يلق الليث طول عمره، وقد صح عنه أسفه العظيم على ذلك

ومنها ادعاء رحلة الشافعي إلى العراق سنة أربع وستين ومائة بعيد سماعه الموطأ على مالك، فإنه أمر خيالي بحث مخالف للتاريخ الصحيح، ولما نقلناه آنفاً عن ابن حجر أن دخول الشافعي العراق أول مرة كان سنة أربع وثمانين ومائة بعد وفاة أبي يوسف

بسنين، فتكون تلك المزاعم من ملاقاته لأبي يوسف ومحمد بن الحسن، ومشاهدته ديناً طائفة عندهما، ومباحثته معهما، وحفظه كتاب الأوسط لأبي حنيفة من خزانة محمد ابن الحسن خلصة في ليلة واحدة من غير أن يعلم محمد بذلك، وتغليظه لمحمد في نقله عن كتاب الأوسط، وضمن محمد بكتبه عنه بعد ذلك إلى آخر ما ذكر هنالك كلها أكاذيب تنهار بانتهيار الكذب الذي بنيت هي عليه

ثم تنقل الشافعي في بلاد الفرس كذب صريح أيضاً، لم يذكر أحد ممن عنى بتواريخ البلدان حلول الشافعي بأحد تلك البلاد، وكذلك عودته إلى بغداد في أول خلافة الرشيد

سنة إحدى وسبعين ومائة وتأليفه كتاب الزعفراني وهو القديم (يعنى كتاب الحجة) بين عشية وضحاها في ذلك الوقت كذب مضاعف، لأن سن الزعفراني حينما قرأ القديم على الشافعي سنة خمس وتسعين ومائة كانت نحو خمس عشرة سنة فقط لم يبد عليه نبات شاربه بعد، فلم يكن الزعفراني مولودا في سنة إحدى وسبعين فضلاً عن أن يؤلف الشافعي الكتاب باسمه، فحقاً أن الكذب لا يحفظ

ثم رحيله في هذه السنة من بغداد بطريق حران وإهداء أحد تلاميذه هناك ألفا مؤلفة من الدنانير إليه، وتوزيعه لتلك الدنانير العظيمة المقدار على أهل العلم من المحدثين الذين استقبلوه كالأوزاعي، وابن عينة ع وأحمد بن حنبل مع أن

الأوزاعي كان قد مات سنة سبع وخمسين ومائة و الشافعي ابن سبع، وابن عينة لم يفارق الحجاز منذ انتقل إلى مكة من الكوفة بعد وفاة أبي حنيفة، وكان أحمد بن حنبل صبيّاً ابن سبع سنين لا يرحل مثله في ذلك التاريخ

ثم لقاؤه مالك بن أنس وهو في غاية من الغنى وعنده من الأموال ما لا يوجد إلا عند الملوك وإهداء مالك إلى الشافعي جميع تلك الأموال، ثم انقلاب الشافعي إلى أهله بمكة بتلك الهدايا الفخمة، وتوزيعه لها كلها على أهل مكة، ولقاؤه لأهل بيته وهو لا يملك شروى نقيير، ثم بلوغ هذا الخبر لمالك وابتهاجه من هذا الإيثار العظيم، وجعل مالك كانت في مرتبها سنوياً ضخماً تقاضاه الشافعي من مالك إحدى عشرة سنة مع أن وفاة مالك كانت في سنة تسع وسبعين ومائة، فكيف يكون عدد السنين فيما بين إحدى وسبعين ومائة وبين وفاة مالك إحدى عشرة سنة؟ ولكن واضح الرحلة بارع في الحساب لأن الكذب

لا يحفظ، فكل ذلك أكاذيب في أكاذيب يعجز عن تلفيقها إمام حمص المذكور في شرح الشريش على المقامات

ذكر رواية المفاضلة بين أبي حنيفة ومالك

ولا بأس في الإشارة هنا إلى ما يتحاكونه من حديث كأنه جرى بين محمد بن الحسن و الشافعي في المفاضلة بين أبي حنيفة ومالك وقد رواه ابن عبد البر في الانتفاء على لفظين من طريقين، ورواه أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء على لفظ آخر وأبو إسماعيل الهروي في ذم الكلام على لفظ رابع، وابن الجوزي في مناقب أحمد على لفظ خامس، ومع كل هذه الاضطراب في رواية حادثة واحدة زاد الخطيب في الطين بلة وساق الخبر يلفظ أفزع من ألفاظهم مع أنه يزعم أنه رواية يونس بن عبد الأعلى. فإذا قارنت لفظ الخطيب مع رواية ابن عبد البر وكلاهما من طريق يونس بن عبد الأعلى تجد تصرف الخطيب الشائن وتغييره لنص الرواية مائلين أمامك غير قابلين للستر

قال ابن عبد البر في الانتفاء (ص: 24): حدثنا خلف بن قاسم ثنا الحسن بن رشيق ثنا محمد بن الربيع بن سليمان ومحمد بن سفيان بن سعيد ثنا يونس بن عبد الأعلى قال: قال لي الشافعي: "ذاكرت محمد بن الحسن يوماً، فدار بيني وبينه كلام واختلاف، فكان فيما قلت له يومئذ: "نشدتك بالله! هل أن صاحبنا يعني مالكا كان بكتاب الله؟" قال: "اللهم نعم" قلت: "وعالمًا باختلاف أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟"، قال: "اللهم نعم".

ولا غبار على هذه الرواية، لسكوته عن المفاضلة بينه وبين أبي حنيفة

ورواية أبي عاصم محمد بن أحمد العامري في المبسوط أصرح شيء في الباب وأحسنه، ذكرها مسعود بن شيبه في كتاب التعليم له، وها هو نص رواية العامري: إن الشافعي سأل محمد: "أيما أعلم مالك أو أبو حنيفة؟"، فقال محمد: "بماذا؟"، قال: "بكتاب الله"، قال: "أبو حنيفة"، فقال: "ومن أعلم بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟"، فقال: "أبو حنيفة أعلم بالمعاني، ومالك أهدى للألفاظ"، فقال: "من أعلم بأقوال الصحابة

فأمر محمد بإحضار كتاب اختلاف الصحابة الذي صنفه أبو حنيفة، إلى آخر ما ذكره العامري.

وهذا هو الموافق لما كان عليه محمد بن الحسن من إجلال أبي حنيفة ومالك رحمهما الله

فكل رواية سواها تدل على أن محمد نال من مالك أو غمضه فهي باطلة قطعاً، كيف وقد لازمه محمد ثلاث سنين في حين أن الشافعي إنما لازم مالكا ثمانية أشهر فقط على ما يقال!، وأيضاً فرد الشافعي على مالك وأهل المدينة أقسى من رد محمد بن الحسن عليهم، فدونك كلام محمد بن الحسن في كتاب الحجج له وكلام الشافعي في الأم، وكلام المنقول في مناقب الشافعي لابن حجر في ذلك، فقارن بين الكلاميين حتى تتيقن أيهما أقسى وأيهما أراعى لأدب الحجاج، فكيف يسلم عاقل كون الشافعي كان يراعى حرمة مالك ولا يراعيها محمد بن الحسن الإمام؟ فهذه كتبه شواهد عدل على أدبه مع العلماء واحترامه لخصومه، فكيف لا يراعى حرمة شيوخه؟ فافهم، والله تعالى أعلم

وكل ما في هذه الفائدة من الروايات فهو ملخص من بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، أطال الله بقاءه

.ومن أراد البسط في هذا الباب فليراجع، فقد أفاد مؤلفه سلمه الله تعالى وأجاد

الفائدة الحادية عشر

في مسائل شتى

- تحقيق في الالتزام يذهب معين-

قال في شرح المذهب: إن العامي هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه؟ فيه وجهان حكاهما ابن برهان، أحدهما لا يلزمه كما لم يلزمه في العصر الأول أن يخص بتقليده عالما يعينه، والثاني يلزمه، وبه قطع أبو الحسن الكيا، وهو جار في كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأصحاب سائر العلوم، ووجهه أنه لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا هواه، ويتخير بين التحليل والتحريم، والوجوب والجواز، وذلك يؤدي إلى الخلل ربة التكليف، بخلاف للعصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين، ونحن نهد له طريقا ليسلكه في اجتهاده سهلا، فنقول

أولا ن ليس له أن يتبع في ذلك مجرد التشهي والميل إلى ما وجد عليه آباؤه، وليس له التمهذ بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم من الأولين وإن كانوا أعلم وأعلى درجة من بعدهم، لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرز مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد الأحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبى حنيفة وغيرهما

ولما كان الشافعي قد تأخر عن هؤلاء الأئمة في العصر ونظر في مذاهبهم نحو نظرهم في مذهب من قبلهم، فسبرها وخبرها وانتقدتها، واختار أرجحها، ووجد من قبله قد كفاه مؤنة التصوير والتأصيل فتفرغ للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيب مع كمال

معرفة وبراعته في العلوم وترجحه في ذلك على من سبقه، ثم لم يوجد بعده من بلغ محله في ذلك، كان مذهبه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد، وهذا مع ما فيه من الإنصاف

والسلامة من المقدح في أحد من الأئمة جلى واضح إذا تأمله العامي قاده إلى اختيار (مذهب الشافعي والتمذهب به (1: 55

وهذا كما ترى لو صح لقاد الماس إلى اختيار مذهب أحمد بن حنبل، فإنه تأخر عن الشافعي ونظر في مذهبه نحو نظره في مذاهب من قبله، فسبره وخبره وانتقدته مع كمال معرفته وبراعته في العلوم، لا سيما في علم الحديث وحفظه ومعرفته باختلاف الصحابة وأقوايلهم وترجحه في ذلك على الشافعي لا ينكره (1) منصف ولا يجحده جاحد

وكيف يكون تأخر العصر دليل الترجيح؟ وكثرة الوسائط بين الفقيه وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - تورث الشك في الأخبار وتزلزل اليقين، وتخفى عليه مراده - صلى الله عليه وسلم -، وليس في البعد ما في قرب العهد به، فإن من كان قريب العهد بالنبي - صلى الله

عليه وسلم - يأخذ العلم عن أصحابه أو أصحاب أصحابه غضا طريا، ويجد في عوائد أهل بلده من آثار السنن النبوية وأنوارها أكثر مما يجده

قال الإمام الشعراني في الميزان: قد بلغنا من طرق صحيحة أن الإمام الشافعي أرسل يقول للإمام أحمد بن حنبل: (1) "إذا صح عندكم حديث فأعلمونا به، لنأخذ به ونترك كل قول قلناه قبل ذلك أو قاله غيرنا، فإنكم أحفظ للحديث ونحن (أعلم به" انتهى (ص: 23

بعيد العهد في أهل بلاده، ولا يخفى أن عمل المسلمين في خير القرون أقوى في الاستناد إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من خبر الواحد الذي لا ندري أ ضبط أم لم يضبط؟ وهل روى الحديث بلفظه أو بمعناه؟ وهل فهم أو لم يفهما؟

ولو رجحنا بتأخر العصر فإن أبا يوسف ومحمد بن الحسن قد تأخر إلى زمان تدوين الحديث وتحرير المذاهب، ونظرا في مذهب الإمام أبي حنيفة كنظره في مذاهب الأوائل، فصبراه وخبراه، وانتقاده، واختاراه أرجحه، وتفرغا للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيب مع كمال معرفتهما وبراعتهما في العلوم وخالفا شيخهما في شطر مذهبه، ومذهب أبي حنيفة هو مجموع أقواله وأقوال أصحابه هؤلاء

ومن تأمل قول أحمد بن حنبل: "إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع

مخالفهم"، ف قيل له: "من هم؟"، قال: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فأبو حنينة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار، ومحمد أبصر الناس بالعربية"، كما تقدم قاده إلى اختيار مذهب أبي حنينة وأصحابه والتمذهب به

والحق أن الأئمة المقتدى بهم في الدين كلهم على هدى مستقيم فأبى مذهب من مذاهبهم كان شائعا في بلد من البلاد وفي العلماء به كثرة يجب على العامي أتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا في بلده، ولا في العلماء به كثرة، لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام في جمع الأحكام والحال هذه، فافهم، فإن الحق لا يتجاوز عنه إن شاء الله تعالى، ولو شاعت المذاهب كلها في بلد من البلاد واشتهرت وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير جاز للعار تقليد أي مذهب من المذاهب شاء، وكلها في حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين ويستفتى من شاء من علماء المذاهب هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضى الله عنهم بشرط أن لا يلفق (1) بين مذهبين في عمل واحد، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلك من التلهي وهو حرام بالنصوص والإجماع

"تحقق في قول الأئمة: "إذا صح الحديث فهو مذهبي"

في شرح المذهب: عن الشافعي رحمه الله أنه قال: "إذ وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعوا قولي"، وروى عنه: "إذا صح الحديث خلاف قولي فاعملوا بالحديث واركعوا قولي" أو قال: "هذا مذهبي"، وروى هذا المعنى بألفاظ مختلفة

قال النووي؟ وقد عمل بهذا أصحابنا في مسألة التثويب، واشترطوا التحلل من الإحرام بعذر المرض، وغيرهما مما هو معروف في كتب المذهب، قال: وهذا الذي قاله

الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأي حديثا صحيحا قال: هذا مذهب الشافعي، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه. وشرط أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ونحوها من كتب أصحابه الأخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قل من يتصف به، وإنما اشتراط ما ذكرنا لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها لكن قام الدليل عنده على طعن فيها، أو نسخها، أو تخصيصها أو تأويلها، أو نحو ذلك

قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله ليس العمل بظاهر ما قاله الشافعي بالهين، فليس كل فقيه

(فضلا عن عامي) يسوغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث، وفي من سلك هذا المسلك من الشافعيين من عمل بحديث تركه

قال الشعراني في الميزان ن قد بلغنا عن للشيخ عز الدين بن جماعة أنه كان إذا أفتى علميا بحكم على مذهب إمام (1) يأمره بفعل جميع شروط ذلك الإمام الذي أفتاه بقوله، ويقول به: "إن تركت شرطا من شروطه لم تصح عبادته على مذهبه ولا غيره، إذ العبادة الملققة من عدة مذاهب لا تصح إلا إذا جمعت شروط تلك المذاهب كلها، (ص: 13 □ 14).

الشافعي مع علمه بصحته المانع اطلع عليه وخفي على غيره كأبي الوليد موسى بن أبي الجارود ممن صحب الشافعي قال: صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" فأقول: قال الشافعي: "أفطر الحاجم والمحجوم"، فردوا ذلك على أبي الوليد، لأن الشافعي تركه مع علمه بصحته لكونه منسوخاً عنده، بين الشافعي نسخه واستدل عليه، وستره في كتاب الصيام إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ أبو عمر: فمن وجد من الشافعية حديثاً يخالف مذهبه نظر إن كملت فيه آلات الاجتهاد فيه مطلقاً، أو في ذلك الباب، أو المسألة كان له الاستقلال بالعمل به، وإن لم يكمل وشق عليه مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفته عنه جواباً شافياً فله العمل به إن كان عمل به إمام مستقل غير الشافعي ويكون هذا عذراً له في تركه مذهب (إمامه هنا، وهذا الذي قاله حسن متعين والله أعلم (1 - 64).

قلت: وهذا عين ما ذكرناه من قبل (ص: 63) رداً على ابن القيم

وفي رد المحتار عن العلامة بيري عن شرح الهداية لابن شحنة: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة، ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلاً للنظر في النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذاهب في الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب، لكونه صادراً بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع

عنه واتبع الدليل الأقوى، ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث أفتوا بقول (الإمامين) (أبي يوسف ومحمد) بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله (ص: 70).

تحقيق في الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر

قال الشعراني في الميزان: لم ينكر أكابر العلماء في كل عصر على من انتقل مذهب إلى مذهب إلا من حيث ما يتبادر إلى الأذهان من توهم (1) الطعن في ذلك الإمام الذي خرج من مذهبه لا غير بدليل تقريرهم لذلك المنتقل على المذهب الذي انتقل إليه

وكان الإمام ابن عبد البر رحمه الله يقول: "لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرى صحة خلافه، بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضاً، لأنهم كلهم على هدى من ربهم" وكان يقول أيضاً: "لم يبلغنا في حديث صحيح ولا ضعيف أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر أحداً من الأئمة بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه، وما ذلك إلا لأن كل مجتهد مصيب" انتهى، ونقل العراقي الإجماع من الصحابة رضي الله عنهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وقلدهما فله بعد ذلك أن يستفتي غيرهما من الصحابة ويعمل به من غير نكير، وأجمع العلماء على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجة ومن ادعى دفع هذين الإجماعين فعليه الدليل

ذكر الشروط الثلاثة لجواز الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر

وكان الإمام الزناتني من أئمة المالكية يقول: "يجوز تقليد كل من أهل المذاهب في النوازل، وكذلك يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب لكن بثلاثة شروط، الأول: أن لا يجمع بينهما □ على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق، ولا ولى ولا شهود

قلت: وهذا هو سبب ما يذكر من عتابه - صلى الله عليه وسلم - على الحافظ ابن حجر في ميله إلى الحنفية (1) لاستحكام أصولهم، أخبره بذلك ابن برهان في الرؤيا التي رآها لو صحت الرؤيا وتعبيرها، لأنه كان يميل إلى الحنفية طاعناً في مذهب الشافعي بعدم استحكام أصوله كما مر ذلك مفصلاً، فتذكر وأما مجرد الميل إلى مذهب إمام من غير طعن في مذهب غير من الأئمة فليس من الملامة والعتاب في شيء.

فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد. الثاني: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل ببلوغ إخباره إليه. الثالث: أن لا يقلد وهو في عماية من دينهم كأن يقلد في الرخصة من غير شرطها، انتهى، ثم ذكر عن السيوطي أسماء من انتقل من مذهب إلى آخر من غير نكير عليه من علماء عصره.

قال السيوطي: وقد أدركنا علمائنا وهم لا يبالغون في النكير على من كان مالكيًا ثم عمل حنفياً أو شافعيًا، ثم تحول بعد ذلك حنبلياً، وإنما يظهرون النكير على التناقل لإبهامه. التلاعب بالمذاهب

وقال صاحب جامع الفتاوى من الحنفية: يجوز للحنفي أن ينتقل إلى مذهب الشافعي وبالعكس لكن بالكلية، أما في مسألة واحدة فلا يمكن، كما لو خرج دم من بدن حنفي وسال فلا يجوز له أن يصلى قبل أن يغسله اقتداء بمذهب الشافعي في هذه المسألة، فإن صلى بطلت صلاته (لعدم مراعاته شروط الشافعي في حكم الطهارة والصلاة بأجمعها)، وقال بعضهم ليس لعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب حنفياً كان أو شافعيًا (أي لكون انتقاله مبنيًا على التشهي والتلهي غالباً، والتلهي بالمذاهب حرام بالإجماع! انتهى

وفى فتوى مفصلة للسيوطي حث على اعتقاد أن سائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم وإن تفاوتوا في العلم والفضل، ولا يجوز لأحد التفضيل الذي يؤدي إلى نقص في غير إمامه قياساً على ما ورد في تفضيل الأنبياء عليهم السلام، لاسيما إن أدى ذلك إلى خصام ووقية في الأعراس، وقد وقع الاختلاف بين الصحابة في الفروع وهم خير الأمة

وما بلغنا أن أحدا منهم خاصم من قال بخلاف قوله، ولا عاداه، ولا نسبته إلى الخطأ، ولا قصور نظر، (قلت: وفيه فقد رد بعض الصحابة على بعض في بعض المسائل كما تقدم، ولكنهم لم يخاصموا، ولم يعادوا فيما بينهم بذلك) وفى الحديث: "اختلاف أمتي رحمة، وكان للاختلاف على من قبلنا عذاباً أو قال: هلاكاً" انتهى

قال الشعراني: ورأيت بخط الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله ما نصه حين سئل عن الانتقال من مذهب إلى آخر: الذى أقول به إن للمتنتقل أحوالاً، أحدها: أن

يكون الحامل له على الانتقال أمراً دنيوياً اقتضته الحاجة إلى الرفاهية اللائقة به، كحصول وظيفة، أو مرتب، أو قرب من الملوك وأكابر الدنيا، فهذا حكمه حكم مهاجر أم قيس إذا كان عامياً، ولو كان فقيهاً في مذهبه وأراد الانتقال لغرض الدنيا الذى هو من شهوات نفسه المذمومة فهذا أمره أشد، وربما وصل إلى حد التحريم، لتلاعبه بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا. الثاني: أن يكون انتقاله لغرض ديني، كأن يكون فقيهاً في مذهبه وإنما انتقل لترجيح (1) المذهب الآخر عنده لما رآه من وضوح أدلته، وقوة مداركه، فهذا يجب عليه الانتقال أو يجوز له كما قاله الرافعي، أو يكون عارياً من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شيء، ووجد مذهب غيره أسهل عليه بحيث يرجو سرعة إدراكه، والتفهم فيه، فهذا يجب عليه الانتقال قطعاً، ويحرم عليه التوقف، لأن تفقه مثله على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل، وقل أن تصح معه عبادة. والثالث: أن يكون انتقاله لا لغرض ديني ولا دنيوي بأن كان مجرداً عن القصدتين جميعاً فهذا يجوز مثله للعامي (لأن العامي ليس له من التمذهب سوى الاسم)، أما الفقيه فيكره له أو يمنع منه لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب الأول ويحتاج إلى زمن آخر ليحصل فيه فقه المذهب الآخر فيشغله ذلك عن الأمر الذى هو العمل بما تعلمه قبلاً، وقد يموت قبل تحصيل (مقصوده من المذهب الآخر فالأولى لمثل هذا ترك ذلك، انتهى كلامه ملخصاً (ص: 34)

ولا يخفى أن الترجيح إنما هو شأن المجتهد أو من هو كالمجهد، وليس العامي ولا العالم الذي درس الكتب ولم يشم رائحة الاجتهاد من الترجيح في شيء

(1)

قال الشعراني: وقد قدمنا وجوب اعتقاد ترجيح قول إمامه على غيره ما لم يبلغ إلى مقام الكمال وبه صرح إمام الحرمين وابن السمعاني، والغزلي والكنيا الهراسي، وغيرهم وقالوا لتلامذتهم: "يجب عليكم التقيد بمذهب إمامكم الشافعي ولا عذر لكم عند الله تعالى في العدول عنه"، ولا خصوصية للإمام الشافعي في ذلك عند كل من سلم من التعصب بل كل مقلد من مقلدي الأئمة يجب عليه اعتقاد ذلك في إمامه مادام لم يصل إلى مقام الكمال (ص: 34)، فإن تلامذتهم هؤلاء كانوا علماء ولكنهم لم يبلغوا درجة الاجتهاد حتى يرجحوا مذهباً على مذهب، وقد مر أن مثله يمنع من الانتقال

وأما ما ذكره السيوطي من جواز ذلك للعامي إذا كان لا لعرض ديني ولا دنيوي ففضية لا وجود لمقدمها في هذا الزمان إلا نادراً، والنادر كالمعدوم، فغالب من ينتقل من مذهب إلى مذهب من العوام إنما ينتقل لغرض دنيوي أو شهرة نفس لما في المذاهب الأخر من الرخصة في بعض المسائل الذي قد ابتلى به المنتقل، وهذا هو منشأ ترك التقليد جملة، وقد مر أن التلهي بالأحكام حرام بالنص والإجماع

فالظاهر القول بوجوب التقليد المعين في هذا الزمان، وبالمنع من الانتقال مطلقاً سواء كان عامياً أو فقيهاً، اللهم إن كان مجتهداً أو كالمجتهد فله ذلك، ومن أين لأحد أن يدعى لنفسه هذا المنصب في هذا العصر، وقد ادعاه ابن جرير الطبري فلم يسلموا له ذلك، وادعاه السيوطي فردوه عليه، ومن لم يعرف حال زمانه فهو جاهل والله تعالى أعلم، وهو الهادي إلى سواء السبيل

«تحقيق في إثبات الاحتجاج برواية «عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

وفي شرح المذهب أيضاً: قد أكثر المصنف من الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ونص هو في كتاب اللع وغيره من أصحابنا على أنه يجوز الاحتجاج به هكذا، وسببه أنه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، فجدّه الأدنى محمد تابعي والأعلى عبد الله صاحب، فإن أراد بجدّه الأدنى وهو محمد فهو مرسل لا يحتج به، وإن أراد عبد الله كان متصلاً واحتج به، فإذا أطلق ولم يبين احتمل الأمرين فلا يحتج به، وعمرو، وشعيب، ومحمد ثقات، وثبت سماع شعيب من محمد ومن عبد الله، هذا هو الصواب الذي قاله المحققون والجماهير، وذكر أبو حاتم بن حبان أن شعيباً لم يلق عبد الله، وابطل الدار قطني وغيره ذلك، واثبتوا سماع شعيب من عبد الله وبينوه

فإذا عرف هذا فقد اختلف العلماء في الاحتجاج بروايته هكذا، فمنعه طائفة من المحدثين كما منعه المصنف وغيره من أصحابنا، وذهب أكثر المحدثين إلى صحة الاحتجاج به، وهو الصحيح المختار، فقد روى الحافظ عبد الغنى بن سعيد المصري

بإسناده عن البخاري أنه سئل أychتج به؟ فقال: "أرايت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه يحتجون بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما تركه أحد من المسلمين".

وذكر غير عبد الغنى هذه الحكاية ثم قال: قال البخاري: "من الناس بعدهم؟" وحكى الحسن بن سفيان عن إسحاق بن راهويه قال: "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" كأيوب عن نافع عن ابن عمر، وهذا التشبيه نهاية الجلالة من مثل إسحاق رحمه الله، فاختر المصنف في الملح طريقة أصحابنا في منع الاحتجاج به، وترجح عنده في حال تصنيف المذهب جواز الاحتجاج به كما قاله المحققون من أهل الحديث والأكثر، وهم أهل هذا

الفن، وعنهم يؤخذ، ويكفى فيه ما ذكرناه عن إمام المحدثين البخاري ودليله أن ظاهره
الجد الأشهر المعروف بالرواية وهو عبد الله (1:65).

تحقيق في الاحتجاج بالحديث المرسل

وفيه أيضاً: الحديث المرسل لا يحتج به عندنا، وعند جمهور المحدثين، وجماعة من الفقهاء وجماهير أصحاب الأصول والنظر، وحكاه الحاكم أبو عبد الله عن سعيد بن المسيب، ومالك، وجماعة أهل الحديث، وفقهاء الحجاز

وقال: أبو حنيفة ومالك في المشهور، وأحمد، كثيرون من الفقهاء، أو وأكثرهم: يحتج به، ونقله الغزالي عن الجماهير، قال أبو عمر بن عبد البر وغيره: لا خلاف أنه لا يجوز العمل به إذا كان مرسله غير متحرز يرسل عن غير الثقات، قال: ودليلاً في رد المرسل مطلقاً أنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله فرواية المرسل أولى، لأن المروى عنه (محذوف مجهول العين والحال (1: 60

قلت: كلا، فإن من أسند فقد أحال على غيره، ومن أرسل فقد تكفل لصحة الخبر، لأن العدل الثقة إذا قال: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذا جازماً بذلك فالظاهر من حاله

أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله، قانه لو كان ظاناً أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقله أو كان شاكاً فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين، وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالماً أو ظاناً بصدقه في خبره، فافهم

ثم ذكر النووي شروط الشافعي في قبول الرسل، وقد ذكرها غير مرة، ثم قال: قد شاع في ألسنة كثير من المشتغلين بمذهبنا بل أكثر أهل زماننا أن الشافعي رحمه الله لا يحتج بالمرسل مطلقاً إلا مرسل سعيد بن المسيب مطلقاً، بل الصواب ما قدمناه أنه لا يقبل (المرسل إلا بالشرط الذي وصفه) والله أعلم، وله الحمد والنعمة والفضل والمنة (ص: 63

قلت: ولكن روى ابن أبي حاتم في كتابه المرسل حدثنا أبي سمعت ليونس بن عبد الأعلى الصديقي قال: قال محمد بن إدريس الشافعي: "ليس المنقطع بشيء ماعداً منقطع ابن المسيب"، وهذا يؤيد قبوله مراسيل ابن المسيب مطلقاً والله تعالى أعلم بالصواب

تحقيق في حجية الإجماع

حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعاً وعدوه ثالث الأدلة، حتى أن الظاهرية على بعدهم من الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة، وبهذا لم يتمكن ابن حزم من إنكار وقوع الطلقات الثلاث مجموعة، بل تابع الجمهور في ذلك، بل قد أطلق كثير من العلماء القول بأن مخالف إجماع الأمة كافر حتى شرط للمفتي أن لا يفتي بقول يخالف أقوال جماعة العلماء المتقدمين، ولهذا كان لأهل العلم عناية خاصة بمثل مصنف ابن أبي شيبة، وإجماع ابن المنذر وغيرهما من الكتب التي يتبين بها مواطن الاتفاق والاختلاف في المسائل بين الصحابة، والتابعين وتابعيهم رضى الله عنهم، وقد دل الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ، وأنهم عدول شهداء على الناس

فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه في الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه على معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه في الإجماع لسقوطه من مرتبة الشهداء على الناس، على أن المبتدع كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات ثقات أهل السنة في جميع الطبقات فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار

ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد؟ ومن المحال في جاري العادة بين هذه الأمة نظرا إلى نشاط العلماء في جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن في العلم، وتسابقهم في كتابة العلوم وتسجيلها وإنشاء ما يلزم الجمهور علمه في أمر دينهم ودنياهم امتثالاً منهم لأمر تبليغ الشاهد للغائب، ووفاء بميثاق تبیین الحق، ألا تكون جماعة العلماء في كل عصر يعلمون من هم مجتهدو ذلك العصر الفائزون لتلك الدرجة العالية القائمون بواجبهم

فإذا ذاع رأي رآه جمهور الفقهاء في أي قرن من القرون من غير أن يعلم أهل الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأي فالعاقل لا يشك في أن هذا الرأي مجمع عليه، وهو الذي يعول عليه المحققون من أئمة الأصول، وأما احتمال أن يكون فقيه قد خالف ولم يظهر خلافه أو لم ينقل فباطل، لأن أقل ما يجب على المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد أن يدلي بحجته ويصارع الجمهور بما يراه حقا تعليما وتدوينا إذا رأى أهل العلم على خطأ في مسألة من المسائل على رأيه، لا أن ينقبع في داره أو ينزوي في رأس جبل بعيد عن أمصار المسلمين ساكنا عن إبانة الحق والساكت عن الحق شيطان أخرس فبمجرد ذلك يلتحق بالساقطين عن درجة قبول الشهادة فضلا عن مرتبة الاجتهاد، وعدم نقل العلماء أقوال المجتهدين القائمين بالحق محال في العادة

الرد على الشوكاني في إنكاره حجية الإجماع

وإذا عرفت معنى الإجماع فهذا مما لا يمكن أن تجرى حوله الثرثرة بأن في الإجماع كلاماً من جهة حجية وإمكانه ووقوعه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله، كما لا يخفى

فقول الشوكاني في جزء الطلاق الثلاث: "الحق عدم حجية الإجماع بل عدم وقوعه" كلام من لم يشم رائحة العلم فضلاً عن الاجتهاد، ومن لا يقول بعدد محدود في نكاح النساء على خلاف الكتاب والسنة، كما فعله في كتابه، وبل الغمام على خلاف ما في نيل الأوطار، وفنده العلامة عبد الحى في تذكرة الراشد (ص: 479) يقول ما يشاء في إجماع المسلمين ومن تابعه، ونبذ الأئمة المتبرعين وراء ظهره، فهو أسوأ منه حالا، وأضل سبيلا

وبالجملة فليس معنى الإجماع أن يدون في كل مسألة مجلدات تحتوى على أسماء مائة ألف صحابي مات عنهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالرواية عن كل واحد منهم فيها، بل يكفى في الإجماع صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة وهم نحو عشرين صحابياً فقط في التحقيق بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم في مواضع فصلها أئمة هذا الشأن في محله، وهكذا في عهد التابعين وتابعيهم ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان، والظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاث، ومنه ما ينفرد به الخاصة وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب في الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذلك، لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بانضمام العوام إليهم وماذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنياً؟

حكم إنكار الإجماع

وجد ما هو يقيني منه كفر وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كجاحد ما صح من أخبار الأحاد على حد سواء، والدليل الظني مما يحتاج به في الأحكام العملية عند جمهور الفقهاء لأدلة قامت على ذلك، ومن أراد البسط في ذلك فليراجع كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للعلامة الأستاذ الكوثري، فقد أفاد وأجاد، وشفى واشتفى

فائدة متعلقة بباب الإجماع

وفى شرح المذهب: والصحيح المختار أن قول التابعي الذي نشأ في عصر الصحابة وصار من أهل الاجتهاد قبل إجماعهم لا ينعقد إجماعهم بدون، وهذا قول أكثر أصحابنا، وهو المنسوب إلى الحنفية، وأكثر الحنابلة، وأكثر المتكلمين

وقال بعض أصحابنا المتكلمين، والقاضي من الحنابلة: لا يعتد به، وأوماً أحمد إلى القولين،
والحق أنه يعتد به، والثاني قول ضعيف جداً، فإن كثيراً من فقهاء التابعين ماتوا في عصر
الصحابة منهم علقمة، ومسروق، وشريح، وسلمان بن ربيعة والأسود، لسعيد بن السيب
رضى الله عنهم، وسعد بن جبير وإبراهيم النخعي، وخلانق

وهؤلاء الذين سميت من عليّة الفقهاء وأئمة المجتهدين، وعصر الصحابة لعصر التابعين متداخلان، فإن عصر التابعين ابتداءه من قبل الهجرة، وكل من سمع بالنبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يره كالذين أسلموا بالمدينة على يدى أهل العقبة الأولى، وباليمن، والبحرين، وعمان، والطائف، والحبشة، وغيرها يعد التابعين.

فمن المستحيل أن يقال: إن هؤلاء كلهم لا يعتد بقول أحد ممن تفقه منهم ووصل إلى رتبة الاجتهاد إلى انقراض السحابة في سنة مائة من الهجرة، والأعصار كلها متداخلة، وعدم (اعتبار قول التابعي قول ضعيف لا معنى له، ملخصا (10: 48 □ 49

تحقيق في حجية الإجماع مع ندرة المخالف

قد اختلف علماء الأصول في انعقاد الإجماع مع ندرة المخالف، فالجماهير من جميع الطوائف على أنه لا ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد، لأن المجمعين حينئذ ليسوا كل الأمة، والعصمة في الإجماع إنما يثبت لكل الأمة لا لبعضهم، ولأن أبا بكر رضى الله عنه خالف الصحابة وحده في قتال مانعي الزكاة وكان الحق معه ورجعوا إليه (1) وخالف ابن مسعود وابن عباس في عدة من سائل الفرائض جميع الصحابة، واعتد بخلافهم بخلافهما (2)

إلى اليوم

وهذا ظاهر على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى النصوص، وهى طريقة الشافعي وكثير من أصحابه، فإن الشافعي يرى التمسك بالكتاب بآيات، من جملتها قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ}، ويقال: إنه قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية، وإنه أول من احتج بها، فذكرها للرشد حين طلب منه حجة من القرآن على الإجماع، والغزالي رحمه الله يقول: للتمسك بقوله - صلى الله عليه وسلم - "لا تجتمع أمتي على خطأ" ونظائره، لكونه من حيث اللفظ أدل على المقصود، وكذلك القاضي أو بكر ابن الباقلاني، فعلى طريقة هؤلاء متى خالف واحد لم يصدق على الباقي أنهم كل الأمة حقيقة، فلا تتناولهم النصوص الشاهدة بالعصمة

وأما على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى جهة قضاء العادة باستحالة إجماع الخلق على الحكم الواحد إلا لدلالة أو أمارة، وهو الذي عول عليه إمام الحرمين وابن الحاجب، فيصعب على هذا المسلك تقرير أن مخالفة الواحد للجم الغفير والخلق العظيم يقدح في إجماعهم، فإنهم بالنظر إليهم دونه تقضي العادة باستحالة إجماعهم على ما لا دليل عليه، فأى فائدة وواقفه أو خلافه؟ والطريقة الصحيحة هي التي عول عليها الشافعي

وأكثر الأصحاب، وهى التمسك بدليل السمع، فلذلك خلاف الواحد والاثنين قاذح في صحة الإجماع

وقد اشتهر الخلاف في ذلك عن ابن جرير الطبري، قال: إنه يكون إجماعا يجب ذلك المخالف الرجوع إليه، وواقفه أبو بكر أحمد بن على الرازي من الحنفية، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، ابن جرير بن منداد من المالكية، والذي رأيت في كتب الحنفية منسوبا إلى أبي بكر الرازي التفصيل، وهو أن الجماعة إن سوغت الاجتهاد في مذهب المخالف فخلافه معتد به كخلاف ابن عباس في مسألة العول، فإنها محل اجتهاد، وإلا فلا، كخلافه في مسألة ربا الفضل، ومسألة المتعة، ولذلك أنكر الناس الاجتهاد فيهما

وهذا القول منسوب إلى أبي عبد الله الجرجاني

فلقائل أن يقول: إنما تحقق كونه على الحق بعد رجوعهم إليه، ولو لم يرجعوا كان قول الأكثر أولى بالصواب (1)
لقائل أن يقول: إنما اعتد بخلافهم لموافقة بعض الفقهاء من التابعين لهم على قولهم، وقد مر أن إجماع الصحابة لا (2)
يتحقق بدون موافقة من عاصره من التابعين

وقال السفناقي في شرح الهداية: إن شمس الأئمة السرخس قال: "الأصح عندنا ما أشار إليه أبو بكر الرازي أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك في الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدونه، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكم الإجماع، ملخصاً من شرح المذهب (10: 42).

تحقيق في كون الزيادة على النص غير نسخ له على الإطلاق

اشتهر عن الحنفية القول بأن الزيادة على النص نسخ له، وهم إنما يقولون ذلك فيما إذا كانت الزيادة تدفع مفهوم اللفظ، صرح به في شرح المذهب (10: 55)، وأما زيادة ما لم يتعرض له النص إثباتاً ولا نفيًا فليس من النسخ في شيء، نظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ فإنه صريح في عدم جواز الاكتفاء بأقل من شاهدين، لأن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة خطر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، فقالوا: لا يجوز الاعتراض بأخبار القضاء بالشاهد واليمين على نص القرآن، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الأحاد

ووجه النسخ ما ذكره أن في استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية، والاقتصار على أقل من العدد الذي أمر الله به، فمن قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله في استشهد شاهدين، وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله به عن المقصد في الكتاب واستشهد الشهود بقوله: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا﴾، وقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾، فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق، والاستظهار بالكتاب والشهود لنفى الريبة والشك والتهمة عن الشهود، وفي الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها، وإسقاط اعتبارها، فثبت بذلك أن الحكم بها خلاف الآية

ولا يخفى على من له مسكة أن الأمر باستشهد رجلين أو رجل وامرأتين يدل على كون المشهود به ما يطلع عليه الرجال، فكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة ونحوها خارج عن مفهوم الآية غير داخل فيها، فلم يكن قبول شهادة القابلة وحدها على الولادة زيادة على الكتاب، كما زعمه الشافعي، وتبعه كثير من أصحابه كالحافظ في فتح الباري، فإنه أورد على الحنفية كثيراً مما زادوه على الكتاب ولم يتعرض له النص إثباتاً ولا نفيًا، وليس هذا من الزيادة التي منعوها، فافهم، والله يتولى هداك

تحقيق في كون الحق واحداً في محل الخلاف

روى ابن أبي العوام الحافظ عن الطحاوي عن سليمان بن شعيب الكيساني عن أبيه قال: أُملي علينا محمد بن الحسن وقال

إذا اختلف الناس في مسألة، فحرم فقيه وأحل آخر، وكلاهما يسعه أن يجتهد رأيه، فالصواب عند الله عز وجل واحد، حلال أو حرام، ولا يكون عنده حلال وحرام وهو شيء واحد، وكن الصواب عنده عز وجل واحد

وقد كلف من في وسعه اجتهاد الرأي أن يجتهد رأيه حتى يصيب الحق الذي عنده في رأيه، فإن أصاب الحق الذي هو عند الله عز وجل في رأيه واجتهاده كان قد أصاب ما كلف به وأداه، وإن كان قد أصاب ما كلف به من اجتهاده في رأيه ولم يصب الحق عند الله عز

وَجَلَّ بَعِينُهُ فَقَدْ أَدَّى مَا كَلَّفَ بِهِ، وَكَانَ مَأْجُورًا

فَأَمَّا أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: قَدْ أَحَلَّ فُقَيْهِهِ وَحَرَّمَ فُقَيْهِهِ فِي فَرْجٍ وَاحِدٍ وَكِلَاهُمَا صَوَابٌ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

فهذا ما لا ينبغي أن يتكلم به، ولكن الصواب عند الله عز وجل واحد، وقد أدى القوم ما كلفوا به حين اجتهدوا وقالوا باجتهادهم ووسعهم الذي فعلوا وإن كان أحدهما قد أخطأ الذي كان ينبغي أن يقول به إلا أنه قد اجتهد فقد أدى ما كلف به، لكن الصواب عند الله عز وجل في الأشياء واحد.

(وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي ويوسف، وقولنا، من بلوغ الأمانى (ص: 47)

وهذا يدل. على أن أبا حنيفة وأصحابه لم يكونوا من المصوبة، وأخطأ من حكى عنهم ما يوهم ذلك

وفي شرح المذهب عن الطحاوي: إذا كان في المسألة نصوص قطعية المتن قطعية الدلالة لم يكن مظان للاجتهاد بل الحق فيها واحد قطعاً، غاية الأمر أن المجتهد المخالف لم يطلع عليها (أو اطلع عليها ولم يرها متواترة)، والتواتر قد يحصل في حق شخص ولا يحصل في حق آخر، فإذا خالف مجتهد لعدم اطلاعه على ميل هذه النصوص يكون معذوراً في مخالفته إلى حيث يطلع على النص، ولا يحل العمل بقوله ذلك، ولا يقلد فيه، وينقض (الحكم به (10: 46)

وليس ذلك بمخالف لما ذكره بعض أصحاب الكشف أنهم رأوا مذاهب المجتهدين أمثال الجداول الشارعة من بحر الشريعة متصلة به، ورأوا لكل عالم جدولاً منها، فإن ذلك لا يستلزم كون كل مجتهد مصيباً عند الله في كل مسألة

بل غاية ما فيه كون كل مجتهد مقبولا عنده مأجوراً في اجتهاده، وأنه يوصل من قلده وتبع مذهبه إلى الجنة، وهذا مما لا نزاع فيه، فإن المجتهد واصل الله موصل إليه وإن كان قد أخطأ في بعض المسائل، لكونه معذوراً في الخطأ أجوراً عليه

وكيف يقال: إن كل مجتهد مصيب عند الله في كل مسألة؟ وقد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران"، متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة، وفي الباب عن عقبة بن عامر وعبد الله بن عمرو، كما (في التلخيص (7: 400)

نعم! كون المجتهد مأجوراً في الخطأ والصواب جميعاً يدل على كونه مقبولا عند الله موصلاً لمن تبعه إلى الجنة، لأن المجتهد لابد أن يكون صوابه أكثر من خطئه، وللاكثر حكم الكل، فافهم، والله تعالى أعلم

وليكن هذا آخر الكلام في تكميل هذه المقدمة ومسك الختام، وصلى الله تعالى عليه وسلم على أفضل الأنام، سيدنا النبي محمد على الدوام وعلى آله وأصحابه

وآزواجه وذريته البررة الكرام، أزكى صلاة وأبهى سلام

وقع الفراغ من تسويد الكتاب لعاشر الجمادى الثانية سنة سبع وخمسين وثلاثمائة وألف من هجرة النبي الأمين، صلاة وسلام عليه إلى يوم الدين

وكان ذلك في ظل من هو سباق غايات، وصاحب آيات، حكيم هذه الأمة كاشف الغمة، ذو مناقب جمّة، مولانا الحافظ الحجة الثقة الثبت المحدث المفسر الفقيه الولي سيدنا الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوي، أطال الله بقاءه، وزاد نوره وجماله وبهائه، ومتع العالمين

بأنفاسه القدسية، ونور قلوب المسترشدين بأنوار نفسه الزكية، أمين أمين، لا أرضى
بواحدة حتى يضاف إليها ألف آمينا

.والحمد لله الذي بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات

ذكر ما وقع من الأوهام

في الجزء الرابع من الإعلاء وغيره

ذكرت فيه: "أن يحيى بن إسماعيل أبو زكريا أثنان أحدهما الواسطي والثاني الكوفي - 1
(فلا أدري هل البغدادي هو واحد منهما أو آخر سواهما" (4: 26)

ثم راجعت كشف الأستار فتبين لي أنه هو الواسطي الذي أثنى عليه أحمد: "وهو مقبول"،
(ص: 144)، وهو من رجال أبي داود، وحدث عنه، ولا يروى إلا عن ثقة

وذكرت في الجزء الخامس في باب كراهة صف القدمين: "أن معناه نصبها جميعاً" - 2
(ص: 86).

وهو تسامح، وإنما معناه إلزاق القدمين، وهو الصنف أيضاً، فالصواب أن الصف والصفن في
باب الكراهة واحد، يدل على ذلك وقوع "الصفن" مكان "الصف" في بعض ألفاظ الحديث،
فهذا هو المكروه أن يقوم في الصلاة جامعاً بين قدميه لا يفرج بينهما

قال في مجمع البحار: وحديث نهى عن صلاة الصافن أي من يجمع بين قدميه، وقيل: من
يثنى قدمه إلى ورائه، كفعل الفرس إذ أثنى حافره، ومنه: "رأيت عكرمة يصلي وقد صفن
بين قدميه" (1: 254) أي لعذر، وأما نصب القدمين مع التفريج بينهما فلا يكره بل هو
السنته

وأما التراوح فيطلق على معنيين: الأول: التفريط بين القدمين، يدل على ذلك كلام
الطحاوي، فإنه ذكر المراوحة بين القدمين في دليل كون السنة تفريق الأعضاء في الصلاة،
ولا خلاف في كونه سنة، والثاني الاعتماد على رجل مرة وعلى الآخر أخرى من غير تمايل
على التعاقب، وهو السنة أيضاً، ولا بد أن يكون هذا الاعتماد مع نصب القدمين دون إرسال
واحد منهما وانحنائها، فإن هذا هو الصنف المنهى عنه

وأما التراوح بمعنى التمايل من غير تخلل سكون، كما يفعله بعضهم حال الذكر وبعض من
لا علم له في الصلاة، فهو مكروه، قال في شرح النقاية: ويكره التراويح بين القدمين في
الصلاة إلا بعذر (أراد الاعتماد على أحد القدمين من غير نصبهما، بل بإرسال أحدهما
منحنياً، وهو الصنف كما مر)، وكذا التمايل على يمينه مرة وعلى يساره أخرى (1 - 94)،
أي على التعاقب من غير تخلل سكون

وبالجملة فالتراوح الذي استحبه ابن مسعود إنما هو التفريج بين القدمين، والصف الذي
كرهه هو أن يجمع بينهما، والله تعالى أعلم

ذكرت في الجزء السادس من الإعلاء في حديث أخرجه محمد في الموطأ عن - 3
إسماعيل بن إبراهيم عن ليث عن عطاء: "أن إسماعيل هذا هو ابن عليّة فيما أظن (ص:
30).

ثم راجعت كتاب الحجج لمحمد، فرأيت يروى عن إسماعيل بن إبراهيم البصري عن خالد
الحذاء، وعن إسماعيل بن إبراهيم البصري عن أيوب السختياني، وإسماعيل بن إبراهيم
البصري الذي يروى عن خالد الحذاء وأيوب والطبقة هو ابن عليّة ليس إلا، ولا يخفى أن
من كان يروى عن أيوب السختياني لا يبعد روايته عن ليث بن أبي سليم وبالجملة فالذي
ظننته هو المتحقق في الإسناد، إن شاء الله تعالى

ذكرت في الجزء السادس أيضاً (ص- 52): "وإن كان هو المنقري فهو ثقة من السابعة، - 4
كما في التقريب، وهذا هو الظاهر.

قلت: كلا! بل الظاهر أنه حفص بن سليمان الأسري أبو عمر البزاز الكوفي المقرئ وثقه أحمد بن حنبل والداني وغيرهما، وتكلم فيه غيرهم، فإن المنقري أقعد الناس بالحسن لا يروى عن غيره والله تعالى أعلم

ذكرت في الجزء السادس أيضاً: "فالأمر في رفع اليدين (عند القنوت للنازلة) واسع، - 5
(سواء قنت قبل الركوع أو بعده وإن كان مقتضى النظر عدمه إذا قنت بعده" (ص 77

فإن قيل: لا يجوز القياس بمعرض النص، فكيف يصح ترجيح عدم الرفع بالنظر

وقد ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - رفع يديه في الصبح حين دعا على من قتل أصحابه، قلت: لم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - ذلك إلا في هذا الحديث الواحد، وأكثر الطرق عن أنس ليس فيه أثر منه فلعل ذلك لم يكن منه - صلى الله عليه وسلم - إلا مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه، وبمثله لا يثبت غير الجواز دون الاستحباب، ومن هنا لم يستحبه مالك مع كونه قائلاً بالقنوت في الفجر ولا الشافعي، كما في شرح المذهب، ونصه

وأما رفع اليدين في القنوت فليس فيه نص، والذي يقتضيه المذهب أنه لا يرفع، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يرفع إلا في ثلاثة مواطن، ولأنه دعاء في الصلاة فلم يستحب له رفع اليد، كالدعاء في التشهد، وحكى في التعليق أنه يرفع اليد، والأول عندي أصح (3: 493).

وفيه أيضاً: هو أي عدم الرفع اختيار المصنف، والقفال، والبغوي وحكاه إمام الحرمين عن كثيرين من الأصحاب، وأشاروا إلى ترجيحه واحتجوا بأن الدعاء في الصلاة ترفع له اليد كدعاء السجود والتشهد، ثم ذكر عن متأخري الشافعية استحباب الرفع (3: 500) وقد تقدم أن حديث "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن" لا يعم غير قنوت الوتر بل يخصه، وإذا اختلفت الروايات جاز ترجيح بعضها على بعض بالنظر فافهم

ذكرت في الجزء السابع منه (ص: 62)، "وقد كان شيخي وافقني عليه، ثم رجع عنه - 6 - فقال بتأكيده أي التهجد بناء على أنها وإن كانت مستحبة فإنها بعد مواظبتها - صلى الله عليه وسلم - عليها صارت مؤكدة"

قلت: ويؤيد الاستحباب ما في شرح النقاية: قال مكحول الشامي: السنة سنتان

سنة أخذها هدى وتركها ضلالة، وهو ما كان من أعلام الإسلام وشعائره، وسنة أخذها (فضيلة وتركها لا إلى حرج كصلاة الليل (1: 84)

وهو صريح في أن رك التهجد لا إلى حرج، فانتفى كونها سنة مؤكدة، فإنها ما يضل تاركها كما فيرد المحتار

ويؤيد كونها سنة مؤكدة ما في شرح المذهب: وأما حكم المسألة فقيام الليل سنة متأكدة، قد تطابقت عليه دلائل الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأحاديث الواردة فيه

في الصحيحين وغيرهما أشهر من أن تذكر وأكثر من تحصر، قال أصحابنا وغيرهم: والتطوع المطلق بلا سبب في الليل أفضل منه في النهار وينبغي أن لا يخل لصلاة الليل (وإن قلت: ويكره أن يقوم كل الليل دائماً، ملخصاً (4 - 44)

والظاهر: أنه لم يرد بقوله: "سنة متأكدة" تأكدها مثل الرواتب، بل كونها أهم من نوافل النهار أفضل، بدليل ما في متن المذهب: وأما غير الراتبة فهي الصلوات التي يتطوع بها الإنسان في الليل والنهار وأفضلها التهجد، لما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي - (صلى الله عليه وسلم - قال: "أفضل الصلاة بعد المفروضة صلاة الليل" (4: 43)

قال النووي: الصحيح المنصوص في الأم والمختصر أن الوتر يسمى تهجداً، وفيه وجه أنه لا يسمى تهجداً بل الوتر غير التهجد لي (4: 48)، قلت: وإذا كان الصحيح عند الشافعية

أن الوتر يسمى تهجداً، فلا دلالة في قوله: قيام الليل سنة متأكدة، إلا على تأكيد الوتر وقد قلنا به بل بوجوبه، فمن صلى العشاء وتطوع بالراتبة بعدها ثم أوتر بثلاث فقد أتي بقيام الليل كما ذكرته في الإعلاء، والله تعالى أعلم

ذكرت في بعض الأجزاء من الإعلاء ولا أحضر الآن موضعه: "أن وقاد بن إياس لا - 7
أعرفه"

وهذا من عجائب المسامحات، فإن الرجل من رجال التهذيب، روى له النسائي، وأبي داود في مراسيله، قال سفيان الثوري "لا بأس به" وقال أبو حاتم: "صالح"، وقال ابن عدي: □ "أرجو أنه لا بأس به"، وذكره ابن حبان في الثقات

وتكلم فيه آخرون كما في التهذيب (11: 221) وفي التقريب: "لين الحديث من السادسة" (ص: 230) وبالجمله فهو مخلف فيه حسن الحديث على أصلنا

وذكرت في مواضع من الإعلاء في ليث عن عطاء: "أن الليث هو الليث بن سعد الإمام - 8 المصري"، وليس كذلك، وإنما هو ليث بن أبي سليم المختلف فيه، فهو المعروف بالرواية عن عطاء ولا يروى ابن سعد عنه إلا قليلا، فإذا أطلق ليث عن عطاء لا يراد به إلا ليث بن أبي سليم، والله تعالى أعلم

وذكرت في الجزء الثامن في تفسير حديث عمر: "صلاة الجمعة ركعتان، - 9

وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الأضحى ركعتان، ما نصه: ومعنى قوله: "صلاة الأضحى (ركعتان)" هذا العدد أقل مقدارها، فإنه قد وردت الزيادة عليه، كما تقدم في باب (ص: 42)

وهذا أيضاً من المسامحات الشديدة، فإن المراد بالأضحى صلاة عيد الأضحى ولا زيادة لها فوق ركعتين، والتي وردت فيها الزيادة على ركعتين هي صلاة الضحى، ولعل ذهن قد انتقل من صلاة الأضحى إلى صلاة الضحى فسبحان من لا ينام ولا ينسى

وذكرت في الجزء الثامن أيضاً: (ص: 150): "وعندي أن الخفاء هي الخرقه الخامسة - 10 التي يشد بها الفخذان والورك، والملحفة هي الإزار"، وهذا كله وهم لا أصل له، فإن الخفاء هو الإزار لغة وعرفا، وأما أن فيه الابتداء بالإزار والمذهب الابتداء بالقميص ثم الإزار، فالجواب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان قد كفن ابنته في حقاء نفسه للبركة وقال: "اشعرنها إياه" رواه الشيخان، كما في رسائل الأركان (ص: 153) ولا خلاف في مثل ذلك أن يبدأ بالثوب المتبرك به ليكون متصلا بجسم الميت، وأما إذا كفت المرأة في ثياب لا يترجح بعضها على بعض فالابتداء بالقميص عندهم أولى للوجه الذي ذكره. ولعلهم أخذوا ترتيب التكفين من التعامل خلفا عن سلف، وبالجمله فالنص ساكت عن الترتيب بين القميص والإزار إذا لم يتعين كون واحد منهما شعار للميت لأجل البركة، فيجوز القول بالترتيب بينهما بالقياس والتعامل. والله تعالى أعلم، والراجح عندي الابتداء بالإزار عملاً بظاهر الحديث مع جواز الابتداء بالقميص، كما ذكره الفقهاء

ذكرت في الجزء الثامن أيضاً (ص: 205) حديثا عن علي بن الحسين عن علي، كان - 11 حقه أن يذكر في الحاشية دون المتن، فإن الحديث ضعيف، ولم أستدل به على شيء، وإنما أردت رد احتجاج بعض الناس به، ومثله لا يذكر في المتن، وإنما موضعه الحاشية. فاعلم ذلك، والله يتولى هدالي

وأما حكم بعض الأحباب بكونه موضوعاً فباطل، لأن الحافظ ابن حجر ذكره في التلخيص الحبير، واحتج به على جواز زيارة القبور للنساء، ولم يتعقبه بشيء بل سكت

عنه ولا يسكت فيه عن ضعيف فضلاً عن موضوع، وشأنه أجل من أن يحتج بموضوع، (واحتج به الشوكاني أيضاً في النيل (3: 35)

وهو وإن لم يكن بمنزلة الحافظ ولكن له معرفة بالموضوعات، كما يشهد لذلك كتابه الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة عرفت أن الذهبي لم يزد على تضعيفه واحتج به العيني في شرح البخاري فقال: "والأصح أن الرخصة ثابتة للرجال والنساء، لأن السيدة فاطمة رضي الله عنها كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة، وكانت عائشة رضي الله عنها تزور قبر أخيها عبد الرحمن بمكة"، وقد ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يأتي شهداء

أحد فيصلى عليهم ويدعو لهم غير مرة، فلا يبعد زيارة فاطمة قبر عمها سيد الشهداء
لأجل الخصوصية، فافهم

الاختلاف في صحة قصة بلال

قد ذكرت فيه أيضاً عن أبي الدرداء قال: "لما رحل عمر بن الخطاب من فتح بيت - 12 (المقدس) (ص: 208).

وهذا الحديث مما تعارض فيه رأيا الحافظين الحافظ تقى الدين السبكي فوجود إسناده واحتج به في شفاء الأسقام، والحافظ ابن حجر وهو من تلامذة أصحاب السبكي فإنه قد حكم على هذه القصة بالوضع، حيث قال في اللسان (1: 108) في ترجمة إبراهيم بن محمد بن سليمان بن بلال بن أبي الدرداء: ترجم له ابن عساكر، ثم ساق من روايته عن أبيه عن جده عن أم الدرداء عن أبي الدرداء في قصة رحيل بلال إلى الشام وفي قصة مجيئه إلى المدينة، وأذانه بها وارتجاج بالبكاء لذلك، وهي قصة بينة الوضع، وتبعه (السيوطي في ذيل اللآلي (ص: 104) وتبعه الملا علي القارئ في موضوعاته (ص: 88).

تأييد السبكي

ويؤيد السبكي قول الحافظ أبي محمد عبد المغني المقدسي رحمه الله في الكمال في ترجمه بلال: "لم يؤذن لأحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما روى إلا مرة واحدة في قدمه قدمها

المدينة لزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، طلب إليه الصحابة ذلك فأذن ولم يتم".

وذكره أيضاً الحافظ أبو الحجاج المزي في شفاء السقام (ص: 39)، وذكره الحافظ ابن الأثير في "أسد الغابة" جازماً به، فقال: "وروى أبو الدرداء أن عمر بن الخطاب لما رحل من فتح بيت المقدس"، ولم يتعقبه بشيء (1: 208)، وجود إسناده القاضي الشوكاني في ("نيل" أيضاً (4: 327).

وقدما أن له معرفة بالموضوعات جيدة، ولم يحكم عليها الذهبي بالوضع مع تعنته وتقصه بل اكتفى بقوله في إبراهيم بن محمد بن سليمان: "فيه جهالة روى عنه محمد بن فيض الغساني" من الميزان (1: 30) والمراد بها جهالة الحال لا جهالة العين، فإن جهالة العين قد ارتفعت بتحديث محمد بن الفيض الغساني عنه وهو من أجلة المحدثين في زمانه روى عنه أحمد بن عدى، وأبو أحمد الحاكم، وأبو بكر بن المقرئ، وهو كناه لهم "بأبي إسحاق"، وأرخ وفاته سنة اثنين وثلاثين ومائتين، والراوي إذا عرف باسمه، وكنيته، واسم أبيه وجده، وتاريخ وفاته لا يبقى مجهول العين قطعاً، وإنما هو مستور إذا وثقه أحد من أهل الفن ولو مبهماً كان صحح الإسناد الذي هو فيه، أو جوده أو حسنه فهو ثقة عند المحدثين، كما ذكرناه في المقدمة من قول الحافظ نفسه ولم يوجد السبكي إسناده الحديث (إلا بعد البحث عن رجاله واحد بعد واحداً كما في شفاء السقام (ص: 40).

وأما الحافظ ابن حجر فالظاهر من صنيعه أنه إنما حكم عليه بالوضع بمجرد ذوقه، لأنه لم يعين من وضعه ولم يتهم أحداً من رواته، ومثله لا يكون حجة إلا على من شهد ذوقه بمثل ما شهد به.

حجة بعض الأحاب على وضع قصة بلال

وأما احتجاج بعض الأحاب على كون القصة موضوعة بقوله: فقد رحل علي رضي الله عنه من المدينة إلى الكوفة ورحل منها جمع من الصحابة عظيم، ولم يعنفهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام، ولم يعاتبهم على ارتحالهم منها، ولم يعده جفوة، وفعل ذلك

ببلال، هذا أمر عجيب فهل كان لبلال مزية لم تكن لغيره أو خصوصية اختص بها؟ وأيضاً
فتسرع بلال على القبر وسؤال السيدين الحسنيين منه أن يؤذن لهم وارتجاج المدينة
بأذانه، وخروج العواتق لذلك، وقولهم: "أبعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟" كله
مما يشهد لبطلان القصة وينادى على كذب راويها، فإن أذان بلال لم يكن لأهل المدينة أمراً
مستحدثاً بل كانوا معتادين لسماعه فارتجاج المدينة له لا معنى له

وإن سلمنا صحته فغاية ما فيه أن يكون هذا لأمر خاصا ببلال، فكيف يصح الاستدلال به على جواز شد الرحال لزيارة قبره - صلى الله عليه وسلم - للناس عامة؟

الرد على بعض الأحباب

ففيه أن المنام ليس له ضابط ولا هو من الأمور الاختيارية التي يسأل عن عللها، فقد يرى النبي - صلى الله عليه وسلم - في المنام من لا يعباؤه ولا يراه من يشار عليه بالبنان من العلماء والأولياء العظام، فهذا السؤال دليل على سخافة رأى السائل، ورقة عقله، وخفة فهمه.

وأما قوله: "وأيضاً فتمرغ بلال" فقد ثبت مثله عن أبي أيوب الأنصاري عند الحاكم في مستدركه من حديث داود بن أبي صالح قال: أقبل مروان يوماً فوجد رجلاً واضعاً وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: "أتدري ما تصنع؟ قال: "نعم" فأقبل عليه، فإذا هو أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه، فقال: جئت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم آت الحجر، سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله" قال الحاكم: "صحيح الإسناد" وأقره عليه الذهبي في تلخيصه (4: 515).

وروى ابن ماجة والبيهقي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه خرج يوماً إلى مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فوجد معاذ بن جبل قاعداً عند قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - يبكي، قال: "ما يبكيك؟" قال: "شيء سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الحديث كذا في المشكاة (2: 455) وقد ثبتته عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه بكى عند قبر أمه

ولا يخفى أن الاستغراق في المحبة قد يجعل الهائم المشتاق على التمرغ بين يدي

الحبيب حياً وبين يدي قبره ميتاً

فالناس تختلف مراتبهم في ذلك، فأناس حين يرونه لا يملكون أنفسهم، وأناس فيهم إنادة يتصبرون ويبكون وما أحسن ما قال بعضهم

أمر على الديار ديار ليلي ... أقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما حب الديار شغفن قلبي ... ولكن حب من سكن الديار

وإنما تمنع العوام من ذلك سدا للذرائع، فإنهم يتجاوزون الحدود

وأما قوله: وارتجاج المدينة بأذانه وخروج العواتق" فلا يتعجب من ذلك إلا خلى البال فاقد الحال والبلبال، الذي لم يدرك من المحبة غير القيل والقال، ولم يصل إلى حضرة الجلال والجمال، ولم يعرف بحقيقة الحال

وإنما يذوقه جريج الفؤاد بسهام المحبة الوداد، ويعرفه الصب والواله المستهام، المبتلى بفراق الأحبة وصروف الأيام، نعم!، كان أهل المدينة يسمعون أذان بلال ورسول

الله - صلى الله عليه وسلم - حي بين ظهرائهم، يقيم بلال الصلاة ويؤمهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، يتقدم أمامهم ويصلى بهم، ثم يقبل عليهم بوجهه المستنير ويسلم

يمينا وشمالا هذا ما كانوا يعتادونه من أذان بلال، ثم مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتبدل الضياء بالظلام، فترك بلال الأذان، وقدم الشام، ثم لما عاد إلى المدينة بعد عام أو أعوام وقام في موقفه الذي كان يقف به، وأذن بالصوت الذي كان يؤذن به في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسمع المدينة النغمة التي كانوا يسمعونها في حياة حبيبهم تذكروا العهد الذي مضى، وبكوا على النعيم الذي انقضى، واشتغل في قلوبهم لهيب الشوق وتمثلت بين أيام الوصال ابعد الفراق والنوى

وحق للمدينة أن ترتج بأهلها، وللعواتق أن تخرج من خدورها، بل ولو انشقت الأرض، وهدت الجبال لح وتصدعت القلوب، وانشقت الصدور لم يكن ذلك أبعد ولا أعجب عند المحبين العاشقين وإن استبعده السلوان فارغ البال من الجامدين

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى ... فهيج لو عات الفؤاد وما يدرى

دعا باسم ليلي غيرها فكأنما ... أطار بليلي طائرا كان في صدري

وأما قوله: "وإن سلمنا صحه" فيه أن الخصوصيات لا تنب إلا بدليل، ولو

كان ذلك مما اختص به بلال من بين الخلائق لصدع به عمر رضى الله عنه ومن معه من الصحابة وصرحوا بأن لا يقتدى أحد بلالا في ذلك أبدا، وإذ لم يكن شيء من ذلك فالقول بالتحصيل تحكم بالباطل

وبالجملة فإن كان الحافظ أيضاً قد استبعد صحة القصة مثل ما استبعدها به بعض الأحاب فالجواب الجواب والخطاب الخطاب، وإن كان قد حكم بوضعها لأمر آخر من الأمارات الدالة عليه عند المحققين من المحدثين فلا نازعه في ذلك، فإنه المرأ يقتدى به فيما هنالك، ولأجل ذلك حذفت القصة من ترجمة هذا الخبر بالهندية. وأسقطتها من متن الجزء العاشر أيضاً أخذاً بجانب الاحتياط، وأنا أستخير الله تعالى فيها، فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، ومسألة جواز شد الرحال لزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - لا تتوقف على قصة بلال هذه بل بها دلائل قوية غيرها نذكره في موضعها إن شاء الله تعالى

التنبيه: قد ترددت في تعديل بعض من رجال الطحاوي وجرحهم وذكرت في بعضهم أنى لم أعرفه وكل ذلك قبل طبع كشف الأستار عن رجال معانى الآثار، وقد ظهر الآن مطبوعاً رانثاً، فعلى الناظر أن يراجعه في أمثال تلك المواضع

التنبيه: قد اعتمدت في تصحيح بعض الأحاديث من أحاديث الطبراني، والبر، وأبى يعلى، وتحسينه على سكوت ابن سليمان المغربي عنه في جمع الفوائد، والآن قد تم طبع مجمع الزوائد بمصر، فينبغي مراجعته في أمثال هذه المواضع. وهى قليلة إن شاء الله تعالى

هل كثرة الطرق من وجوه الترجيح؟

اختلفوا في أن كثرة طرق الحديث من أمارات الترجيح أم لا؟ ذهب عامة الحنفية وبعض الشافعية إلى الثاني وقالوا: لا يترجح إحدى الشهادتين على الأخرى بكثر العدد ما لم يخرج عن حيز الآحاد إلى حيز التواتر أو الشهرة، وذهب أكثر الشافعية، وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا، وأبو الحسن الكرخي في روايته إلى الأول

وفى مسلم الثبوت مع شرحه: "لا ترجيح بكثرة الرواية عند أبي حنيفة وأبى يوسف، خلافا لأكثر العلماء كالأئمة الثلاثة ومنهم محمد ليترجح بكثرة الأدلة والرواة عندهم وإن لم تبلغ "الشهرة"

فقه الراوي وجه من وجوه الترجيح

وأما فقه الراوي فقال الحازمي: الوجه الثالث والعشرون من وجوه الترجيح أن يكون رواية أحد الحديثين مع تساويهم في الحفظ والإتقان ففهاء عارفين باجتناء الأحكام من مثرات

الألفاظ، فالاسترواح إلى حديثه الفقهاء أولى

وحكى علي بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أي الإسنادين أحب إليكم؟ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله، أو سفيان عن عبد الله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله "فقلنا: الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله"، فقال: "يا سبحان الله الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه" وحديث تداوله (الفقهاء خير من أن تتداوله الشيوخ" (رواه المحاكم في معرفة علوم الحديث

وفى التدريب: "ثالثها أي من وجوه الترجيح فقه الراوي سواء كان الحديث مروياً بالمعنى أو باللفظ، لأن الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بحث عنه حتى يطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامي"، وفى شرح مسلم الثبوت: "بخلاف غير الفقيه فإنه لا يقدر على ذلك فينقل القدر المسموع

وهذا بعينه يقتضي ترجيح الأفقه على من هو أدنى منه في الفقه، فيرجح رواية من هو أكثر فقها عن من ليس بتلك المرتبة" وفى فتح القدير بعد ذكر مناظرة أبي حنيفة مع الأوزاعي: "فرجح (أبو حنيفة) بفقه الرواة كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا"، ومثله في حلية المحلى شرح منية المصلى لابن أمير حاج

مناظرة بين أبي حنيفة والأوزاعي

والمناظرة التي جرت بين أبي حنيفة والأوزاعي المشهورة بين الفقهاء أنه اجتمع هو والأوزاعي في دار الحناتين بمكة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة

ما بالكم لا ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه؟ " فقال "

"أبو حنيفة: "لنه لم يصح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيه شيء

فقال: كيف لم يصح؟ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ثم لا يعود بشيء من ذلك

فقال الأوزاعي: «أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم؟

فقال أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت له صحبة وله فضل الصحبة، والأسود له فضل كبير وعبد الله عبد الله، فسكت الأوزاعي

إسناد المناظرة

قال العلامة اللكنوي في "الأجوبة الفاضلة": "قد اشتهر بين العوام أن هذه المناظرة لا سند لها لا صحيحاً ولا ضعيفاً حتى أن صاحب الدراسات قال: "إن هذه الحكاية معلقة ولم أر من أسندها ومن عنده السند فليأت به" وليس كذلك، فقد أسندها أبو

محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث الحارثي البخاري المعروف "بالأسناد" تلميذ أبي حفص الصغير ابن أبي حفص الكبير تلميذ الإمام محمد بن الحسن في مسنده بقوله: حدثنا محمد بن إبراهيم بن زهاد الرازي حدثنا سليمان بن الشاذكوني قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الحناتين بمكة إلى آخر ما مر ذكره

كما نقله السيد مرتضى الحسيبي في كابه "عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة" (ص: 210 □ 214) وقد أسندها عن الحارثي الإمام الموفق المكي في "مناقب الإمام الأعظم، (1: 130) والحارثي إمام حافظ مشهور ذكره الذهبي في تذكر الحفاظ في

ترجمة القاسم بن أصبغ فليراجع، والله تعالى أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

أبو حنيفة وأصحابه المحدثون

الحمد لله الذي تفرّد بالعزة والعظمة والبقاء والكمال، وقسم بين عباده الأرزاق والآجال، والعلوم والأعمال، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، وملوكاً وسوقة ليتنافسوا، ومتبوعين وأتباعاً ليتعادلوا، ورؤساء ومرؤوسين وفقهاء ومقلّدين ليتكاملوا

وبعث الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة، وختّمهم بخيرته من خليقته، السالك بتأييده الطريق المستقيم على المحجة

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إله في الأرض، وإله في السماء، شهادة أدّخرها وأطلب الفوز بها يوم اللقاء

وأشهد أن سيدنا، ومولانا محمداً عبده ورسوله، المبعوث إلى أهل الآفاق، المنعوت بمكارم الأخلاق، وأطائب الأعراق، صلى الله تعالى عليه، وعلى آله وصحبه صلاة وسلاماً دائماً متعاقبين إلى يوم التلاق، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، لا سيما إمامنا الأعظم أبي حنيفة النعمان سيد المجتهدين. اللهم وتقدّم بعفوك، واجعل زلله في سعة رحمتك، فقد كان يدعو (1) بهذا الدعاء، وأنجز له ما وعد به أصحابه ومن تبعه، وكان على مذهبه وطريقته الغزاء، على ما روى عنه ذلك الأئمة الثقات من أصحابه الثّلاء، اللهم ولا تجعل عبدك المسكين جامع هذا الكتاب من الأشقياء، واغفر له ولوالديه ومشايخه، وللمؤمنين، والمؤمنات، واجعلنا أجمعين من السّعداء

وبعد؛ فإنّ الله تعالى فضّل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الأنبياء، فجعل في أمته محدّثين خلفاء، ومجتهدين علماء فقهاء، كأنهم من الفقه أنبياء، ومتعبّدين أولياء أصفياء، وكان أسبقهم اجتهاداً، وأطيبهم اعتقاداً، وأبينهم رشدًا، وأقومهم طريقاً وسدادًا، إمام الأئمة، وسراج هذه الأمة، إمامنا الأعظم أبو حنيفة الهمام الأقدم، رضي الله تعالى عنه، فحظّ عن وجه الشريعة لثام الانكتماء، وكشف عن جبين الفقه غمام الظلام، وأرسى قدمه في مزالق الأقدام، وبذل مجهوده في إحكام الأحكام، فمن بعده يغوصون في بحار عوائده، فيستخرجون منها درر فرائده، ويرتصغون أصفى درر فوائده، فمن استطعمه واستعظمه فقد تناول حلالاً، وجعل الناس عليه في الفقه عيالا، مثل الإمام المعظم، والسيد المفخّم، إمامنا الشافعي المطلبى ابن عمّ النبي صلى الله عليه وسلم، حيث قال: "الناس عيال أبي حنيفة في الفقه"، ونظمه بعضهم

أئمة هذه الدنيا جميعاً ... بلا ريبٍ عيال أبي حنيفة

ومن استنكف عنه، واستكبر، صار للعالمين نكالا، وكان علمه عليه وبالا، كما نشأت في هذا الزمان طائفة جهلت مقداره، وجعلت تطغى أنواره، تنقصه وتستصغره، وتستعم غيرَه وتستحقّره، جعلت الطعن عليه شعارها، والسبّ والشتّم لأتباعه دناءتها، فتارةً تنسبه إلى قلة رواية الحديث وقلة الاعتناء بها، ومرةً يجرّحه بقصور الحفظ، والإتقان، ومخالفة الأحاديث بالرأي، وقلة الاعتناء بها، فلحقشني حميّة دينيّة ربّانيّة، وعصبية حنيفة نعمانيّة، فأردت أن أجمع أقوال الأئمة المحدثين في الثناء على هذا الإمام، وكلمات أهل النقد في توثيقه وتعديله وتقديمه في العلم على الأئمة الأعلام، وأذكر بعد ذلك تراجم بعض أصحابه العظام، وأتباعه من أجلة المحدثين الكرام، ليظهر به درجته في علم الحديث، ويندحض رأي هذه الطائفة الخبيثة، فإنّ من المعلوم أنّ أجلة المحدثين لم يكونوا ليقلدوا ويأخذوا إلا عمّن

كان في علم الحديث على الدرجة العليا، وفي الاعتناء بالآثار على الغاية القصوى، ومن أراد التفصيل في معرفة قوّة دلائل هذا الإمام من حيث الرواية؛ فليراجع رسائلنا "إعلاء السنن" فإنّ فيها لطالب الحقّ كفاية، وكان تأليف تلك الرسائل كلها في ظلال رأفة سيدي الذي:

روى الأنام بفيضه وأظلمهم ... من نوره ظل بغير حرور

(ذكره القرشي في "الجواهر المضيئة" 1 □ 2 و 3)، وكذا ما بعده (مؤلف 1).

بحر الندى قطب الرشاد مجدد ... وحيكم أمة أحمد المنصور

أشرف على المقتدى بفعله ... غوث البرية كل يوم ثبور

منه الحياة لكل حي ميت ... منهم الممات لكل قول زور

منه البياض لكل قلب أسود ... منه السواد لكل عين ضرير

لا زال في كنف الإله ولم يزل ... عون الخلائق جابر المكسور

بالله أعتضد فيما أعتمد، وهو حسبي، ونعم الوكيل

الفصل الأول

في كون الإمام أبي حنيفة تابعيًا

اعلم أن جمهور المحدثين على أن الرجل بمجرّد لقاء الصحابي ورؤيته يصير تابعيًا، ولا يشترط أن يصحبه مدّة ويروي عنه. قال في تدريب الراوي في حدّ التابعي: وقيل: "هو من لقيه (أي الصحابي)، وإن لم يصحبه"، كما قيل في الصحابي، وعليه الحاكم. قال ابن الصلاح: وهو أقرب. قال المصنف (أي النووي): وهو الأظهر. قال العراقي: وعليه عمل الأكثرين من أهل الحديث، فقد ذكر مسلم وابن حبان الأعمش في طبقة التابعين، وقال ابن حبان، أخرجناه في هذه الطبقة لأنّ له لقيًا وحفظًا، رأى أنسًا، وإن لم يصح له سماع المسند عنه، وقال الترمذي: لم يسمع من أحد] من الصحابة، وعدّه أيضًا فيهم الحافظ عبد الغني المقدسي، وعدّ منهم يحيى بن أبي كثير لكونه لقي أنسًا، وموسى بن أبي عائشة لكونه لقي عمرو بن حريث اه (ص212). وقال الحافظ في "شرح النخبة": هذا هو المختار خلافاً (لمن اشترط في التابعي طول الملازمة⁽¹⁾ أو صحة السماع أو التمييز اه (ص84).

إذا تمهّد هذا فنقول: إمامنا الأعظم تابعي على المختار بلا ريب، ومندرج في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [التوبة:100] قال الإمام علي القارئ في الطبقات: قد ثبتت رؤيته بعض الصحابة، واختلف في روايته عنهم، والمعتمد ثبوتها، كما بينته في "سند الأنام شرح مسند الإمام" حال إسناده إلى بعض الصحابة الكرام، فهو من التابعين الأعلام، كما صرح به العلماء والأعيان اه من "تذكرة الراشد" (ص270). وذكره الحافظ الذهبي في "تذكرة الحفاظ"، وقال: مولده سنة ثمانين، رأى أنس بن مالك غير مرّة لما قدم عليهم الكوفة، رواه ابن سعد عن سيف بن جابر أنه سمع أبا حنيفة يقول اه (158_1). وهذا يدل على جزم الذهبي برواية ابن سعد هذه كما لا يخفى

قال خاتمة الحفاظ جلال الدين السيوطي رحمه الله في تبيين الصحيفة: ورفع هذا السؤال (أي أن أبا حنيفة يعدّ في التابعين أم لا) إلى الحافظ ابن حجر، فأجاب بما نصّه: أدرك الإمام أبو حنيفة جماعة من الصحابة، لأنّه ولد بمكة⁽²⁾ سنة ثمانين من الهجرة، وبها يومئذ من الصحابة عبد الله بن أبي أوفى، فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق، وبالبصرة يومئذ أنس بن مالك، ومات سنة تسعين أو بعدها، وقد أورد ابن سعد بسند لا بأس به أنّ أبا حنيفة رأى أنسًا، وكان غير هذين من الصحابة بعده في البلاد وأحياء، وقد جمع بعضهم جزءًا فيما ورد من رواية أبي حنيفة عن الصحابة، لكن لا يخلو إسنادهما من ضعف، والمعتمد على إدراكه ما تقدّم، وعلى رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد في الطبقات، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له،

كالأوزاعي بالشام، والحمّادين بالبصرة، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة، ومسلم بن خالد الزنجي بمكة، والليث بن سعد بمصر، والله أعلم. (قال السيوطي): هذا آخر ما ذكره الحافظ ابن حجر، وحاصل ما ذكره

(كالخطيب مؤلف (1)

(كذا في الأصل، ولعله بالكوفة مؤلف (2)

هو وغيره، الحكم على أسانيد ذلك بالضعف وعدم الصحة لا بالبطلان، وحينئذٍ فهل الأمر (في إيرادها، لأنَّ الضعيف يجوز روايته ويطلق عليه أنه وارد، كما صرحوا اهـ (ص_6

قلت: فثبت بهذا كله؛ أنَّ رواية الإمام لبعض الصحابة ثابتة بما يعتمد عليه، وروايته عنهم واردة بروايات ضعيفة، فلو كان ضعفها لفسق الرواة فلا ترتقي بمجموعها إلى درجة الحسن، ولكن تخرج لكثرة الطرق عن كونها لا أصل له، كما قدمناه نقلًا عن التدريب في باب أحكام الضعيف من المقدمة، وإن كان لغير الفسق ترتقي عن الضعف إلى درجة الحسن، ولا يخفى أنَّ كون الرجل يروي عن أحد ليس من باب الأحكام بل من قبيل الأخبار والفضائل، فلا يتشدد فيها مثل التشديد في الأحكام، لأنَّ التساهل في باب الفضائل لم يزل معروفاً بين المحدثين

وأما رؤيته لأنس فقد أثبتتها جمع عظيم من المحدثين، وأهل العلم بالأخبار

منهم: ابن سعد، صاحب الطبقات. والحافظ الذهبي، والحافظ ابن حجر كما مرّ، والحافظ العراقي قال: لم يصح للإمام أبي حنيفة رواية عن أحد من الصحابة، وقد رأى أنس بن مالك اهـ

ومنهم: الدار قطني، قال حمزة السهمي: سمعت الدار قطني يقول: لم يلق أبو حنيفة أحدًا من الصحابة إلا أنه رأى أنس بن مالك بعينه، ولم يسمع منه. ذكرهما السيوطي في تبيين الصحيفة أيضًا (ص_5 و 6). والإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري المقرئ الشافعي، فإنه ألف جزءًا فيما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة، ذكره السيوطي أيضًا

ومنهم: الحافظ السيوطي، فإنه ذكر أقوال المذكورين، وأقرّها، وحكم بعدم بطلان الرواية أيضًا كما مرّ

ومنهم: الحافظ أبو الحجاج المزي، ذكره في تهذيب الكمال، وقال: رأى أنسًا اهـ. والحافظ الخطيب البغدادي، قال في تاريخ بغداد: إنه رأى أنس بن مالك اهـ. والإمام النووي في تهذيب الأسماء واللغات، فإنه ذكر قول الخطيب، وأقرّه. والحافظ الجوزي قال في العلل المتناهية: أبو حنيفة لم يسمع من الصحابة، إنما رأى أنس بن مالك بعينه اهـ. "تذكرة الراشد" (ص_281). والحافظ أبو عمر بن عبد البر، حيث قال: ذكر محمد بن سعد كاتب الواقدي أنَّ أبا حنيفة رأى أنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي اهـ. هكذا ذكره وسكت عنه اهـ. من "الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية" (1_273

ومنهم: الإمام الجزري، والتوربشتي، وصاحب "كشاف الكشاف"، وصاحب "مرآة الجنان" الإمام الياضي، ذكرهم علي القاري في شرح "نخبة الفكر" في الذين صرحوا برؤية أبي حنيفة لأنس وغيره من الصحابة، كما في "تذكرة الراشد" أيضًا (ص_280

ومنهم: ابن حجر المكي الشافعي، حيث قال في "الخيرات الحسان": صحَّ كما قاله الذهبي: إنه رأى أنس بن مالك، وهو صغير، وفي رواية: مرارًا اهـ

ومنهم: العلامة أحمد القسطلاني، حيث قال في شرح البخاري في باب وجوب الصلاة في الثياب: ومن التابعين: الحسن البصري، وابن سيرين، والشعبي، وابن المسيب، وأبو حنيفة اهـ

ومنهم: الأزيقي، حيث قال في مدينة العلوم: قد ثبت بهذا التفصيل أنَّ الإمام من التابعين

ومنهم: العلامة بدر الدين العيني الحنفي حيث أثبت سماعه عن أدركه من الصحابة، ذكره
(في تذكرة الراشد أيضًا (ص_281

ومنهم: الحافظ السمعاني، حيث قال في الأنساب: أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي
(الكوفي إمام أصحاب الرأي، وفقه العراق، رأى أنس بن مالك اهـ (41

ومنهم: الحافظ عبد الغني المقدسي، قال في الكمال: رأى أنسًا اهـ. كذا في "تذكرة الراشد"
(ص_427

وأما روايته عن الصحابة، فقد أثبتها الإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري
المقرئ الشافعي، وألف جزءًا في ذلك كما مرّ، وهو من فضلاء الشافعية، حدّث عنه أبو بكر
محمد بن عبد الباقي وغيره، كذا في "طبقات الشافعية" (3_243). وذكره الحافظ في
"اللسان"، وقال: حدّث عن جماعة، وجاور بمكة، وأقرأ الناس دهرًا، روى عنه أبو نصر
الغازي □

وأبو بكر بن عبد الباقي الأنصاري، وأبو تمام الضميري وغيرهم، وقال ابن طاهر: سمعت أبا سعد الحربي بهراة يقول: لم يكن سماع أبي معشر في جزء ابن نطيف صحيحاً، وإنما أخذ (نسخةً فرواها، قلت: وهذا قدح مردودٌ اهـ 50_4).

وأثبتها أيضاً الإمام المحدث عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي الحنفي المصري، أول من صنف في طبقات الحنفية، ذكره الحافظ السيوطي في "حسن المحاضرة"، والحافظ ابن حجر في "المجمع المؤسس"، وأثني عليه، كما في "الفوائد البهية" (ص 42). قال القرشي: والذي سمع منهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين: عبد الله بن أنيس، وعبد الله بن جزء الزبيدي، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، ومعل بن يسار، ووائل بن الأسقع، وعائشة بنت عجرد، وذكرت عن الخطيب أنه رأى أنس بن مالك، وردت قول من قال: إنه ما رآه، (وبينث ذلك بياناً شافياً، والحمد لله، كذا في "الجواهر المضية" 28_1).

وروى عبد الله بن جعفر الرازي، أبو علي الإمام عن أبي يوسف: سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبي سنة ثلاث وتسعين⁽¹⁾، ولي ست عشرة سنة، فإذا شيخ قد اجتمع عليه الناس، فقلت لأبي: من هذا الشيخ؟ فقال: هذا رجلٌ قد صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له: عبد الله بن الحارث بن جزء، فقلت لأبي: فأى شيء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت لأبي: قدمني إليه حتى أسمع منه، فتقدمت بين يديه، وجعل يفرج الناس حتى دنوت منه، فسمعتَه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {من تفقه في دين الله كفاه الله همّه ورزقه من حيث لا يحتسب}. ذكره أبو عمر بن عبد البر فقال: أخبرني عن أبي يعقوب يوسف بن أحمد الصيدلاني المكي، حدثنا أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، حدثنا أبو علي عبد الله بن جعفر الرازي فذكره، وسكت عنه، كذا في "الجواهر المضية" (1_273). وقد تقدّم قول ابن عبد البر حاكياً عن ابن سعد: "أن أبا حنيفة رأى أنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي" وهو يشعر بإذعانه لصحة ما حكاه أبو علي عبد الله بن جعفر الرازي، والله أعلم.

وله طريقٌ أخرى أخرجها العلامة قاضي القضاة محمد بن محمود الخوارزمي في جامع المسانيد: عن محمد بن أحمد بن سماعة، حدثنا بشر بن الوليد القاضي، حدثنا أبو يوسف القاضي، حدثنا أبو حنيفة فذكره غير أنه قال: حججت مع أبي سنة ست وتسعين (24_1)).

قال الخوارزمي: ومن مناقبه وفضائله التي لم يشاركه فيها أحد بعده؛ أنه روى عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن العلماء اتفقوا على ذلك، وإن اختلفوا في عددهم اهـ

ولعل المراد بالعلماء؛ الحنفية خاصة، وباتفاقهم؛ اتفاق أكثرهم على ذلك، ولا (1_22) يخفى أن صاحب البيت أدري بما فيه، وقد أثبت روايته عن الصحابة العلامة المحدث العيني أيضاً كما تقدّم، والعلامة على القاري، فإنه قال: والمعتد بثبوتها. وقد مرّ عن السيوطي عدم الحكم ببطلان ذلك، فمن أنكر تابعة الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه بعد ذلك فهو إما جاهر قاصر أو متعصّب فاتر

الفصل الثاني

في كون أبي حنيفة أعلم أهل زمانه

قال الحافظ السمعاني في "الأنساب" في ترجمة الإمام أبي حنيفة: واشتغل بطلب العلم،

وبالغ فيه حتى حصل له ما لم يحصل لغيره، ودخل يوماً على المنصور، وكان عنده عيسى بن موسى، فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم اهـ (247). وقال العلامة الحافظ المزي في "تهذيب الكمال": ذكر مكّي بن إبراهيم أبا حنيفة فقال: "كان أعلم أهل زمانه"، كذا في حاشية "تهذيب التهذيب" (10_451). قلت: ومكّي بن إبراهيم هذا من كبار شيوخ البخاري، وأكثر ثلاثياته منه. وقال أبو يوسف

كذا في الأصل، ولعله ست وتسعين كما في "جامع المسانيد"، وعلى كلّ فلا يخلو من تمحل، وإن عبد الله بن الحارث (1) مات سنة ست وثمانين أو سبع، وقيل: ثمان وثمانين بمصر، اللهم إلا أن يقال: إن في الرواية تصحيحاً، والإمام رآه في سنة وثمانين حين كان عمره ست سنوات، وعبد الله هذا توفي في هذه السنة أو بعدها لسنة أو سنتين بعد مرجعه إلى (مصر، والله أعلم (مؤلف

القاضي: "ما رأيث أعلم بتفسير الحديث من أبي حنيفة". وقال يزيد بن هارون: "أدركت ألف رجل، وكتبث عن أكثرهم، ما رأيث فيهم أفقه ولا أروع ولا أعلم خمسة أولهم أبو حنيفة". ذكره القرشي في "الجواهر المضيئة"، نقلا عن كتاب "جامع العلم" لابن عبد البر (29_1)).

وروى الخطيب عن أحمد بن محمد البلخي، قال: سمعت شداد بن حكيم يقول: ما رأيث أعلم من أبي حنيفة. وروى عن ابن المبارك قال: رأيث الحسن بن عمارة أخذًا بركاب أبي حنيفة، وهو يقول: والله ما أدركنا أحدًا يتكلم في الفقه أبلغ ولا أخصر جوابًا منك، وإنك لسيد من تكلم فيه في وقتك غير مدافع، وما يتكلمون فيك إلا حسدًا. وعن محمد بن سلمة قال: قال خلف بن أيوب: صار العلم من الله تعالى إلى

محمد صلى الله عليه وسلم، ثم صار إلى أصحابه، ثم صار إلى التابعين، ثم صار إلى أبي حنيفة وأصحابه. وروى الخطيب عن محمد بن سعد الكاتب، قال: سمعت عبد الله بن داود الخريبي يقول: يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله لأبي حنيفة في صلاتهم، قال: وذكر حفظه عليهم السنن والفقه اهـ. ذكر كل ذلك السيوطي في "تبيين الصحيفة" (ص 17 و 18) و 23 و 25).

وروى الإمام أبو جعفر الشيزاماري عن شقيق البلخي أنه كان يقول: كان الإمام أبو حنيفة من أروع الناس، وأعلم الناس، وأعبد الناس اهـ. وروى أيضًا بسنده إلى إبراهيم بن عكرمة المخزومي رحمه الله تعالى أنه كان يقول: ما رأيث عالمًا أروع، ولا أزهـ، ولا أعلم من الإمام أبي حنيفة. وروى الشيزاماري أيضًا عن عبد الله بن المبارك قال: دخلت الكوفة فسألت علمائها، وقلت: من أعلم الناس في بلادكم هذه؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة. فقلت لهم: من أعبد الناس، وأكثرهم اشتغالًا للعلم؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة، فما سألتهم عن خلق من الأخلاق الحسنة إلا وقالوا كلهم: لا نعلم أحدًا تخلق بذلك غير الإمام أبي حنيفة، كذا في "الميزان للشعراني" (ص 58). وروى الخطيب عن روح بن عبادة قال: كنت عند ابن جريج سنة خمسين ومائة، وأتاه موت أبي حنيفة، فاسترجع وتوجع، وقال: أي علم ذهب. كذا في "تبيين الصحيفة" (ص 16). ولما بلغ شعبة موته استرجع، وقال: طفي عن الكوفة نور العلم، أما أنهم لا يرون مثله أبدًا. كذا في "الخيرات الحسان" (ص 71)).

قلت: ولا يخفى أن العلم في ذلك الزمان لم يكن إلا علم القرآن والحديث، كما قال العلامة الحافظ الذهبي في "تذكرة الحفاظ". المنطق والجدل وحكمة الأوائل لم يكون والله من علم الصحابة ولا التابعين والأوزاعي والثوري ومالك وأبي حنيفة، بل كانت علومهم القرآن والحديث وشبيه ذلك اهـ ملخصا (1_192). فأعلم الناس حينئذ من كان أعلمهم بالقرآن والحديث، فثبت بذلك كون أبي حنيفة واسع العلم، طويل الباع في الحديث، وسيأتي ما يدل على ذلك صراحةً

الفصل الثالث

في درجة الإمام في علم الحديث، وثناء المحدثين عليه، وكونه حافظًا

اعلم - وفقك الله وإيانا لما يحب ويرضى - أنه جرى على بعض الألسنة من المتعصبين، أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه كان قصير اليد في الحديث، لم يبلغه إلا أحاديث يسيرة، ولعمري أنها فرية بلا مرية، تقشع منها الجلود، ويقف منها الشعر، ولا يقول بهذا القول إلا جاهل قاصر، أو متعصب فاتر، بل الذي تدل عليه كلمات المحققين من الفقهاء والمحدثين

أَنَّ الإمام رضي الله عنه من المكثرين في الحديث، جمع منه مقدارًا عظيمًا لا يحيط به إلا من كان في رتبته، والدليل على ذلك أولاً ما مرَّ من شهادة أجلة المحدثين كمكي بن إبراهيم، ويزيد بن هارون، وعبد الله بن المبارك، واعترافهم بكون الإمام أعلم أهل زمانه وثانياً: اتفاقهم بأسرهم وإجماعهم يجمعهم على كون أبي حنيفة فقهياً مجتهداً إماماً في الفقه.

روى الخطيب عن محمد (1) بن بشر قال: كنت أختلف إلى أبي حنيفة وإلى سفيان، فأتى أبا حنيفة، فيقول لي: من أين جئت؟ فأقول: من عند سفيان، فيقول: جئت من عند رجل لو أن علقمة والأسود حضرا لاحتاجا إلى مثله، فأتى سفيان فيقول: من أين جئت؟ فأقول: من عند أبي حنيفة، فيقول: لقد جئت من عند أفقه أهل الأرض. وعن محمد بن مزاحم سمعت ابن المبارك: "لولا أن الله عز وجل أعانني بأبي حنيفة وسفيان كنت كسائر الناس". وعن حجر بن عبد الجبار قال: قيل للقاسم بن معن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود: ترضى أن تكون من غلمان أبي حنيفة؟ قال: لا جلس الناس إلى أحد أنفع من مجالسة أبي حنيفة. ذكر ذلك كله السيوطي في "تبييض الصحيفة" (ص 16 و 17)

وفيه أيضًا عن الحسن بن الحارث قال: سمعت النضير بن شميل يقول: "كان الناس نيأما في الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه، وببَيَّنه، ولخَّصه" اهـ (ص 24). وقال أبو وهب محمد بن مزاحم: سمعت ابن المبارك يقول: "أفقه الناس أبو حنيفة، ما رأيته في الفقه مثله". وقال أبو نعيم (2): "كان أبو حنيفة صاحب غوصفي المسائل". وقال يحيى بن معين: سمعت يحيى بن سعيد القطان: "لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن رأيًا من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله". (قال ابن معين: وكان القطان يذهب إلى قول الكوفيين، يختار قوله من قولهم) وقال الربيع وحرمله: سمعنا الشافعي يقول: "الناس عيال في الفقه (على أبي حنيفة)". كذا في "تهذيب التهذيب" (10_450)

وذكر الإمام الأسفرائني بإسناده إلى علي ابن المديني سمعت عبد الرزاق يقول: قال معمر: "ما أعرف أحدًا بعد الحسن يتكلم في الفقه أحسن معرفة منه (3)". كذا في "مناقب القارئ" (ص 456). وفيها أيضًا عن أبي حيان التوحيدي (4) قال: "الملوك عيال عمر إذا ساسوا، والفقهاء عيال أبي حنيفة إذا قاسوا، والمحدثون كلهم عيال على أحمد بن حنبل إذا أسندوا" اهـ (ص 461). وقال أبو داود: "رجم الله أبا حنيفة كان إمامًا". كذا في "تذكرة الحفاظ" (1_160)

ولا يخفى على من له أدنى مسكة أن الفقه والاجتهاد لا يتيسر بدون حفظ الأحاديث والآثار، وأقوال الصحابة والتابعين، واختلافاتهم، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنن.

قال الإمام محمد بن الحسن: "من كان عالمًا بالكتاب والسنة، ويقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبما استحسّن فقهاء المسلمين؛ وسيعه أن يجتهدوا رأيهم في ما ابتلى به" اهـ. من "أعلام الموقعين" (1_23). فلما أذعن المحدثون وأكابرهم لفقه الإمام بل لكونه أفقه الناس، واعترفوا بكونه مجتهدًا إمامًا من أئمة المسلمين فقد التزموا كونه

حافظًا للأحاديث متقنًا متشبّهًا فيها. قال الخطابي: "وأصحاب السنن هم أصحاب الحديث، والمطلعون عليه كالأئمة المجتهدين، وكمل اتباعهم، فإنهم هم الذين يفهمون ما تضمنته السنن من الأحكام" كذا في "ميزان الشعراني" (1_46). دل كلامه على أن المجتهد لا بد أن يكون صاحب السنة مطلقًا عليها

وقال ابن خلدون المؤرخ في مقدّمته: وقد يقول بعض البغضيين المتعسفّين إلى أن منهم (أي من المجتهدين) من كان قليل البضاعة في الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل إلى هذا المعتقد في كبار الأئمة، لأنّ الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث يتعيّن عليه طلبه وروايته والجّد والتشمير في ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة، ويتلقّى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها، وإنما قلل من قلل الرواية لأجل

المطاعن التي تعترضه فيها، والعلل التي تعترض في طرقها، والإمام أبو حنيفة إنما قلَّت روايته لما شدد في الرواية والتحمل، فقلَّت من أجلها روايته، فضل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمداً حاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه، واعتباره ردّاً وقبولاً اهـ

- ثقة حافظ، روى عنه علي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وقال أبو داود: هو أحفظ من كان بالكوفة، ذكره الحافظ (1)
في تهذيبه، ومع ذلك فهو من تلامذة أبي حنيفة
(هو الفضل بن دكين شيخ البخاري) مؤلف (2)
(أي أبي حنيفة) مؤلف (3)
(البصري) مؤلف (4)

ملخصًا (ص371). دلّ كلامه على أنّ كون المجتهد قليل البضاعة في الحديث لا يتصور أصلاً، ولا سبيل إلى القول به، ثم صرح بكون أبي حنيفة من كبار المجتهدين في علم الحديث.

وثالثًا: عدّ الذهبي إياه من حفاظ الحديث، وذكره في تذكرة التي قال في مفتحتها: هذه تذكرة بأسماء معدلي حملة العلم النبوي، ومن يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف اهـ (2_1). دلّ كلامه هذا على كونه أبي حنيفة معدلاً، حاملاً للعل النبوي، يرجع إلى اجتهاده في توثيق الرجال وتضعيفها، وتصحيح الأحاديث وتزييفها.

وروى الخطيب عن إسرائيل بن يونس أنه قال: "نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه، وأشدّ فحصاً عنه، وأعلمه بما فيه من الفقه"، وتماه في الخيرات الحسان لابن حجر المكي. قلت: وذكر قول إسرائيل هذا خاتمة الحفاظ السيوطي في "تبييض الصحيفة" أيضاً (ص27). قلت: وإسرائيل من رجال الجماعة

ثقة متقن، فكفى به موثقاً للإمام مع التصريح بكونه أحفظ لأحاديث الأحكام

وقال ابن القيم في "إعلام الموقعين": قال يحيى بن آدم (1): كان نعمان جمع حديث بلده كله فنظر إلى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله عليه وسلم اهـ. وذكره بعض أفاضل العصر في كتابه "تذكرة الأعظم" (ص101). وذكر ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان" عن الحسن بن صالح (من رجال الصحيح إمام حجة): أنّ أبا حنيفة كان شديد الفحص عن الناسخ والمنسوخ، عارفاً بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان الناس عليه، حافظاً لما (وصل إلى أهل بلده (أي عن الأحاديث والآثار) (ص30).

ولا يخفى أنّ كوفة كانت مركز العلم حينئذ، كان فيها جماعة عظيمة من كبار المحدثين كابن عيينة، وسفيان الثوري، وحفص بن غياث، والأعمش، ووكيع، وابن المبارك وغيرهم، وقد جمع أبو حنيفة أحاديثهم كلها، فمن يكون مثله في الحديث؟

وذكر الحافظ محمد بن الحسين الموصلي في آخر كتاب الضعفاء: قال يحيى بن معين: ما رأيته أحداً أقدمه على وكيع، وكان يفتي برأي أبي حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله، وكان قد سمع من أبي حنيفة حديثاً كثيراً. وكذا في حاشية "مسند الإمام الأعظم" (ص61) لبعض فضلاء ديارنا، ودلّ قول ابن معين: "وكان قد سمع من أبي حنيفة حديثاً كثيراً" على أنّ أبا حنيفة لم يكن قليل الحديث. وقال أبو بكر بن عياش: مات عمر بن سعيد أخو سفيان، فأتيناه نعيه فإذا المجلس غاصباً أهله، وفيهم عبد الله بن إدريس، إذ أقبل أبو حنيفة في جماعة معه، فلما رآه سفيان تحول له من مجلسه، ثم قام فاعتنقه، وأجلسه في موضعه، وقعد بين يديه، فقلت له: يا أبا عبد الله! رأيتك اليوم فعلت شيئاً أنكرته، وأنكره أصحابنا عليك. قال: وما هو؟ قلت: جاءك أبو حنيفة فقمت إليه، وأجلسته في موضعه، وصنعت به صنيعاً بليغاً. فقال: وما أنكرت من ذلك! هذا رجل من العلم بمكان، فإن لم أقم لعلمه قمت لسنه، وإن لم أقم لسنه قمت لفقهه، وإن لم أقم لفقهه قمت لورعه، فأفحمني، فلم يكن عندي جواب اهـ. ذكره السيوطي في "تبييض الصحيفة" (ص27). ولا يخفى أن قول سفيان "هذا رجل من العلم بمكان"

لم يرد به الفقه لذكره الفقه بعده، بل المراد به العلم بالحديث، وقال أيضاً أي سفيان: الذي يخالف أبا حنيفة يحتاج أن يكون أعلى منه قدرًا، وأوفر علمًا، وبعيدًا ما يوجد ذلك. ولما حجا كان يقدمه، ويمشي خلفه، ولا يجيب إذا سئلا حتى يكون أبو حنيفة هو الذي يجيب. (كذا في "الخيرات الحسان" (ص32).

وقال سويد بن سعيد عن سفيان بن عيينة قال: أول من أقعدني للحديث أبو حنيفة، قدمت الكوفة فقال أبو حنيفة: إنَّ هذا أعلم الناس بحديث عمرو بن دينار، فاجتمعوا عليَّ، فحدَّثتهم. كذا في "الجواهر المضية" (1_30). وذكره أيضًا بعض الأفاضل في تذكرة الأعظم نقلًا عن ابن خلِّكان، وفيه: قال ابن عيينة: أول من صيّرني محدِّثًا أبو حنيفة اهـ (ص_103). وذكره أيضًا ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان" عن الخطيب قال ابن عيينة: أول من أقعدني للحديث أبو حنيفة، قال لهم: وهذا

(هو من شيوخ البخاري (المؤلف 1)).

أعلم الناس بحديث عمرو بن دينار، وبهذا يعلم جلالته مرتبته في الحديث، كيف! وهو (يستأمر في الثوري، ويجلس إليه ابن عيينة اهـ (ص 28 و 29

قلت: وسفيان بن عيينة أحد الأئمة الأعلام، رئيس المحدثين وشيخ الإسلام، وهو يقول: "أول من أقعدني للحديث، وصيرني محدثاً أبو حنيفة"، وفيه دليل عظيم على جلالته أبي حنيفة في علم الحديث، واعتماد الناس على قوله في تعديل الرجال، فلم يكن رضي الله عنه محدثاً فقط، بل كان ممن يجعل الرجال محدثين

وذكر الإمام السمعاني عن هلال بن يحيى البصري: سمعت يوسف (1) بن خالد السمتي قال: كنت أختلف إلى عثمان البتي بالبصرة فقيه أهلها، وكان يتمذهب بمذهب الحسن وابن سيرين، فأخذت من مذهبهم، وناظرت عليها معهم، ثم استأذنت للخروج إلى الكوفة لتلقي مشايخها، والنظر في مذاهبهم، والاستماع عنهم، فدلوني على سليمان الأعمش لكونه أقدمهم في الحديث، وكان معي مسائل في الحديث، وكنت سألت

عنها المحدثين فلم أجد أحداً يعرفها، فذكرت ذلك في حلقة الأعمش، فذكر ذلك له، فقال: ايتوني به، فمضيت إليه فقال: لعلك تقول: إن أهل البصر أعلم من أهل الكوفة، كلا ورب البيت الحرام ما ذلك كذلك، وما أخرجت البصر إلا قاصاً أو معبراً أو نائحاً، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها، يعلم من المسائل ما لا يعلم الحسن ولا ابن سيرين، ولا قتادة الأعمى ولا البتي ولا غيرهم، وغضب علي غضباً شديداً حتى خفت أن يضربني بعصاه، ثم قال لبعض من حضره: اذهب به إلى مجلس النعمان، فوالله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جواباً. وقال: النعمان يكون في بني حرام فاسأل عنه، فإنه بهذه المسائل أعلم وأولى، ولي شغل لا يمكن المصير إليه، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة، فإذا أنا بكهل حسن الوجه حسن الثياب، وخلفه غلام أشبه الناس به، فذكر القصة بطولها إلى أن قال: فلما انتهى (أي أبو حنيفة) إلى قال: كأنك غريب من أهل البصرة، وقد نهيت مجالستنا؟ قلت: نعم. فقال: أكنت تختلف إلى البتي؟ قلت: نعم. فقال: لو أدركني (البتي) (2) لترك كثيراً من قوله، ثم قال: هات ما معك، وأبدأ قبل أصحابي فإن بك وحشة الغربة، قال فسألته عن المسائل التي كانت مشكلة علي فأجابني، فحكيت ما جرى بيني وبين الأعمش، فقال: حفظك الله يا أبا محمد (3)! يجب أن يتوه باسم بلده بغيره، ما مثله إلا كما قال القائل

وإذا تكون كريهة أدعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

(ذكره علي القارئ في "مناقب الإمام" (ص 516

وذكره أيضاً أنه كان (أي أبو حنيفة) عند الأعمش إذ سئل عن مسألة، وقيل: ما تقول في كذا وكذا؟ قال الإمام: أقول كذا وكذا، فقال الأعمش: من أين لك هذا؟ قال: أنت حدثتنا عن أبي صالح عن أبي هريرة، وعن أبي وائل عن عبد الله، وعن أبي أياس عن أبي مسعود الأنصاري: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، وحدثتنا عن أبي مجلز عن حذيفة عنه صلى الله عليه وسلم كذا، وحدثتنا عن أبي الزبير عن جابر كذا، وحدثتنا عن يزيد الرقاشي عن أنس عنه صلى الله عليه وسلم كذا، قال الأعمش: حسبك ما حدثتك في مائة يوم حدثتني في ساعة، ما علمت أنك تعمل بهذه الأحاديث، يا معاشر الفقهاء! أنتم الأطباء، ونحن الصيادلة، وأنت أيها الرجل أخذت بكلا الطرفين اهـ (ص 484). وذكره ابن حجر أيضاً في "الخيرات الحسان"، وزاد: سئل الأعمش عن مسألة فقال: إنما يحسن جواب هذا (النعمان بن ثابت، وأظنه بورك له في علمه اهـ (ص 35

جَزَّحَ المحدثون بجرح عظيم، ولكن قال الطحاوي: سمعت المزي يقول: سمعت الشافعي رضي الله عنه يقول: كان (1) يوسف بن خالد رجلاً من الخيار. كذا في "الجواهر المضية" (2 □ 227). وذكر الحافظ في تهذيب التهذيب عن الساجي: كذبه يحيى بن معين، وأحسب أنه حمل عليه أهـ (11 □ 412)، والله أعلم

قبح الله الطائفة المشهورة الباغية حيث حرّفوا قول الإمام ذلك، وبدلوه وقالوا: إن أبا حنيفة قال: لو أدركني النبي (2) بالنون، لترك كثيراً من قوله - نعوذ بالله - وحاشا أبا حنيفة أن يتفوه بأمثال هذه الهذيان، والعجب من الخطيب أنه وقع أيضاً في هذه الورطة، وافتضح بها، فإن الرواية إنما هي بالباء والتاء المثناة من فوق لا بالنون، ذكر كله الخوارزمي في "جامع المسانيد" (1:62) المؤلف

(هذه كنية الأعمش (المؤلف (3)

قلت: وفي كلام الأعمش هذا دليلٌ جليلٌ على كمال معرفة الإمام بالأحاديث المشكلة، وحفظه لها، وذكر القارئ في المناقب عن محمد بن سماعة أنَّ الإمام ذكر في تصانيفه (1) نيفًا وسبعين ألف حديث، وانتخب الآثار من أربعين ألف حديث، والمسائل التي رجع عنها (من القياس إلى الأثر كثيرة لشدة اتباعه اهـ ص: 47).

قلت: ويدلُّ على صحة ما قاله إنَّ الإمام محمد بن الحسن روى عن الإمام في كتبه الستة المعروفة بظاهر الرواية، وفي غيرها المعروفة بالنوادر، وكذا روى عنه أبو يوسف في أماليه وكتاب الخراج وغيرها، وكذا غيرهما من أصحابه مسائل كثيرة لا يحصى عددها، ولا يستقصى أمدّها، فإذا لخصت منها ما يوافق الحديث والآثار إشارة أو صراحة سوى ما استنبطه باجتهاده لتجديدها قريبًا من ذلك إن شاء الله تعالى، فهذه كلها أحاديث، وإن لم يقل فيها الإمام {قال رسول الله صلى الله عليه وسلم} لشدة تحريه وتوقيه، فإنَّ موافقة اجتهاده لهذا القدر العظيم من الأحاديث من دون اطلاعه عليها بعيدة جدًا، ومن تفتن بهذه النكتة أيقن بكون الإمام أكثرًا من الحديث، وأنه قد جمع منه ما لم يجمعه أحدٌ من المحدثين، لأنه رضي الله عنه تكلم على جميع أبواب الأحكام بابًا بابًا، وفصلها، وشرحها بما لا مزيد عليه.

قال صاحب "جامع المسانيد": وقد قيل: بلغت مسائل أبي حنيفة مائة ألف مسألة، وكتبه، وكتب أصحابه تدل على ذلك اهـ. وقال أيضًا: اشتهر واستفاض عن الإمام الكامل المنصف ابن سريج رحمه الله، وهو أزكى أصحاب الشافعي رحمه الله، أنه سمع رجلا جاهلا يقع في أبي حنيفة، فقال له: يا هذا! تقع في أبي حنيفة وثلاثة أرباع العلم مسلمة له، وهو لا يسلمهم لهم الربع. فقال الرجل: وكيف ذلك؟ قال: لأنَّ العلم سؤال وجواب، وهو أول من وضع الأسئلة فله نصف العلم، وأجاب عنها فقال مخالفه في البعض: أصاب، وفي البعض: أخطأ، فإذا قابلنا صوابه بخطئه فله نصف النصف أيضًا، فسلم له ثلاثة أرباع العلم، بقي (الربع فهو يذّعيه، ومخالفوه يدّعونّه، وهو لا يسلمه لهم اهـ 1_35).

وقال ابن حجر المكي في الخيرات الحسان: مر أنه أخذ عن أربعة آلاف شيخ من أئمة التابعين، ومن ثم ذكره الذهبي وغيره في طبقات الحفاظ من المحدثين، ومن زعم قلة اعتناؤه بالحديث فهو إما لتساهله أو حسده، إذ كيف يتأتى لمن هو كذلك استنبط مثل ما استنبطه من المسائل التي لا تحصى كثرت مع أنه أول من استنبط من الأدلة على الوجه (المخصوص المعروف في كتب أصحابه رحمة الله عليهم اهـ ص: 68).

قلت: فإذا لخصنا من أجوبة الإمام ما يوافق الأحاديث والآثار صراحةً بدون احتياجه إلى الاستنباط الدقيق لتلخيصنا ما يزيد على ألوف كثيرة، فهذه المسائل في الحقيقة أحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواها الإمام بطريق الإفتاء لا بطريق التحديث، لأنَّ رواية الحديث على ضربين:

الأول: أن يسنده الرجل بتسمية الرواة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، ويبلغه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرفوعًا أو مرسلًا، ويقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو فعل كذا، وينقل ما سمعه من شيخه بلفظه أو قريبًا منه.

والثاني: أن يستنبط منه حكمًا، ويخبر بذلك الحكم. قال محدث الهند في الحجة البالغة: واعلم أن تلقي الأمة منه صلى الله عليه وسلم الشرع على وجهين: أحدهما تلقي الظاهر، ولا بدَّ أن يكون بنقل إما متواتر أو غير متواتر.

وثانيها: التلقي دلالة، وهي أنَّ الصحابة يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أو

يفعل، فاستنبطوا من ذلك حكماً من الوجوب وغيره، فأخبروا بذلك الحكم، فقالوا: الشيء
الفلاني واجب، وذلك الآخر جائز، وأكابر هذا الوجه (2) عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
(رضي الله عنهم اهـ ملخصاً 104_1).

وقال في "إزالة الخفاء (3): صحابة رضوان الله عليهم باعتبار كثرت وقلت روايات حديث
برجها طبقه اند:

(أي مسائله التي أملاها على أصحابه (المؤلف (1)

(أي التلقي دلالة (المؤلف (2)

أخذنا عبارة "إزالة الخفاء" من تذكرة الأعظم لبعض فضلاء عصرنا، وقد جربنا صحة نقله في هذا الكتاب في أكثر (3)
(المواضع منه (المؤلف

مكثرين كه مرويات ايشان هزار باشد فصاعدا (1)

ومتوسطين كه مرويات ايشان قريب پنج صد حديث فصاعدا باشد، ومثل أو موسى (2)
وبراء بن عازب

وجمع كه مرويات ايشان چهل نميرسد. جمهور اهل حديث گفته اند كه مكثرين از (3)
صحابه هشت كس اند: أبو هريرة وعائشة صديق وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمر
وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأنس وجابر وأبو سعيد خدری، واز
متوسطين: عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى أشعري
وبراء بن عازب، وأمثال ايشان را شمرده اند. كه از هر يك زياده از پنج صد وكمتر از هزار
در دست مردم موجود است. وأين فقير درين مقدمه بحث دارد، وأن أنست كه در حديث
فاروق اعظم وعلي مرتضى وعبد الله بن مسعود بسيا يافته می شود آنچه موقوف ست
ظاهراً ومرفوع است حقیقه. ازين عزيزان نقل بسياره مرفوع است بس اين عزيزان از
مكثرين باشند، وشواهد اين مقدمه بسيار است، ومتفطن لبیب را گنجائش ست كه آنچه
در باب فقه واحسان ذكر كرده اند احاديث مرفوعة مثبته در أصول عرض كند، وبشناسد
كه كدام حديث مرفوع است. انتهى ملخصا مع تغير يسير في التغير (مقصد، 2
214 -).

ثم قال بعید هذا: قصة کوتاه حديث بسیار از مرويات أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب
وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود درمیان دفاتر هست كه بی بانتساب آنها باین
عزيزان غير متفطن لبیب نمیتواند برد اه

فقد رأيت أن الشيخ _ قدس الله سره _ عذ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي
طالب وعبد الله بن مسعود من المكثرين في الحديث، لكون أكثر أقوالهم الموقوفة عليهم
موافقة للأحاديث المرفوعة بالعرض عليها، خلاف ما عليه الجمهور من عدهم إياهم من
المتوسطين، فكذلك الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه من المكثرين في الحديث أيضاً، لكون
جملة كبيرة تنوف على آلاف كثيرة من أقواله ومسائله موافقة للمرفوعات بالعرض عليها،
وبهذا قال ابن المبارك: "لا تقولوا رأي أبي حنيفة رحمه الله، ولكن قولوا تفسير الحديث".
(ذكره القارئ في المناقب عن سويد بن نصر عنه (ص 460)

وقال ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان": مَرَّ أَنَّهُ أَخَذَ عَنْ أَرْبَعَةِ آلَافِ شَيْخٍ مِنْ أُمَّةِ
التَّابِعِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَمِنْ ثَمَّ ذَكَرَهُ الذَّهَبِيُّ وَغَيْرُهُ فِي طَبَقَاتِ الْحَفَازِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ، وَمِنْ زَعَمَ
قَلَّةَ اعْتِنَائِهِ بِالْحَدِيثِ فَهُوَ إِمَّا لِتَسَاهُلِهِ بِأَهْلِهِ أَوْ حَسَدِهِ، إِذْ كَيْفَ يَتَأْتِي لِمَنْ هُوَ كَذَلِكَ
اسْتِنْبَاطُ مِثْلِ مَا اسْتَنْبَطَ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي لَا تَحْصَى كَثْرَتُهُ مَعَ أَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ اسْتَنْبَطَ مِنْ
الْأَدْلَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْرُوفِ فِي أَصْحَابِهِ عَنْهُ أَه. وَإِنْ طَالَتْ بِنَا الْأَيَّامِ، وَسَاعَدَتْنَا التَّوْفِيقُ
بِبُلُوغِ الْمَرَامِ، مِنْ تَكْمِيلِ هَذَا الْكِتَابِ (1) الَّذِي نَحْنُ بِصَدْدِهِ بِحَسَنِ الْخَتَامِ، فَسَوْفَ تَرَى إِنْ
شَاءَ اللَّهُ بِالْعَيَانِ مَا سَمِعْتَهُ بِصَرِيفِ الْأَقْلَامِ. فَإِنْ قُلْتَ: هَبْ إِنْ لَرَوَايَةِ الْحَدِيثِ وَجْهَيْنِ:
التَّلْقِي رَوَايَةً، وَالتَّلْقِي دَلَالَةً، فَلَمْ اخْتَارَ أَبُو حَنِيفَةَ الْوَجْهَ الثَّانِي، وَتَرَكَ الْأَوَّلَ الَّذِي اخْتَارَهُ
الْمُحَدِّثُونَ أَكْثَرَهُمْ؟ قُلْتُ: لِمَا فِيهِ مِنَ النِّسْبَةِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدُونِهِ
□ هُوَ الْمَطَالَعُ، فَاخْتَارَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَجْهَ الثَّانِي، وَرَوَى أَكْثَرَ الْمَرْفُوعَاتِ بِطَرِيقِ الْإِفْتَاءِ

وعليه أدرك مشايخه وسلفه

قال الدارمي: حدثنا ثابت بن زيد ثنا عاصم قال: سألت الشعبي (2) عن حديث فحدثني،
فقلت: إنه يرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: لا! على من دون النبي صلى الله

عليه وسلم أحب إلينا، فإن كان فيه زيادة أو نقصان كان على من دون النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: أخبرنا إسحاق بن عيسى ثنا حماد بن زيد عن أبي هاشم عن إبراهيم (3) قال: {نهى

- (أبي إعلاء السنن (المؤلف (1)
(وهو أكبر شيخ أبي حنيفة (المؤلف (2)
(النخعي شيخ الإمام (المؤلف (3)

رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة، فقيل له: أما تحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً غير هذا؟ قال: بلى! ولكن أقول: "قال عبد الله قال علقمة (أحب إليّ" (ص_32).

وأخرج عن توبة العنبري قال: قال لي الشعبي: أرأيت فلاناً الذي يقول: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" فعددت مع ابن عمر سنتين أو سنة ونصفاً، فما سمعته يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً إلا هذا الحديث اهـ (ص_33). وذكر الذهبي في التذكرة عن أبي عمرو الشيباني قال: كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً، لا يقول، "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"، فإذا قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" استقله الرعدة، وقال هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا اهـ (1_15). وروى مجالد عن الشعبي قال: كره الصالحون الأولون الإكثار من الحديث، ولو استقبلت من امرئ ما استدبرت ما حدثت (إلا بما أجمع عليه أهل الحديث. كذا في "تذكرة الحفاظ للذهبي" (177).

قلت: ولذا ندم المكثرون من أكابر المحدثين على إكثارهم منه. فقال شعبة وهو أمير المؤمنين في الحديث: وددت أني وقاد الحمام، ولم أعرف الحديث، وقال أيضاً: ما شيء أخوف عندي أن يدخلني النار من الحديث. كذا في "التذكرة" للذهبي (1_85). وقال سفيان الثوري وهو سيد الحفاظ: وددت أني نجوت من العلم لا علي ولا لي، وما من عمل (أنا أخوف عليّ منه، يعني الحديث (1_191، تذكرة

هذا! ومع ذلك فما يوجد من أحاديث أبي حنيفة التي أسندها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كثير أيضاً، منها: ما جمعه الحفاظ في مسانيده، ومنها: ما ذكره أصحابه محمد بن الحسن في

الآثار، والموطأ، وكتاب الحج، والمبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والكبير، وغيرها، وأبو يوسف وابن المبارك، والحسن بن زياد، وغيرهم في كتبهم، ووکیع بن الجراح في "مسنده"، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق في مصنفيهما، والحاكم في "مستدرکه"، وابن حبان في صحيحه، والبيهقي في سننه وكتبه، والطبراني في معاجمه الثلاثة، والدارقطني في "سننه"، وفي غرائب مالك، وغيرهم في غيرها من الكتب، فلو جمعنا تلك الأحاديث كلها في مجلد واحد لكان كتاباً ضخماً، قال ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان": وقد خرج الحفاظ من أحاديثه مسانيد كثيرة، اتصل بنا كثير منها، كما هو مذكور في مسندات (مشايخنا اهـ (ص_69).

الفصل الرابع

في توثيق أبي حنيفة وجودة حفظه

قلت: أما ورعه، وزهده وتقواه، وعدالته فأمر لا يرتاب فيه مراتب، فقد اتفقت كلمات الأئمة بالثناء عليه في هذا الباب، وأما كونه ثقة في الحديث، وعدلاً في الرواية؛ فقد ذكر الحافظ في التهذيب، قال محمد بن سعد العوفي: سمعت ابن معين يقول: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث إلا بما يحفظه، ولا يحدث بما لا يحفظ، وقال صالح بن محمد الأسدي عن ابن (معين: كان أبو حنيفة ثقة في الحديث اهـ (10_450).

وقال ابن عبد البر في كتاب الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: سئل يحيى بن معين وعبد الله بن أحمد الدورقي يسمع من أبي حنيفة؟ فقال يحيى بن معين: هو ثقة، ما سمعت أحداً ضعفه، هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث بأمره، وشعبة شعبة اهـ.

وقال ابن عبد البر أيضًا في كتاب "بيان جامع العلم": قيل ليحيى بن معين: يا أبا زكريا! أبو حنيفة كان يصدق في الحديث؟ قال: نعم! صدوق. وقال: كان شعبة حسن الرأي في أبي حنيفة اهـ. وقال ابن عبد البر: وقال ابن المديني: أبو حنيفة ثقة لا بأس به اهـ. من
(^hالجواهر المضيئة" (29_1)

وقال ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان" (ص31): سئل (ابن معين) هل حدّث سفيان الثوري عنه (أي عن أبي حنيفة)؟ قال: نعم! كان ثقة، صدوقاً في الفقه والحديث اهـ. وفيه أيضاً (ص32): وقال شعبة: كان والله حسن الفهم جيد الحفظ اهـ. وقد تقدم قول إسرائيل بن يونس: "نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه، وأشدّ فحصاً عنه" اهـ. وقال الحافظ ابن عبد البر: الذين رَوَوْا عن أبي حنيفة، ووثقوه أكثر من الذين تكلموا، وقد قال الإمام علي بن المديني: أبو حنيفة روى عنه الثوري، وابن المبارك وهو ثقة لا بأس به اهـ. وقال الحافظ ابن أثير الجزري: كان إماماً في علوم الشريعة (مريضاً اهـ. من "التعليق الحسن" (1_88

قلت: وشعبة أول من تكلم في الرجال، وابن معين إمام الجرح والتعديل، وكذا ابن المديني وإسرائيل بن يونس إمام حافظ حجة، من أوعية العلم، أثبت الناس في أبي إسحاق، احتج به الجماعة، فكفى هؤلاء موثقين، وبحفظ أبي حنيفة شاهدين. وقال يحيى بن آدم: سمعت الحسن بن صالح يقول: كان النعمان بن ثابت فيما نعلم متبثّاً فيه إذا صح عنده (الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعد إلى غيره اهـ من "الجواهر" (1_28

ومن أكبر الدلائل على حفظ الإمام، وأعظم الحجج لسعة علمه في الحديث: كثرة شيوخه الذين أخذ عنهم، وكثرة أصحابه الآخذين عنه، ذكر صدر الأئمة أبو المؤيد موفق بن أحمد المكي عن أبي حفص عمر بن الإمام بكر بن محمد بن علي الزرنجيري عن والده رحمه الله أنه قال: وقعت منازعة بين أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة، وأصحاب الإمام المعظم الشافعي رضي الله عنهما، ففضل كل طائفة صاحبها، فقال أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير، وهو إمام الحديث لأصحاب الشافعي: عدّوا مشايخ الشافعي رحمه الله، كم هم؟ فعدهم، فقالوا: إنهم بلغوا ثمانين شيخاً. فقال لهم: فعّدوا مشايخ أبي حنيفة، فعّدوهم فقالوا: إنهم بلغوا أربع آلاف، وقد ذكر صدر الأئمة موفق بن أحمد في مناقب أبي حنيفة: سبع مائة وثلاثين رجلاً من مشايخ المسلمين ممن رَوَوْا عنه رضي الله عنه (1)، كذا في ("جامع المسانيد" (1_30

قلت: وذكر الحافظ السيوطي في "تبيين الصحيفة" نقلاً عن "تهذيب الكمال" للحافظ المزي: أربعة وسبعين من مشايخه، وخمسة وتسعين من أصحابه، وإنما اكتفى المزي على هذا القدر؛ لكونه لم يرد الاستيعاب في بيان المشايخ الرواة والأصحاب، كما لا يخفى على من طالع مقدمة تهذيب التهذيب. وقال ابن حجر المكي في ذكر شيوخه: هم كثيرون لا يسع هذا المختصر ذكرهم، وقد ذكر منهم الإمام أبو حفص الكبير: أربعة آلاف شيخ، وقال غيره: له أربعة آلاف شيخ من التابعين، فما بالك بغيرهم؟ منهم الليث بن سعد، وكذا مالك بن أنس إمام دار الهجرة، وهذان الإمامان من جملة الآخذين عنه اهـ. (ص26). ولنذكر ههنا جماعة من أكابر شيوخه، وطائفة من أجلة أصحابه، فإنّ في ذلك لذكرى لأولي الألباب

قال أبو محمد البخاري الحارثي: كتب إلى صالح بن أبي رميح: حدثنا أبو حمزة الأنصار خالد بن أنس، قال: سمعت عبد الله بن دادو الخريبي يقول: قلت لأبي حنيفة: من أدركت من الكبراء؟ قال: القاسم (2) وسالماً وطاوساً وعكرمة ومكحولاً وعبد الله بن دينار والحسن البصري وعمرو بن دينار وأبا الزبير وعطاء وقتادة وإبراهيم (3) والشعبي ونافعاً وأمثالهم (اهـ. كذا في "جامع المسانيد" (2_333

والأجلة من أصحابه الذين رَوَوْا عنه، وأخذوا بأقواله: يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، ويحيى بن سعيد القطان، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري _ ولكن كان يدلس، ولا يصرح

باسم أبي حنيفة إلاً قليلاً _ وحفص بن غياث، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرزاق بن همام،
وعبد الله بن يزيد المقرئ، وعبد المجيد بن عبد العزيز شيخ الإمام الشافعي، وعبد الوارث
بن سعيد، وعلي بن مسهر، وأبو نعيم الفضل بن دكين، والفضل بن موسى السيناني،
والقاسم بن معين السعدي، وقيس بن الربيع، والليث بن سعد

(أي من أبي حنيفة رحمه الله (المؤلف (1)

ابن محمد بن أبي بكر الصديق، أو ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود (2)

(النخعي أو إبراهيم بن المنذر (المؤلف (3)

المصري، والمعافى بن عمران الموصلي، ومكي بن إبراهيم البلخي، ووکیع بن الجراح،
ویزید بن زریع، ویزید بن هارون، ویونس بن بکیر، والإمام محمد بن الحسن

الشیبانی، والإمام أبو یوسف القاضي، والإمام زفر بن الهذیل، وداود بن نصیر الطائي،
وفضیل بن عیاض الزاهد، وابن جریر، ومسرور بن کدام، وأبو معاوية الضرير - رحمهم الله
(تعالی - کذا في "تبییض الصحیفة" للسیوطی، وجامع المسانید للخوارزمي (1_29

وقال أبو عبد الله بن مندة الأصفهاني: أخبرنا الأستاذ أبو محمد الحارثي البخاري في كتاب
الكشف له قال: لو لم يستدل على فضائل أبي حنيفة إلا برواية الكبار عنه، كعمرو بن دينار،
فإنه من شيوخ أبي حنيفة وكبار العلماء، وقد روى عنه، وعبد الله بن يزيد المقرئ، روى
عنه لتسع مائة حديث، ومسرور بن کدام، وإسماعيل بن أبي خالد، وشريك بن عبد الله
(القاضي)، وحمزة بن حبيب المقرئ روى عنه الكثير، وعاصم ابن أبي النجود إمام القراء،
وشیخ أبي حنيفة كان یسأله، ویأخذ بقوله، وكان یقول: "جزاك الله خیرًا یا أبا حنيفة!"
(أتیننا صغیرًا، وأتیناك کبیرًا". کذا في "جامع المسانید" (1_29 و 30

قلت: وكذا سليمان بن مهران الأعمش من شيوخ أبي حنيفة، ومع ذلك فقد أخذ عنه. قال
ابن مندة الحافظ: أخبرنا الأستاذ أبو محمد البخاري الحارثي، حدثنا الحسن بن معروف،
حدثنا أبو بكر حدثنا يحيى بن معين قال: سمعت ... علي بن مسهر يقول: خرج الأعمش
إلى الحج، فشيعه أهل الكوفة، وأنا فيهم، فلما أتى القادسية رأوه مغموماً، فقالوا في ذلك
فقال: علي بن مسهر شيعنا؟ قالوا: نعم! قال: ادعوه لي، فدعوني، وكان يعرفني بمجالسة
أبي حنيفة، فقال لي: ارجع إلى مصر (1)، وسل أبا حنيفة أن يكتب لي المناسك، فرجعت
(فسألته فأملأ علي، ثم أتيت بها إلى الأعمش اهـ. من "جامع المسانید" أيضًا (1_26

وذكر القارئ في مناقب الإمام عن سفيان بن عيينة قال: شئنا ما كنت أرى أن قراءة
حمزة ورأي الإمام يتجاوز أن قطر الكوفة، وقد بلغا الآفاق. وعن الأوزاعي يقول: هو
أعلم الناس بمعضلات المسائل. وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد قال: كنا مع
جعفر بن محمد (2) في الحجر، فجاء الإمام فسلم، وسلم عليه جعفر، وعانقه، وسأله

حتى سأله عن الخدم. فلما قام قال قائل: يا ابن رسول الله! هل تعرفه؟ قال: ما رأيت
أحمق منك، أسأله عن الخدم وتقول: هل تعرفه؟ هذا أبو حنيفة أفقه أهل بلده. وعن
الواقدي قال: كان الإمام مالك كثيرًا ما يقول بقوله (3) وإن كان لا يظهر، وقال إسماعيل بن
أبي فديك: رأيت مالكا قابضاً على يد الإمام، وهما يمشيان، فلما بلغ المسجد قدم الإمام،
فسمعتة لما دخل المسجد قال: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا موضع الأمان فأمني من
عذابك، ونجني من النار". وقال ابن المبارك: كان مسرور إذا رآه قام له، وإذا جلس جلس
بين يديه، وكان معظماً له مائلاً إليه، ومثنياً عليه، ومسرور من مفاخر الكوفة في زهده
(وحفظه (ص- 459

وقال الحافظ السمعاني في "الأنساب" له: قال مسرور: من جعل أبا حنيفة بينه وبين الله
رجوت أن لا يخاف، ولا يكون فرط في الاحتياط لنفسه اهـ (47). وقيل له: لم تركت رأي
أصحابك، وأخذت برأيه (أي أبي حنيفة؟) قال: لصحتة، فأتوا بأصح منه لأرغب عنه إليه
اهـ. كذا في "الخيرات الحسان" (ص- 35). ونقل بعض العلماء عن قلاند ابن حجر قال
سفيان الثوري: كنا بين يدي أبي حنيفة كالعصافير بين يدي البازي، وإن أبا حنيفة سيد
العلماء. وعن تاريخ ابن خلكان وغيره من قول يحيى بن معين: "القرءاء عندي قراءة
حمزة، والفقهاء فقهاء أبي حنيفة، وعلى هذا أدركت الناس" كذا في "تنسيق النظام مقدمة

(أي الكوفة (المؤلف (1).

(هو الصادق (المؤلف (2).

أي يقول أبي حنيفة. قلت: دليل ذلك أن مذهب مالك من أقرب المذاهب إلى مذهب أبي حنيفة، كما لا يخفى على (3)
المتأمل.

الإمام" (ص918)، وذكره السيوطي أيضًا في الصحيفة (ص31). وبهذا يظهر كون ابن معين مقلدًا، ومتقيّدًا لمذهب أبي حنيفة.

الفصل الخامس

في الجواب عن مطاعن بعض العلماء في الإمام

وقبل الدخول في هذا الباب، والخوض في لجة هذا العباب، يجب على الطالب استحضار ما قدمناه في مقدمة الإعلاء من أصول الجرح والتعديل

فنقول أولاً: قد تقرر في موضعه أن من ثبتت عدالته، وأذنت الأمة لإمامته لا يقبل فيه جرح أصلاً. وأيضاً قد تقرر في الأصول أن العدالة تثبت بالاستفاضة والشهرة أيضاً، فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم من أهل الحديث أو غيرهم، وشاع الثناء عليه بها، وكفى فيها ولا يحتاج مع ذلك إلى معدل ينص عليها، وأبو حنيفة قد استفاضت إمامته، واشتهرت عدالته، كالشمس في كبد السماء، وضوئها في كل ناحية، وكل مكان، عبد الله بمذهبه منذ مائتين وألف سنين، وأتباعه، ومقلدوه شطر أهل الإسلام، بل أزيد منه في كل حين، وحسبك من دلائل إمامته اشتهار مذهبه في عامة بلاد الإسلام، بل في كثير من البلاد لا يعرف إلا مذهبه كبلاد الروم والهند والسند وما وراء النهر وسمرقند وكابل وبخارا

وقال ابن حجر (n): قال بعض الأئمة لم يظهر لأحد من الأئمة المشهورين مثل ما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ، ولم ينتفع العلماء، وجميع الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه في تفسير الأحاديث المشتبهة، والمسائل المستنبطة والنوازل، والقضايا، والأحكام، كذا في "رد المحتار" (1_58). وقد مرّ أيضاً نقلاً عن السبكي أن الجراح لا يقبل من الجرح، وإن فسره في حق من غلبت طاعاته على معاصيه، ومادحوه على ذاميه، ومزكوه على جارحيه اه. وقد قال أبو عمر بن عبد البر: الذين رَوَوْا عن أبي حنيفة، (ووثقوه، وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، كذا في مقدمة التعليق الممجد (ص32)

وتقدم أيضاً أنه إذا اجتمع في الراوي جرح وتعديل، فإن كان مبهمين يقدم التعديل، وإن كان الجرح مفسراً والتعديل مبهماً قدم الجرح، وإن كان التعديل مفسراً أيضاً بأن يقول المعدل: عرفت السبب الذي ذكره الجراح، ولكنه برئ منه، أو أن ذلك لا يقدر في عدالة الراوي، أو أن منشأ الجرح عداوة دينية، أو حسد مثلاً يقدم التعديل، ويكون الجرح مردوداً

قال علي القارئ في شرح شرح النخبة: حاصله: أن الجرح إما مفسر أو غيره، وعلى الشقين إما من العارف بالأسباب أو غيره. والثاني: مردود مطلقاً، أي مفسراً كان أو غيره، صدر فيمن ثبتت عدالته أو غيره، والأول مقبول فيمن لم يثبت عدالته، وإما فيمن ثبتت عدالته فمقبول أيضاً إن كان مفسراً، ولم ينفعه المعدل بطريق معتبر، كما صدر من النسائي في كتاب الضعفاء: نعمان بن ثابت أبو حنيفة ليس بالقوي في الحديث اه من حاشية ("شرح النخبة" (ص112)

فنقول: إن الجروح في أبي حنيفة رحمه الله أكثرها بل كلها مبهمة، فلا تقبل بإزاء تعديل من عدله، ووثقه، لا سيما وقد ذكر المعدلون الأسباب التي جرحه بها الجارحون، وردوها عليهم، وبيّنوا كونها ناشئة من الحسد، أو أنها في الحقيقة ليست من الجرح في شيء. قال ابن عبد البر: والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي (والقياس، وقد مرّ أن ذلك ليس بعيب، كذا في مقدمة (التعليق الممجد) (ص32)

وفيه أيضًا: قال يحيى بن معين: "أصحابنا (1) يفرطون في أبي حنيفة وأصحابه" اهـ. وقال ابن أبي داود عن نصر بن علي سمعت ابن داود يعني الخريبي يقول: "الناس في أبي حنيفة حاسدٌ وجاهلٌ" كذا في "تهذيب التهذيب" (10_451). وزاد الخطيب: وأحسنهم عندي حالًا الجاهل. وروى الخطيب عن أحمد بن عبدة القاضي قال: كنا عند ابن أبي عائشة (2) فذكر حديثًا لأبي حنيفة، فقال بعض من حضر: لا نريده، فقال لهم: أما

أنكم لو رأيتموه لأردتموه، وما أعرف له ولكم مثلاً إلا ما قال الشاعر

أقلوا عليهم ويلكم لا أبالكم ... من اللوم أو سدوا المكان الذي سدوا

ذكره السيوطي في "تبليص الصحيفة" (ص 22 و 23). وقد تقدم قول الحسن بن عمار: وما يتكلمون فيك إلا حسداً اهـ

وروى الطحاوي عن أبيه محمد بن سلامة، حدثنا عثمان بن سعد قال: كنا بباب أبي عاصم النبيل، فجرى ذكر أبي حنيفة، فمن محبٍّ مفرط، ومن مبغضٍ مفرط، فدخلت على أبي عاصم فقال: ما هذا اللفظ؟ فقلت: جرى ذكر أبي حنيفة فمن محبٍّ مفرط، ومن مبغضٍ مفرط، فقال لي: ما هو والله إلا كما قال عبد الله بن قيس

حسدوا إن رأوك فضلك ... الله بما فضلت به التجباة

(كذا في "الجواهر" 103_1)

قلت: وأبو عاصم هذا من كبار شيوخ البخاري، وإذا تبين كون الجراح حاسداً أو متعنّثاً؛ يصير الجرح هباءً منثوراً، وإلا فلو قبلنا كل ما ادّعى أحد في أحدٍ ما سلم لنا واحدٌ من المحدثين الأعلام، إذ ما من إمامٍ إلا وقد طعن فيه طاعنون، وهلك فيه هالكون، فأنشدكم بالله أروني من هو الذي لم يتكلم فيه أحد

هذا هو جوابنا عن تلك المطاعن على سبيل الإجمال، وأما على وجه التفصيل فنقول: ذكر بعضهم أولاً عن الميزان للذهبي: "أبو حنيفة إمام أهل الرأي، ضعفه النسائي من جهة حفظه وابن عدي وآخرون، وترجم له الخطيب في فصلين من تاريخه، واستوفى كلام الفريقين معذليه ومضعفيه" اهـ

قلت: قد مرت الإشارة سابقاً إلى كون هذا الكلام إلحاقياً، لأن الذهبي صرح في مقدمة الميزان أنه لا يذكر فيه الأئمة المتبوعين في الإسلام لجلالتهم في النفوس، ولو ذكره الذهبي في الميزان لذكره الحافظ في اللسان، ولكنه لم يذكره، وأيضاً فلو كان أبو حنيفة عنده ضعيفاً من جهة الحفاظ لم يذكره في طبقات الحفاظ له، على أن تضعيف النسائي وابن عدي لا يعتبر به في جنب توثيق ابن معين، وشعبة، وعلي ابن المديني، وإسرائيل بن يونس، ويحيى بن آدم، وابن داود الخريبي، والحسن بن صالح أو غيرهم

وقد مرّ قول شعبة: "كان والله حسن الفهم، جيد الحفاظ" اهـ. وقول ابن معين: "كان أبو حنيفة ثقة، لا يحدث إلا بما يحفظ" اهـ. وقول إسرائيل: "نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه وأشدّ فحصاً عنه" اهـ. وقول يحيى بن آدم: "جمع أبو حنيفة حديث بلده كله، ونظر فيه إلى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله عليه وسلم" اهـ. وذكر الخريبي: حفظه على أهل الإسلام السنن والفقه اهـ. وقال الحسن بن صالح: "كان متنبّهاً فيه فيما نعلم" اهـ. وهؤلاء كلهم معاصرون لأبي حنيفة رحمه الله، أو قريبو العهد به، وهم

أعلم الناس به من النسائي، وابن عدي، وأمثالهما من المتأخرين عنه بكثير، فقولهم أخرى بالقبول، وقول المتأخر زماناً أجدر بالرمي في حضيض الخمول.

(أي أهل الحديث (المؤلف (1)

(هو موسى من رجال الجماعة، ثقة عابد تابعي (المؤلف (2)

قلت: وهذا هو الجواب عما ذكره ثانيًا عن الدار قطني، فإنه لما أخرج حديث أبي حنيفة "من كان له إمام، فقرأه الإمام له قراءة" في سننه، تعقبه بقوله: "هذا الحديث لم يسنده عن جابر بن عبد الله غير أبي حنيفة، والحسن بن عمار، وهما ضعيفان" اهـ. فكيف يقبل قول الدار قطني هذا، وقد تقدم عن ابن معين: أبو حنيفة ثقة، ما سمعت أحدًا ضَعُفه، هذا شعبة! يكتب إليه أن يحدث بأمره، وشعبة شعبة اهـ. فهل شيء أعجب من هذا أن يحيى بن معين لم يسمع تضعيفه من أحد، وسمعه الدار قطني الذي ولد بعد مائتين من وفاة الإمام.

ولقد أجاد ابن عبد البر حيث قال: قد أفرط أصحاب الحديث في ذم الإمام أبي حنيفة، وتجاوز الحد في ذلك، ذكره بعض الفضلاء في حاشية مسند الإمام (ص 62). وقد تقدم مثل ذلك عن ابن معين، أنه قال: أصحابنا يفرطون في أبي حنيفة اهـ. وقال ابن حجر المكي الشافعي في "الخيرات الحسان": ومن المتعصبين على أبي حنيفة الدار قطني، وأبو نعيم، فإنه لم يذكره في الحلية، وذكر من دونه في العلم والزهة اهـ. وقال الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتوح: ومن ثم لم يقبل جرح الجارحين في الإمام أبي حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس، وبعضهم بقلّة معرفة العربية، وبعضهم بقلّة رواية الحديث، (فإنّ هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوي اهـ. كذا في "تنسيق النظام" (ص 8).

وقال الطحاوي: حدثني القاضي أبو حازم حدثني سعد بن روح عن عبد الله بن داود (الخريري) قال له رجل: ما عيب الناس فيه عليّ أبي حنيفة؟ فقال: والله ما أعلمهم عابوا عليه في شيء إلا أنه قال فأصاب، وقالوا فأخطأوا، ولقد رأيته يسعى بين الصفا والمروة، وأنا معه، وكانت الأعين محيطة به، كذا في "الجواهر المضيئة" (1_275). وقال الحافظ ابن عبد البر: وأهل الفقه لا يلتفتون إلى من طعن عليه، ولا يصدقون لشيء من السوء ينسب إليه، كذا في "الخيرات الحسان" (ص 37). فهذا تعديل مفسر لا يقبل بجنبه جرحٌ منهم أبدًا.

وقال العينين في "البنية": أبو حنيفة أثنى عليه جماعة من الأئمة الكبار، مثل عبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، والأعمش، وسفيان الثوري، وعبد الرزاق، وحماد بن زيد، ووكيع، وكان يفتي برأيه الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وآخرون كثيرون اهـ. من حاشية (مسند الإمام لبعض الفضلاء (ص 62).

وذكروا ثالثًا عن التاريخ الصغير للبخاري: حدثنا نعيم بن حماد قال: حدثنا الفزاري (1) قال: كنت عند سفيان (2) فعنى النعمان، فقال: الحمد لله، كان ينقض الإسلام، عروّة عروّة! ما ولد (في الإسلام أشأم منه اهـ. (ص 174).

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبًا، فوالله لم يولد في الإسلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أيمن وأسد من النعمان أبي حنيفة، ودليل ذلك ما هو شاهد من اندراس مذاهب الطاعنين عليه، وانتشار مذهب أبي حنيفة، وازدياده اشتهارًا ليلًا ونهارًا، وبأبى الله والمؤمنون إلا أبا حنيفة، وهذه الرواية لا اتهم بها البخارين، فإنه حدث كما سمع، ولكن أنه بها شيخه نعيم بن حماد، فإنه وإن كان حافظًا للأحاديث، وثقة بعضهم، ولكن قال الحافظ أبو بشر الدولابي (3): نعيم يروي عن ابن المبارك، قال

النسائي: ضعيف. وقال غيره: كان يضع الحديث في تقوية السنة، وحكايات في ثلب أبي حنيفة كلها كذب، وكذا قال أبو الفتح الأزدي، قالوا: كان يضع الحديث في تقوية السنة، وحكايات مزورة في ثلب أبي حنيفة، كلها كذب، كذا في "تهذيب

(لعله أبو إسحاق (المؤلف (1)

(لعله الثوري (المؤلف (2)

قلت: هذا الجرح، وإن رده الحافظ، وتكلم عليه، ولكنه لا يشفي الغليل، ولا يقوي العليل، فإن الحافظ أبا بشر (3)
الدولابي، والحافظ الذهبي حكاه جزءاً به، ولم يكونا ليجزما بشيء لا أصل له

التهذيب" و (463). وفي (10_462) "الميزان": قال العباس بن مصعب في تاريخه: نعيم بن حماد وضع كتاباً في الردّ على الحنفية اهـ (240.3). وإني والله أجلّ نعيم بن حماد عن نسبته إلى الوضع في الحديث النبوي، ولكن لا شك في كونه شديداً على الحنفية، متعصباً على إمامهم، فلا يقبل قوله، ولا روايته في حقه أبداً.

ولو سلّمنا صحة ما رواه، فسفیان كان معاصراً لأبي حنيفة، ومن أقرانه، وقد ورد عنه الثناء على الإمام أيضاً، كما مرّ من قوله: "كنا عند أبي حنيفة كالعصافير بين يدي البازي، وإنه سيد العلماء" اهـ. ولما عزا الإمام بموت أخيه، قام له، وأكرمه، وبجّله، وأجلسه في مكانه، وقال لمن أنكر عليه ذلك: "هذا رجل من العلم بمكان، إن لم أقم لعلمه أقوم لسنته، وإن لم أقم لسنته أقوم لورعه: قمت لفقهه" اهـ. وقد تقدم نقلاً عن السبكي أنه لا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة، وابن أبي ذئب وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي اهـ. لكونه ناشئاً من المعاصرة والمنافرة ونحوها

وذكروا رابعاً ما في التاريخ الصغير للبخاري أيضاً: سمعت الحميدي يقول: قال أبو حنيفة: "قدمت مكة فأخذت من الحجام ثلث سنين لما قعدت بين يديه، قال لي: استقبل الكعبة، فبدأ بشق رأسي الأيمن، وبلغ إلى العظمين" قال الحميدي: فرجلٌ ليس عنده سنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أصحابه في المناسك وغيرها، كيف يقلّد أحكام الله (في الموارث والفرائض والزكاة والصلاة وأمور الإسلام؟ اهـ (ص158).

قلت: أراد الحميدي أن ينقصه، ولكنه قد مدحه من حيث لا يدري، فإنّ أبا حنيفة رضي الله عنه كان حييّا كريماً شاكراً لمن فعل معه الجميل، أو علمه شيئاً ولو حرفاً واحداً، ولم يكن ممن يكتُم إحسان الناس به، ونعمتهم عليه، فلما حصل الشي من أمور الدين على يد حجام حدث بمعرفه، وأظهر كونه معلماً له أداءً لحقه، ويا عجباً من الحميدي أنّ إمامه الشافعي رضي الله عنه يقول: "حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير

كتباً". ويقول: "أعاني الله في الحديث بآبن عيينة، وفي الفه بمحمد". وسيأتي، ومعلوم أنّ علوم محمد تابعة عن علم أبي حنيفة، وقال الإمام الشافعي: "من أراد الفقه فليزِم أبا حنيفة، وأصحابه". وقال: "كل من أراد الفقه فهو عيال أبي حنيفة"، ومع ذلك لا يشكر الحميدي نعمة الإمام الذي وشيخ شيخه، يسيء أدبه، وينكر نعمته

والجواب عن قوله: "رجلٌ ليس عنده سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلخ". إنّ هذه الواقع أي قدوم الإمام بمكة، وتعلمه من الحجام السنن الثلاث لعلها كانت في حداثة الإمام وصغر سنّه، فإنّه كان حجّ مع أبيه وهو صغير، ولا يبعد تعلم الصغير من أحدٍ شيئاً من الأحكام لم يكن له علمٌ به قبل ذلك، لا سيما وقد كان اشتغال الإمام بالعلم بعد بلوغه، كما ذكره في "رد المحتار"، على أنه يمكن أن يكون هذا الحجام من أجلة العلماء الكرام، وأكابر التابعين العظام، فإنّ الزمان كان زمان شباب الإسلام، وبلوغ العلم أعلى ذروة السّنام، حتى فاز فيه الموالي، والعبيد، والجواري، والتجار، والزراع، وأهل الصنائع بحفظ الأحاديث والآثار، فكان الإمام تتلمّ هذه السنن من عالم من علماء التابعين كان يحترف بالحجامة، ولا عيب فيه بلا ريب، فإنّ العلم لا يحصل كله من شيخ واحد في يوم واحد، والصنائع والحرف لا تأبى عن العلم، ولا منع صاحبها عن أخذه، فكثيرٌ من المحدثين بناؤون، وحظابون، وبيّاعون، وحاكّة نساجون، كما لا يخفى، ومن أين علم الحميدي أنّ هذا الحجام لم يكن عالماً من التابعين؟ وأنه لم يذكر هذه السنن الثلاث مسنداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم بسنده أو موقوفاً على صحابي جليل؟

وأما قوله: "كيف يقلد في أحكام الله وعلم المواريث والفرائض إلخ". فأقول: إن لم يقلده الحميدي، فقد قلده من هو أكبر منه أعني سيدنا الإمام الشافعي الذي قلده الحميدي، ويحيى بن سعيد القطان، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل، ووكيع بن الجراح، وعبد الله بن المبارك، ويحيى بن معين، وأمثالهم، فالشافعي تعلم من محمد فقه أبي حنيفة واستفاد منه العلم، واعترف بكونه من عيال أبي حنيفة، وهذا لا شك فيه، ومالك كان يأخذ بقول أبي حنيفة كثيرًا كما مرّ، وإن كان يسره ولا يظهره، وكذا سفيان الثوري، كما سيجيء، وأحمد طلب الحديث والعلم أولاً عند أبي يوسف القاضي، وأخذ الفقه من كتب محمد، كما سيجيء، وأما الآخرون فتقليدهم للإمام

ظاهر، ثم قلّده الملوك، والسلاطين، والخلفاء، والوزراء، والعلماء، والمحدثون، والصالحون، والفقهاء، والعابدون، حتى عبد الله بمذهبه في الإسلام ما لم يعبد بغيره، وهذا ببركة الأدب الذي جبل عليه أبو حنيفة، حتى لم يستنكف عن الأخذ من الحجّام، فجعله الله إمام الأئمة، أعظم الأئمة، مقتدى الأنام

فدت نفوس الحاسدين فإنها ... معذبة في حضرة ومغيب

وفي تعب من يحسد الشمس نورها ... ويجهد أن يأتي لها بفريب

وذكروا خامسًا أنه كان قليل الاعتناء بالحديث، وهذه والله فريّة بلا مرية، ومن تأمل في ما ذكرناه سابقًا أدعن بكونه أكثرًا من الحديث، حافظًا له، ثقة، حجة، متقنًا، متنبّهًا فيه، ولنذكر ههنا أيضًا نبذة مما يدل على عظمة شأنه في الحديث

الفصل السادس

في كون أبي حنيفة طالبًا للحديث، وأجمع الناس له

قال النضر بن محمد القرشي المروزي وكان من أصحاب أبي حنيفة: قدم علينا يحيى بن سعيد الأنصاري، وهشام بن عروة، وسعيد بن أبي عروبة، فقال لنا أبو حنيفة: "انظروا، أ تجدون عند هؤلاء شيئًا نسמע؟". كذا في "الجواهر المضية" (2_201). قلت: والنضر هذا من رجال النسائي. قال محمد بن سعد: "كان مقدمًا في العلم، والفقه، والعقل، كان صديقًا لعبد الله بن المبارك، وكان من أصحاب أبي حنيفة". وقال النسائي، والدارقطني: "ثقة". وذكره ابن حبان في "الثقات". كذا في "التهذيب" (10_444). وفيه دليل على طلب الإمام للحديث، وأنه كان إذا ورد في بلدته واحد من المحدثين اشتاق إلى السماع منه، مع رحلته لطلب الحديث إلى مكة، والمدينة، والبصرة، وأخذ عن أقرانه وأصاغره

روى سعيد بن أبي مريم عن أشهب بن عبد العزيز، قال: "رأيت أبا حنيفة بين يدي مالك بن أنس كالصبي بين يدي أبيه". قلت: فهذا يدل على حسن أدب أبي حنيفة وتواضعه، مع كونه أنس بن مالك بثلاث عشرة سنة اه. كذا في "تذكرة الحفاظ" للذهبي (1_195). قلت: وهذا الأدب إنما كان لما عند مالك من الأحاديث، وكذا كان مالك يتأدب مع الإمام أيضًا، كما مرّ أنهما مشيا آخذين بيد بعضهما، فلما وصلا إلى المسجد قدم مالك أبا حنيفة

وقال الشافعي رحمه الله: قيل لمالك؟ هل رأيت أبا حنيفة؟ قال: "نعم! رأيت رجلا لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته". ذكره السيوطي في "تبيين الصحيفة" نقلا عن الخطيب (ص_16). وهذا يدل على عظمة قدر الإمام في قلب الإمام مالك.

وذكر ابن حجر عن أبي يوسف، قال: "ما خالفته (أي أبا حنيفة) في شيء قط فتدبرته إلا رأيت مذهبه أنجى في الآخرة. وكنت ربما ملت إلى الحديث فكان هو أبصر بالحديث الصحيح مني. وقال: كان إذا صمم على قول درت على مشايخ الكوفة هل أجد في تقوية قوله حديثًا أو أثرًا، فربما وجدت الحديثين والثلاثة، فأتيته بها فمناها ما يقول: هذا غير صحيح أو غير معروف. فأقول له: وما علمك بذلك مع أنه يوافق قولك؟ فيقول: أنا عالم (بعلم أهل الكوفة)". كذا في "الخيرات الحسان" (ص_69)

وذكر القارئ في مناقبه: أن الإمام عاد الأعمش في علقته، فقال: إنَّ الناس يستثقلوني

وأنت (1) زدتنني عندهم ثقلاً. فقال الإمام: "لولا العلم الذي يجري على لسانك ما رأيتني أبداً، لأن فيك خصالاً أنا كاره لها تتسحر عند طلوع الفجر الثاني وتقول هو الأول وقد صح عندي أنه الثاني، وترى الماء من الماء ولا ترى الاغتسال من الإكسال، ولولا ما عندك من الأحاديث ما

(فيه دليل على قبول الناس قول الإمام في الجرح والتعديل (المؤلف 1))

كلمتك". فما تسحر الأعمش بعدها إلا قبل الثاني، ولا جامع إلا وقد اغتسل. وقال: صلاة وصيام كيف يكون باختلاف. وقال: والله لا أفتيت بذلك أبدًا اهـ (ص500). قلت: فمن كان يأخذ الحديث عن كان يكرهه كيف لا يأخذ عن كان يرضاه؟ وهذا هو الطلب للحديث. والله.

وقال الأثرم لأحمد⁽¹⁾: كتبت أنا وأنت عن علي بن بحر عن محمد بن الحسن الواسطي عن مسعر، قال: كنت عند جابر⁽²⁾ فجاءه رسول أبي حنيفة ما تقول في كذا وكذا؟ قال: سمعت القاسم بن محمد وفلانًا حتى عدّ سبعة، فلما مضى الرسول قال جابر: إن كانوا قالوا. كذا في "تهذيب التهذيب" (2_51). وفيه أيضًا: قال أبو يحيى الحماني عن أبي حنيفة: "ما لقيت فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفي، ما أتيت به شيء من رأيي إلا جاءني فيه بأثر، وزعم أن عنده ثلاثين ألف حديث لم يظهرها" اهـ (2_48). وفيه دليل على شدة طلب الإمام للحديث عن كل من كان يحمله حتى يتبين له أمره

ووصفه ابن المبارك فقال: كان والله شديد الأخذ للعلم، ذابًا عن المحارم، متتبعًا لأهل بلده، شديد المعرفة بناسخ الحديث ومنسوخه، وكان يطلب أحاديث الثقات، والأخذ من فعل (رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ. من "الخيرات الحسان" لابن الحجر (ص33).

وفي "الجواهر المضيئة": قال محمد بن شجاع، قال حبان: كان أبو حنيفة لا يفزع إليه في أمر الدين والدنيا إلا وجد عنده في ذلك أثر حسن اهـ (1_184). وفيه دليل على كثرة جمعه للحديث.

ومحمد بن شجاع هو صاحب الحسن بن زياد اللؤلؤي جرحه المحدثون بجرح فظيع كما هو مذكور في الميزان والتهذيب، ولكن قال الذهبي في "سير النبلاء": كان من بحور العلم، وكان صاحب تعبد وتهجد وتلاوة، وله كتاب المناسك في نيف وستين جزءًا. وقال العيني في النهاية: فإن قلت: أهل الحديث يشنعون عليه تشنيعًا بليغًا، ونقل ابن الجوزي عن ابن عدي أنه كان يضع الحديث في التشبيه وينسبه إلى أهل الحديث. قلت: من جملة تصانيفه كتاب الردّ على المشبهة، فكيف يصح هذا عنه؟ كذا في "الفوائد البهية" (ص70). وفي "الجواهر المضيئة": كان فقيه أهل العراق في وقته، والمقدم في

الفقه والحديث وقراءة القرآن مع ورع وعبادة. وقال الحاكم: رأيت محمد بن أحمد بن موسى القمي عن أبيه عن محمد بن شجاع كتاب المناسك في نيف وستين جزءًا كبارًا دقيقًا، وله كتاب تصحيح الآثار وهو (كتاب) كبير، وكتاب النوادر، وكتاب الردّ على المشبهة اهـ (2_6 و 61).

قلت: ويظهر من ترجمته في الميزان تعصّبه لأبي حنيفة، وكان يطعن في أحمد بن حنبل، والشافعي، فلاجل ذلك طعن فيه أحمد، وأصحابه، والمحدثون، ولكنه رجع عن ذلك في (مرضه قبل موته، وأثنى على الشافعي، كما في "الميزان" أيضًا (3_72).

وحبان بن علي هو أخو مندل مختلف فيه، قال ابن خراش: قال يحيى بن معين: "حبان ومندل صدوقان". وقال الدورقي عنه: "ليس بهما بأس" اهـ. وقال الخطيب: "كان صالحًا دينًا". وقال حجر بن عبد الجبار بن وائل: "ما رأيت فقيها بالكوفة أفضل منه". وذكره ابن حبان في "الثقات". وقال العجلي: "كوفي صدوق، وتكلم فيه آخرون" كما في "تهذيب (التهذيب)". (2_183 و 184

وذكر الطحاوي عن شيخه ابن أبي عمران⁽³⁾: حدثني محمد بن شجاع قال: قلت لعباد بن

صهيب: أخرج إلي ما عندك عن أبي حنيفة، فقال: "عندي قمطر (4) ولكن لا أحدثك برأيه، وأحدثك بما شئت من حديثه" كذا في "الجواهر المضية" (1_267). فيه دليل على كثرة حديث الإمام، وعباد بن صهيب مختلف فيه، أما أبو داود فقال: "صديق قدير". وقال أحمد: "ما كان بصاحب كتب، وكان عنده من الحديث شيء عظيم، قد سمع الأعمش، وروى أحمد بن روح عن عباد مائة ألف

(أي ابن حنبل) المؤلف (1)

(الجعفي) المؤلف (2)

(ثقة كما في حسن المحاضرة) المؤلف (3)

(أي صندوق كبير، قاموس) المؤلف (4)

حديث". وقال ابن عدي: "لعباد بن صهيب تصانيف كثيرة، ومع ضعفه يُكتب حديثه". وقال عبدان: "لم يكذب به الناس، وإنما لقّنه صهيب (1) بن محمد بن صهيب أحاديث في آخر الأمر". وفي رواية شاذّة عن ابن معين: هو ثبت. وقال الساجي: قال يحيى بن معين: "كان من

الحديث بمكانٍ إلا أن الله يضع من يشاء ويرفع من يشاء" اهـ من اللسان مختصراً (23_3).

وفي "الجواهر المضيئة" في ترجمة يوسف بن يعقوب أبي يوسف الإمام: أنه روى عن أبيه عن أبي حنيفة كتاب الآثار، وهو مجلد ضخم اهـ. ويوسف هذا قال الخطيب: كان قد نظر في الرأي، وسمع الحديث من يونس بن أبي إسحاق، والسري بن يحيى اهـ (235_2). وكان أبو يوسف استخلف ابنه هذا على الجانب الغربي، فأقرّه الرشيد على عمله، وولاه (قضاء القضاء بعد موت أبيه، كذا في "جامع المسانيد" (579_2).

قال الطحاوي: حدثني ابن أبي عمران، حدثني الحسن بن عبدويه الوراق، قال: لما خرجت جنازة أبي يوسف كان فيمن شهدا أبو يعقوب الخزيمي قال: فجعل الناس يقولون: "مات الفقه، مات الفقه". فأنشأ أبو يعقوب يقول

يا ناعي الفقه إلى أهله ... إن مات يعقوب وما تدري

لم يمت الفقه ولكنه ... حوّل من صدرٍ إلى صدر

ألقاه يعقوب إلى يوسف ... فزال من ظهرٍ إلى ظهر

فهو مقيمٌ فإذا ما توى ... حلّ وحلّ للفقه في قبر

كذا في "الجواهر (234_2). وبه يظهر جلاله يوسف هذا، وقد روى عن أبيه عن أبي حنيفة كتاب الآثار في مجلدٍ ضخم، ففيه دليلٌ عظيمٌ على كثرة حديث الإمام.

وروى الطحاوي عن بكار بن قتيبة (2): سمعت أبا عاصم النبيل (3) قال: كنا عند أبي حنيفة بمكة فكثر عليه أصحاب الحديث وأصحاب الرأي (أي يسألونه)، فقال: "ألا رجلٌ يذهب إلى صاحب الربع (المنزل) حتى يفرق عنا هؤلاء". فقلت له: أنا أذهب إليه ولكن بقي معي مسائل أحب أن أسأل عنها. قال: "ادنُ فأسأل". قال: فدنوتُ، فسألته وسأله غيري، فأجابه ونسيني. ثم كثر عليه سؤالهم، فقال: "قد كان هاهنا فتى زعم أنه

يذهب إلى صاحب الربع، فمن هو؟ قلت: أنا هو. فقال لي: "ألا تذهب إليه كما زعمت؟" فقلت: يا أبا حنيفة! لم أقل: إني أذهب الساعة، إنما قلت: إني أذهب إليه بلا وقتٍ أتحنينه، ولا أردته، فذلك على وقتٍ ما. فقال: "أيحتمل عليّ؟ إن مخاطبات الناس لا تقع على هذا الذي تريد، إنما هي على الفور" اهـ "الجواهر المضيئة" (256_2). وفيه دليلٌ على تقدم الإمام في الحديث والفقه جميعاً، فكان كلما راح إلى بلدةٍ كثر عليه أصحاب الحديث والفقه يسألونه، ولا شك أن أهل الحديث إنما يسألونه عن الحديث لا غير.

وكان الأوزاعي يكرهه في أول أمره قبل أن يلقي الإمام، فلما لقيه وجاراه في المسائل قال لابن المبارك: "غبطت الرجل بكثرة علمه، ووفور عقله، أستغفر الله تعالى لقد كنت في غلطٍ (ظاهر، الزم الرجل، فإنه بخلا ما بلغني عنه" من "الخيرات الحسان" لابن حجر (ص 34).

قلت: ولو كان الإمام قليل الاعتناء بالحديث ما أخذ أجلّة المحدثين وأكابرهم بأقواله، وقد مرَّ أنَّ يحيى بن سعيد القطان وهو إمام هذا الشأن كان يذهب إلى أقوال الكوفيين، ويختار قوله من بينهم. وقال: "لا نكذب الله، ما سمعنا بأحسن من رأي

- (ابن أخي عباد (المؤلف (1)).
(ثقة كما في حسن المحاضرة (المؤلف (2)).
(ثقة لا يسأل عنه (المؤلف (3)).

أبي حنيفة، وقد أخذنا بكثيرٍ من أقواله". وقال يحيى بن معين: "الفقه عندي فقه أبي حنيفة، والقراءة قراءة حمزة، وعليه أدركت الناس". وقال مسعر بن كدام: "أخذت برأيه لصحته، فأتوا بأصح منه لأرغب عنه إليه". ولا ريب أن أمثال هؤلاء من أئمة الحديث لا يحسنون رأي أحدٍ إلا إذا كان منطبقاً على السنة، وصاحبه جامعاً للأحاديث كبير الاعتناء بها.

وقال يحيى بن زكريا (1) بن أبي زائدة: قال لي أبي (ثقة): يا بني! عليك بالنعمان بن ثابت، فخذ عنه قبل أن يفوتك". قال يحيى: "ربما عرضت على أبي فتياه فتعجب به" كذا في "الجواهر: وفيه أيضاً: قيل لو كيع (2): يختلف إلى زفر! فقال (1_244) "

"غدرتمونا بأبي حنيفة حتى مات، تريدون أن تغرونا عن زفر حتى نحتاج إلى أسد وأصحابه" (1_243). وقال علي بن الجعد (3): كان رجلٌ يختلف إلى زهير (4) ثم يفقده فأتاه بعد ذلك، فقال: أين كنت؟ قال: ذهبْتُ إلى أبي حنيفة. فقال: "نعم ما تعلمت، لمجلِس تجلسه مع أبي حنيفة في خير في ذلك (أي العلم) من أن تأتينني شهراً" كذا في "الجواهر" (1_245).

وقال الصيمري (5): ومن أصحاب أبي حنيفة علي بن مسهر (6) وهو الذي أخذ عنه سفيان الثور علم أبي حنيفة ونسخ منه كتبه، وكان أبو حنيفة ينهاه عن ذلك أه من "الجواهر" (1_378).

وقصة ذلك ما ذكره القارئ في المناقب عن يحيى بن نصير قال: قال علي: خرج الإمام عن الدنيا هو علي غضبان، لأنني كنت أجالس الإمام بالغدوات، وسفيان الثوري بالعشيات، وكان سفيان يقول لي: ما قال الشيخ؟ فأخبره بمسائل. وكان يقول الإمام: "لم تأتي رجلاً يأخذ منك ولا يحمذك؟" وفي رواية: "لم لا تدعه حتى يتعلم بنفسه؟" اهـ (ص_544). وقال عبيد الله بن زياد الكوفي (7): كان أبو حنيفة إذا جلس في المسجد جاء سفيان بن سعيد الثوري فقام إلى جانب الحلقة وسمع ما يدور من المسائل، فأعلم أبو حنيفة بذلك، فقال: "حدثنا أبو هذا القائم سعيد الثوري" فلم يعد سفيان بعد إلى ذلك اهـ. من "الجواهر" (ص_337). وقيل لسفيان وقد روى تحت رأسه كتاب الرهن لأبي حنيفة: تنظر في كتبه؟ فقال: "وددت أنها كلها عندي مجتمعة أنظر فيها ما بقي في شرح

العلم غاية، ولكننا لا تنصفه". وقال أبو يوسف: "الثوري أكه متابعة لأبي حنيفة مني". وقال يزيد بن هارون لما سئل عن النظر في كتبه: "انظروا فيها، فإني ما رأيت أحداً من الفقهاء يكره النظر فيها، ولقد احتال الثوري في كتاب الرهن له حتى نسخته". كذا في "الخيرات الحسان" (ص_33 و 34). وعن عكرمة (8) قال: لما قدم زفر البصرة نقل إليه جامع سفيان، فقال: "هذا كلامنا يُنسبُ إلى غيرنا" اهـ. ذكره القارئ في المناقب (ص_535).

قلت: وأخذُ سفيان عن أبي حنيفة مما لا يشك فيه، ولهذا ترى قوله يوافق قول الإمام كثيراً، قلما يختلف عنه، وسفيان سيّد الحفاظ عندهم في زمانه، فلم يكن ليأخذ عن رجلٍ قليل الاعتناء بالحديث، ويوافق في الفتيا

(1) ثقة حافظ (المؤلف).

(2) حافظ مسند (هو ابن الجراح) (المؤلف).

(3) شيخ البخاري. ثقة (المؤلف).

(4) ابن معاوية، روى له الشيخان (المؤلف).

هو الحسين بن علي أبو عبد الله سكن بغداد، روى عنه أبو بكر الخطيب البغدادي، وقال: "كان صدوقًا وافر العقل (5)
".جيد النظر جميل المعاشرة، سمع من الدار قطنى أجزاء من "سننه
وقال أبو الوليد الباجي: "كان إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضيًا عالمًا خيرًا، وله كتاب مجلد ضخيم في أخبار أبي حنيفة
(وإصحابه" اهـ. من "الجواهر" ملخصًا 1 □ 271
(ثقة روى له الشيخان (المؤلف (6)
(هو شيخ البخاري، كما في "جامع المسانيد" (2:510) (7)
(لعله ابن طارق صاحب أبي يوسف (المؤلف (8)

وقال بشر (1) بن الوليد القاضي (2) صاحب أبي يوسف: كنا نكون عند ابن عيينة فإذا وردت علينا مسألة مشككة يقول: "هاهنا أحد من أصحاب أبي حنيفة؟" فيقال: "بشر" فيقول: "أجب فيها"، فأجيب. فيقول: "التسليم للفقهاء سلامة في الدين" اهـ. من "الجواهر" (166-1). وحكى ابن مندة عن أحمد بن أبي محمد الحارثي البخاري قال: أخبرنا أبي ومحمد بن عبد الله بن سهل قالوا: حدثنا محمد بن أحمد بن حفص بن بشر بن يحيى عن جرير قال: سمعت الأعمش وجاءه رجل فسأله عن مسألة فقال: "عليك بأهل تلك الحلقة، فإنهم إذا وقعت هم مسألة لا يزالون يديرونها حتى يصيبونها". يعني حلقة أبي حنيفة. كذا (في "جامع المسانيد" 27_1).

وفيه أيضاً عن الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي قال: أخبرنا الخلال أخبرنا الجريدي أن علي بن محمد النخعي حدثهم نجيح بن إبراهيم حدثنا ابن كرامة قال: كنا عند وكيع بن الجراح يوماً فقال رجل: "أخطأ أبو حنيفة". فقال وكيع: "كيف يقدر أبو حنيفة أن يخطئ ومعه مثل أبي يوسف وزفر ومحمد في قياسهم واجتهادهم، ومثل يحيى بن زكريا بن أبي زائدة وحفص بن غيان وحبان ومندل ابنا علي في حفظهم للحديث

ومعرفتهم به، والقاسم بن معن يعني ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في معرفته باللغة والعربية، وداود بن نصير الطائي وفضيل بن عياض في زهدهما وورعهما، من كان أصحابه هؤلاء وجلسائه لم يكن ليخطئ، لأنه إن أخطأ ردوه إلى الحق" اهـ (33_1).

قلت: وسيأتي في تراجم الأصحاب أن يحيى بن زكريا وحفص بن غياث من أجلّة حفاظ الحديث، وكذا ابن المبارك ويزيد بن هارون، وكان هؤلاء من الأربعين الذين قريهم الإمام وأدناهم إليه، وقال: "أنتم أجلّة أصحابي، ومسار قلبي، وجلاء حزني، وإنّي أجمت هذا الفقه وأسرجته لكم، فأعينوني، فإنّ الناس قد جعلوني جسراً على النار، فإنّ المهناً بغيري والعبء على ظهري". وكان إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال، فيثبت أبو يوسف رحمه الله. حتى أثبت الأصول (والفروع) على هذا المنهاج الشوري. وهذا مما اشتهر واستفاض، كما قال الخوارمي في جامع المسانيد عن أبيه عن الإمام سيف الأئمة السائلي (32_1 و 33). ويؤيده ما ذكره الخطيب عن الوكيع وقد مرّ أنفاً

وقال الطحاوي: كتب إلى ابن أبي ثور يحدثني عن سليمان بن عمران حدثني أسد بن الغراب قال: كان أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا الكتب أربعين رجلاً، فكان في العشرة المتقدمين أبو يوسف، وزفر، وداود الطائي، وأسد بن عمر، ويوسف بن خالد السمطي، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة وهو الذي كان يكتبها لهم ثلاثين سنة. كذا في "الجواهر المضية" (212_2). وفيه دليل عظيم على كون أبي حنيفة كثير الحديث، قد كان عنده جماعة من الحفاظ الذين أذعن المحدثون لحفظهم وسعة علمهم، واعترفوا بتقدمهم وإمامتهم في هذا الشأن، وكان الإمام يسألهم ويناظرهم ويسمع ما عندهم من الآثار والأخبار، فناهيك به دليلاً على عظمة شأنه في الحديث

وفي "لسان الميزان" في ترجمة أسد بن عمرو: وقال ابن سعد: كان عنده حديث كثير، وهو ثقة إن شاء الله تعالى. وقال أبو داود: صاحب رأي لا بأس به. وقال ابن عدي:

ما بأحاديثه ورواياته بأس، وليس في أصحاب الرأي بعد أبي حنيفة أكثر حديثاً منه اهـ (384_1). وفيه دليل على كون أبي حنيفة أكثر الناس حديثاً، وأجمع القوم له، ولو ذهبنا

إلى شرح أحواله، وبيان ما يدلّ على إكثاره وحفظه للحديث لأطلنا

(ذكره الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد في "تاريخ بغداد"، كما ذكره في "جامع مسانيد الإمام" (2 □ 415 (1) وثقه الدار قطني، وصالح جزرة (2)

الخطب ولم نصل إلى النهاية، فإنه كان إمامًا في علوم الشريعة مقدمًا في زمانه عالمًا عاملاً ورعًا تقياً عابداً رضي الله عنه وعن أصحابه وأتباعه

الفصل السابع

في كون أبي حنيفة ناقدًا للحديث صاحب الجرح والتعديل

اعلم أن الإمام أبا حنيفة قد قبل قوله في الجرح والتعديل وأصول الحديث، وتلقاه عنه علماء هذا الفن، وذكره في كتبهم احتجاجاً به أو اعتداداً، كتلقيهم عن الإمام أحمد والبخاري، وابن معين، وابن المديني، وغيرهم من شيوخ الصنعة. وهذا يدل على عظمة شأنه في الحديث، وسعة علمه وسيادته

فمن ذلك: ما رواه الترمذي رحمه الله في كتاب العلل له من "الجامع الكبير": حدثنا محمود بن غيلان عن جرير عن يحيى الجماني سمعت أبا حنيفة يقول: ما رأيت أكذب من جابر الجعفي، ولا أفضل من عطاء اه. وذكره الحافظ في "تهذيب التهذيب" (2_48). وقال أبو قطن عن أبي حنيفة: نعم حشو المصر هو (أي شعبة) اه من التهذيب (4_344). وذكر البيهقي الحافظ في المدخل لمعرفة دلائل النبوة بسنده عن عبد الحميد الحماني: سمعت أبا سعد الصنعاني وقام إلى أبي حنيفة فقال: يا أبا حنيفة! ما تقول في الأخذ عن الثوري؟ فقال: "اكتب عنه، فإنه ثقة، ما خلا أحاديث أبي إسحاق عن الحارث، وحديث جابر الجعفي" اه من "الجواهر المضية" (1_30). وفيه دليل أي دليل على عظمة شأن أبي حنيفة في النفوس، وتقدمه عند أهل عصره في الحديث، والجرح والتعديل، حتى كان يسأل عن سفيان وأضرابه وينتقد أحاديثهم، فناهيك به

وقد تقدم قول سفيان بن عيينة: "أول من أقعدني للحديث أبو حنيفة" وفي رواية: "دخلت الكوفة ولم يتم لي عشرون سنة، فقال أبو حنيفة لأصحابه، ولأهل الكوفة: "جاءكم حافظ علم عمرو بن دينار" قال: فجاء الناس يسألوني عن عمرو بن دينار، فأول من صيرني محدثاً أبو حنيفة" اه كذا في "الجواهر" (1_250). وفيه دليل على أن أبا حنيفة كان في قبول جرحه وتعديله بمكان، فإذا عدل أحداً أقبل الناس إليه وأكبوا عليه

وقال أبو حنيفة في زيد بن عياش: "إنه مجهول" كما في "تهذيب التهذيب" (3_424). وتبعه ابن عبد البر، وابن حزم، والطبري، وعبد الحق، والطحاوي، كما في "تلخيص الحبير" (2_235).

فإن قلت: إن الدار قطني قال: "إنه ثقة ثبت". وقال المنذري: "قد روى عنه اثنان ثقتان". وقد اعتمده مالك مع شدة نقده، وصححه الترمذي، والحاكم وقال: لا أعلم أحداً طعن فيه

قلت: إنما وثقه من وثقه لزعمه أنه أبو عياش الزرقى، وقال الطحاوي: وهو محال، لأن أبا عياش الزرقى من أجلة الصحابة لم يدركه ابن يزيد (ج) وقد فرق أبو أحمد الحاكم بين زيد أبي عياش الزرقى الصحابي، وبين زيد أبي عياش الزرقى التابعي، وأما البخاري فلم يذكر التابعي جملةً، بل قال: "زيد أبو عياش، هو زيد بن الصامت من صغار الصحابة". وقال الحاكم: "والشيخان لم يخرجاه لما خشي من جهالة زيد بن عياش" كذا في "تهذيب التهذيب" (3_424). فعرف بذلك قوة قول أبي حنيفة، وإن القول ما قالت حذام

وقال أبو حنيفة: "طلق بن حبيب كان يرى القدر" كذا في "الجواهر" (1_30). وتبعه كثيرون، فقال أبو حاتم: "كان يرى الإرجاء". وكذا قال أبو زرعة. وقال ابن سعد: "كان

مرجياً ثقة إن شاء الله تعالى". وكذا قال ابن حبان. وقال الأزدي: "كان داعيةً إلى مذهبه،
(تركوه". كذا في "تهذيب التهذيب" (31_5)

(هو عبد الله الراوي عن يزيد بن عياش (المؤلف 1)

وقال يعقوب بن شيبة: قلت لعلي بن المديني: كلام رغبة بن مصقلة الذي

يحدثه سفيان بن عيينة عن أبي حنيفة؟ قال يعقوب: فعرفه علي ابن المديني، وقال: ولم أجدّه عندي.

وقال أبو سليمان الجوزجاني: سمعت حماد بن زيد يقول: ما عرفنا كنية عمرو بن دينار إلا بأبي حنيفة، كنا في المسجد الحرام وأبو حنيفة مع عمرو بن دينار، فقلنا له: يا أبا حنيفة! كلمه يحدثنا. فقال: {يا أبا محمد! حدّثهم}، ولم يقل: {يا عمرو!} اهـ من "الجواهر" (31_1). قلت: حماد بن زيد هذا أحد الأعلام، روى له الأئمة الستة، قال ابن مهدي: {لم أرَ أعلم بالسنة منه}. وهو يقول: {ما عرفنا كنية عمرو بن دينار إلا بأبي حنيفة} وفيه دليل على معرفة الإمام بالرجال وعلى كونه مقدّمًا عند المحدثين العظام، حتى كانوا يتوسلون به إلى السماع من الأكابر الأعلام

وقال أبو حنيفة: {لعن الله عمرو بن عبّيد، فإنه فتح للناس بابًا إلى علم الكلام}. وقال أبو حنيفة: {قاتل الله جهم بن صفوان، ومقاتل بن سلمان، هذا أفرط في النفي، وهذا أفرط في التشبيه} كذا في "الجواهر" (36_1). وفي "تهذيب التهذيب": قال إسحاق بن إبراهيم: قال أبو حنيفة: {أتانا من المشرق رأيان خبيثان، جهم معطل، ومقاتل مشبه}. وقال محد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: {أفرط جهم في النفي حتى قال: إنه ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات، حتى جعل الله تعالى مثل خلقه} اهـ (281_10)).

وفي "تذكرة الحافظ" في ترجمة جعفر بن محمد الصادق: وعن أبي حنيفة: {ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد} اهـ (157_1). وقال الطحاوي: حدثنا سليمان بن شعيب حدثنا أبي قال: أملأ علينا أبو يوسف، قال: قال أبو حنيفة: {لا ينبغي للرجل أن يحدث من الحديث إلا بما حفظه من يوم سمعه إلى يوم حدّث به}. وقال أبو قطن (1) فيما رواه الطحاوي قال: قال لي أبو حنيفة: اقرأ علي، وقل: {حدّثني}، وقال لي مالك: اقرأ علي، وقل: {حدّثني} اهـ من "الجواهر" (32_1)، وكذا في التهذيب (ص 159).

وفي "تدريب الراوي": روى البيهقي في "المدخل" عن مكّي بن إبراهيم شيخ البخاري قال: كان ابن جريج، وعثمان بن الأسود، وحنظلة بن أبي سفيان، ومالك، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة، وهشام، وابن أبي ذئب، وسعيد بن أبي عروبة يقولون: {قراءتك على العالم خير من قراءة العالم عليك} اهـ (ص 132). فذكر مكّي بن إبراهيم قول أبي حنيفة مع أقوال الآخرين من الأجلة، واحتج به كما احتج بهم، وناهيك به، وفيه أيضًا: والأحوط في الرواية بها أي بالقراءة أن يقول: قرأت على فلان، أو قرئ عليه وأنا أسمع فأقرّ به، أو حدثنا بقراءتي عليه، أو قراءة عليه وأنا أسمع، أو أخبرنا بقراءتي، أو قراءة عليه، ومنه إطلاق {حدّثنا} و {أخبرنا} هنا عبد الله بن المبارك، وأحمد بن حبل، والنسائي، وغيرهم. وجوزهما طائفة، قيل: إنه مذهب الزهري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، ويحيى القطان، والبخاري، وجماعة من المحدثين، ومعظم الحجازيين والكوفيين، كالثوري، وأبي حنيفة، وصاحبيه، والنضر بن شميل، ويزيد بن هارون، وأبي عاصم النبيل، والطحاوي، وألف فيه (جزءًا اهـ (ص 132)).

وفيه أيضًا في ذكر المناولة ما نصه: وهذه المناولة كالسماع في القوة عند الزهري، وربيعه، والشعبي، وإبراهيم، وعلقمة، ومالك، والصحيح أنها منحة عن السماع والقراءة، وهو قول سفيان الثوري، والأوزاعي، وابن المبارك، وأبي حنيفة، والشافعي اهـ. وفيه أيضًا: قال

العراقي: وقد اعترض ذكر أبي حنيفة مع هؤلاء، بأن صاحب القنية من أصحابه نقل عنه، وعن محمد بن الحسن {المحدث إذا أعطاه الكتاب وأجاز له ما فيه ولم يسمعه ولم يعرفه لم يجز}. قال: والجواب أن البطلان عندهما لا للمناولة والإجازة، بل لعدم (2) المعرفة، فإن الضمير في قوله {ولم يعرفه} إن كان للمجاز وهو الظاهر لتتفق الضمائر، فمقتضاه أنه إذا

(هو عمرو بن الهيثم، ثقة روى له مسلم وأحمد عنه (المؤلف (1)

قلت: ويدل على صحة هذا الجواب ما في قفو الأثر لابن الحنبلي: والمختار فيها أي في الإجازة وفاقا لابن الساعاتي (2) أن المجيز إن كان علما فيما في الكتاب والمجاز له فهما ضابطا جازت الرواية بها، ووقع الاحتجاج، وإلا بطلت عند أبي حنيفة ومحمد، وصحت عند أبي يوسف. قال: والأحوط ما قاله اهـ (ص18

عرف ما أجزى له صحّ، وإن كان للشيخ فسيأتي أن ذلك لا يجوز إلا إذا كان الطالب موثقاً بخبره اهـ (144_1). أ فما ترى كيف ينقلون أقوال أبي حنيفة في أصوله سماع الحديث وطرقه، ويشرحونها، ويحتجون بها؟

وفيه أيضاً في بحث الرواية عن الكتاب الذي أرسله إليه شيخه، ثم الصحيح أنه يقول في الرواية بها: كتب إلى فلان، أو أخبرنا فلان مكاتبة أو كتابة ونحوه، ولا يجوز إطلاق {حدثنا} و {أخبرنا}. وجوزه الليث، ومنصور، وغير واحد، وجوز آخرون {أخبرنا} دون {حدثنا}. روى البيهقي في المدخل عن أبي عصمة سعد بن معاذ قال: كنت في مجلس أبي سليمان الجوزجاني، فجرى ذكر {حدثنا} و {أخبرنا}، فقلت: إن كلاهما سواء. فقال رجل، بينهما فرق، ألا ترى محمد بن الحسن (صاحب الإمام) قال: إذا قال رجل لعبد: إن أخبرتني بكذا فأنت حر، فكتب إليه بذلك لا يعتق اهـ (ص_148).

قلت: والمسألة المذكورة في العالمكيرية (الهندية) في باب الإيمان ولم يذكر فيهما خلافا (4_66). فهو قول أبي حنيفة أيضاً، واحتج بها المحدثون في التفرقة بين {أخبرنا} و {حدثنا}.

وفي "تدريب الراوي": ثم المرسل حديث ضعيف لا يُحتج به عند جماهير المحدثين والشافعي، وقال مالك وأبو حنيفة في طائفة منهم أحمد: صحيح اهـ (ص_67). وقد تقدم في مقدمة الإعلاء نقلاً عن القارئ وغيره أن الإمام أبا حنيفة قبل رواية المستور وتبعه فيه ابن حبان اهـ. وفي قفو الأثر: وأما حكم روايته من كتابه الذي هو أصله وبخطه عندنا فهو إن كان مذكراً فحجة اتفاقاً، وإلا فلا يعمل به عند أبي حنيفة مطلقاً، وقال أبو يوسف: يعمل به إذا كان الخط معروفاً لا يُخاف تغييره عادةً وكان في يد أمين ولو غير أمينة. وقال محمد: يعمل به مطلقاً، ولكن إذا تبين أنه خطه اهـ (ص_26). وكذا في "تدريب الراوي" (ص_161). ولا يخفى ما في قول أبي حنيفة من الاحتياط والتوقي في باب الرواية. وفي كل ذلك دليل على كونه رضي الله عنه إماماً كبيراً من أجلّة المجتهدين في علم الحديث، كما هو كذلك في الفقه، وقد اعترف بذلك كل منصف، له قلب سليم، كالذهبي حيث عدّه في تذكرة الحافظ من معدلي حملة الحديث النبوي الذين يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتزييف، وكابن خلدون حيث قال: {ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم} اهـ.

وغيرهما من المتقدمين، كما ذكره في هذه الرسالة. فرحم الله من أغض عينيه عن ذلك كله حسداً وبغيّاً أو مجازفةً وتساهلاً وجرح مثل هذا الإمام المحتاط المتشدد في الرواية بالضعف، أو قلة الحفظ، أو قلة الاعتناء بالحديث

وذكر الخوارزمي بسنده عن إسحاق بن محمد النخعي عن يحيى بن عبد الحميد الحماني حدثنا شريك بن عبد الله قال: كنا عند الأعمش في مرضه الذي مات فيه، فدخل عليه أبو حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، فالتفت أبو حنيفة إليه وكان أكبرهم، فقال: {يا أبا محمد! اتق الله فإنك في أول يوم من أيام الآخرة وآخر يوم من أيام الدنيا، وقد كنت تحدث في علي بن أبي طالب بأحاديث لو سكت عنها كان خيراً لك}. فقال الأعمش: أ لمثلي يُقال هذا؟ أسندوني أسندوني. حدثنا أبو المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا كان يوم القيامة قال الله تعالى لي ولعلي بن أبي طالب: أدخل الجنة من أحبكما، وأدخل النار من أبغضكما} فذلك قول الله عز وجل: {الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلُّ كَفَّارٍ غَنِيْدٌ} [ق:24]. قال: فقال أبو حنيفة: {قوموا، لا

يجبى بأظهر من هذا، قوما لا يجبى بأحكم من هذا}. فو الله ما خرجنا من الباب حتى
(مات الأعمش اهـ (1) ص_29

قلت: هذا والله كذبٌ محض، وراويه إسحاق بن محمد بن أبان النخعي زنديق، كان يقول:
{علي هو الله} وكان كذابًا مارقا، كما في "اللسان" (1_372). والحديث الذي رواه عن
يحيى الحمانى عن شريك بن عبد الله بن الأعمش عن أبي المتوكل عن

(وذكره القارئ أيضًا في مناقب الإمام (المؤلف (1)

أبي سعيد مرفوعاً ذكره ابن الجوزي، وقال: موضوع، وضعفه إسحاق، والحماني أيضاً كذاب (1) كذا في اللآلي المصنوعة (198_1). وحاشا الأعمش أن يحدث بمثل هذه البواطيل، والعجب من الخوارزمي وعلى القارئ كيف ذكره في مناقب أبي حنيفة ولم ينتبه لعلته؟ ولم أذكره هنا إلا للرد عليه، فإن أبا حنيفة غني أن ينوّه بشأنه بأمثال هذه الأكاذيب.

الفصل الثامن

في بقية الأجوبة عن المطاعن فيه

وذكروا سادساً: ما رواه الحاكم من رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة عن موسى عن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد عن جابر مرفوعاً: {من صلى خلف الإمام فإن قراءته له قراءة}. قال الحاكم: {عبد الله بن شداد هو بنفسه أبو الوليد، بينه علي بن المديني}. قال الحاكم: {ومن تهاون بمعرفة الأسامي أورثه مثل هذا الوهم} اهـ. ذكره محشي "شرح النخبة" نقلاً عن القارئ في "شرح الشرح" له (ص211). قالوا: فقد نسب الحكم أبا حنيفة إلى الوهم، وعدم معرفته بأسامي الرجال.

قلت: إن أراد الحاكم ذلك فهو يدل على عدم معرفته هو بطرق الروايات وقلة تتبعه لها، فإن الرواية الصحيحة عن الإمام ما أخرجه محمد في موطئه: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله مرفوعاً، الحديث (ص96). وليس فيها أبو الوليد. وما أخرجه أبو محمد (2) الحارثي البخاري عن عبد الصمد (3) بن الفضل، وحمدان (4) بن ذي النون (5)، وإسماعيل بن بشر، قالوا: ثنا مكي بن إبراهيم (6) عن أبي حنيفة عن أبي الحسن موسى بن أبي عائشة عن أبي الوليد عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله مرفوعاً الحديث. كذا في "جامع المسانيد" (1_338)، وليس فيه عبد الله بن شداد عن أبي الوليد، كما رواه الحاكم، بل فيه: عن أبي الوليد عبد الله بن شداد عن جابر □ على الصحيح الصواب الذي قاله ابن المديني. فتبين بذلك أن أبا حنيفة لم يهمل

فإن الثقات من أصحابه يروون ذلك عنه على الصواب، وإنما الوهم ممن هو تحت أبي "حنيفة، فرواه عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد بزيادة لفظه "عن

والعجب من البيهقي! كيف اغترّ برواية من رواه هكذا بالوهم، وأسقط الاحتجاج بها لجهالة أبي الوليد؟ قال في جزء القراءة له: وأما القصة التي فيها {فإن قراءته له قراءة} فإن أبا حنيفة إنما رواها عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد عن جابر، وهو رجل مجهول، كما قال الدار قطني رحمه الله، ولا تقوم به حجة أهـ (ص103). ولو رأى البيهقي والدار قطني أو سمعا رواية مكي بن إبراهيم عن أبي حنيفة عن أبي الحسن موسى عن أبي الوليد عبد الله بن شداد عن جابر لاستحيا عن قولهما بأن أبا الوليد مجهول، وعرفا أن زيادة لفظه "عن" في روايتهما عن بعض الواهمين من شيوخها النازلين عن الإمام. ولا يبعد أن يكون الحاكم هو الذي وهم، لأنه كان كثير الوهم، يضعف جماعة في كتاب الضعفاء له، ويقطع بترك الرواية عنهم، ويمنع من الاحتجاج بحديثهم، ثم يخرج أحاديث بعضهم في "مستدركه" ويصححها، كما قاله الحافظ في "اللسان" (5_333). ولا يخفى ذلك على من طالع "تلخيص المستدرک" للذهبي، والله أعلم

(قلت: فيه نظر، فإن الحماني وثقه ابن معين، وهو مخرج له في صحيح مسلم (المؤلف 1)

قال السمعاني: كان كثير الحديث، وكان معروفاً بالأستاذ "الفوائد البهية" (ص44). قلت: وفي اللسان (3_349): (2)

أكثر عنه أبو عبد الله بن مندة، وروى عنه ابن عقدة، والجعابي، وأبو بكر بن دارم، وآخرون اهـ.
(ثقة، كما في اللسان 224 (3)
(وثقه ابن حبان (المؤلف (4)
(وثقه ابن حبان، وأبو داود (المؤلف (5)
(شيخ البخاري، ثقة (المؤلف (6)

وذكروا سابقاً: عن ميزان الذهبى في ترجمة مسعر بن كدام: ولا عبرة بقول السليمانى: كان من المرجئة مسعر، وحماد بن أبى سليمان، والنعمان، وعمرو بن مرة، وعبد العزيز بن أبى داود، وأبو معاوية، وعمر بن ذر، وسرد جماعة. قلت: الإرجاء مذهب لعدة من أجلة العلماء لا ينبغى التحامل على قائله اهـ (3_163). وقالوا: كان أبو حنيفة مرجئاً، والمرجئة من الفرق الضالة

قلت: هذا والله افتراء على هذا الإمام، لم يكن هو مرجئاً قط، بل كان متبع السنة حنيفاً مسلماً، كما يشهد به كتابه "الفقه الأكبر"، وكتب أصحابه، وعقيدة الطحاوي التي بين فيها عقائد أبى حنيفة. وكيف يعتبر بقول السليمانى وقد قال الذهبى: لا عبرة بما قاله؟ وأجاد ابن حجر المكي الشافعى في الخيرات الحسان حيث قال: قد عد جماعة الإمام أباً حنيفة من المرجئة، وليس هذا الكلام على حقيقة. أما أولاً فقال شارح الموافق

كان غسان المرجئ ينقل الإرجاء عن أبى حنيفة وبعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان لترويج مذهبه بنسبته إلى هذا الإمام الجليل. وأما ثانياً فقد قال الأمدي: إن المعتزلة كانوا في الصدر الأول يسمون من خالفهم في القدر مرجئاً اهـ. من الرفع والتكميل (ص24). وقد بسطنا القول في ذلك في مقدمة الإعلاء، فلتراجع

وقالوا ثامناً: إن قطب الأقطاب وغوث الأنجاب سيدنا الشيخ عبد القادر عذ الحنفية من "المرجئة في كتابه" غنية الطالبين

والجواب عنه بعد تسليم صحته وعدم دسه من الملاحدة على هذا السيد الجليل كما دس أشياء على الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي في فصوصه، وعلى الإمام الشعرائي في كتابه "البحر المورود"، أن الشيخ رضي الله عنه لم يعد أباً حنيفة من المرجئة قط، ولو كان كذلك لم يذكره بنفسه في غنيته بلفظ الإمام، ولم يذكر أقواله في الأحكام الشرعية مع الأئمة المرضية

فمنه، قوله في المواقيت بعد ذكر مذهبه أن التغليس بالفجر أفضل: "وقال الإمام أبو حنيفة: الإسفار أفضل". ومنه: قوله في فضل الصلاة وحكم تاركها: "وقال الإمام أبو حنيفة: لا يقتل، ولكن يحبس حتى يصلي فيتوب أو يموت في الحبس"، وقال الإمام الشافعى: يقتل بالسيف حداً، ولا يفكر اهـ. من الرفع والتكميل (ص26). بل أراد بالحنفية بعض أتباعه الذين يقلدونه في الفروع، يخالفونه في أصول العقائد، ويتحلون مذهب أهل الأهواء، كالزمخشري، فإنه حنفي الفروع ومعتزلي العقائد، وكهسان المرجئ، فإنه حنفي الفروع ومرجئ في العقائد، وكالشيوخ الرئيس ابن سينا، فإنه حنفي في الفروع أيضاً، ومنحرف عن إمامه في العقائد متهم بالاعتزال ونحوه. ولا تزُرْ وأزرة وزر أخرى. فلا يصل إلى الإمام منهم شيء. ومثل هؤلاء لا يخلو ولا يسلم منهم مجتهد قط، فإن من الشافعية والمالكية أيضاً من هو متهم بالاعتزال والفلسفة، كسيف الدين الأمدي، والقاضي أبي الوليد بن رشد، وغيرهما

ووقالوا تاسعاً: إن أباً حنيفة كان من أهل الرأي. كما قاله الذهبى في الميزان ¹

النعمان بن ثابت بن زوطي أبو حنيفة الكوفي إمام أهل الرأي إلخ}. قلت: إن أرادوا بالرأي العقل الصائب والفهم الثاقب، فهو منقبة شريفة، فإن من لا عقل له لا علم له، ولن يتم أمر المنقول إلا بالمعقول، وإن أرادوا به القياس الذي هو أحد الحجج الأربعة فليس هذا بأول ضرورة كسرت في الإسلام، ولا خصوصية لأبى حنيفة الإمام في القياس بشرطه المعتمد عند الأعلام، بل جميع العلماء يقيسون في مضائق الأحوال إذا لم يجدوا في المسألة نصاً

"من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا أقضية الصحابة، كما صرح به الشعراني في "الميزان

(وقد مرَّ ما فيه فتذكر (المؤلف 1)

ولا عبرة بقول داود الظاهري وأتباعه حيث أنكروا القياس رأساً. قال النووي في تهذيب الأسماء في ترجمة داود هذا: قال إمام الحرمين: الذي ذهب إليه أهل التحقيق أن منكري القياس لا يُعدّون من علماء الأمة وحملة الشريعة، لأنهم معاندون ومباهتون فيما ثبت استفاضة وتواتراً، لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها، وهؤلاء ملتحقون بالعوام اهـ من "فتح المبين" (ص 30). وفي دراسات اللبيب لملا معين: لا شك أن في علماء الأمة ممن تعلق بهذا الحديث الكريم طائفة تسمى "ظاهرية"، وهو في التحقيق عبارة عن أصحاب داود الظاهري خاصة، وعن كل من كان على الظاهرية المحضة التي تسمى "جامدة" في إطلاق العلماء، وذلك لعدم قولهم بالقياس مطلقاً حتى في العلة المنصوصة والجلية، بل ما يتراءى من أقوالهم إنهم لا يقولون بالاستنباط رأساً، وهو مما لا يعتمد بهم أئمة الحديث والفقه، حتى قال السيوطي، وغيره: إن الإجماع لا ينخرق بخلافهم، ومذهبهم مردودٌ بالكتاب والسنة الناطقين بجواز (الاستنباط، وإعمال الفكر في كتاب الله وسنة رسوله اهـ من "تذكرة الراشد" (ص 269).

وقد أطال ابن القيم في إعلام الموقعين في أثبات القياس، وبسط الكلام فيه، وقسم الرأي إلى محمود ومذموم، ثم قال: الرأي المحمود هو أنواع، النوع الأول رأي أفقه الأمة وأبرها قلوباً، وأعظمهم علماً، وأقلهم تكلفاً، وأصحهم قصوداً، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهناً الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد

الرسول. فنسبة (1) رأى من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم. النوع الثاني من الرأي المحمود الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها ويقررها، ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: {ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث} اهـ (1_28 و 29).

قلت: ورأي أبي حنيفة من قبيل هذا النوع، فقد تقدم عن ابن المبارك أنه قال: {لا تقولوا: رأي أبي حنيفة، بل قولوا: تفسير الحديث} ذكره السيوطي

قال ابن القيم: النوع الثالث من الرأي المحمود الذي تواطأت عليهِ الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم، فما تواطئوا عليه من الرأي لا يكون إلا صواباً، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - {أرى رؤياكم قد تواطأت في سبع الأواخر} فاعتبر - صلى الله عليه وسلم - تواطؤ رؤيا المؤمنين. فالأمة معصومة فيما تواطأت عليه من روايتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النازلة إذا نزلت بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نصنع الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم جعلها شورى بينهم. وقال الحميدي: ثنا سفيان ثنا الشيباني عن الشعبي قال: كتب عمر إلى شريح: قال: {إذا حضرك أمرٌ لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن لم يكنك فيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى (مؤامرتك إياي إلا خيراً لك، والسلام} اهـ (1_30).

قلت: وفقه أبي حنيفة قد دون كذلك الشورى، فقد تقدم أن الذين دونوا كتب أبي حنيفة من أصحابه كانوا أربعين رجلاً، فإذا نزلت نازلةٌ شاورهم وسألهم سمع ما عندهم من الآثار والأحاديث ويقول ما عنده، حتى تفقوا على أحد الأقوال، فيأمر بإثباته، و

كتابته. وتقدم أيضًا عن الأعمش: وجاءه رجل فسأله عن مسألة، فقال: {عليك بأهل تلك الحلقة، فإنهم إذا وقعت لهم مسألة لا يزالون يدبرونها حتى يصيبونها} يعني حلقة أبي حنيفة، وتقدم مثل ذلك عن وكيع أيضًا

قلت: وأبو حنيفة أكبر الآخذين بهذا النوع، فإن أقوال الصحابة وفتاواهم حجةٌ عنده بترك به القياس، كما بسطنا (1)
(القول فيه في مقدمة الإعلاء، فليراجع (المؤلف

قال ابن القيم: النوع الرابع من الرأي المحمود أن يكون بعد طلب علم الواقعة عن القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده اجتهد رأيهِ، وانظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله، وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سَوَّغَه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضاً عليه. قال علي ابن الجعد: أنبأ شعبة عن سيار عن الشعبي قال: أخذ عمر فرساً من رجل على سوم، فحمل عليه فعض، فخاصمه الرجل، فقال عمر: {اجعل بيني وبينك رجلاً} فقال الرجل: {إني أرضى بشريح العراقي}. فقال شريح: {أخذته صحيحاً سليماً، فأنت لها ضامن (1) حتى تردّ صحيحاً سليماً}. قال: فكأنه أعجبه، فبعته قاضياً، وقال: {ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستتب في كتاب الله}. فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد برأيك

وقال أبو عبيد: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان، وقال أبو نعيم: عن جعفر ابن برقان عمر معمر البصري عن أبي العوام، وقال سفيان بن عيينة: ثنا إدريس أبو عبد الله بن إدريس قال: أتيت سعيد بن أبي بردة، فسألته عن رسل عمر بن الخطاب التي كان يكتب بها إلى موسى الأشعري وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبي بردة، فأخرج إليه كتباً، فرأيت في كتاب منها، رجعنا إلى حديث أبي العوام، قال: كتب عمر إلى أبي موسى: {أما بعد! فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة إلى أن قال: ثم الفهم الفهم فيما أدلى عليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايِس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق}. الحديث، قال ابن

القيم: وهذا كتابٌ جليلٌ تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم، (والمفتي أحوج شيء إليه، وإلى تأمله، والتفقه فيه اهـ (31_1)

وقال بعد إثبات التعليل، وقياس النظر، واعتبار المثل من القرآن (ص171): فهذا شرع الله، وقدره، ووحيه، وثوابه، وعقابه، كله قائمٌ بهذا الأصل، وهو إلحاق النظر بالنظر، واعتبار المثل بالمثل. وبهذا يذكر الشارع العلل، والأوصاف المنزهة، والمعاني المعتمدة في الأحكام القدريّة، والشرعية، والجزئية، ليدل بذلك على تعلّق الحكم بها أين وجدت، واقتضاؤها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها اهـ

قال ابن القيم: وقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - معاذًا على اجتهد رأيهِ فيما لم يجد فيه نصّاً عن الله ورسوله، فقال شعبة: حدثني أبو عون عن الحرث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض عليك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: أجتهد رأيي. ولا آو. قال: فضرب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صدره، ثم قال: {الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -} فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذي حدّث به عمرو بن الحارث عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحدٍ منهم لو سُمّي، كيف؟ وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى.

□ لا يعرف في أصحاب معاذ متهم

ولا كذاب، ولا مجروح

ولا يعرف في أصحابه متهم، ولا كذاب، ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك. كيف؟ وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد {قال بعض أئمة الحديث: {إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يدك به

(هذا هو مذهب أبي حنيفة أن المقبوض على سوم الشراء مضمون، وليس بعارية ولا ودیعة غير مضمونة (المؤلف (1)

قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، {وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة}. على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {لا وصية لوارث} وقوله في البحر: {هو الطهور ماؤه والحل ميتته} وقوله: {الدية على العاقلة} وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد، انتهى كلامه اهـ (1_73).

ثم أطال ابن القيم في إثبات القياس، وأثبت عن الصحابة أنهم اجتهدوا برأيهم في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وبعده كثيراً، بين ذلك في ثلث ورقات كبار. ثم قال: فالصحابه رضي الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، ورووا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجو لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله اهـ ((1_178)).

قلت: ورأي أبي حنيفة في المسائل الاجتهادية موافق للنوع الرابع أيضاً الذي ذكره ابن القيم وحمده. فقد قال الصنعاني عن ابن معين: سمعت عبيد بن أبي قرة يقول: سمعت يحيى بن الفريس يقول: سمعت سفيان (الثوري) وأتاه رجل فقال: ما تنقم على أبي حنيفة؟ قال: وما له؟ قال: سمعته يقول: أخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن لم أجد فقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم، ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، وعطاء، فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا. ذكره الحافظ في "تهذيب التهذيب" (10_451). وقد جاء في رواية عنه أنه كان يقول: {ما جاء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعلى الرأس والعين، بأبي هو وأمي، وليس لنا مخالفته، وما جاءنا عن أصحابه تخيرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال}.

وكان (1) أبو مطيع البلخي يقول: كنت يوماً عند الإمام أبي حنيفة في جامع

الكوفة، فدخل عليه سفيان الثوري، ومقاتل بن حبان، وحماد بن سلمان، وجعفر بن الصادق، وغيرهم من العلماء، فكلّموا أبا حنيفة وقالوا: {قد بلغنا أنك تكثر من القياس في الدين، وإننا نخاف عليك منه، فإن أول من قاس إبليس}. فناظرهم الإمام من بكرة نهار الجمعة إلى الزال، وعرض عليهم مذهبه، وقال: {إنني أقدم العمل بكتاب الله، ثم بالسنة، ثم بأقضية الصحابة مقدماً ما اتفقوا عليه على ما اختلفوا فيه، وحينئذ أقيس}. فقاموا كلهم، وقبلوا يده وركبتيه، وقالوا له: {أنت سيد العلماء، فاعف عنا فيما مضى منا من وقيعتنا فيك بغير علم}. فقال: {غفر الله لنا ولكن أجمعين}. قال أبو مطيع: ومما كان وقع فيه سفيان أنه قال: {قد حل أبو حنيفة عرى الإسلام عروة عروة} اهـ.

ذكره الشعرائي في "الميزان"، وقال قبله: {رواه الإمام أبو جعفر الشيزاماري بسنده المتصل، وقال بعده: {فإياك يا أخي! إن أخذت الكلام على ظاهره أن تنقل مثل ذلك عن سفيان بعد أن سمعت رجوعه (2) عن ذلك، واعترافه بأن الإمام أبا حنيفة سيد العلماء، (وطلبه العفو عنه) (1_53)}.

قلت: فإن أرادوا بكون أبي حنيفة من أهل الرأي أنه كان يقدم القياس على الحديث فهو فريضة بلا مرية، كما تبين مما تقدم

وروى الإمام أبو جعفر الشيزاماري بسنده المتصل إلى الإمام أنه كان يقول: {كذب والله

وأفتري علينا من يقول عنا إننا نقدم القياس على النص. وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟} وكان رضي الله عنه يقول: {نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر أولاً في دليل تلك المسألة من الكتاب والسنة وأفضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذٍ مسكوتاً عنه على منطوقٍ به بجامع اتحاد بينهما} اهـ من "ميزان الشعراني" (ص_53).

(كان ابن المبارك يبتجله، ويعظمه لدينه وعلمه، وجزّحه آخرون (المؤلف (1)) وما ذكره البخاري عن نعيم بن حماد مما يدل على أبي سفيان قال: ذلك عندما أتاه نعي أبي حنيفة فقد ذكرنا ما فيه (2)) (المؤلف).

وروى السيوطي من تاريخ بخارى عن نعيم بن عمر قال: سمعت أبا حنيفة يقول: {عجباً للناس يقولون: إني أفتي بالرأي، ما أفتي إلا بالآثر} اهـ. من "تبيين الصحيف

ص_28). وفي مناقب القارئ عن أبي يوسف أنه كان إذا وردت حادثة قال الإمام: {هل عندكم أثر؟}. فإن كان عنده أو عندنا أثر أخذ به، وإن اختلفت الآثار أخذ بالأكثر، وإلا أخذ (بالقياس اهـ (ص 473).

وروى محمد بن محمد بن سلام البلخي عن يحيى بن نصير البلخي، قلت لأحمد ابن حنبل: ما الذي تنقم على هذا الرجل؟ يعني أبا حنيفة، قال: الرأي. قال: فقلت له: هذا مالك بن أنس ألم يتكلم بالرأي؟ قال: نعم! ولكن رأي أبي حنيفة خلد الكتب. فقلت: قد خلد رأي مالك الكتب؟ قال: أبو حنيفة أكبر رأياً منه فقلت له: فهلا تكلمتم في هذا بحصته وفي هذا بحصته؟ قال: فسكت اهـ. من "الجواهر المضيئة" (2_118). وذكر في "الخيرات الحسان" عن ابن عبد البر أيضاً، كما في التعليق الممجّد على موطأ محمد (ص_32). فتبين بذلك أن الكلام في أبي حنيفة لأجل الرأي تحاملاً محض، لأنه لم يسلم منه مجتهد قط كما لك والشافعي رضي الله عنهما. والمذموم إنما هو الرأي في معرض النص، وأبو حنيفة رضي الله عنه بريء منه

قال الشعراني في "ميزانه": وأما ما نقل عن الأئمة الأربعة رضي الله عنهم أجمعين في ذمّ الرأي فأولهم تبرئاً من كلّ رأي يخالف ظاهر الشريعة الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه، خلاف ما يضيفه إليه بعض المتعصبين. ويا فضيحة يوم القيامة عن الإمام! إذا وقع الوجه في الوجه. فإنّ من كان في قلبه نور لا يتجرأ أن يذكر أحداً من الأئمة بسوء. وأين المقام من المقام؟ إذ الأئمة كالنجوم في السماء وغيرهم كاهل الأرض الذين لا يعرفون من النجوم إلا خيالها على وجه الماء

وقد روى الشيخ محي الدين في "الفتوحات المكية" بسنده إلى الإمام أبي حنيفة أنه كان يقول: {إياكم والقول في دين الله تعالى بالرأي، وعليكم باتّباع السنة، فمن خرج عنها ضلّ}. ودخل عليه مرة رجل من أهل الكوفة والحديث يُقرأ عنده، فقال الرجل: {دعونا من هذه الأحاديث}. فزجره الإمام أشدّ الزجر، وقال له: {لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن}. وكان يقول: {عليكم بآثار من سلف، وإياكم وآراء الرجال وإن زخرفوه بالقول، فإن الأمر ينجلي حين ينجلي وأنتم على صراطٍ مستقيم}. وقيل له مرة: {قد ترك الناس

العمل بالحديث وأقبلوا على سماعه}. فقال رضي الله عنه: {نفس سماعهم للحديث عمل به}. وكان يقول: {لم تزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث، فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا}. وكان يقول: {لا ينبغي (١) لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقبله}. وكان يجمع العلماء في كلّ مسألة لم يجدها صريحة في الكتاب والسنة، ويعمل بما يتفقون عليه فيها. كذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً، فلا يكتبه، حتى يجمع عليه علماء عصره، فإن رضوه قال لأبي يوسف: "اكتبه رضي الله عنه". فمن كان على هذا القدم من اتّباع السنة كيف يجوز نسبته (إلى الرأي؟ معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل اهـ (ص_47 و 48

وقال أيضاً: وقد تتبعت بحمد الله أقواله وأقوال أصحابه لما ألفت كتاب أدلة المذاهب، فلم أجد قولاً من أقواله وأقوال أتباعه إلا وهو مستند إلى آية، أو حديث، أو أثر، أو إلى مفهوم ذلك، أو حديث ضعيف كثرت طرقه، أو إلى قياس صحيح على أصل صحيح فمن أراد (الوقوف على ذلك فليطالع كتابي المذكور اهـ (ص_52

وقال أيضًا: فإني تتبععت مذهبه فوجدته في غاية الاحتياط والورع، لأن الكلام صفة المتكلم، وقد أجمع السلف والخلف على كثرة ورع الإمام، وكثرة احتياطاته في الدين، (وخوفه من الله تعالى. فلا ينشأ عنه من الأقوال إلا ما كان على شاكلة حاله أهـ (صـ 57

(لا يجوز (المؤلف (1)

وقال أيضًا: إن الأئمة كلهم على هدى من ربهم، وإنه ما طعن أحد في قول أقوالهم إلا لجهله به، إما من حيث دليله، وإما من حيث دقة مداركه عليه. لا سيما الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه، الذي أجمع السلف والخلف على كثرة علمه، وورعه، وعبادته، ودقة مداركه، واستنباطاته، كما سيأتي بسطه. وحاشاه رضي الله عنه من القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له ظاهر كتاب ولا سنة، ومن نسبته إلى ذلك فبينه وبينه (الموقف الذي يشيب فيه المولود اهـ (ص 51).

وقال نصر بن المروزي (مرّ توثيقه): {لم أرَ رجلًا أُلزم للأثر من أبي حنيفة اهـ. كذا في "الجواهر المضيئة" (ص 201). وروي عن عبد الرزاق، قال: كنت عند معمر، فأتاه ابن المبارك، فسمعت معمرًا يقول: ما أعرف رجلًا يحسن التكلم في الفقه ويسعه أن يشرح الحديث في الفقه أحسن معرفة من أبي حنيفة، ولا أشفق على نفسه من أن يدخل في دين الله شيئًا من الشك مثل أبي حنيفة. وروي سعيد بن منصور، قال: سمعت فضيل بن عياض يقول: {كان أبو حنيفة رجلًا فقيهاً معروفاً بالفقه مشهوراً بالورع صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار حسن الليل كثير الصمت حتى تردّ مسألة في حرام أو حلال، وكان إذا وردت عليه مسألة، فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابة (أي مرسلاً) والتابعين (أي موصولاً)، وإلا قاس فأحسن القياس} اهـ من "تبييض الصحيفة" للسوطي (ص 24 و 25).

وقال الخوارزمي في "جامع المسانيد": ومما شنع الخطيب وغيره على أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يعمل بالحديث وإنما يعمل بالرأي، وهذا قول من لا يعرف شيئاً من الفقه. ومن شم رائحته وأنصف اعترف أن أبا حنيفة من أعلم الناس بالأخبار، واتباع الآثار.

والدليل على بطلان ما قالوا من وجوه ثلاثة (أحدها): أن أبا حنيفة رحمه الله يرى المراسيل حجة ويقدمها على القياس، خلافاً للشافعي رحمه الله. (والثاني) أن أنواع القياس أربعة، أحدها القياس المؤثر وهو الذي يكون بين الأصل والفرع معنى مشترك (بالعلية)، والثاني القياس المناسب، وهو أن يكون بين الفرع والأصل معنى مناسب (بوجه ما)، والثالث قياس الشبه، وهو أن يكون بين الأصل والفرع مشابهة (١) صورة في الأحكام الشرعية، والرابع قياس الطرد، وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مطرد، وأبو حنيفة رحمه الله وأصحابه رحمهم الله قالوا بأن قياس الشبه والمناسبة باطل، واختلف هو وأصحابه في قياس الطرد، فأنكره بعضهم، وقال أبو زيد الكبير رحمه الله بأن

القياس المؤثر حجة والباقي ليس بحجة، وقال الشافعي رحمه الله: بأن الانواع الأربعة من القياس حجة، ويستعمل قياس الشبه كثيراً. ثم العجب أن أبا حنيفة لا يستعمل إلا نوعاً أو نوعين، والشافعي يستعمل الأنواع الأربعة ويراه حجة، ويقول الخطيب وأمثاله بأن أبا حنيفة كان يستعمل القياس دون الأخبار، وهذا لغلبة الهوى وقلة الوقوف على الفقه، ومن عرف مأخذ أبي حنيفة وأصحابه عرف بطلان ما قاله، ولكن رأى الخطيب وأمثاله أنه ترك أبو حنيفة العمل ببعض الأحاديث التي أخذ بها الشافعي فظنوا أنه تركها بالقياس ولم يعلموا أنه تركها لأحاديث الخوارزمي إحدى وثلاثين مسألة خلافاً أخذ الخصم فيها بأحاديث أو بعمومها، وتركها أبو حنيفة لأحاديث أخرى أصح منها، وأصرح وأخصبتك المسألة. فمن شاء التفصيل فليراجعه (1_42 و 54). وكتابتنا إعلاء السنن كافلاً لتحقيق ذلك بأنتم تفصيل إن شاء الله تعالى

وذكر القاضي أبو عبد الله الصيمري (مرّ توثيقه) بإسناده إلى المأمون أمير المؤمنين أنه جمع في عصره كتاب في الأحاديث، ووضع في ديه، وقالوا: إن أصحاب أبي حنيفة الذين

هم مقدمون عندك فلان وفلان لا يعملون بها، في قصة طويلة، إلى أن صنف عيسى بن
أبان كتاب الحجة الصغيرة (2)، وبيّن فيه وجوه الأخبار وما يجب قبوله، وما يجب رده، وما
يجب تأويله

كما بين الخل والدهن لمشايهتهما في الصورة، فقال الشافعي: إن الخل لا يزيل النجاسة كالدهن، حكاه الخوارزمي (1)
(أيضًا المؤلف)

عن محمد بن الحسن، كما في كشف الظنون، حكاه عنه محشي جامع المسانيد (2)

وما يجب بالعمل بالمتضادين، وبين فيه حجج أبي حنيفة رضي الله عنه فلما قرأه المأمون:
ترحم على أبي حنيفة وتمثل ببיתי ابن المبارك

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالقوم أعداء له وخصوم

كضائر الحسناء قلن لوجهها ... حسداً وبغضاً: إنه لذييم

(كذا في "جامع المسانيد" 6_1)

قلت: وعيسى بن أبان ذكره السمعاني في الأنساب عند ذكر القاضي، فقال: أسند الحديث
عن إسماعيل بن جعفر، وهاشم بن بشر، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، ومحمد بن الحسن،
[وغيرهم. وقال محمد بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه

كان يصلي معنا، وئت أدعوه إلى محمد بن الحسن فيقول: {هؤلاء قومٌ يخالفون
الحديث}. وكان حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوماً الصبح، وكان يوم مجلس محمد،
فلم أفارقه، حتى جلس في المجلس. فلما فرغ محمد قلت: هذا ابن أخيك أبان ابن صدقة
ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى، ويقول: {إننا نخالف الحديث}. فأقبل
عليه، وقال: يا بني! ما الي رأيتما نخالفه من الحديث؟ فسأله عن خمسة وعشرين باباً من
الحديث، فجعل محمد يجيبه عنه، ويخبره بما فيها عن الشيوخ، ويأتي بالشواهد والدلائل.
فقال (أي عيسى): {كان بيني وبين النور ستر فارتفع عني، ما ظننت أن في ملك الله مثل
هذا الرجل يظهر للناس}. ولزم محمد بن الحسن لزوماً شديداً حتى تفقه. وقال أبو خازم
القاضي (1): ما رأيت لأهل بغداد أكثر (2) حديثاً من عيسى، وبشر بن الوليد اهـ (ص39):
وفي "الجواهر المضية" في ترجمة عيسى بن أبان: كتاب الحجج، رأيت المجلد الأول منه،
(وسبب تصنيفه له (3) مشهور اهـ 401_1)

وقال في التحقيق: وقد عمل أصحابنا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه {إذا أكل وشرب
ناسياً} وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة: {لولا الرواية لقلت بالقياس} (كما
(قال به مالك). كذا في الجواهر أيضاً 417_2)

وقال القارئ في المناقب: إن المسائل التي رجع (4) عنها من القياس إلى الأثر كثيرة لشدة
اتباعه. منها: كان يقسم الدية على منافع الأصابع، ويوجب الأرض في الإبهام أكثر بما
يوجب في سائر الأصابع، فلما بلغه قوله عليه السلام (5): {الأصابع كلها سواء} رجع عن
ذلك. ومنها: أن الإمام كان يقول: أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، فلما بلغه عن أنس

أنه عليه السلام قال: {الحيض ثلاثة أيام إلى العشرة، والزائدة استحاضة} رجع عن ذلك.
ومنها: ما ذكره خلف الأحمر: أن الإمام كان لا يصلي قبل العيد ولا بعده، ثم رأيت يصلي
بعد العيد، فسألت عن ذلك، فقال: {بلغني عن علي رضي الله عنه أنه كان يصلي بعده أربعاً
فأقديت به}. انتهى، ولعله كان يصلي في بيته (6) كما رواه ابن ماجة {أنه كان عليه
(السلام يصلي بعده في بيته ركعتين} اهـ (ص474)

(هو عبد الحميد شيخ الطحاوي (المؤلف (1)
هكذا في الفوائد البهية، وفي الأنساب: {حدثاً أذكى} مكان {أكثر حديثاً} فلا أدري أيهما أصح، وإنما اعتمدت على (2)
لفظ الفوائد لكون مؤلفه ناقلاً متبثاً عالمًا بصحيح النسخ وسقيهما، والأنساب المطبوعة بأيدينا كثيرة الأغلاط والقلب،
(والله أعلم (المؤلف
(إشارة إلى النقطة التي ذكرها الصميري (المؤلف (3)

(أبي أبو حنيفة) المؤلف (4).

(هكذا في الأصل وفيه سقط) المؤلف (5).

(لا في المصلى) المؤلف (6).

وقيل بعد الله بن داود الخريبي (1): إن بعض الناس كتب عن أبي حنيفة مسائل كثير، ثم لقيه بعده، فرجع عن كثير منها. فقال: {لا يصدّك هذا، إن أبا حنيفة كان مطلعاً على الفقه، وإنما يرجع الفقيه عن القول في الفقه إذا اتسع علمه}. وفي رواية: قال: {هذا يدلّك على سعة العلم، لو كان عمله ضيقاً كان جوابه واحداً، ولكن أمره واسع يتناول كيف شاء}. كذا في "الجواهر المضيئة" (268_1 و 275). وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ أيضاً مختصراً (309_1). ورحمه الله الخطيب حيث ذكر ذلك في مطاعن الإمام (2) وقال: {إنه عمل بأقوال أولاً ثم رجع عنها}. وأيم الله! إن الرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل، كما كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: {ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل}. كذا في "إعلام الموقعين" (30_1). وإذ لاح للفقيه فيما أفتى به له أن تلك المسائل القياسية يخالف الأحاديث، أو إن الأحاديث التي عمل بها أولاً تخالف ما هو أصح منها، أو علم بكونها منسوخة، أو مؤولة، أو مرجوحة يجب الرجوع عنها. ولا يجوز الفتوى بها إصراراً على الباطل، ومحاماةً على الرياسة والجاه، فقد أراد الخطيب أن يذمه، ولكنه وصفه بالورع، والديانة، وعدم الإصرار على الباطل. وإن كان أبو حنيفة رجع عن بعض أقواله فرجوع الشافعي عن أقواله القديمة أضعاف أضعاف ذلك، حتى لم تبق مسألة غالباً إلا وله فيه قولان، قديم وجديد، وكذلك □فعل غيره، وهو دليل على ديانتهم، وورعهم

وإيثارهم الحق. رضي الله عنهم أجمعين

وفيه دليل على شدة اتباع أبي حنيفة للأثار، حتى قال ابن القيم في إعلام الموقعين: أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة: أن الحديث الضعيف عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبه، كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي، وقدم حديث الوضوء بنبذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف. إلى أن قال: فتقديم الحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسناً (3) قد يسميه المتقدمون ضعيفاً اهـ (27_1). فأنشدكم بالله! فهل يجوز نسبة مثل هذا الإمام الذي يرى المراسيل وأقوال الصحابة حجة، ويقدم الحديث الضعيف على القياس فضلاً عن الصحيح، إلى الرأي المذموم؟ كلا! والله لا يجوز ذلك أبداً

وذكر الحافظ في "تهذيب التهذيب" أنه قال يزيد عن عبد ربه: سمعت وكيعاً يقول ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا! احذر الرأي فإنني سمعت أبا حنيفة يقول: {البول في المسجد أحسن من بعض قياسهم} اهـ (23_11). فدل ذلك على أن الإمام أبا حنيفة من الذين يذكر أقوالهم في ذم الرأي الذي نهى عنه الشارع احتجاجاً بها

فإن قلت: فما وجه نسبة المحدثين إياه إلى الرأي؟ قلت: إنهم لا يريدون به الرأي المذموم، ولا يذكرون ذلك في موضع الذم، بل كل من كان من الأئمة المحدثين وافر العقل مفرد الذكاء كثير الاستنباط للأحكام، وكثير التفريع لها يسمونه الرأي، ويريدون بذلك أنه لا يقتصر على رواية الأحاديث بأسانيد فقط، بل يرويهما مع شرحها وتفسيرها وبيان ما فيها من الأحكام بالقياس الذي أجازاه الشرع، كما قال عمر لشريح: {اجتهد رأيك}، وقد مر. ودليل ذلك أنهم يطلقون أهل الرأي على الصحابة أيضاً، وعلى الثقات الذين أجمع المحدثون على إمامتهم في الحديث، كالغفيرة بن شعبة الصحابي كان من أهل

(روى له الجماعة إلا مسلم (المؤلف (1)

(كما في جامع المسانيد (المؤلف (2)

(لكثرة الطرق (المؤلف (3)

الرأي، كما أخرج الحاكم في المستدرک (3_447) عن محمد بن عمر قال المغيرة بن شعبة كان يقال له: {مغيرة الرأي} وكان واهية اهـ. وكذا ذكره الحافظ في الإصابة عن ابن سعد، (وقال الطبري: كان ولا يلتبس عليه أمران إلا ظهرا الرأي في أحدهما 6_132).

وكالإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي شيخ مالك أخرج له الجماعة، وروى عنه يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو من أقرانه، ومالك، وشعبة والسفيانان، وحماد بن سلمة، والليث، والأوزاعي، وخلق. قال الذهبي في تذكرة الحفاظ: كان إمامًا حافظًا فقيهاً مجتهدًا بصيرًا بالرأي، ولذلك يقال له: {ربيعة الرأي}. قال الخطيب: كان فقيهاً عالمًا حافظًا للفقه والحديث. وقال ابن الماجشون، ما رأيت أحدًا أحفظ للسنة من ربيعة اهـ (1_48). وفي تهذيب التهذيب: قال أبو زرعة عن أحمد: {ثقة}. وقال العجلي وأبو حاتم، والنسائي: {ثقة}. وقال يعقوب بن شعبة: {ثقة ثبت أحد مفتي المدينة} وقال مصعب الزبيري: {أدرك بعض الصحابة والأكابر من التابعين، وكان صاحب الفتوى بالمدينة، وكان يجلس إليه وجوه الناس بالمدينة، وعنه أخذ مالك}. وقال معاذ بن معاذ العنبري عن سوار العنبري: {ما رأيت أحدًا أعلم منه}. قلت: {ولا الحسن وابن سيرين؟} قال: {ولا الحسن وابن سيرين}. وقال الليث عن عبيد الله بن عمر: {هو صاحب معضلاتنا، وأعلمنا، وأفضلنا}. وعن يحيى بن سعيد: {ما رأيت أحدًا أفطن منه}. وقال مطرف: سمعت مالكا يقول: {ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة} اهـ (3_258 و 259). وهو من أقران أبي (حنيفة: كان يناظره، كما في مناقب القارئ (ص_545).

قلت: فإن كان إطلاق {أهل الرأي} من المحدثين جرحًا وطعنًا فهل يكون مغيرة بن شعبة مجروحًا؟ وهو من الصحابة الذين كلهم عدول، وربيعة أيضًا مجروحًا ومطعونًا الذي اتفق الشيخان بل سائر الأئمة على إخراج حديثه؟ كلا! بل مرادهم بالرأي إنما هو الفقه، والعقل الصائب، والفهم الثاقب. وقال عبد الله بن أحمد بن شوبويه: سمعت أبي (أحمد ابن شوبويه، وهو الإمام الحافظ القدوة شيخ وقته، روى عنه أبو داود، وأبو زرعة، وأحمد بن أبي خيثمة، ويحيى بن معين) يقول: {من أراد علم الفتن فعليه بالأثر، ومن أراد علم

الخير فعليه بالرأي} اهـ من "تذكرة الحفاظ" (2_46). فأسألكم ماذا أراد ابن شوبويه بالرأي؟ هل أراد الرأي الذي نها عنه الشارع؟ كلا والله! فإنه لا خير فيه، بل أراد الرأي الذي قلنا أي القياس الصحيح على الأصول الصحيحة بفهم صائب وعقل ثاقب.

وفي "تذكرة الحفاظ" للذهبي في ترجمة وكيع، وقال يحيى (1): ما رأيت أفضل منه، يقول الليل، ويسرد الصوم، ويفتي بقول أبي حنيفة. وكان يحيى القطان يفتي بقول أبي حنيفة أيضًا اهـ (1_282). قلت: فعدا ابن معين إفتاء وكيع بقول أبي حنيفة من فضائله، فلو كان أبو حنيفة عندهم صاحب الرأي المذموم فأى فضيلة في الإفتاء بقوله؟ وقال ابن عمار: ما كان بالكوفة في زمان وكيع أفقه، ولا أعلم بالحديث منه، كما في التذكرة أيضًا (1_283). فثبت به ما قلنا: إنهم يريدون بالرأي الفقه لا غير، وكل من غلب عليه الفقه واستكثر {المسائل واستنباطها يسمونه {أهل الرأي

قال الذهبي في "التذكرة" في ترجمة معلى (2) بن منصور: الحافظ أبو يعلى الرازي ثم البغدادي الفقيه أحد الأعلام، وكان من أوعية العلم. وثقه ابن معين، وقال العجلي: {ثقة نبيل صاحب سنة}. وقال ابن سعد: حديثه في الكتب كلها، جمع الإمامة في الرأي والحديث اهـ (1_343). فهذا كما ترى ذكره الذهبي في موضع الثناء عليه، فإن كان المراد بالرأي ما يعاب ويكره لم يكن فضل في جمع الإمامة في الحديث، ولم يخرج الأئمة الستة حديثه.

(هو ابن معين (المؤلف (1)

(هو من أكابر الحنفية، روى عن محمد وأبي يوسف مسائل كثيرة، وله ذكر في كتبنا كالهداية ونحوها (المؤلف (2)

وقال الذهبي في "التذكرة" أيضًا: الوحاظي (1) الإمام الحافظ عالم الشام أبو زكريا يحيى بن صالح الحمصي الفقيه روى عنه البخاري، والذهلي، وأبو حاتم، والدرامي. قال ابن معين: {ثقة} وقال أبو عوانة: {حسن الحديث صاحب رأي، وكان عدیل محمد ابن الحسن الفقيه إلى مكة} اهـ (368_1). وقال الحافظ "في تهذيب التهذيب" في ترجمة زيد بن يحيى الخزاعي الدمشقي: قال أبو حاتم: {كتب عنه، وكان صاحب

رأي}. وقال الدار قطني: {ثقة} وقال أبو زرعة: كان من أهل الفتوى بدمشق، روى عنه أحمد بن حنبل، ووثقه، والعجلي، وإسحاق بن إبراهيم بن العلاء، وقال أبو علي النيسابوري: {ثقة مأمون} اهـ (428_3). ورمز له لأبي داود، والنسائي، وابن ماجه. وقال أيضًا (184_1) في إبراهيم بن يوسف بن ميمون الباهلي البلخي المعروف بالماكياني: صاحب الرأي، روى عنه النسائي، وذكره في أسماء شيوخه، وقال: {ثقة}. وذكره ابن حبان في {الثقات}، وقال الدار قطني: ذكرته لعليكم (2) الرازي، فقال: {ثقة ثقة}. وقرأت بخط الذهبي: {لزم أبا يوسف حتى برع في الفقه} اهـ. فتلك كلماتهم تدل على ما قدمنا أنهم لا يذكرون لفظ {صاحب الرأي}، أو {أهل الرأي} في موضع الذم، ولا يريدون به الجرح، بل مرادهم به كون الرجل فقيها صاحب اجتهاد، وإلا لم يلقبوا أجلة المحدثين الثقات الأثبات به، فافهم

على أن ما نقلوه عن ميزان الذهبي لا أثر له في بعض النسخ المصححة من الميزان، كما قاله فخر الهند المحدث اللكنوي في تذكرة الراشد (ص 267) والعلامة المحدث النيموي في التعليق الحسن (1_88). وجزم بكون هذه العبارة إلحاقية، واستدل عليه بما قاله الذهبي في ديباجة الميزان: {إني لا أذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع أحدًا لجلالتهم في الإسلام، وعظمتهم في النفوس، مثل أبي حنيفة، والشافعي، والبخاري}. وبأنه لم يورد كنية الإمام في باب الكنى من الميزان على حسب عادته، وبأنه قال العلامة العراقي في شرح الألفية، والسيوطي في تدريب الراوي: {إلا أنه لم يذكر (في الميزان) أحدًا من الصحابة والأئمة المتبوعين} اهـ. نعم! ذكره أي أبا حنيفة في تذكرة الحفاظ، ولم يصفه بإمام أهل الرأي، بل وصفه {بالإمام الأعظم} وهو القلب الذي ألفاه الله في قلوب عباده، لهذا الإمام النبيل. وكفا بذلك فخراً وفضيلةً لأبي حنيفة أنه لا يطلق الإمام الأعظم عند أهل الكتاب كلها إلا عليه، ولا يراد به غيره

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة ... وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

فائدة في أسباب الاختلاف

بين المجتهدين، وترك بعضهم العمل بما عمل به الآخرون

قال العلامة ابن تيمية رحمه الله في رفع الملام عن الأئمة الأعلام: وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شيء من سنته دقيق ولا جليل، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه، وجميع الأعذار ثلاثة أصناف. أحدها: عدم اعتقاده أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله. الثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول. الثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ، وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة. السبب الأول أن لا يكون الحديث قد بلغه. السبب الثاني أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده محدثه، أو محدث محدثه، أو غيره من رجال الإسناد مجهول عنده، أو متهم أو سيء الحفظ، وإما لأنه لم يبلغه مسنداً بل منقطعاً، أو لم

(هو من أصحاب محمد بن الحسن، كما في "الجواهر المضية" (المؤلف (1))
(هو علي بن سعيد الرازي، والكاف للتصغير في الفارسية كما يقال: {مردك} بمعنى الرجل (المؤلف (2))

يُضبط لفظ الحديث (1) ثم ذكر السبب الثالث والرابع والخامس، ومرجعها إلى الاختلاف في اعتقاد ضعف الحديث وصحته، والتخالف في شروط الصحة، وقد ذكرناها في مقدمة الإعلال.

قال: السبب السادس: عدم معرفته بدلالة الحديث تارةً لكون اللفظ الذي في الحديث غريباً عنده، وتارةً لكون معناه في لغته وعرفه غير معناه في لغة النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو يحمله على ما يفهمه في لغته بناءً على أن الأصل بقاء اللغة (2) وتارةً لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده، وتارةً لكون الدلالة من النصخفية، فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جداً بتفاوت الناس في إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه وتعالى ومواهبه.

السبب السابع: اعتقاده أن لا دلالة في الحديث، مثل أن يعتقد أن العالم المخصوص ليس بحجة، وأن المفهوم ليس بحجة، وإن المقتضى لا عموم له إلى غير ذلك مما يتسع القول فيه، فإن شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم.

السبب الثامن: اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دلّ على أنها ليست مرادةً مثل معارضة العام بخاصاً والمطلق بقيد إلى أنواع المعارضات، وهو باب واسع أيضاً، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحرصهم.

السبب التاسع: اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله، مما يصلح أن يكون معارضاً بالاتفاق مثل آية، أو حديث آخر، أو مثل إجماع، والإجماع المدعى في الغالب إنما هو عدم العلم بالمخالف، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف، مع أن ظاهر الأدلة عندهم تقتضي خلاف ذلك لكن لا يمكن العالم أن يبتدئ قولاً لم يعلم به قائلًا مع علمه بأن الناس قد قالوا خلافه، فهذا لا يمكنه أن يصير إلى حديث (3) يخالف هذا، لخوفه أن يكون هذا خلافاً للإجماع، أو لاعتقاده أنه مخالف للإجماع، والإجماع أعظم الحجج.

السبب العاشر: معارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله مما يعتقده غيره (معارضاً) كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن واعتقادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم (4) على نصال الحديث. ومن ذلك وقع الخبر الذي فيخ تخصيصه للعموم الكتاب، أو تقييد لمطلقه، أو فيه زيادة عليه. فهذه الأسباب العشرة ظاهرة. وفي كثير من الأحاديث يجوز أن يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع عليها، فإن مدارك العلم واسعة، ولم نطلع نحن على جميع ما في بواطن العلماء، والعالم قد يبدي حجته وقد لا يبدي، وإذا أبداها قد تبّلغنا وقد لا تبّلغ، وإذا بلّغتنا فقد ندرك موضع احتجاجه وقد لا ندركه اهـ من جامع الآثار لشيخنا (ص 9 و 13). بقدر الضرورة ملخصاً.

وقال رأس محدثي الهند في حجة الله البالغة: اعلم أن الله تعالى أنشأ بعد عصر التابعين (جماعة) نشأ من حملة العلم إنجازاً لما وعده رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حيث قال: {يحمل

هذا العلم من كلّ خلف عدوله} فأخذوا عن اجتماعهم معه منهم صفة الوضوء، والغسل، والصلاة، والحج، والنكاح، والبيوع، وسائر ما يكثر وقوعه ورووا حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، وسمعوا قضايا قضاة البلدان وفتاوى مفتيهم فقضوا، وأفتوا، ورووا وعلموا. وكان صنيع العلماء في هذه الطبقة متشابهاً، وحاصل صنيعهم أن يتمسك بالمسند من حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المرسل جميعاً، ويستدل بأقوال الصحابة

والتابعين علماً منهم أنها إما أحاديث منقولة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
فجعلوها موقوفة، أو يكون استنباطاً منهم من

(وقع فيه اضطراب ونحوه (المؤلف (1)

(لا سيما مع قرب زمان المجتهد بزمانه - صلى الله عليه وسلم - (المؤلف (2)

(قد بينا في مقدمة الإعلال أن كون الحديث متروك العمل به إمارة نسخه عندنا، فتذكر (المؤلف (3)

قلت: ودليلهم حديث معاذ المشهور، وقد ذكرناه قبل، وقول عمر لشريح: {ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه (4)
(أحدا، وما لم يستبين منه فمن السنة، وإلا فاجتهد رأيك}. وقد تقدم أيضاً (المؤلف

المنصوص، أو اجتهداً منهم بأرائهم، وهم أحسن صنيعةً في كل ذلك ممن يجيئ بعدهم، وأكثر إصابة، وأقدم زماناً، وأوعى علماً. فتعين العمل بها إلا إذا اختلفوا، أو كان حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخالف قولهم مخالفة ظاهرة

وأنه إذا اختلف أحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مسألة رجعوا إلى أقوال الصحابة، فإن قالوا بنسخ بعضها أو بصرفه عن ظاهره أو لم يصرحوا بذلك اتفقوا على تركه وعدم القول بموجبه، فإنه كإبداء علة فيه أو الحكم بنسخه أو تأويله، اتبعوهم في كل ذلك.

وإنه إذا اختلف مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه، لأنه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم، وأدعى للأصول المناسبة لها، وقلبه أميل إلى فضلهم وتجرهم. ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه، وقضايا علي وشريح الشعبي، وفتاوى إبراهيم أحق بالأخذ (1) عند أهل الكوفة من غيره، وهو قول علقمة حين مال مسروق إلى قول زيد بن ثابت في التشريك: {هل أخذ منهم أثبت من عبد الله؟}. {فقال: لا}، ولكن رأيت زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون

فإن اتفق أهل البلد على شيء أخذوا بنواجزه، وهو الذي يقول مالك في مثله: {السنة التي لا اختلفا فيها عندنا كذا وكذا}. وإن اختلفوا أخذوا بأقواها أو أرجحها، إما بكثرة القائلين، أو لمواقته لقياس قوي، أو تخريج من الكتاب والسنة، وهو الذي يقول في مثله مالك: {هذا أحسن ما سمعت}. فإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم وتتبعوا الإيماء والاقتضاء، وألهموا في هذه الطبقة التدوين

فدن مالك وابن أبي ذئب بالمدينة، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذي ذكرته

إلى أن قال: وكان أحسنهم تصنيفاً وألزمهم درساً محمد بن الحسن، وكان من خبره أنه تفقه على أبي حنيفة وأبي يوسف، ثم خرج إلى المدينة، فقرأ الموطأ على مالك، ثم رجع إلى نفسه، فطبق مذهب أصحابه على الموطأ مسألة مسألة، فإن وافق فيها وإلا فإن رأى طائفة من الصحابة والتابعين ذاهبين إلى مذهب أصحابه فكذا، وإن وجد قياساً ضعيفاً أو ترجيحاً ليمتثل مخالفه حديث صحيح فيما عمل به الفقهاء أو يخالفه عمل أكثر العلماء تركه (2) إلى مذهب من مذاهب السلف مما يراه أرجح ما هناك

إلى أن قال: ونشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبين (لأبي حنيفة، ومالك) وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أموراً كبحث (3) عنانه عن الجريان في طريقهم، وقد ذكرها في أوائل كتاب الأم. منها أنه وجدهم يأخذون بالمرسل والمنقطع فيدخل فيهما الخل، إلى أن قال: فإذا كان الأمر على ذلك لا يكون عدم تمسكهم بالحديث قدحاً فيه، اللهم إلا إذا بينوا العلة القادحة، مثاله حديث الثقلين، فإنه حديث صحيح روي بطرق كثيرة معظمها ترجع إلى أبي الوليد بن كثير عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبد الله، أو محمد بن عباد بن جعفر عن عبيد الله بن عبد الله، كلاهما عن ابن عمر، ثم تشعث الطرق بعد ذلك. وهذان وإن كانا من الثقات لكنهما ليسا ممن وسد إليهم الفتوى وعول الناس عليهم فلم يظهر الحديث في عصر سعيد ابن المسيب، ولا في عصر الزهري، ولم يمش عليه المالكية، ولا الحنفية، فلم يعملوا (4) به، وعمل به الشافعي. وكحديث خيار

- (أَيُّ فِي الْخِلَافِيَّاتِ بَيْنَ الصَّحَابَةِ، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ (الْمُؤَلِّفِ (1)
- قلت: وفيه أبلغ رد على من زعم أن الحنفية يتركون الحديث بقول إمامهم، كلا! بل نترك نحن قول الإمام إذا خالفه (2)
- حديث صحيح مخالفة ظاهرة ولم يوافق قوله حديثاً له، كما فعله محمد وأبو يوسف، ولذلك ترى في كتبنا كثيراً ترجيح (قول صاحبيه أو واحد منهما على قوله، لموافقته الأثر له (المؤلف
- (أَيُّ تَوَقُّفِ (الْمُؤَلِّفِ (3)
- قلت: بلى قد عملنا به في الماء المبسوط على وجه الأرض في الصحاري ونحوها، ودليل ذلك ما ورد في بعض الطرق (4)
- لهذا الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - سُئِلَ عن ماء يكون في القلاة وتنوبه السباع فقال: {إذا كان قلتين لم يحمل الخبث} كما في الترمذي (11_1). وقيدناه بالمبسوط كيلا يعارض أثر ابن عباس وابن الزبير في أمرهما ينزح بئر زمزم لسقوط زنجي فيه وموته، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم يقل أحد منهم: إن ماء زمزم أكثر من القلتين، فلا حاجة (إلى النزح. وبسط ذلك في رسالتنا الاستدراك الحسن (المؤلف

المجلس، فإنه حديثٌ صحيحٌ روي بطريقٍ كثيرة، وعمل به ابن عمر وأبو هريرة من الصحابة، ولم يظهر على الفقهاء السبعة ومعاصريهم، فلم يكونوا يقولون به، فرأى مالك (1) وأبو حنيفة هذه علةً قاذحةً في الحديث، وعمل بها الشافعي اه ملخصا (2_115 و 117).

وفي الميزان للشعراني (ص_15): وكان ابن حزم يقول: جميع ما استنبطه المجتهدون معدودٌ من الشريعة وإن خُفي دليله على العوام (2) ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة إلى الخطأ وأنه يشرعون ما لم يأذن به الله، وذلك ضلال من قائله عن الطريق اه. قلت: هذا قول ظاهري لا يرى القياس، فانظر أدبه مع الأئمة المجتهدين أمناء الله على شرعه. ولعله قال ذلك بعد تأليفه للمحلي، فإنه قد أقذع فيه الكلام في شأن الأئمة الأعلام، وبذلك انطفأ نوره وانعدم الانتفاع بكتبه، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ونور أنبيائه وأوليائه

وقالوا عاشرا: إنه كان قليل العربية ولم يكن عالماً حق المعلم بلغة العرب ولسانهم. وذكروا في ذلك الحكاية (3) المذكورة في تاريخ ابن خلكان، ونصه: فمثل هذا الإمام لا يُشك في دينه ولا ورعه وتحفظه ولم يكن يُعاب بشيء سوى قلة العربية، فمن ذلك ما روى أن أبا عمر بن العلاء المقرئ النحوي سألته عن القتل بالمثل هل يوجب القود أم لا؟ فقال: لا، كما هو قاعدة مذهبه خلافاً للشافعية. فقال له أبو عمر: ولو قتله بحجر المنجنيق؟ فقال: ولو قتله بأبا قبيس، يعني الجبل المطل على مكة. وقد اعتذروا عن أبي

حنيفة بأنه قال ذلك على لغة من يقول: إن الكلمات الستة المعربة بالحروف إعرابها يكون بالألف في الأحوال الثلاث، وأنشدوا في ذلك

إن أباه وأبا أباه ... قد بلغا في المجد غاياتها

وهي لغة الكوفيين، وأبو حنيفة من أهل الكوفة، فهي لغته. والله أعلم اه من تذكرة الراشد ((ص_289)).

قلت: وعلى المستدل بهذه العبارة أن يعترف بسلامة الإمام عن كل ما ينسب إليه سوى هذا، لأن ابن خلكان صرح بأنه لم يكن يعاب بشيء سوى قلة العربية، وهذا يستلزم بطلان سائر المطاعن والمعايب التي نسبها الطاعنون إليه من الضعف في الرواية، وقلة الجواب، وقلة الاعتناء بالحديث، وتقديم القياس على الخبر، وغير ذلك مما تقم ذكره مع الجواب عنه فليتوبوا عن وقيعتهم في مثل هذا الإمام بأمثال هذه الأكاذيب. ونحن نجيبهم عن هذه العلة أيضاً، أما أولاً فهو الاعتذار الذي ذكره ابن خلكان بنفسه، وإن اختلج في صدرك بأن اللغة التي هي مبنى هذا الاعتذار ضعيفة غير صحيحة فأزحه بما ورد في صحيح البخاري من حديث أنس رضي الله عن قال: {قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم بدر: من ينظر ما صنع أبو جهل؟ فانطلق ابن مسعود رضي الله عنه فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى برد، فقال له: أنت أبا جهل. قال ابن عليه: قال سليمان (التيمي): هكذا قالها (أنس، قال: أنت أبا جهل اه) {2_573}

قال مالك: {وجدت أهل المدينة على خلافه} كما في مقدمته جامع المسانيد (1_62). وفيه دليل على تفرد ابن عمر (1) وأبي هريرة بما فهماه منه أن المراد هو التفرق بالأبدان، وأكثر الصحابة من أهل المدينة لم يفهموا منه ذلك بل فهموا [التفرق بالقول، كما في قوله تعالى: {وَأَن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا} [النساء:130] وأيضاً قوله تعالى: {إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ} [النساء:29] تفيد تمام البيع بالتراضي، وهو بالإيجاب □ والقبول، فزيادة التفرق بالأبدان زيادة على الكتاب، ولا تجوز بخبر الواحد عندنا. البسط في إعلاء السنن إن شاء الله (تعالى) المؤلف.

(أَوْ عَلَى الْعُلَمَاءِ الْمُلْتَاحِقِينَ لَهُمْ (الْمُؤَلَّفُ (2)

قلت: واستدلوا أيضًا بقراءة شاذة منسوبة إليه، فقد وقع الجماعة من المفسرين وأصحاب المناقب وغيرهم أنهم (3) نسبوا عليه قراءات خلاف المتواتر، وقد شنع أئمة من الحفاظ المتأخرين عليهم في ذلك، وأنهم اغتروا في نقل ذلك بكتاب لشخص اسمه محمد بن جعفر الخزاعي ألفه في قراءات أبي حنيفة وقد صرح جماعة منهم الدارقطني بأن ذلك الكتاب موضوع لا أصل له وأبو حنيفة بريء من ذلك، وهو أعقل وأدين من أن يعدل عن القراءات المتواترة إلى قراءات شاذة لا وجه لكثير منها. كذا في الخيرات الحسان لابن حجر. قال: وجاء في عدة طرق أنه القراءة عن الإمام عاصم أحد (القراء السبعة اهـ (ص_68) (المؤلف

وقال الحافظ في الفتح: كذا للأكثر، وللمستملّي وحده {أنت أبو جهل} والأول هو المعتمد في حديث أنس هذا. فقد صرح إسماعيل بن علية عن سلمان التيمي هكذا نطق بها أنس، قال: {أنت أبا جهل} وكذلك نطق بها يحيى القطان، أخرجه الإسماعيلي من طريق القديمي عن يحيى القطان عن التيمي فذكر الحديث، وفيه: {قال: أنت أبا جهل. قال القديمي هكذا قالها يحيى القطان}. وقد وجهت الرواية المذكورة بالحمل على لغة من يثبت الألف في الأسماء الستة في كل حالة. وقد أخرجه ابن خزيمة، ومن طريقه أبو نعيم عن محمد بن المثني شيخ البخاري فيه فقال فيه: {أنت أبو جهل} وكأنه من إصلاح بعض الرواة اهـ ملخصاً مع تقديم وتأخير (71_329 و 330). وهذا واضح في

أنه مما روي بلفظه لا بمعناه، وهو يؤيد ما روي عن الإمام من قوله: {ولو رماه بأبا قبيس} وأن هذه لغة صحيحة وليس بخطأ كما زعمه المتعصبون على لحن الإمام في ذلك بجهلهم وإفراطهم في تعصبهم. ونسب الكسائي هذه اللغة إلى بلحارث، وزبيد، وختعم، وهمدان، ونسبها أبو الخطاب لكنانة، وبعضهم نسبها لبلعنبر، وبلجهم، وبطون من ربيعة، وأنكره المبرد مطلقاً، وهو مردودٌ عليه بنقل الأئمة أبي زيد، وأبي الخطاب، أبي الحسن الكسائي، كذا قاله (العيني في "شرح الشواهد" له، كما في هامش الجواهر المضيئة 1_358).

وقال السيوطي في البهجة المرضية شرح الألفية (1) في شرح قوله: {وقصرها من نقصهن أشهر} أي قصر أب وأخ وحم، بأن يكون بالألف مطلقاً (2) من نقصهن أشهر، كقولهم

إن أباه وأبا أباه ... قد بلغا في المجد غاياتها

وفي شرح الألفية لابن هشام خالد بن عبد الله الأزهري: والأب والأخ الحم قصرهن أولى من نقصهن والمراد بقصرهن أن يلزم آخرهن ألف المنقلبة عن لامهن في الأحوال الثلاثة، فيعربن بحركات مقدرة عليها، كقوله: {وهو أبو النجم} فيما قال الجوهري. وقيل روبة إن أباه وأبا أباه إلخ. وقال أحمد الشجاعي في حاشيته على شرح الألفية لابن عقيل عند قول الناظم: {وارفع بواو إلخ}: قضية هذا وقضية كلام الشارح أولاً أن هذه الأسماء الستة معربة بالحروف، ولكنه صحيح عبد ذلك أنها معربة بحركات مقدرة عليها، تلخيص ما ذكروا في إعرابها عشرة مذاهب بينها المرادي وغيره. قال: وأقواها مذهبان، أحدهما وهو مذهب سيبويه والفارسي وجمهور البصريين أنها معربة بحركات مقدرة. والثاني أنها معربة بالحروف. قال الناظم في تسهيله: إن الأول أصحها. وفي شرحه: إن الثاني أسهلها وأبعدها (عن التكلف اهـ من تذكرة الراشد (ص 290 و 291).

فثبت أن قول الإمام كان على اللغة التي هي أصح اللغات في ذلك وأقواها، وإن كان غيرها أسهلها وأفصحها. قال الأنباري رحمه الله: هذه لغة الحارثيين، قال شاعرهم: إن أباه وأبا أباه إلخ. وقال سيبويه: قد جاءنا القرآن بذلك {إِنَّ هَٰذَا (3) لَسَاجِرَانِ} [طه: 63]، وأنشد الزجاج

تزوجها ما بين أذناه (4) ضربة ... دعتة إلى هالي التراب عقيم

(من "جامع المسانيد" 1_153).

(1) لابن مالك النحوي (المؤلف (1)).

(2) (أي في الأحوال الثلاث) (المؤلف (2)).

بالمتقلة مع الألف في هذان. قال الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري في تفسير هذه الآية: لا إشكال في (3).

قراءة أبي عمرو وابن كثير وحفص، وأما من قرأ "إن" بالتشديد و"هذان" بالالف فأورد عليه أن "إن" يعمل في المثنى، وأجيب بأنه على لغة بلحوث بن كعب وخثعم وبعض بني عذرة، ونسبها الزجاج إلى كنانة، وابن جنى إلى بعض بني ربيعة، جعلوا التثنية كعصا وسعدي مما آخره ألف فلم يقبلوها ياء في الجر والنصب، واعترض أن موضع لام الابتداء في السعة هو المبتدأ، والجواب أن القرآن حجة على غيره. وذكر الزجاج في جوابه أن التقدير لهما "ساحران" اهـ ملخصاً

(118_1)).

(لا "أذنيه" (المؤلف (4)

وأما ثانيًا: فقد ذكر الحافظ سبط ابن الجوزي: {أنه افتراء على أبي حنيفة، وإنما المنقول، ("بأبي قبيس" كذا قاله الثقات من أرباب النقل} اهـ. من "جامع المسانيد" أيضًا (54_1).

وأما ثالثًا: فمن أراد أن يعرف مقدار أبي حنيفة في علم النحو والإعراب فليطلع مسائل الإيمان من الجامع الكبير يعرف تبحره في علم الإعراب، لأن محمدًا إنما رواها عن أبي حنيفة، وما أخذوها وما اعترفهما إلا من بحره. وقد شرحها أئمة النحو ابن جنى، وأبو سعيد السيراني، وأبو علي الفارسي، وشهدوا بأجمعهم على ترغل صاحبها وبلوغه في علم اللغة والنحو الدرجة العليا والنهاية القصوى. قال أبو بكر الرازي في شجر الجامع الكبير: {كنت أقرأ بعض مسائل الجامع على بعض المبرزين في النحو (قيل: هو أبو علي الفارسي) فكان يتعجب من تغفل واضح هذا الكتاب في النحو يعني محمد بن الحسن، وإنما نقلها (من علم أبي حنيفة)}. كذا في جامع مسانيد الإمام أيضا (35_1 و 54).

وقال ابن حجر في الخيرات الحسان: احذر أن تتوهم أن أبا حنيفة لم يكن له خبرة تامة بغير الفقه، حاشا لله! كان في العلوم الشرعية من التفسير والحديث، والعلوم الأدبية، والمقاييس الحكمية بحرًا لا يجارى وإمامًا لا يُمارى. وقول بعض أعدائه فيه خلاف ذلك منشأه الحسد، وبأبي الله إلا أن يتم نوره. ومما يكذب ذلك أن له مسائل فقهية بنى أقواله فيها على علم العربية بما إن وقف عليه من تأمله لقضى بممكنه من هذا العلم بما يبهـر العقل اهـ (ص_28). فهذا تمام الجواب عما ذكره الطاعون في هذا الباب. ولنصرف الآن في هذا المقام عنان الكلام، ونختمه على نبذ مما يدل على نباهته وجلالته في الإسلام.

قال السيوطي نقلًا عن بعض الأعلام ونصه: من مناقب أبي حنيفة التي انفرد بها أنه أول من دَوّن علم الشرعية ورتبه أبوابًا، ثم تابعه مالك بن أنس في ترتيب الموطأ (1)، ولم يسبق أبا حنيفة أحد. وبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات ثم المعاملات، ثم ختم الكتاب بالمواريث. وإنما بدأ بالطهارة والصلاة لأنهما أهم العبادات، وإنما ختم الكتاب بالمواريث لأنها آخر أحوال الناس. وهو أول من وضع كتاب الفرائض وكتاب الشروط. وبهذا قال الشافعي رضي الله عنه: {الناس عيال أبي حنيفة في الفقه} اهـ. من "تبييض الصحيفة" (ص_36).

وقال صاحب "جامع المسانيد": أنبأني الشيخ الثقة أحمد بن المفرج عن أبي الفتح محمد بن عبد الباقي إجازة عن أبي النفيـل بن خـيرون عن القاضي الصيمري، قال: أخبرنا عمر بن إبراهيم حدثنا مكرم أخبرنا أحمد بن عطية ثنا أبو سليمان الجوزجاني (2) قال لي أحمد بن عبد الله قاضي البصرة: {نحن أبصر بالشروط من أهل الكوفة}. فقلت له: {إن الإنصاف بالعلماء أحسن. إنما وضع هذا أبو حنيفة فأنتم زدتـم، ونقصتم، وحسنتـم الألفاظ، ولكن هاتوا شروطكم وشروط أهل الكوفة قبل أبي حنيفة}. فسكت، ثم قال: {التسليم أولى من المجادلة في الباطل} اهـ (1_340). قلت: سند لا بأس به، أكثر رجاله ثقات معروفون. وذكره السيوطي أيضًا في "تبييض

الصحيفة" (ص_36).

وفيه أيضًا: وروى الخطيب عن أبي يحيى الحماني قال: سمعت أبا حنيفة يقول: {رأيت رؤيا فأفرغتني، رأيت كأنني أنبش (3) قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأتيـت البصرة، فأمرت رجلًا يسأل محمد بن سيرين، فسأله، فقال: {هذا رجل ينـبش أخبار النبي - صلى الله عليه وسلم

(أي في تدوين المسائل على الترتيب الفقهي (المؤلف (1)

(صاحب محمد بن الحسن الإمام (المؤلف (2)

قلت: ورأيت البارحة ليلة الأربعاء لثنتين وعشرين مضت من شهر جمادى الأولى سنة 1344 هـ كأني زرت قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - ورجل أعرفه أنا قاعدٌ فوق قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - غير القرآن والحديث من النحو والفقه وغيرهما، فإن ذلك يؤذي النبي - صلى الله عليه وسلم -. قال: الفقه يؤذي أيضاً؟ قلت: نعم! فربما ترد الحديث الصحيح نصرةً لمذهبك، أو تأوله بما لا يرضى به النبي - صلى الله عليه وسلم -. ثم رأيت كأن القبر الشريف صار ينشق وأنا مشغول بالصلاة والسلام عليه، ثم انتبهت وصيغة الصلاة والسلام على لساني، اللهم صل وسلم، وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه كما تحب وترضى

اه (ص_16). وذكره السمعاني في الأنساب أيضا. وفيه: فقال محمد بن سيرين: {صاحب هذه الرؤيا يثور (يكشف) علما لم يسبقه أحد قبله} اه (247).

وذكر الشعراني في الميزان: أن الإمام الشافعي رحمه الله ترك (1) القنوت لما زار قبره (2) وأدركته صلاة الصبح عنده، وقال: {كيف أقنت بحضرة الإمام وهو لا يقول به؟} وإن الإمام الشافعي إنما فعل ذلك فتحا لباب الأدب مع الأئمة المجتهدين، وحملهم في جميع أقوالهم على المحامل الحسنة، وعلى أنهم ما قالوا قولاً إلا لكونهم اطلعوا على دليله من كلام الشارع - صلى الله عليه وسلم - اه (ص_5). وذكر ذلك ابن حجر المكي في الخيرات الحسان أيضا عن بعض المتكلمين على منهاج النووي، قال: وذكر ذلك غيره أيضا، وزاد {أنه لم يجهز بالبسملة} ولا إشكال في ذلك خلافاً لمن ظنه ثم أطل في توجيهه اه (ص_72).

وعن أحمد بن بديل (3) قال أبو معاوية (4): {يا أهل الكوفة! رفعكم الله بالأعمش وأبي حنيفة. يا أهل الكوفة! شرفكم الله به وبالأعمش}. وأبو معاوية هذا هو الضرير من أئمة الكوفة وأجلتهم، وعن عبد الله بن لبید (5) قال: كنا عند يزيد بن هارون (6) فقال (أبو حنيفة): {عن المغيرة عن إبراهيم} فقال رجل: {حدثنا عنه - صلى الله عليه وسلم -}. فقال يزيد: {يا أحمق! هذا تفسير أحاديثه - صلى الله عليه وسلم -، وماذا تصنع بالحديث إذا لم تعلم معناه؟ ولكن همتكم السماع، ولو كانت همتكم العلم لنظرتم في كتب الإمام وأقواله}. فزجر الرجل، وأخرجه عن مجلسه اه كذا في مناقب القارئ (ص_460). وعن يزيد بن هارون أيضا قال: {وددت أني كتبت عن أبي حنيفة كذا وكذا مسألة}. ذكره السيوطي في صحيفته (ص_28) نقلا من كتاب الحافظ أبي بكر بن الجعابي. ومنه أيضا، قال سفيان بن عيينة: سمعت شفيق (7) بن عتيبة يقول: {ما مقلت عيني مثل أبي حنيفة} اه (28).

وفيه أيضا نقلا عن كتاب غاية الاختصار في مناقب أئمة الأمصار (للحافظ محمد ابن أحمد الحنبلي الموصلي): عن منصور بن هاشم، قال: كنا عند عبد الله بن المبارك بالقادسية، إذ جاء رجل من أهل الكوفة فوقع في أبي حنيفة، فقال له عبد الله: {ويحك! أ تقع في رجل صلى خمسا وأربعين سنة على وضوء واحد، وتعلمت الفقه الذي عندي من أبي حنيفة؟} وعن سويد بن سعيد المروزي قال: سمعت ابن المبارك يقول

لقد زان البلاد وعليها ... إمام المسلمين أبو حنيفة

بآثار وفقه في حديث ... كآثار الرموز على الصحيفة

فما في المشرقين له نظير ... ولا بالمغربين ولا بكوفة

رأيت القامعين له سفاها ... خلاف الحق مع حجج ضعيفة

ومنه عن الدراوردي قال: رأيت مالكا وأبا حنيفة في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتذاكران ويتدارسان، حتى إذا رمى أحدهما على الذي قال به أمسك أحدهما صاحبه من غير تعسف ولا تخطية لواحد منهما، حتى صليا الغداة في مجلسهما ذلك اه

أنكر بعض الناس هذه القصة، وقال: {لا عبرة بنقل الشعراني، لأنه ليس من أرباب النقل}. قلت: هذا والله مما يدل (1) على قلة حياء قائله. وما الي وله على كون الشعراني ضعيفا في النقل؟ وقد أجاز له السيوطي وأجلة من المحدثين،

وأنشأوا عليه خيراً، كما يظهر من رسالته الإجازة الملحقة بالبحر المورود، وأيضاً فكلامه في المزان يشعر باختلاف علماء الشافعية في تأويل ترك فنوت إمامهم، وهذا يقتضي صحة الواقعة عندهم، كيف؟ وقد وافقه في النقل ابن حجر (الشافعي عن بعض شراح المنهاج (المؤلف (2)).

(أي أبي حنيفة (المؤلف (2)).

(وثقه النسائي، وابن أبي حاتم (المؤلف (3)).

(ثقة روى له الجماعة (المؤلف (4)).

(لعله ابن أبي لييد صدوق (المؤلف (5)).

(ثقة إمام حافظ (المؤلف (6)).

(لعله سفيق بن عقبة شيخ مسعر بن كدام، ثقة (المؤلف (7)).

(ص_35). وروى الخطيب عن محمد بن أحمد بن يعقوب قال: حدثنا جدي قال: أُملى عليّ بعض أصحابنا أبياتاً مدح بها عبد الله بن المبارك أبا حنيفة:

رأيت أبا حنيفة كل يوم ... يزيد نبالةً ويزيد خيرا

وينطق بالصواب ويصطفيه ... إذا ما قال أهل الجوز زورا

يقاس من يقاسيه (1) بلب ... فمن ذا يجعلون له نظيرا

كفانا فقه حماد وكانت ... مصيبتنا به أمرا كبيرا

فرد شماتة الأعداء عنا ... وأبدى بعده علما كبيرا

رأيت أبا حنيفة حين يؤتى ... ويطلب علمه بحرًا غزيرا

إذا ما المشكلات تدافعتها ... رجال العلم كان بها بصيرا

(من تبييض الصحيفة للسيوطي (ص_22)

وقال العلامة الشعراني فطب زمانه في ميزانه: إن الله تعالى لما منّ عليّ بالاطلاع على عين الشريعة رأيت المذاهب كلها متصلةً بها، ورأيت مذاهب الأئمة الأربعة تجري جداولها كلها، ورأيت جميع المذاهب التي اندرست قد استجالت حجارة، ورأيت أطول الأئمة جدولاً الإمام أبا حنيفة، ويليهِ الإمام مالك، ويليهِ الإمام الشافعي، ويليهِ الإمام أحمد بن حنبل، وأقصرهم جدولاً مذهب الإمام داود، وقد انقرض في القرن الخامس، فأولت ذلك بطول زمن العمل بمذاهبهم وقصره، فكما كان مذهب الإمام أبي حنيفة أول المذاهب المدونة (تدويناً فكذا يكون آخرها انقراضاً، وبذلك قال أهل الكشف اهـ (ص_24)

وليكن هذا مسك الختام في مناقب (2) هذا الإمام الذي عمّ فضله سائر الأنام، وأشرقت شمس علومه على كافة بلاد الإسلام. والحمد لله العظيم أولاً وخراً، وباطناً وظاهراً، والصلاة والسلام على أفضل رسله دائماً متواتراً، سيدنا محمد الذي طاب حياً وميتاً وعاش طيباً وظاهراً، وعلى آله وأصحابه ما دام البدر طالعاً والفلك دائراً، ثم الحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات

الفصل التاسع

في تراجع بعض الأجلة المحدثين من أصحاب الإمام

فأولهم وأجلهم قاضي القضاة فقيه العراقيين حافظ الحديث أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبة الأنصاري. قال ابن عبد البر: {لا يختلفون في ذلك}. وقال ابن الكلبي: {سعد بن حبة هو سعد بن عوف، وحبّة أمه، جاءت به إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فدعا له وبزك عليه ومسح على رأسه} اهـ من "الجواهر المضيئة" (2_220). وهو أول من دعى بقاضي القضاة في الإسلام، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه وأملى المسائل ونشرها، وبث علم أبي حنيفة في أقطار الأرض. كذا في تاج (3) التراجع، كما نقله عنه في "حاشية الجواهر" (2_221). وذكره في الأنساب

(لعل الصحيح {يقايسه} (المؤلف (1)

قلت: وقد طعن عليه بعض الجهال بعدم إخراج أصحاب الصحاح عنه، وهذا ليس من القدح في شيء. أما أولاً فلأن (2) الترمذي روى عنه في العلل، وأخرج النسائي في رواية أبي علي الأسيوطي والمقاربة وابن الأحمر حديثه عن عاصم بن أبي ذر عن ابن عباس قال: {ليس على من أتى بهيمة حد} اهـ من "تهذيب التهذيب" (10_451). وأما ثانياً فإن أصحاب الصحاح لم يستوعبوا الأحاديث الصحيحة بأسرها، ولم يلتزموا الرواية عن جميع الثقات، فهذا الإمام البخاري لم يخرج في صحيحه عن الإمام الشافعي حديثاً ومسنداً وإنما علق عنه شيئاً، فهل انحصر بذلك درجة الإمام الشافعي عن الثقة والإتقان؟ ولم يرو مسلم عن البخاري في صحيحه شيئاً، وكذا لم يخرج عن الإمام محمد بن يحيى الذهلي، وهما إماما هذا الشأن وأمير المؤمنين في الحديث، ولم يخرج البخاري عن الإمام جعفر بن محمد بن علي الحسين وهو سلالة أهل البيت إمام جليل. ولو أردنا سرد أسماء الثقات الذين لم يرو عنهم البخاري ومسلم لصار مجلداً ضخماً. وقد أخرج له عبد الرزاق في مصنفه وابن أبي شيبة، وابن حبان، واستشهد به الحاكم، كما ذكرناه في أعلى السنن، والله تعالى أعلم ((المؤلف)).

(للاحافظ ابن قطلوبغا الحنفي (المؤلف (3)

السمعاني أيضًا (ص 439). قال أبو عمر (1): {لا أعلم قاضيًا كان إليه تولية القضاء في الآفاق من الشرق إلى الغرب إلا أبا يوسف هذا في زمانه وأحمد بن أبي داود في زمانه}. {قال أحمد، وابن معين، وابن المديني: ثقة} اهـ من الجواهر (2_221).

وذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ"، ووصفه بالإمام العلامة فقيه العراقيين سمع هشام بن عروة، وأبا إسحاق الشيباني، وعطاء بن السائب، وطبقتهم، وعنه محمد بن الحسن الفقيه، وأحمد بن حنبل (2) وبشر بن الوليد (3) ويحيى بن معين (4) وعلي بن الجعد (5) وعلي بن مسلم الطوسي، وعمرو بن أبي عمرو، وخلق سواهم. قال المزني: {أبو يوسف أتبع القوم للحديث}. وقال يحيى بن يحيى التميمي: سمعت أبا يوسف يقول عند وفاته: {كل ما أفنيت به فقد رجعت (6) عنه (7) إلا ما وافق الكتاب والسنة} وفي لفظ: {إلا ما في القرآن واجتمع عليه المسلمون. وقال علي بن الجعد: سمعت أبا يوسف يقول: {من قال إيماني كإيمان (8) جبرائيل فهو صاحب بعدة}. وقال بشر بن الوليد عنه: {من طلب غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيماة افتقر، ومن طلب الدين بالكلام تزندق}.

وروى عباس عن ابن معين قال: {أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة}. وقال أحمد: {كان منصفًا في الحديث}. وروى أبو إسحاق إبراهيم بن أبي داود البرلسي عن

ابن معين قال: {ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثًا ولا أثبت من أبي يوسف}. وقال ابن سماعة: {كان أبو يوسف يصلي بعدما وُلِّي القضاء في كل يوم مائتي ركعة} اهـ من التذكرة (1_269 و 270). وقال عمرو الناقد: {كان صاحب سنة}. وقال أبو حاتم: {يكتب حديثه} وقال محمود بن غيلان: {قلت: ليزيد بن هارون (9): ما تقول في أبي يوسف؟ فقال: أنا أروي عنه، وقال ابن عدي: {ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثًا منه إلا أنه يروي عن الضعفاء (10) مثل الحسن بن عمارة وغيره، وكثيرًا ما يخالف أصحابه ويتبع الأثر، وإذا روى عن ثقة، وروى هو عن ثقة فلا بأس به} اهـ. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: {كان شيخًا متقنًا}. ونقل عن محمد بن الصباح {كان أبو يوسف رجلًا صالحًا، وكان يسرد الصوم} كذا في "لسان الميزان" (6_301). وذكره النسائي في كتاب الطبقات له في ثقات أصحاب أبي حنيفة، فقال: {أبو يوسف القاضي ثقة} اهـ (ص 35). وقال السمعاني في "الأنساب": {ولم يختلف يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني في ثقته في النقل، ولم يتقدمه أحد في زمانه، وكان النهاية في العلم والحكم، والرياسة والقدر}.

قال محمد بن الحسن: مرض أبو يوسف في زمن أبي حنيفة مرضًا خيف عليه، فعاده أبو حنيفة ونحن معه، فلما خرج من عنده وضع يديه على عتبة بابه وقال: {إن يميت هذا الفتى فإنه أعلم من عليها} وأومأ إلى الأرض. قال أبو يوسف: سألتني الأعمش عن مسائل فأجبتة فيها، فقال: من أين قلت هذا؟ قلت: لحديثك الذي حدثناه أنت، ثم ذكرت له الحديث، فقال لي

(1) ابن عبد البر (المؤلف)

(2) الإمام المجتهد (المؤلف)

(3) القاضي الثقة (المؤلف)

(4) إمام أهل الجرح (المؤلف)

(5) شيخ البخاري (المؤلف)

فيه أبلغ رد على من زعم أن الحنفية يعملون بالقياس ويتركون الأثر. فهذا إمامهم يقول: {قد رجعت عن كل ما (6) أفنيت به إلى ما وافق الكتاب والسنة، ولا شك أن مذهب الحنفية إنما هو مجمع أقوال أبي حنيفة وصاحبيه، وكثيرًا ما يأخذون بقول أبي يوسف، ولا يلزم منه مخالفة أبي حنيفة للأثر حاشاه منه، بل ربما نأخذ بقول أبي يوسف ومحمد (لكونه موافقًا لظاهر الأثر وقول الإمام يوافقه من حيث يخفى علينا وجهه لدقته. فافهم (المؤلف)

(إخبار عما مضى، فتراجع عن أقوال كثيرة ووافق ظاهر السنة كثيرا (المؤلف (7)
(فيه دليل على بطلان نسبة هذا القول إلى ابن أبي حنيفة، لأنه لم يكن مبتدعاً عند أبي يوسف (المؤلف (8)
(حافظ إمام حجة (المؤلف (9)

قلت: وهذا ليس بشيء، فإن سفيان الثوري أيضاً يروي عن الضعفاء، وأخرج البخاري ومسلم عن كثيرين ممن لم (10)
يسلم عن غوائل الجرح، وروى الإمام الشافعي عن إبراهيم بن محمد الأسلمي كثيراً وهو مكشوف الحال. فإن قيل: إن
هؤلاء كانوا ثقات عندهم، فذلك الحسن بن عمارة وغيرهم كانوا ثقات عند أبي يوسف، وهو أعرف بمشائخه عن ابن
(عدي وأمثاله، فافهم (المؤلف

يا يعقوب! إنني لأحفظ هذا الحديث قبل أن يجتمع أبواك، فما عرفت تأويله حتى الآن اه (ص_439)، قد وثقه البيهقي أيضاً، كما في "الجواهر النقي" (1_102). وفي التعليق الممجد نقلاً عن الأنساب للسمعاني: روى عن أحمد بن

حنبل أنه قال: إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، فقبل له: من هم؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر (الناس بالآثار، ومحمد أبصر الناس بالعربية اه (ص_30).

قلت: فكفى بأحمد، وابن معين، وابن المديني، والنسائي، وابن عباس، وابن عدي، ويزيد بن هارون، وأبي حاتم، وعمرو الناقد، والذهبي، والبيهقي، والسمعاني، وغيرهم موثقين لحفظه وإتقانه وثبته شاهدين. فلا عبرة بما قاله أفلاس: {إنه صدوق كثير الخطأ} ولا بما قاله البخاري: {تركوه} (1) ولا بما ذكره العقيلي عن ابن المبارك أنه واه، كما في "اللسان" (6_30). فإن كل ذلك تحامل من الأقران، أو تعصب عليه لأجل الرأي والدخول في عمل السلطان. وهذه سنة ورثها أبو يوسف وكل حنفي من آبائه في العلم، فلم يزالوا محسودين ولم يسلم أحد منهم من التحامل والتعصب عليه، وما نقموا منهم إلا أن اتأهم الله فهمًا في الكتاب والسنة، وعزا في الدنيا والدين، وقبولاً في قلوب المسلمين مم لم يؤته الآخرين، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكارهون.

وقال الخطيب: قال يحيى بن معين: {وقد كتبنا عنه أحاديث}. وقال أبو الفضل يعني العباس: سمعت أحمد بن حنبل يقول: {أول ما طلب الحديث ذهب إلى أبي يوسف القاضي، ثم طلبت بعد، وكتبنا عن الناس} اه كذا في "جامع المسانيد". وقال الطحاوي: سمعت علي بن الحسين أبا عبيد القاضي (2) يقول: حدثني ابن فهم حدثني ابن زنجويه حدثني أحمد بن حنبل قال: كنت في مجلس أبي يوسف القاضي حين أمر ببشر (3) المريسي، فجر برجله، فأخرج. ثم رأيت بعد ذلك في المجلس، فقبل له: على ما

فعل بك رجعت إلى المجلس؟ فقال: لست أضيع حظي من العلم لما فعل بي أمس، كذا في "الجواهر المضية" (2_221). وذكر الغزنوي عن هلال أنه كان يحفظ التفسير والحديث وأيام العرب، وكان أقل علومه الفقه. وذكر الحلبي عن الحسن بن زياد قال: حججنا معه، فاعتل في الطريق، فجاءه سفيان بن عيينة في بئر ميمونة، فقال لنا: خذوا حديثه فروى لنا أربعين حديثاً من لفظه، فلما قام سفيان حدثنا بالأربعين حديثاً بسنده ومتمنه حفظاً. فتعجبنا من سرعة حفظه، وشغله بسفره.

وذكر الخطيب في تاريخ بغداد عن القاسم بن الحكيم، قال: سمعته يقول: {يا ليتني مت على ما كنت عليه من الفقر ولم أدخل في القضاء، على أني بحمد الله ما تعمدت جوراً، ولا حابيت خصماً على خصم من سلطان ولا سوقة} اه. قيل: وما ترك السلطان من خراج أرضه كان يتصدق به. وأصحاب الأمالي الذين رووها عن أبي يوسف لا يحصون اه من "مناقب القارئ" (ص_525 و 526). وفي أيضاً: روى عن عاصم بن يوسف قال: قلت لأبي يوسف: اجتمع الناس على أنه لا يتقدمك في العلم أحد، فقال: {ما علمي عند علم الإمام إلا كنه صغير في جانب الفرات} اه. وعن المعلي بن المنصور، قال أبو يوسف: {ما اتفق قولي وقوله إلا وجدت لها في قلبي قوة، وما فارقته في مسألة إلا وفي قلبي أمثال الجبال من الضعف والريبة} اه (ص_459). وقال ابن أبي العوام: حدثني محمد بن أحمد بن حمادة ثنى محمد بن شجاع سمعت الحسن بن أبي مالك وعباس بن

(أي طعنوه (المؤلف (1)

(قاضي مصر (المؤلف (2)

هو بشر بن غياث المريسي، أخذ عن أبي يوسف الفقه وبرع فيه، ونظر في الكلام والفلسفة، وله روايات كثيرة عن (3) أبي يوسف، وتصانيف. وكان من أهل الورع والزهد، غير أنه رغب عنه الناس في ذلك الزمان لاشتهاره بعلم الكلام وخوضه في ذلك، وكان أبو يوسف يذمه اهـ من "الجواهر" (164_1). قلت: وقد ذمه كثير من المحدثين، بل ذهب بعضهم إلى تكفيره، كما في اللسان، ولذا كان أبو يوسف أخرجه من مجلسه، وأمر بجرّ رجله. وفي اللسان أيضا: كان بشر (يستغيث في مجلس أبي يوسف، فقال أبو يوسف: {لا تنتهي أو تفسد خشبة يعني تصلب} اهـ (ص_291

الوليد وبشر بن الوليد وأبا علي الرازي يقولون: سمعنا أبا يوسف يقول: {ما قلت قولاً (خالفت فيه أبا حنيفة إلا وهو قول قاله ثم رغب عنه} اهـ من "الجواهر" (2_221).

وفيه أيضاً: وظني أنه عن الخطيب في تاريخ بغداد: روى القاضي أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدي عن عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن رضوان أبو محمد البخاري (قدم بغداد حاجاً في شوال سنة ثمان وتسعين وثلاث مائة وحدّث بها) قال: سمعت أبا جعفر أحمد بن أحمد بن حمدان الفقيه يقول: سمعت علي بن موسى القمي يقول: سمعت محمد بن شجاع يقول: بعث معروف الكرخي وكان موصوفاً

بالعبادة رجلاً من أصحابه إلى دار أبي يوسف القاضي وكان عليلاً فقال له: {أظنه قد مات فإن أخرج ليدفن فأعلمني لأحضر جنازته}. قال: فذهب الرجل، فاستقبله جنازة أبي يوسف على باب داره، وصلى عليه في مسجده، ودفن بقرب داره، فلم يلحق الرجل إلى معروف قبل أن يصلي عليه. فلما فرغ من وقته صار إلى معروف فأخبره الخبر فجعل معروف يتوجع لما فاتته من الصلاة عليه، ويظهر الغم لذلك. فقال له الرجل: {يا أبا محفوظ! أتتأسف على رجل من أصحاب السلطان يلي بالقضاء ويرغب في الدنيا أن لم تحضر جنازته؟} قال: فقال معروف: {رأيت البارحة كأني دخلت الجنة، فرأيت قصرًا قد فُرشت مجالسه وأرخت ستوره وقام ولدانه، فقلت: لمن هذا القصر؟ فقالوا: {ليعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبي يوسف}. فقلت: يا سبحان الله! بما استحق هذا من الله؟ فقالوا: {بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم} رحمه الله (1_308).

ترجمة

الإمام محمد بن الحسن الشيباني

هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الكوفي أبو عبد الله، ولد بواسط سنة اثنتين وثلثين ومائة، كان أبوه من خيد الشام فقدم واسط فولد له بها محمد، ثم نزل الكوفة وتفقّه، قاله ابن سعد. ولازم أبا حنيفة وحمل عنه الفقه والحديث، وسمع أيضاً من سفيان الثوري، وقيس بن الربيع، وعمر بن ذر، ومسعر، وغيرهم. سمع بالشام من الأوزاعي وغيره، وبالمدينة من مالك وغيره. روى عنه الشافعي (1)، وروايته عنه في مسنده موجودة، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وهشام بن عبيد الله الرازي، وأبو سليمان الجوزجاني، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مهران، وعلي بن مسلم الطوسي، وآخرون.

قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكيم، سمعت الشافعي يقول: قال لي محمد بن الحسن: {أقمت على باب مالك ثلاث سنين، وسمعت من لفظه سبعمائة حديث}. وكان مالك لا يحدث من لفظه إلا قليلاً (2) فلولاً طول إقامة محمد عنده وتمكنه (3) منه ما حصل له عنه هذا، وهو أحد رواة الموطأ عنه. وقد جمع حديثه عن مالك وأورد فيه ما يخالفه فيه، وهو الموطأ المسموع من طريقه. وقال ابن المنذر: سمعت المزني يقول: وسمعت الشافعي يقول: {ما رأيت سميئاً أخف روحاً من محمد بن الحسن، وما رأيت أفصح منه}. وقال الربيع عن الشافعي حملت عن محمد وقر بعير كتبها، وكان الشافعي

قد أنكر ابن تيمية الحراني في "منهاج السنة" تلمذ الشافعي منه، وقد كذبه من قبله النووي والخطيب، والسمعاني (1) (والحافظ ابن حجر العسقلاني)، وغيرهم، وهم أعلم بحال إمامهم منه اهـ. من "التعليق الممجّد" (ص 31). فإنكار ذلك تحمل محض كيف؟ وسيدنا الإمام الشافعي نفسه يعترف بتلمذه منه، ويقول: {حملت عن محمد وقر بعير كتبها} وروايته عنه في مسنده موجودة. وابن تيمية بأوله بتأويل لا يرضى به قائله

(ب) كان يقرأ عليه (المؤلف 2)
(فيه أبلغ رد على من زعم أن موطأ محمد ليس كموطأ الأندلسي في الاعتبار (المؤلف 3))

يعظمه في العلم، وكذلك أحمد (1). وقال عبد الله بن علي المديني عن أبيه: {صدوق} وقال الدار قطني: {لا يترك} وقال عباس الدوري عن ابن معين (2): كتبت الجامع الصغير (عن محمد بن الحسن) اهـ من تعجيل المنفعة للحافظ ابن حجر (ص 361 و 362).

وقال الذهبي في الميزان: لينة النسائي (3) وغيره من قبل حفظه. يروي عن مالك بن أنس وغيره، وكان من بحور العلم قوياً في مالك (4) اهـ. وفي اللسان: وقال أبو داود (5): {لا يستحق الترك}. ومن طريق عبد الرحمن بن مهدي (عن ابن معين): دخلت عليه فرأيت عنده كتاباً، فنظرت فيه، فإذا هو قد أخطأ في حديث (6)، وقاس على الخطأ، فوقفته على (الخطأ)، فرجع وقطع من كتابه بالمقراض عدة أوراق اهـ (5: 121 و 122).

وقال الدار قطني في غرائب مالك: إن مالكا لم يذكر في الموطأ الرفع عند الركوع وذكره في غير الموطأ، حدث به عشرون نفرًا من الثقات الحفاظ. منهم محمد بن الحسن الشيباني ويحيى بن سعيد القطان اهـ. من الزييلي في تخريجه على الهداية (1_213). فعده الدار قطني من الثقات الحفاظ، وقدمه على يحيى القطان ذكرًا وعلى غيره من العشرين. وكفى به موثقاً

وقال السمعاني في الأنساب: {رؤي أنه كان يجلس في مسجد الكوفة وهو ابن عشرين سنة}. قال الشافعي: {ما رأيت أفصح منه، كنت أظن إذا رأيته يقرأ كأن القرآن

نزل بلغته}. وكان الشافعي يقول: {ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن رحمه الله}. وروي عن الشافعي رحمه الله أن رجلاً سأله عن مسألة فأجاب، فقال له الرجل: يا أبا عبد الله! خالفك الفقهاء. فقال له الشافعي رحمه الله: {وهل رأيت فقيهاً قط؟ اللهم إلا أن تكون (رأيت محمد بن الحسن، فإنه كان يملأ العين والقلب اهـ) (ص 342).

قلت: وقد تقدم عن أحمد بن حنبل إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، {وذكر منهم محمد بن الحسن، وقال: {هو أبصر الناس بالعربية

وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي عن الخطيب البغدادي: ولد محمد بواسط. وقال محمد بن سعد كاتب الواقدي: كان أصل محمد (ابن الحسن) من الجزيرة ونشأ بالكوفة، وطلب الحديث وسمع سماعاً كثيراً، وجالس أبا حنيفة وسمع منه، ونظر في الرأي وعرف به وتقدم به. وقدم بغداد، فنزل بها واختلف إليه الناس، وسمعوا منه الحديث والرأي. قال الخطيب: وكان إذا حدثهم عن مالك امتلأ منزله وكثر الناس (7) حتى يضيق عليه الموضع. وبإسناده إلى الشافعي: {ما رأيت مبدئاً قط أذكى من محمد بن الحسن} وعنه: {كان إذا أخذ في المسألة كأنه قرآن ينزل لا يقدم حرفاً ولا يؤخره}. وعن أبي عبيد (8) {ما رأيت أعلم بكتاب الله منه}. وعن إبراهيم الحربي قال: قلت لأحمد (ابن حنبل): من أين لك هذه المسائل الدقيقة؟ قال: {من كتب محمد بن

(1): قلت: فناهيك تعظيماً. قلت: فلا عبرة بما نقل عن أحمد في تضعيفه (المؤلف)

(2): قلت: وهذا يدل على كون محمد ثقة صدوقاً عند ابن معين، فلا عبرة بما روي عنه في تضعيف (المؤلف)

(3): قلت: تشدده معلوم (المؤلف)

(4): قلت: فما لاه لا يكون قوياً في أبي حنيفة وأبي يوسف وقد صحبهما أكثر ما صحب مالكا (المؤلف)

(5): قلت: فأنهم ما ذكره في تعجيل المنفعة عن أبي داود أنه قال: {لا شيء، لا يكتب حديثه} فتعارض الروايتان (6): قلت: هذا يدل على قوة حفظه حيث لم يخطئ في كتابه إلا في حديث واحد، ولم يسلم من الخطأ كبار الحفاظ (7): قلت: فهذا شعبة أخطأ المحدثون في أحاديث، منها، حديث الخفض بالتأمين، وشعبة شعبة. ورجوع محمد من الخطأ

إلى الصواب بقول ابن معين الذي هو تلميذه قد روى عنه الجامع الصغير دليل عظيم على ورعه، وأمانته، وديانته، وتحزيه الصواب، والله أعلم.

فيه دليل على كثرة الرواة وقبوله عند الناس وعظمة منزلته عند المحدثين في الرواية، فاندحض بذلك قول ابن عدي (7) كما في اللسان: {ومحمد لم تكن له عناية بالحديث، وقد استغنى أهل الحديث من تخريج حديثه} اهـ. قلت: وكيف يستغنى عنه؟ وقد احتاج إلى حديثه المحدثون في زمانه، واحتاج إلى حديثه الدار قطني واحتج به، واحتاج إليه الشافعي وأخرج عنه في مسنده أحاديث، وموطأه موجود بأيدي الناس إلى الآن، لم يزل المحدثون كالحافظ ابن حجر وغيره يحتجون به. وأما ما رماه به بعض المحدثون من الإساءة والتهجم فهو افتراء عليه، كما افتروا على شيخه من قبل. وبسطنا جوابه في مقدمة الإعلام

(رأس اللغويين، والرئيس في اللغة والحديث والفقهاء) المؤلف (8)

الحسن اهـ}. من التعليق الممجّد (ص_30). وذكر الخطيب أيضًا بإسناده إلى يحيى بن صالح (1) قال: قال (لي) يحيى بن أكثم (2): رأيت مالكا ومحمد بن الحسن، فأيهما كان

{أفقه؟ فقلت: {محمد بن الحسن أفقه (3) من مالك

وذكر الخطيب بإسناده إلى أبي رجاء القاضي قال: سمعت مخرمة (4) وكنا نعدّه من الأبدال، وقال: {رأيت محمد بن الحسن في المنام، فقلت: يا أبا عبد الله! إلى ما صرت؟ فقال لي ربي: لم أجعلك وعاء للعلم وأنا ما أريد أن أعذبك. قلت: فما فعل أبو يوسف؟ قال: فوقني. قلت: فما فعل أبو حنيفة؟ قال: فوق أبي يوسف بطبقات اهـ} من جامع مسانيد الإمام (360_2)).

وفي الجواهر المضيئة: محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبدالله الشيباني الإمام صاحب الإمام صحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه، ثم عن أبي يوسف، وصنّف الكتب، ونشر علم أبي حنيفة. ويروي الحديث عن مالك، ودون الموطأ، وحديث به عن مالك. وهو ابن أخت عبد الله بن مسلمة القعنبي (5) وروى عن مسعر والثوري وعمر بن (6) دينار في آخرين

روى عنه الإمام الشافعي ولازمه وانتفع به، وقال: {أحدث} وفي رواية: {سمعت من محمد وقر بعير}. قال: {وكان يملأ العين والقلب}. حكاه أبو عمر (7). وروى الربيع بن سليمان، قال: كتب الشافعي إلى محمد بن الحسن وقد طلب منه كتبًا فأخراها، فكتب إليه ((الشافعي

قل لمن لم تر عين من رآه مثله (8) ... ولمن كان رآه قد رأى من قبله

العلم ينهى أهله أن يمنعه أهله ... فلعله يبذله لأهله لعله

فأنفذ إليه الكتب من وقته اهـ. وذكر في كتاب التعليم أن من جملة الكتب التي

طلبها الشافعي السير الكبير لمحمد بن الحسن. وقال أبو ثور: سمعت الشافعي يقول: حضرت مجلسا لمحمد بن الحسن بالرقّة وفيه جماعة من بنهي هاشم وقريش وغيرهم ممن ينظر في العلم، فقال محمد بن الحسن: {قد وضعت كتابا لو علمت أن أحدا يرد على فيه شيئا يتلقاه الأهل لأتيت به}. وذكر حكاية اهـ

وكان أيضًا مقدّمًا في علم العربية والنحو والحساب والفتنة، ولي القضاء للرشد بالرقّة، فأقام بها مدة، ثم عزل عنها، ثم سار معه إلى الري، وولاه القضاء بها. فتوفي بها سنة سبع وثمانين ومائة وابن ثمان وخمسين في اليوم الذي مات فيه الكسائي. فقال الرشيد: {دفنت الفقه والعربية (بالري)}. ورتاها اليزيدي بشعر حسن، وهو

تصرمت الدنيا فليس خلود ... وما قد نرى من بهجة سبيد

لكل امرأة منا من الموت منهل ... فليس له إلا عليه ورود

سيأتيك ما أفنى القرون التي مضت ... فكن مستعدًا فالفناء عتيد

أسفت على قاضي القضاة محمد ... وإذا ريت دمعي والفؤاد عميد

(هو الوحاظي الحافظ، ثقة روى له مسلم (المؤلف (1)

(القاضي الثقة (المؤلف (2)

فيه دليل على كونه محمد مجتهدًا مطلقا، وهو كذلك، ولكنه لم يستقل بمذهبه أدبًا مع شيخه، وكذا صاحبه أبو (يوسف (المؤلف (3)

فيه دليل على كونه محمد مجتهدًا مطلقا، وهو كذلك، ولكنه لم يستقل بمذهبه أدبًا مع شيخه، وكذا صاحبه أبو (يوسف (المؤلف (4)

وفي الأنساب للسمعاني "محموديه" وكذا نقله صاحب التعليق الممجد عن تهذيب الأسماء واللغات للنووي، والله أعلم (الصحيح عمر بن ذر المرهبي، فإن ابن دينار توفي سنة ست وعشرين. فكيف يمكن رواية محمد عنه؟ (المؤلف (5)

(ابن عبد البر (المؤلف (7)

(انظر ثناء مثل هذا الإمام عليه بكلماتٍ رشيقةٍ وعباراتٍ لطيفةٍ أنيقة، وروايته عنه، وطلب العلم منه (المؤلف (8)

فقلت إذا ما أشكل الخطب من لنا ... بإيضاحه يومًا وأنت فقيده

وأوجعني موت الكسائي بعده ... وكادت بي الأرض الفضاء تميد

وأذهلني عن كل عيش ولذة ... وأرق عيني والعيون هجود

هما عالمانا أوديًا وتخرما ... فهما في العالمين نديد

(اهـ 43_2 و 44)

وذكر القارئ في المناقب عن وكيع قال: {كنا نكره أن نمشي معه (أي محمد) في طلب الحديث، لأنه كان غلامًا جميلًا}. وذكر السمعاني أن أباه قدم به إلى الإمام فقال الإمام لوالده: أحلق (1) رأسه وألبسه الخلقان. ففعل أبوه امتثالًا، فزاد عند الحلق حسنًا وجمالًا: وفيه يقول أبو نواس

حلّقوا رأسه ليكسوه قبحا ... غيرَةً منه عليه وشجا

كان في وجهه صباح دليل ... نزعوا ليله وأبقوه صباحا

وذكر السمعاني عن هشام بن عبد الله الذي توفي الإمام محمد في بيته أنه لما حضرته الوفاة بكى، فقبل في ذلك، فقال: {إذا أوقفني الله تعالى بين يديه، وقال: {يا محمد! ما أقدمك (2) على الري؟ أم مجاهدًا في سبيلي أم ابتغاء مرضاتي؟ ما أقول؟

وعن البويطي (3) عن الشافعي: {أعاني الله تعالى في العلم برجلين، في الحديث بابن عيينة، وفي الفقه بمحمد بن الحسن رضي الله عنهما اهـ}. وقيل: دخل على الإمام أول ما دخل للعلم قال: استظهر القرآن، فغاب سبعة أيام، ثم جاء وقال: حفظته (4). وعن الديلمي أن الشافعي رحمه الله قال: {جالسته عشر سنين، وحملت من كلامه حملي جمل. لو كان يكلمنا على قدر عقله ما فهمنا كلامه، لكن كان يكلمنا على قدر عقولنا اهـ} (ص 526 و 527).

وفي الفوائد البهية عن التقديم شرح المقدمة: قيل: إنه صنف تسع مائة وتسعين كتابًا، كلها في العلوم الدينية. وأخذ عنه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص، وأبو سليمان الجوزجاني وموسى بن نصير الرازي، ومحمد بن سماعة، ومعلّى بن منصور، وإبراهيم بن رستم، وهشام بن عبيد الله، ومحمد بن مقاتل، وشداد بن حكيم وغيرهم. وجلاله ووثاقته مستفيضة مشهورة. قد أثنى عليه كثير من المؤرخين (والمحدثين)، منهم ابن خلكان في تاريخه، والياضي في مرآة الجنان، والسمعاني في الأنساب، والذهبي في العبر بأخبار من غيرهم من القدمين والمتأخرين، وبسطوا في ذكر أوصافه وطولوا الكلام في ذكر مناقبه (اهـ (ص 66).

فائدة: قال ابن تيمية: ما اشتهر من أن الشافعي وأحمد بن حنبل اجتماعا

بشيبان الراعي وسأله باطل باتفاق أهل المعرفة، لأنهما لم يدركا شيبان. قال: وكذلك ما ذكر من أنه اجتمع بأبي يوسف عند الرشيد، لأنه لم يجتمع بالرشيد إلا بعد موت أبي يوسف. قلت: قال ابن حجر: وكذا الرحلة المنسوبة للشافعي إلى الرشيد، وأن محمد بن الحسن حرّضه على قتله، أخرجها البيهقي في مناقبه وغيره، وهي موضوعة مكذوبة اهـ.

ترجمة الإمام زفر بن الهذيل العنبري

- قلت: وهذا هو الضابطة للغلمان الأمر في رباطنا المعروف بالخانقاه الإمدادية أن تحلق رؤوسهم في كل جمعة، (1)
- (ويلبسوا الخلقان، ولا يتزينوا بالثياب الجالبة للنظر (المؤلف
- فيه دليل غاية ورعه وتقواه، مع أنه كان قدم الري مع الخليفة بولاية القضاء بها، ولكنه لم يعد ذلك من عملٍ يبتغي (2)
- (به وجهه اله، لعدم ثقة على نفسه وخشيته من ربه (المؤلف
- (أحد أجلة أصحاب الشافعي (المؤلف (3)
- (فيه دليل عظيم على قوة حفظه (المؤلف (4)

قال الذهبي في "الميزان": أحد الفقهاء والزهاد، صدوق، وثقه غير واحد وابن معين. وفي اللسان: قال ابن أبي حاتم: قرئ على عباس الدوري وأنا أسمع سمعت أبا نعيم الفضل بن دكين (1) وذكر عنده زفر فقال: {كان ثقة مأمونا}. قال العباس: وسمعت يحيى (2) يقول: {هو ثقة مأمون}. قال أبو محمد: وروى عنه أبو نعيم، ومسلم بن إبراهيم، وقال أبو نعيم الأصبهاني في التاريخ: روى الحكم بن أيوب والنعمان بن عبد السلام. قلت (3): وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: {كان متقنا (4) حافظا، كان أقيس أصحابه، وأكثرهم رجوعاً إلى الحق. وقد وقع لنا حديثه بعلو في حديث ابن أبي الهيثم}. وقال محمد بن أبي العوام قاضي مصر في مناقب أبي حنيفة: قال لي أبو جعفر الطحاوي: سمعت أبا حازم عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي (ثقة) يقول: سمعت أحمد بن عبدة (5) هو الضبي البصري يقول: قدم زفر بن الهذيل البصرة، فكان يأتي حلقة عثمان البتي (6) فيناظرهم ويتبع أصولهم ويسألهم عن فروعهم، فإذا رأي شيئاً

خرجوا فيه عن الأصل تكلم فيه مع عثمان، حتى يتبين له خروجه من الأصل، ثم يقول: {في هذا جواب أحسن من هذا}، فإذا استحسنوا قال: {هذا قول أبي حنيفة} فلم يلبث. {أن تحولت الحلقة إليه وبقي عثمان البتي (7) وحده اهـ (20_476 و 478

وقال أبو إسحاق الشيرازي في "طبقات الفقهاء": وقد جمع (زفر) بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث، وهو قياس أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه. مناقبه أجل وأكثر من أن تحصى، ومن وقف على مذهبه ومأخذه في الفقه عرف قدره اهـ من "جامع المسانيد" (2_460). وفي الأنساب للسمعاني: {وقع (زفر) إلى البصرة في ميراث أخيه، فتشبه به (8) أهل البصرة فلم يدعوه يخرج من عندهم}. قال يحيى بن معين: {زفر بن (الهذيل صاحب الرأي ثقة مأمون اهـ (247

وفي "الجواهر المضيئة": كان الإمام يفضل، ويقول: {هو أقيس أصحابي}. وتزوج، فحضره أبو حنيفة، فقال له زفر: {تكلم}. فقال أبو حنيفة في خطبته: {هذا زفر بن (الهذيل إمام من أئمة المسلمين، وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه

قيل لو كيع: {تختلف إلى زفر؟} فقال: {غدرتُمونا بأبي حنيفة حتى مات، تريدون أن تغرؤنا عن زفر حتى نحتاج إلى أسد وأصحابه}. قال ابن مقاتل: سمعت أبا نعيم الفضل بن دكين يقول: قال لي زفر: {أخرج إلى حديثك حتى أغربله (9) لك (غربة) وتلوى قضاء (البصرة

وعن داود الطائي قال: كان زفر يجلس إلى أسطوانة وأبو يوسف بحذاه، فكانا يتناظران في الفقه، وكان زفر جيد اللسان، وكان أبو يوسف مضطرباً في مناظرته. فربما سمعت زفر يقول لأبي يوسف: {أين تفرّ هذه أبواب كثيرة مفتحة؟ خذ في أيها شئت

وقال ابن أبي العوام (تلميذ الطحاوي قاضي مصر) بسنده عن أبي عاصم (النبل) يقول: سمعت زفر يقول: {ما خالفت أبا حنيفة في قول إلا وقد كان أبو حنيفة يقول به اهـ (1_243 و 244

(1) (شيخ البخاري أحد الأعلام (المؤلف)

(2) (هو ابن معين (المؤلف)

(3) (القائل الحافظ ابن حجر (المؤلف)

اندحض به قول ابن سعد: {لم يكن في الحديث بشيء} كما في اللسان. فإن الحافظ المتقن لا يقال عند المحدثين (4)

إلا لمن كان كبير الاعتناء بالحديث جامعاً لقدر عظيم منه مع التثبت فيه (المؤلف).
(ثقة، روى له مسلم والأربعة والبخاري خارج الصحيح، وثقه غير واحد، كما في التهذيب (المؤلف (5)
(ثقة إمام (المؤلف (6)

قلت: لعل هذا هو السبب لبعض من أبغضه أي زفر من أهل البصرة، كما ذكر في اللسان عن سوار القاضي أنه لم (7)
يكلمه بكلمة، وقال: {إنه أنا ببدعة برأي أبي حنيفة} اهـ وكان أهل البصرة قبل ذلك متبعين لعثمان البتي، كما يظهر من
(تتبع أجوالهم، والله أعلم (المؤلف
فيه دليل على حفظه للحديث وإتقانه وتثبته فيه ومعرفته، فإن الفضل بن دكين من أكابر الحفاظ المتقنين، ولا ينتقد (8)
حديث مثله إلا من هو أحفظ منه وأتقن
فيه دليل على حفظه للحديث وإتقانه وتثبته فيه ومعرفته به، فإن الفضل بن دكين من أكابر الحفاظ المتقنين، ولا (9)
ينتقد حديث مثله إلا من هو أحفظ منه وأتقن

وفي المناقب للقارئ: عن ابن المبارك قال: سمعت زفر يقول: {نحن لا نأخذ بالرأي ما دام {أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي.

وعن وكيع وهو شيخه قال: {ما نفعني مجالسة أحد مثل ما نفعني مجالسة زفر}. وعن يحيى بن أكثم قال: رأيت وكيعاً في آخر عمره يختلف إليه بالغدوات وإلى أبي يوسف بالعشيات، ثم ترك أبا يوسف وجعل كل اختلافه إليه، لأنه كان أفرغ، وكان يقول: {الحمد لله الذي جعلك لنا خلفاً عن الإمام ولكن لا يذهب عني حسرة الإمام (1)} وعن الفضل بن دكين قال: {لما مات الإمام لازمته، لأنه كان أفقه أصحابه وأورعهم، فأخذت الحظ الأوفر منه}. وعن الحسن بن زياد: {كان زفر وداود الطائي متواخين، فترك داود الفقه وأقبل على العبادة، وأما زفر فجمع بينهما}. وعن محمد بن وهب: {إنه كان من أصحاب الحديث، {وكان أحد العشرة الذين دُونوا الكتب.

وذكر الحافظ النيسابوري: أن رجلاً جاء إلى الإمام وقال: لا أدري أطلّقت امرأتي أم لا؟ قال: {لا عليك حتى تتقين الطلاق}. ثم سأل الثوري، فقال: {لا تضرّك الرجعة} فسأل شريكاً، فقال: {طلّقها ثم راجعها}. فجاء إلى زفر فحكى له الأقاويل، فقال: أما الإمام فقد أفتى بالفقه، والثوري بالورع وأما شريك فبالحزم. فأضرب لك مثلاً أن رجلاً شك هل أصابه ثوبه نجس أم لا؟ فقال الإمام لا عليك قبل العلم بالنجاسة، والثوري قال لو غسلته لا عليك، وأما شريك فقال: بل (2) عليه ثم اغسله. وعن مكرمة قال: لما قدم زفر سألت أسد بن عمرو (3) أ أبو يوسف أفقه أم زفر؟ قال: زفر أروع. قلت: عن الفقه سألتك

قال: يا شداد! بالورع يرتفع الرجل. وعن إبراهيم بن سليمان: كان إذا جالسنه لم نقدر أن نذكر الدنيا بين يديه، وإذا ذكرها واحدٌ منها قام عن مجلسه وتركه في موضعه، وكنا نحدّث فيما بيننا أن الخوف قتله (ص 534 و 535). وفي هاشمه عن المناقب للكردي: {قال يحيى بن سعيد: {زفر ثقة مأمون زاهد اهـ} (ص 534).

ترجمة عبد الله بن المبارك المروزي

هو الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام فخر المجاهدين قدوة الزاهدين أبو عبد الرحمن الحنظلي مولا هم المروزي التركي الأب الخوارزمي الأم التاجر السفار صاحب التصانيف النافعة والرحلات الشاسعة، ولد سنة ثمانٍ عشرة ومائة أبو بعدها بعام، وأفتى عمره في الأسفار حاجاً وتاجراً. سمع سليمان التيمي، وعاصم الأحول، وحמיד الطويل، والربيع بن أنس، والأوزاعي، وهشام بن عروة، والجريري، وإسماعيل بن أبي خالد، وخالد الحذاء، وبريد بن عبد الله بن أبي بردة وأمّاً سواهم، كذا في تذكرة الحفاظ للذهبي (1_253). وهو من مشاهير تلامذة الإمام الأعظم أبي حنيفة، له روايات في المذهب، وذكره الأحناف في طبقاتهم، وعدّه المزي في أصحاب الإمام والرواة عنه. كما في تبييض الصحيفة للسيوطي (ص 12). وقد تقدم ثناؤه على الإمام بأشعار رائقة وعبارات فائقة، وتقدم أيضاً قوله: {والفقه الذي عندي من أبي حنيفة}. وقوله: {لولا أن الله تعالى أعانني بأبي حنيفة وسفيان لكنت كسائر الناس} صاحب الإمام وأخذ عنه علمه

نظر إليه أبو حنيفة وسأله عن بدء أموره فقال: كنت جالساً مع إخواني في البستان، فأكلنا وشربنا إلى الليل، وكنت مولعاً بضرب العود والطنبور. ونمت سحراً. فرأيت في منامي طائراً فوق رأسي على شجرة يقول: أ لم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق؟ قلت: بلى! فانتهت، وكسرت عودي، وحرقت ما كان عندي. فكان هذا أول {زهدي، كذا في "الفوائد البهية" (ص 34).

(لَقَصْر مَلَاظِمَتِهِ لَهُ (المؤلف (1)

(من البول (المؤلف (2)

(صاحب الإمام (المؤلف (3)

روى عنه خلق لا يحصون من أهل الأقاليم، فإنه من صباه ما فتر عن السفر، منهم عبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن معين، وحبان بن موسى، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأخوه عثمان، وأحمد بن منيع، وأحمد بن حنبل، وغيرهم. كذا في التذكرة للذهبي. وروى عنه محمد بن الحسن الإمام أيضاً، كما في "الجواهر" (1_281). قلت: وروايته عنه موجودة في موطنه، وكتاب الآثار له.

قال أبو أسامة: {هو أمير المؤمنين في الحديث}. وقال ابن مهدي: {الأئمة أربعة مالك، والثوري، وحماد بن زيد، وابن المبارك}. وقد فضله ابن مهدي أيضاً على الثوري. وقال أحمد بن حنبل: {لم يكن في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه}. وعن شعيب بن حرب قال: {ما لقي ابن المبارك مثل نفسه}. وقال شعبة: {ما قدم علينا مثل ابن المبارك}. وقال أبو إسحاق الفزاري: {ابن المبارك إمام المسلمين}. وقال ابن معين: {كان ثقة متثبتاً، وكانت كتبه التي حدث بها نحواً من عشرين حديثاً}. قال يحيى بن آدم: {كنت إذا طلب الدقيق من المسائل فلم أجده في كتب ابن المبارك أيسر منه}. وعن إسماعيل بن عياش: {ما على وجه الأرض مثل ابن المبارك}.

وقال عباس بن مصعب: {جمع ابن المبارك الحديث، والفقه، والعربية، وأيام الناس، والشجاعة، والسخاء، ومحبة الفرق له}. قال الحسن بن عيسى بن ماسرجس: اجتمع جماعة من أصحاب ابن المبارك، فقالوا: {عدّوا خصال ابن المبارك}. فقالوا: {جمع العلم، والفقه، والأدب، والنحو، واللغة، والزهد، والشجاعة، والشعر، والفصاحة، وقيام الليل، والعبادة، والحج، والغزو، والفروسية، وترك الكلام فيما لا يعنيه، والإنصاف، وقلة الخلاف على أصحابه}. وروى العباس بن مصعب في تاريخه عن إبراهيم بن إسحاق عن ابن المبارك قال: خملت عن أربعة آلاف شيخ فرويت عن ألف (1) منهم ثم قال العباس وقع لي من شيوخه ثمان مائة. وعن ابن معين، وذكر عنده ابن المبارك فقال: {سيد من سادات المسلمين}. وقال محمد بن أعين: سمعت الفضيل يقول: {ورب هذا البيت! ما رأت عيناى مثل ابن المبارك}. وقال عبد الله بن سنان

قدم ابن المبارك مكة وأنا بها، فلما خرج شيعه سفيان بن عيينة والفضل بن عياض وودعاه، فقال أحدهما: {هذا فقيه (2) أهل المشرق}. فقال الآخر: {وفقيه أهل المغرب} ذكر كله الذهبي في تذكرة الحفاظ (ص 254 و 255 و 256). وقال: {والله إني لأحبه وأرجو الخير بحبه، لما أمنحه الله من التقوى، والعبادة، والإخلاص، والجهد، وسعة العلم، والإتقان، والمواساة، والفتوة، والصفات الحميدة اهـ}. قلت: وكذا أنا أحبه. زادني الله حباً لأمثاله

وفي تهذيب التهذيب: قال ابن مهدي لما سئل عن المبارك وسفيان: {لو جهد سفيان جهده على أن يكون يوماً مثل عبد الله لم يقدر}. وقال أحمد: {جمع أمراً عظيماً، ما كان أحد أقل سقطاً منه، كان رجلاً صاحب حديث، حافظاً، وكان يحدث من كتاب}. وقال القواريري: {لم يكن ابن مهدي يقدم عليه وعلى مالك في الحديث أحداً}. وقال ابن جنيد عن ابن معين كان كيساً متثبتاً ثقةً وكان عالماً صحيح الحديث. وقال ابن سعد: {طلب العلم، وروى روايات كثيرة، وصنف كتباً كثيرة في أبواب العلم، وكان ثقة مأموناً حجة كثير الحديث}. وقال الحاكم: {هو إمام عصره في الآفاق وأولاهم بذلك علماً وزهداً وشجاعةً وسخاءً}. وقال العجلي: {ثقة ثبت في الحديث، رجل صالح، وكان جامعاً للعلم}. وقال ابن حبان: {كان فيه خصال لم تجتمع في أحد من أهل العلم في زمانه في الأرض كلها}. وقال الخليلي في الإرشاد: {ابن المبارك الإمام المتفق عليه، يقال: {إنه من الأبدال، له من الكرامات ما لا يحصى}.

وقال أبو وهب: مرَّ عبد الله برجلٍ أعمى، فقال: {أَسْأَلُكَ أَنْ تَدْعُوَ لِي}. فدعا فردَّ الله عليه {بصره، وأنا أنظر. وقال الحسن بن عيسى: {كان مجاب الدعوة

.قلت: وروى عن أبي حنيفة كثيرا، وروايته عنه موجودة في مسانيد الإمام (1)

.قلت: وقد تفقه بابي حنيفة (المؤلف (2)

وقال علي بن الحسن بن شقيق: بلغنا أنه قال للفضيل بن عياض: {لولا أنت

وأصحابك ما اتجرت}. قال: وكان ينفق على الفقراء في كل سنة مائة ألف. وقال يحيى بن يحيى الأندلسي: كنا في مجلس مالك فاستؤذن لابن المبارك فأذن. فرأينا مالكا تزحزح له عن مجلس، ثم أقعده يلققه، ولم أره تزحزح لأحد في مجلسه غيره. فكان القارئ يقرأ فربما مر شيء يسأله مالك "ما عندكم في هذا" فكان عبد الله يجيبه خفاء، ثم قام، فخرج، فأعجب مالك بأدبه. ثم قال لنا: {هذا ابن المبارك فيه خراسان}. وقال النسائي: {لا نعلم في عصر ابن المبارك أجَلَ من ابن المبارك، ولا أعلى منه، ولا أجمع لكل خصلة محمودية منه (أهـ)}. ملتقطاً من مواضع ورمز عليه بالجماعة أي أخرج له الستة (من 582_5 إلى 387).

قلت: فابن المبارك مع ما هو عليه من الجلالة والإمامة في الحديث، وهي أنواع العلوم، أخذ الحديث والفقه عن أبي حنيفة، وكان يفتي بقوله: ويسير محجته في الفقه

وعن بشر بن يحيى: قلت لابن المبارك: أدخلت علم أبي حنيفة وسفيان في الكتب، ولم تدخل رأي مالك والأوزاعي؟ قال: {لأنني لم أعدهما علماء اهـ} من "مناقب القارئ" (ص502). قال أبو عمر (1): {لا أعلم أحداً من الفقهاء سلم أن يقال فيه شيء، إلا عبد الله بن المبارك}. وقال الطحاوي: حدثنا أبو حامد أحمد بن علي النيسابوري سمعت علي بن الحسن الرازي حدثنا أبو سليمان سمعت ابن المبارك يقول: سألت أبا حنيفة رضي الله عنه عن الرجل يبيع بزكاة ماله من بلد غلى بلد آخر. فقال: {لا بأس بأن يبيعها من بلد إلى بلد أخرى لذي قرابته}. فحدثت بهذا محمد بن الحسن، فقال: {هذا حسن، وهذا قول أبي حنيفة، وليس لنا في هذا سماع عن أبي حنيفة} قال أبو سليمان: فكتبه عني محمد بن الحسن عن ابن المبارك عن أبي حنيفة، وقال ابن وهب: سئل عبد الله بن المبارك عن أكل لحم العقق. فقال: {كرهه أبو حنيفة}. وسئل عن وقت العشاء الآخرة، فذكر عن أبي حنيفة "حتى الصبح" قال: وقال عبد الله بن المبارك: {كان أبو حنيفة يكره بيع المصنف}. قال: وسمعت أبا حنيفة يقول: قدم أيوب السختياني وأنا بالمدينة، فقلت: لأنظرن ما يصنع. فجعل ظهره مما يلي القبلة ووجهه مما

يلي وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبكى غير متباك، فقام مقام رجلٍ فقيه. كذا (في "الجواهر المضية" (1_282).

قلت: ولابن المبارك روايات كثيرة في المذهب المذكورة في كتبنا، ومناقبه أكثر من أن تحصى.

ترجمة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة

قال الذهبي في تذكرة الحفاظ: (هو) الحافظ الثبت المتقن الفقيه أبو سعيد الهمداني الوداعي مولا لهم الكوفي صاحب أبي حنيفة، روى عن أبيه، وعاصم الأحول، وداود ابن أبي هند، وهشام بن عروة، وعبيد الله بن عمر، وليث بن أبي سليم، وأبي مالك الأشجعي (2) وعنه أحمد بن حنبل، وإبراهيم بن موسى الفراء، وأبو كريب، وآخرون. وكان إماماً صاحب تصانيف. قال علي بن المديني: {لم يكن بالكوفة بعد سفيان الثوري أثبت منه}. وقال أيضاً: {انتهى العلم إلى يحيى بن أبي زائدة في زمانه}. وقال عمرو الناقد: سمعت سفيان بن عيينة يقول: {ما قدم علينا أحد يشبه هذين، ابن المبارك ويحيى بن أبي زائدة}. وقال يحيى القطان: {ما بالكوفة أحد يخالفني أشد على مخالفة ابن أبي زائدة اهـ} ملخصاً (1_246 و 247).

قلت: وقد تقدم عن الطحاوي بسنده أن يحيى بن زكريا هذا من العشرة المتقدمين في أصحاب الإمام الذين دونوا كتبه. وفي تهذيب التهذيب بالرمز روى له الجماعة. وقال ابن نمير: {كان في الإتقان أكثر من ابن إدريس}. وقال أبو حاتم: {مستقيم الحديث ثقة صدوق}. وقال النسائي: {ثقة ثبت}. وقال العجلي: ثقة وهو ممن جمع له الفقه والحديث، وكان على

(ابن عبد البر) المؤلف (1)
(وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، وقتيبة، وأبو بكر بن أبي شيبة، كما في الجواهر) المؤلف (2)

قضاء المدائن، وبعد من حفاظ الكوفيين للحديث متقناً مثبّثاً صاحب سنة. ووکیع إنما صنف كتبه على كتبه يحيى بن أبي زائدة. وذكر ابن أبي حاتم أنه أول من صنف الكتب بالكوفة. وقال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: {يحيى بن

أبي زائدة في الحديث مثل العروس المعطرة}. وقال زياد بن أيوب: {كان يحدث حفظاً}. قال ابن سعد وغيره: مات بالمدائن وهو قاضٍ بها سنة ثلاث وثمانين (ومائة) وفيها أرّخه. (غير واحد. زاد يعقوب بن شعبة: وبلغ من السن ثلاثاً وستين اهـ 11_209)

قلت: وأبو زكريا بن أبي زائدة أيضاً من أصحاب الإمام، ذكره القرشي في الجواهر المضيئة. وحكى عن يحيى: قال لي أبي: {يا بني! عليك بالنعمان بن ثابت لا يفوتك منه شيء، فخذ عنه قبل أن يفوتك}. قال يحيى: {ربما عرضت على أبي فتياه فتعجب به اهـ} (1_244). وزكريا هذا من رجال الجماعة أيضاً، أخرج له الشيخان. روى عنه ابنه، والثوري، وشعبة، وابن المبارك، وعيسى بن يونس، والقطان، ووکیع، وأبو أسامة، وأبو نعيم. قال عبد الله عن أبيه (a): {ثقة حلو الحديث}. وقال عثمان عن ابن معين. {زكريا أحب إلي في كل شيء}. ووثقه العجلي، والنسائي، وأبو داود، وابن حبان، وأبو بكر البر، ويحيى، وأبو بكر البزار، ويعقوب بن سفيان. وقال القطان: {ليس به بأس}. وقال ابن سعد: {كان ثقة كثير الحديث اهـ} (3_330)

ترجمة يحيى بن سعيد القطان

قال الذهبي في التذكرة: الإمام العلم سيد الحفاظ أبو سعيد التميمي مولاهم النصرى القطان اهـ (1_274). وذكر في ترجمة وكيع عن يحيى بن معين قال: {وكان يحيى القطان يُفتي بقول أبي حنيفة أيضاً اهـ} (1:282). وقال الخطيب في تاريخ بغداد عن ابن معين: سمعت يحيى القطان يقول: {والله جالسنا أبا حنيفة وسمعنا منه، وكنت والله إذا نظرت إليه عرفت أنه يتقي الله عز وجل}. كذا في "الجواهر المضيئة" (2_212). فثبت أنه من أصحاب الإمام، ومن الآخذين بقوله والمقلدين له، ولذا ذكره القرشي في طبقات الحنفية

قال الخليلي: هو إمامٌ بلا مدافعة، وهو أجل أصحاب مالك بالبصرة، وكان سفيان الثوري يتعجب من حفظه. واحتج به الأئمة كلهم، وقالوا: {ومن تركه يحيى تركناه}. وقال ابن حبان: هو من سادات أهل زمانه حفظاً وورعاً وعلماً وفهماً وفضلاً ودينًا، وهو الذي مهّد لأهل العراق رسم الحديث، وأمّعن في البحث عن الثقات وترك الضعفاء، ومنه تعلم أحمد، ويحيى (ابن معين)، وعلي (ابن المديني)، وسائر أئمتنا اهـ. وقال ابن سعد: {كان ثقةً مأموناً رفيحاً حجة}. وقال العجلي: {بصري ثقة في الحديث، لا يحدث إلا عن ثقة}. وقال أبو زرعة: {كان من الثقات الحفاظ}. وقال أبو حاتم: {حجة حافظ} وقال النسائي: {ثقة مرضي اهـ} وقال الدوري عن ابن معين عن عفان بن مسلم: رأى رجل يحيى بن سعيد قبل موته بعشرين سنة بشر يحيى بن سعيد بأمان من الله تعالى يوم القيامة، وقال إسحاق بن إبراهيم بن أبي حبيب الشهيد: كنت أرى يحيى القطان يصلي العصر ثم يستند، فيقف بين يديه علي بن المديني وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين والشاذكوني وعمرو بن علي. (يسألونه عن الحديث وهم قيام هيبه له اهـ من "تهذيب التهذيب" (11_219 و 220)

قلت: وهو مع جلالته وعظمته شأنه وإمامته في الحديث أخذ عن أبي حنيفة، وجالسه، وسمع منه، وكان يُفتي بقوله، ويقول: {لا تكذب الله، ما سمعنا بأحسن من رأي أبي حنيفة}. كما تقدم. قال الذهبي في تذكرة الحفاظ: قال النسائي: أمّناء الله على حديث

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مالك وشعبة يحيى القطان

(أي أحمد بن حنبل (المؤلف (1)

وقال أحمد: {إلى يحيى القطان المنتهى في الثبت}. وقال أيضًا: هو أثبت الناس، وما (كتبت عن أحد مثله اهـ) {276_1}

ترجمة وكيع بن الجراح

قال الذهبي في التذكرة: الإمام الحافظ الثبت محدث العراق أبو سفيان الرواسي الكوفي أحد الأئمة الأعلام (282_1). وقد تقدم مرارًا عن الذهبي قول ابن معين: {ما رأيت أفضل من وكيع، كان يفتي بقول أبي حنيفة}. ذكره في تذكرة الحفاظ. وتقدم عن

ابن معين أيضًا أنه سمع من أبي حنيفة وحفظ حديثه كله، وروى عنه تسعمائة حديث. وذكره القاضي الصيمري (مر توثيقه) فيمن أخذ العلم عن أبي حنيفة وكان يفتي بقوله، كذا في "الجواهرط (208_2). قلت: وقد تقدم أنه كان يختلف بعد الإمام إلى أبي يوسف وزفر غدوة وعشيا، ثم جعل كل اختلافه إلى زفر.

سمع هشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، وسفيان، والأوزاعي، وخلائق. وعنه ابن المبارك مع تقدمه، وأحمد وابن معين، وابن المديني، وأمم سواهم

قال يحيى بن يمان: {لما مات سفيان جلس وكيع موضعه}. وقال القعني: كنا عند حماد بن زيد: فلما خرج وكيع قالوا: هذا رواية سفيان، فقال: هذا إن شئتم أرجح من سفيان. قال يحيى بن معين: {ووكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه}. وعنه أيضًا يقول: {من فضل عبد الرحمن (1) على وكيع فعليه كذا وكذا ولعن}. وقال أحمد: {ما رأيت أوعى للعلم وأحفظ من وكيع}. وعنه قال: {ما رأث عيني مثل وكيع قط، يحفظ الحديث ويذاكر بالفقه فيحسن مع ورع واجتهاد، ولا يتكلم في أحد}. وقال حماد بن مسعدة: {قد رأيت الثوري ما كان مثل وكيع}. وقال أبو حاتم: {وكيع أحفظ من ابن المبارك}. وقال ابن عمار: {ما كان بالكوفة في زمان وكيع أفقه ولا أعلم بالحديث منه اهـ} من التذكرة للذهبي (282_1 و 283).

وقال نوح بن حبيب: {رأيت الثوري، ومعمرا، ومالكا، فما رأث عيني مثل وكيع}. وقال ابن خشرم: {رأيت وكيعا، وما رأيت بيده كتابًا قط، إنما هو يحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: {ترك المعاصي (2) ما جربت مثله للحفظ}. وقال يحيى بن أكنم: {صحبت وكيعًا في الحضر والسفر، فكان يصوم الدهر ويختم كل ليلة}. وقال ابن سعد: {كان ثقة مأمونًا رفيقًا القدر كثير الحديث حجة}. وقال العجلي: {ثقة عابد من حفاظ الحديث، وكان يفتي}. وقال ابن حبان: {كان حافظًا متقنًا}. وقال إسحاق بن راهويه: {كان حفظه طبعًا، وحفظنا بتكلف اهـ} من "تهذيب التهذيب" (129_11 و 130). روى له الستة

ترجمة حفص بن غياث النخعي

قال الذهبي في التذكرة: (هو) الإمام الحافظ أبو عمر الكوفي قاضي بغداد ثم قاضي الكوفة. حدث عن جده طلق بن معاوية وعاصم الأحول وهشام بن عروة والأعمش وعبيد الله بن عمر وخلق كثير (3). وعنه ولده عمر بن حفص، وأحمد، وإسحاق، وعلي بن المديني، وابن معين، وخلق كثير. قال يحيى القطان: {حفصًا وثق أصحاب الأعمش}. وقال ابن معين: {جميع ما حدث به حفص ببغداد وبالكوفة فمن حفظه لم يخرج كتابًا. كتبوا عنه ثلاثة آلاف، وأربعة آلاف حديث من حفظه}

(ابن مهدي (المؤلف 1).

(قلت: ولكثرتها بعد القرون الثلاثة قلّ الحفظ (المؤلف 2).

(وذكر الحلبي أنه سمع الإمام أبا يوسف أيضا، كذا في "مناقب القارئ" (صـ541). (المؤلف 3).

وقال سجادة: كان يقال: {ختم القضاء بحفص بن غياث}. قال حفص: {والله! ما وُلّيت
(القضاء حتى حلت لي الميثة)}. مات وعليه دين تسعمائة درهم اهـ (274_1)

قلت: ذكره الحافظ المزي في أصحاب الإمام والرواة عنه، كما في تبيين الصحيفة
للسيوطي (ص12). وفي تدريب الراوي له: منهم القاضي حصن غياث الحنفي من
الطبقة الأولى من أصحاب أبي حنيفة (ص159). وقد تقدم عن الطحاوي بسنده أنه من
العشرة المتقدمين في أصحاب الإمام الذين دُونوا كتبه وأملوا مسائله. وقال القرشي في
طبقات الحنفية (1): هو أحد من قال فيه الإمام في جماعة: {أنتم مسار قلبي وجلاء حزني
اهـ}. وفيه أيضًا: قال الخطيب: وكان حفص كثير الحديث حافظًا له ثبتًا فيه، وكان مقدمًا
عند المشائخ الذين سمع منهم، ووثقه يحيى بن معين وغيره اهـ (222:1 و 223). وفي
جامع المسانيد: هو من كبار أصحاب أبي حنيفة، روى عنه كثيرًا اهـ (230_2) ملخصًا

وقال يحيى بن الليث بعد أن ساق قصة من عدله في قضائه: كان أبو يوسف لما وُلّي
حفص قال لأصحابه: تعالوا! نكتب نواذر حفص! فلما وردت قضايا عليه قال له أصحابه:
{أين النواذر؟} فقال: {ويحكم! إن حفصًا أراد الله فوفقه}. كذا في "تهذيب

التهذيب". وفي أيضًا: وثقه ابن معين. وقال عبد الخالق عنه: {صاحب حديث له معرفة}.
وقال العجلي: ثقة مأمون فقيه، كان وكيع ربما يُسئل عن الشيء فيقول: اذهبوا إلى
قاضيها فاسألوه. وقال يعقوب: {ثقة ثبت إذا حدّث من كتابه}. وقال ابن نمير: {كان
حفصًا أعلم بالحديث من ابن إدريس}. وقال أبو حاتم: {حفصًا تفتن وأحفظ من أبي خالد
الأحمر}. وقال ابن سعد: {كان ثقة مأمونًا كثير الحديث يدلّس}. وقال العجلي: {ثبت
فقيه البدن اهـ} ملخصًا من "تهذيب التهذيب". (و 417 416_2)

وعن أبي هشام أنه كان جالسًا لفصل القضاء إذ جاء رسول الخليفة يدعوه، فقال: لا، حتى
يفرغ الخصوم. فلما فرغوا راح إليه، وذكر الحلبي أنه مرض خمسة عشر يومًا، فقال لابنه:
خذ هذه المائة والخمسين واذهب بها إلى العامل، وقل له: هذا رزق خمسة عشر يومًا
لقعودي عن الحكم بمرضي، وهذه حق المسلمين لا حظ لي فيها اهـ من مناقب القارئ
(ص541). حديثه عند الجماعة كلها

ترجمة مسعر بن كدام

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": الإمام الحافظ أبو سلمة الهلالي الكوفي أحد الأعلام.
حدّث عن علي بن ثابت والحكم بن عتيبة، وقتادة، وعمرو بن مرة، وطبقته. وعنه سفيان
بن عيينة، ويحيى القطان، ومحمد بن بشر، ويحيى بن آدم، وأبو نعيم، وخلق كثير اهـ
(177_1). وقد تقدم قوله: {من جعل أبا حنيفة بنيه وبين ربه رجوت أن لا يخالف، ولا
يكون في فرط الاحتياط لنفسه اهـ}. وقد روى عن أبي حنيفة وعطاء أيضًا، كما في
"الجواهر" (2_167). وروى عنه محمد بن الحسن الإمام في موطنه كما هو مشاهد. وفي
"جامع المسانيد": أنه مع تقدمه وجلالة محله، وهو شيخ أكبر شيوخ الإمام أحمد والبخاري
(ومسلم رحمه الله يروي عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه (2_555)

وذكر الحافظ السيوطي في "تبيين الصحيفة" عن ابن المبارك قال: {رأيت مسعرًا في
حلقة أبي حنيفة وهو جالس بين يدي أبي حنيفة ويستفهم منه اهـ} (ص24). وفيه
أيضًا: روى عن مسعر بن كدام قال: أتيت أبا حنيفة في مسجده فذكر جلوسه للتعليم من
الفداة إلى الظهر، ومن الظهر إلى العصر، ثم من العصر إلى المغرب، ومن المغرب إلى
العشاء. ثم لما هدا الناس

(في الجواهر المضيئة (المؤلف (1)).

انتصب إلى الصلاة إلى أن طلع الفجر. قال: فقلت في نفسي: {لألزمته إلى أن يموت أو (أموت، فلازمته في مسجده اهـ} ملخصا (ص_26)

قال الذهبي في "التذكرة": قال يحيى القطان: {ما رأيت أثبت من مسعر}. وقال أحمد بن حنبل: {الثقة مثل شعبة مسعر}. وقال وكيع: {شك مسعر كيقين غيره}. وعن الحسن بن عمارة قال: {إن لم يدخل الجنة مثل مسعر فإن أهل الجنة لقليل}. وقال شعبة: {كنا نسمي مسعرا "المصحف" لإتقانه. وهو عند الكوفيين كابن عون عند البصريين}. وعن (الخريبي قال: {ما من أحدٍ إلا وقد أخذ عليه إلا مسعرا اهـ} {1_177

وفي "تهذيب التهذيب": قال حفص بن غياث عن هشام بن عروة (1): {ما تقدم علينا من العراق أفضل من أيوب ومن هذا الرواسي يعني مسعرا}. وقال الحربي عن الثوري: {كنا إذا اختلفنا في شيء سألنا عنه مسعرا}. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: وسئل عن مسعر وسفاين (الثوري) فقال: {مسعر أعلى إسنادًا وأجود حديثًا وأتقن، ومسعر أتقن من حماد بن زيد}. وقال الأجرى عن أبي داود: {مسعر صاحب شيوخ روى عن مائة لم يرو عنهم سفيان}. وفيه يقول ابن المبارك

من كان ملتصقا جليسا صالحا ... فليأت حلقة مسعر بن كدام

في أبيات اهـ (10_115). روى له الجماعة

ترجمة مكي بن إبراهيم البلخي

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": الحافظ الإمام شيخ خراسان أبو السكن التميمي الحنظلي. حدث عن يزيد بن أبي عبيد، وجعفر الصادق، وبهز بن حكيم، وأبي حنيفة، وهشام بن حسان، وابن جريج، وخلق. وعنه البخاري، وأحمد، وابن معين، والذهلي، وعباس الدوري، وخلق. قال عبد الصمد بن الفضل البلخي: سمعته يقول: {حججت ستين حجة، وتزوجت ستين امرأة، وجاوزت (2) عشر سنين، وكتبت عن سبعة عشر من التابعين}. قلت: كان من العباد. قال ابن سعد: {ثقة ثبت}. وقال الدار قطني: {ثقة مأمون اهـ} {1_233}. قلت: قد تقدم قوله: {كان أبو حنيفة أعلم أهل زمانه

وذكر الحافظ المزي في الرواة عن الإمام، كما في "تبييض الصحيفة" (ص 13)، وفي "تهذيب التهذيب" (10_293). وفي أيضًا: قال الخليلي: {ثقة متفق عليه اهـ} {10_195}. وفي جامع المسانيد: هو من أصحاب الإمام أبي حنيفة يروي عنه الكثير اهـ (2_557). قلت: هو من كبار شيوخ البخاري يروي أكثر ثلاثياته عنه، وحديثه عند الجماعة كلها

ترجمة أبي عاصم النبيل

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": (هو) الضحاك بن مخلد الشيباني البصري الحافظ شيخ الإسلام سمع جعفر بن محمد، ويزيد بن أبي عبيد، وسليمان التيمي، وابن جريج، وبهز بن حكيم، والكبار. روى عنه أحمد. وبندار، والدرامي، والبخاري، وخلق. وكان يلقب "بالنبيل" لنبله وعقله. وقيل غير ذلك. ولم يحدث قط إلا من حفظه

:وقال عمرو بن شيبدة: {والله ما رأيت مثله}. وقال البخاري وغيره: سمعناه يقول

ما اغتبت أحدًا منذ علمت أن الغيبة تضر أهلها}. وقال أبو داود: كان أبو عاصم يحفظ {

نحو ألف حديثٍ من جيد حديثه. وقال ابن سعد: {كان ثقة فقيها اهـ} (1_334). قلت: وهو أيضًا من كبار شيوخ البخاري، روى بعض الثلاثيات عنه في صحيحه. ذكره المزي في أصحاب الإمام والرواة عنه، كما في "تبيين الصحيفة" (ص_12). قلت: وقد تقدم عن الطحاوي بسنده قصة أبي عاصم مع الإمام وسؤاله عنه. وكان من أصحاب زفر أيضًا

(إمام جليل ابن ابن أخت الصديقة رضي الله عنها) (المؤلف (1))
(أي بمكة، ولذا سمي "مكيًا") (المؤلف (2))

قال الصيمري: ومن أصحاب الإمام الضحاك بن مخلد أبو عاصم المعروف "بالنبيل"، واختلف في سبب تسميته بذلك، قيل: لقبه بذلك جارية لزفر. قال الطحاوي: حدثنا يزيد بن سنان (1) قال: كنا عند أبي عاصم فتحدثنا ساعة، وقال بعضنا لبعض: لم سمي أبو عاصم بالنبيل؟ فسمع بذلك، فسأل عما نحن فيه. فذكرنا له ذلك، فقال: نعم! كنا نختلف إلى زفر وكان معنا رجل من بني سعد يقال له "أبو عاصم" وكان ضعيف الحال، وكان يأتي زفر بثياب رثة، وكنت آتيته على دابة بثياب جيدة، فاستأذنت (عليه) يوماً فأجابتنني جارية عنده وفيها عجمة يقال لها: "زهرة" فقالت: من هذا؟ فقلت: أبو عاصم. فدخلت على مولاهما، فقالك من الباب؟ فقالت: أبو عاصم فخرج ليوقف المستأذن عليه من هو، أنا أو السعدي؟ فقالت: ذاك النبيل، ثم أذنت لي فدخلت عليه، وهو يضحك. فقلت له: وما يضحكك؟ أضحكك الله. فقالك إن هذه الجارية لقبتك بلقب لا أراه (2) يفارقك أبداً في حياتك ولا بعد موتك، فسميت يومئذٍ "النبيل". قال الذهبي أجمعوا على توثيق أبي عاصم اهـ. من "الجواهر المضية" (1) (265)، روى له الستة والشيخان

ترجمة الفضل بن دكين

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": الحافظ الثبت الكوفي أبو نعيم التاجر الملائي سمع الأعمش وزكريا بن أبي زائدة، وعمر بن ذر، وشعبة، وخلانق. وعنه أحمد، وإسحاق، ويحيى بن معين، والذهلي، والبخاري، والدرامي، وعدة. وقد روى عنه ابن المبارك مع تقدمه

قال أحمد بن حنبل: قال أبو نعيم: {كتب عن أزيد من مائة شيخ ممن كتب عنهم الثوري}. قال أحمد: "هو أقل خطأ من وكيع". وقال: (هو أعلم بالشيوخ وأنسابهم وبالرجال، ووكيع أفقه منه). وقال أبو زرعة الدمشقي: سمعت ابن معين يقول: {ما رأيت محدثاً أصدق من أبي نعيم}. وقال يعقوب الفسوي: "أجمع أصحابنا أن أبا نعيم كان غايةً في الإتقان". وقال: أبو نعيم حافظ متقن. وقال يحيى القطان: إذا وافقني هذا الأحوال ما أبالي من خلفني. ولد سنة ثلاثين ومائة، ومات سنة تسع عشرة ومائتين اهـ (1_338 و 339).

قلت: ذكره الحافظ المزي في الرواة عن أبي حنيفة، كما في "تبيين الصحيفة للسيوطي" (ص_13). والحافظ في "تهذيب التهذيب" (ص_449). وقال في جامع المسانيد: هو يروي كثيراً عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد، وهو من كبار شيوخ البخاري ومسلم اهـ (2_542).

ترجمة الفضل بن موسى السيناني

ذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ" وقال: الحافظ الإمام الحجة أبو عبد الله المروزي أحد أئمة خراسان، وسينان من قرى مرو. ورحل وسمع هشام بن عروة، وخيثم بن عراك

ومعمر، وحسين المعلم، وطبقتهم. وعنه إسحاق بن راهويه، وعلي بن حجر، وعلي بن خشرم، ومحمود بن غيلان، وعدة

قال أبو نعيم: "هو أثبت من ابن المبارك" وقال وكيع: "أعرفه ثقة صاحب سنة". قال إسحاق بن راهويه: "لم أكتب عن أحد أوثق في نفسي من الفضل بن موسى ويحيى بن يحيى اهـ" (1_273). قلت: ذكره المزي في الرواة عن أبي حنيفة، كما في "تبيين الصحيفة" للسيوطي (ص 13)

(ثقة نزيل مصر (المؤلف (1)

(قلت: صت فراسته. فوالله لم يفارقه (المؤلف (2)

وقال الحافظ في "تهذيب التهذيب": قال الحاكم: "هو كبير السن عالي الإسناد إمامٌ من أئمة عصره في الحديث". وقال ابن شاهين في الثقات: كان ابن المبارك يقول: "حدثني الثقة يعنيهِ". وقال البخاري: "أبو عبد الله فضل بن موسى مروزي ثقة اه". وقال وكيع: {ثُبتَ سمع معنا الحديث اه} (ص_278)

وقال في "الجواهر المضيئة": يروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه، كان من أقران ابن المبارك في العلم والسن، روى له الجماعة". وقال الذهبي: "أحد العلماء الثقات ما علمت فيه لنا اه". وفي (1_408) "جامع المسانيد": ويروى عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه كثيرًا في هذه المسانيد، وهو من أصحابه اه" (2_543)

ترجمة

سيد الحفاظ سفيان الثوري رضي الله عنه

قال الذهبي في "التذكرة": الإمام شيخ الإسلام سيد الحفاظ أبو عبد الله الثوري حدث عن أبيه، وزيد بن الحارث وحبیب بن أبي ثابت، والأسود بن قيس، وزباد بن علاقة، ومحارب بن دثار، وطبقتهم. وعنه ابن المبارك، ويحيى القطان، وابن وهب، وكيع، والفريابي، وقبيصة، وأبو نعيم، وخلائق.

وقال شعبة ويحيى بن معين وجماعة، {سفيان أمير المؤمنين في الحديث}. وكان

شعبة يقول: {سفيان أحفظ مني}. وقال ورقاء: {لم يرَ الثوري مثل نفسه}. وقال أحمد: {لم يتقدمه في قلبي أحد} وقال القطان: {ما رأيت أحفظ منه}. وقال الأوزاعي: {لم يبق من تجتمع عليه الأمة بالرضى والصحة إلا سفيان}. وقال وكيع: {كان سفيان بحرًا}. وقال الخريبي: سمعت الثوري يقول: {ليس شيء أنفع للناس من الحديث}. وقال أبو أسامة: سمعت سفيان يقول: {ليس طلب الحديث من عدة الموت، لكنه علةٌ يتشغل بها الرجل اه} (1_101)

قال الذهبي: صدق والله! إن طلب الحديث شيءٌ غير الحديث، فهو اسمٌ عرفيٌّ لأمرٍ زائدة على ما يحصل ماهية الحديث، وأكثرها أمورٌ يشغف بها المحدث من تحصيل النسخ المليحة، وتطلب المعالي، وتكثير الشيوخ، والفرح بالألقاب والثناء، وتمنى العمر الطويل ليروي وحب التفرد إلى أمورٍ عديدةٍ لازمةٍ للأغراض النفسانية لا الأعمال الربانية، فإذا كان طلبك الحديث النبوي محفوظًا بهذه الآفات فمتى خلاصك منها إلى الإخلاص؟ وإذا كان علم الآثار مدخولًا (أيضًا) فما ظنك بعلم المنطق والجدل وحكمة الأوائل التي تسلب الإيمان وتورث الشكوك والحيرة التي لم تكن والله من علم الصحابة، ولا التابعين، ولا من علم الأوزاعي، والثوري، ومالك، وأبي حنيفة، وشعبة، ولا والله عرفها ابن المبارك، ولا أبو يوسف القائل {من طلب الدين بالكلام تزدق اه} ملخصًا (1_192). قلت هذا الكلام حقيق بأن يرقم بماء الذهب على طبقات القلوب

ومناقب سفيان أجل من أن تُحصى وأكثر من أن تُعد، وهو مع ما فيه من الجلالة والعظمة وعلو الذكر قد حدث عن أبي حنيفة وأخذ عنه العلم. قال ابن حجر المكي في "الخيرات الحسان": سئل يحيى بن معين هل حدث سفيان الثوري عنه؟ (أي عن أبي حنيفة) قال: {نعم! كان ثقة صدوقًا في الفقه والحديث اه} (ص 31). وقال ابن عبد البر: قال علي بن المديني: {أبو حنيفة روى عنه الثوري وابن المبارك، وهو ثقة لا بأس به اه} من التعليق الحسن للنيموي (1_88). وقال المروزي: سألت أحمد بن حنبل عن قطبة (من العلاء بن

المنهال الغنوي) فقال: كان جليس سفيان الثوري، ويقولون: إنه جالس أبا حنيفة، وهو الذي كان يخبر سفيان بقول أبي حنيفة، ويقولون: إنما عرف

سفيان الثوري مذهب أبي حنيفة به. ثم قال: قطبة مستقيم الحديث، كذا في "الجواهر المضية" (1_413). قلت: كان سفيان يأخذ عن الإمام متنكرًا في أول الأمر، فلما فطن به الإمام صار يأخذ علمه عن أصحابه، كما قدمنا

قال أبو عصمه (1): كنت جالسًا ذات يوم عند أبي حنيفة إذ دخل عليه رجل، فقال: {يا أبا حنيفة! ما تقول في رجل توضع في إناء نظيف أ يجوز لغيره أن يتوضأ بهذا الماء؟ قال: لا}. قلت له: {لم لا يجوز؟} قال: {لأنه ماء مستعمل} قال: فصرت إلى سفيان الثوري، فسألته عن هذه المسألة، فقال سفيان: {يجوز أن يتوضأ به}. فقلت له: {إن أبا حنيفة قال: لا يجوز التوضأ بذلك}. قال: {ولم قال كذا؟} قلت: قال: {لأنه ماء مستعمل}. قال: فما مضت جمعة حتى جلست إلى سفيان فإذا رجل قد سأله عن هذه المسألة بقينها، فقال سفيان: {لا يجوز، لأنه ماء مستعمل}. كذا في "الجواهر المضية" (2_258). قلت: ومن عرف مذهب الثوري لا يخفى عليه كثرة مواقفه لأبي حنيفة في المسائل

قال القارئ في مناقب له: {روى عنه (أي عن أبي حنيفة) مصرحًا ومكنيًا، وهو أحد الأئمة المجتهدين، ومن أقطاب الإسلام وأركان الدين، جمع بني الفقه، والحديث، والزهد، والورع، والعبادة اهـ} (ص_584). وذكره القرشي في "الجواهر المضية" في طبقات الحنفية، وقال: ذكر الصيمري (2) عن علي بن مسهر {أن سفيان بن سعيد (الثوري) أخ عنه علم أبي حنيفة ونسخ منه كتبه، وكان أبو حنيفة ينهاه}. قال قبيصة: رأيت الثوري في المنام، فقلت: ما فعل الله بك؟ فقال

نظرت إلى ربي كفاحًا فقال لي ... هنيئًا رضائي عنك يا ابن سعيد

لقد كنت قوامًا إذا أظلم الدجى ... بعبرة مشتاق وقلب عميد

فدونك فاختر أي قصر أردته ... وزرني فإني منك غير ببعيد

(روى له الشيخان (والجماعة كلها اهـ) (1_250)

ترجمة إبراهيم بن طهمان

قال الذهبي في "التذكرة": الإمام الحافظ أبو سعيد الهروي ثم النيسابوري عالم خراسان حدث عن سماك بن حرب، وعمر بن دينار، أبي حمزة، وثابت البناني، وطبقتهم. وعنه ابن المبارك، ومعن بن عيسى، وأبو حذيفة النهدي، وحدث عنه شيوخه صفوان بن سليم، وأبو حنيفة الإمام.

قال إسحاق بن راهويه: {كان صحيح الحديث، ما كان بخراسان أكثر حديثًا منه}. وقال أبو حاتم: {ثقة مرجى}. وقال أبو زرعة: كنت عند أحمد بن حنبل، فذكر إبراهيم بن طهمان وكان متكئًا من علة، فجلس وقال: {لا ينبغي أن يذكر الصالحون فيتكأ}. وقال الخطيب: قيل: كان لإبراهيم على بيت المال شيء وكان لينحوبه، فسئل يومًا عن مسألة في مجلس الخليفة، فقال: {لا أدري} فقيل له: {تأخذ في كل شهر كذا وكذا ولا تحسن مسألة} فقال: {ما أخذه فعلي ما أحسن (3) ولو أخذت على ما لا أحسن لفنى بيت المال}. (فأعجب ذلك أمير المؤمنين، وأظنه كان المهدي اهـ (1_199)

قلت: وهو من رجال الجماعة احتج به الشيخان وغيرهما، ذكره القرشي في الحنفية جواهر (ص_39). وذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في "الصحيفة" للسيوطي (ص_11).

ترجمة جرير بن عبد الحميد

- هو نوح بن أبي مريم الملقب "بالجامع". جَرَحَه المحدثون بجرح فظيع ولكن روى عنه شعبة، وهو لا يروي إلا عن ثقة (1)
- (عنده. وقال ابن عدي: {ومع ضعفه يكتب حديثه}). كذا في الميزان. وقد تحمله الحنفية وعذوه من الأكابر (المؤلف
- (هو شيخ الخطيب قد مرّ توثيقه (المؤلف (2)
- (أي فهو إنما آخذه على ما إلخ. (المؤلف (3)

قال الذهبي في التذكرة: الحافظ الحجة أبو عبد الله الضبي الكوفي محدث الري سمع من منصور بن المعتمر، وحسين بن عبد الرحمن، والأعمش، وعدة، حدث عنه علي بن المديني، وإسحاق، وقتيبة، وأحمد بن حنبل، وخلق كثير. رجل إليه المحدثون لثقتهم، وحفظه، وسعة (علمه اهـ) (250_1).

قلت: روى له الشيخان والجماعة، وعدّه القرشي من الحنفية، وذكره في "الجواهر"، وقال: {أخذ الفقه عن أبي حنيفة اهـ} (178_1). وفي "جامع المسانيد": {هو ممن يروي عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد اهـ} (420_2).

ترجمة يزيد بن هارون الواسطي

قال الذهبي في التذكرة: الحافظ القدوة شيخ الإسلام أبو خالد السلمي مولاهم الواسطي سمع من عاصم الأحول، ويحيى بن سعيد، وسليمان التيمي، وداود بن أبي هند، وخلق كثير. روى عنه أحمد، وابن المديني، وأبو بكر بن أبي شيبة، وعدّد كثير.

قال ابن المديني: {ما رأيت أحفظ منه}. وقال أحمد: {كان حافظًا متقنًا}. وقال علي بن شعيب: سمعت يزيد يقول: {أحفظ أربعة وعشرين ألف حديث بالإسناد ولا فخر، وأحفظ للشاميين عشرين ألفًا لا أسأل عنها}. قال الذهبي: {فيزيد حافظ حجة بلا مشوبة}. وقال (أبو حاتم): {ثقة إمام لا يسأل عن مثله اهـ} (292_1 و 293).

قلت: ذكره المزي في الرواة عن أبي حنيفة، كما في الصحيفة للسيوطي يزيد بن هارون وسأله أبو خالد عن أفقه من رأيت قال: {أبو حنيفة، وليصيرن أبو حنيفة أستاذًا إبراهيم. ولوددت أن عندي عنه مائة ألف مسألة اهـ} (220_2). قلت: وقد تقدم

قوله: {ولو وددت أني كتبت عن أبي حنيفة كذا وكذا مسألة اهـ}. نقلًا عن السيوطي في صحيفته. وفي جامع المسانيد: {هو يروي عن أبي حنيفة في هذه المسانيد اهـ} (577_2). روى له الجماعة كلها

ترجمة عبد الله بن يزيد المقرئ

قال الذهبي في التذكرة: الإمام المحدث شيخ الإسلام أبو عبد الرحمن العمري العدوي مولاهم الكوفي سمع من أبي حنيفة، وابن عون، وكهمس، وشعبة، وطبقته، وعني بهذا الشأن وعمر دهرًا، وحديثه في الكتب كلها. روى عنه أحمد، والبخاري، وإسحاق، وآخرون. وثقه النسائي وغيره، كان صاحب حديث وقراءات اهـ (334_1). وذكر الذهبي له حديثًا عن أبي حنيفة في ترجمه الإمام وذكره في "جامع المسانيد" (510_2). وفي "تبيين" (الصحيفة) للسيوطي (ص12): {من الرواة عن الإمام

ترجمة علي بن مسهر

قال الذهبي في التذكرة: الإمام الحافظ أبو الحسن القرشي مولاهم الكوفي قاضي الموصل حدث عن داود بن أبي هند، وزكريا بن أبي زائدة، وعاصم الأحول، وهذه الطبقة من الكوفيين والبصريين. حدث عنه بشر بن آدم، وسويد بن سعيد، وابنا أبي شيبة، وخلق سواهم. قال أحمد بن حنبل: {هو أثبت من أبي معاوية في الحديث}. وقال العجلي: {كان ممن جمع بين الفقه والحديث، ثقة}. وروى عباس عن يحيى (ابن معين): {كان ثبتًا اهـ}. (روى له الشيخان والجماعة كلها (268_1).

قال الصميري: {ومن أصحاب أبي حنيفة علي بن مسهر، وهو الذي أخذ عنه سفيان الثوري علم أبي حنيفة ونسه منه كتبه اهـ} من "الجواهر" (1_378). وقد مر ذكر ذلك مفصلاً، وذكره المزني في الرواة عن الإمام، كما في "الصحيفة" للسيوطي

ص_13). وفي "جامع المسانيد": ومع جلاله محله في العلم عندهم يروى عن الإمام أبي (حنيفة رضي الله عنه في هذه المسانيد اهـ (2_508

ترجمة عبد الله بن داود الخريبي

قال الذهبي في "التذكرة": الإمام الحافظ القدوة أبو عبد الرحمن الهمداني الشعبي الكوفي سمع من هشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، والأوزاعي، وطبقتهم، حدث عنه الحسن بن صالح، وسفيان بن عيينة، ومسدد، ومندار، وخلائق. قال

ابن سعد: {كان ثقة عابدًا ناسكًا}. وقال ابن معين: {ثقة مأمون}. وقال زيد بن أوزم: سمعت الخريبي يقول: {قول الرجل أن يكره ولده على طلب الحديث ليس الدين بالكلام إنما الدين بالآثار}. وعن وكيع قال: {النظر إلى وجه عبد الله بن داود عبادة}. وذكر الخريبي قيل له: رجع أبو حنيفة عن مسائل كثيرة، قال: {إنما يرجع الفقيه إذا اتسع علمه (اهـ) 308 و 309}

قلت: قد تقم ثناؤه على الإمام نقلًا عن السيوطي برواية الخطيب، وذكره القرشي في الجواهر، وعده من الحنفية (1_275)، وقال: {روى له الجماعة إلا مسلمًا اهـ}. وفي جامع {المسانيد: {هو يروي عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد

ترجمة القاسم بن معن بن عبد الرحمن المسعودي

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ" وقال: ابن صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد الله بن مسعود الإمام العلامة قاضي الكوفة، حدث عن عبد الله بن عمير، ومنصور بن المعتمر، وهشام بن عروة، وطبقتهم، حدث عنه عبد الرحمن بن مهدي، وأبو نعيم، وأبو غسان الهندي، وآخرون. قال أحمد: {كان لا يأخذ على القضاء رزقًا}. وقال أبو حاتم

ثقة، من أروى الناس للحديث وأشعر، وأعلمهم بالعربية والفقه. {خرج له أبو اود والنسائي (1_12). ذكره السيوطي في "البغية"، وقال: قال ياقوت: {كان من علماء الكوفة بالعربية واللغة والفقه والحديث من الزهاد والثقات، لم يكن له بالكوفة في عصر نظير، وكان حنفياً، وكان من الأثبات في النقل والفقه واللغة}. جالس أبا حنيفة، وحدث عن (عاصم الأحوال وغيره. أخرج له أبو داود والنسائي اهـ (ص_381

قلت: وذكره النسائي في ثقات أصحاب أبو حنيفة في كتاب الطبقات له (ص_35). وذكره القرشي في الجواهر، وقال: قال الطحاوي: قال لنا ابن أبي عمران (ثقة): {القاسم بن معن كان في الفقه إماماً، وهو من أجلة أصحاب أبي حنيفة}. قال ابن أبي عمران وقيل له: {أنت إمام في العربية، وإمام في الفقه، فأيهما أوسع؟} فقال: {والله كتاب واحد من المكاتب لأبي حنيفة أكبر من العربية كلها}. وقال الطحاوي: حدثنا سليمان (ثقة) بن شعيب حدثنا أبي قال: أملاً علينا محمد بن الحسن قال: قال أحد قضائنا القاسم بن معن: {إذا اختلف الزوجان في متاع البيت فجميع ما في البيت بينهما نصفان}. قد روى عنه محمد (بن الحسن، وكان إماماً في العربية، قد حكى عنه الفراء غير شيء اهـ 1_412

قلت: فكيف يكون أبو حنيفة قليل العربية؟ وفي أصحابه مثل محمد بن الحسن والقاسم بن معن الذين لم يكن لهما نظيرٌ في عصرهما

ترجمة حماد بن زيد

قال الذهبي في "التذكرة": الإمام الحافظ المجود شيخ العراق أبو إسماعيل الأزدي مولاهام البصري حدث عن أبي عمران الجواني، وأنس بن سيرين، وعمرو بن دينار، وثابت البناني، وخلق. روى عنه عبد الرحمن بن مهدي، ومسدد، وعلي بن المديني، وأمّ سواهم

وقال ابن مهدي: {لم أرَ أحدًا قط أعلم بالسنة منه}. وقال أيضًا: {ما رأيت بالبصرة أفقه منه}. وقال أيضًا: {ما رأيت أحدًا أعلم من حماد بن زيد، لا سفيان، ولا مالكا} وقال أبو عاصم: {مات حماد يوم مات ولا أعلم له في الإسلام نظيراً}. وقال يحيى بن معين: {ليس أحد أثبت من حماد بن زيد}. وقال يحيى بن يحيى: {ما رأيت شيئاً أحفظ منه}.

وقال أحمد بن حنبل: {هو من أئمة المسلمين من أهل الدين، وهو أحب إلى من حماد بن سلمة}. وقال أبو حاتم بن حبان: {كان يحفظ حديثه كله}. وقال ابن خراش: {لم يخطئ في حديثه قط}. وقال العجلي: {كان له أربعة آلاف حديث كان يحفظها، ولم يكن له كتاب}. (أهـ) (211_1 و 212)

قلت: ومع جلالته في الحديث، والحفظ، والإتقان تلمذ لأبي حنيفة. قال القرشي في "الجواهر": أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وهو ارأوي عنه أن الوتر فريضة، وله ذكر "مبسوط شمس الأئمة". شهرته تغني عن الإطناب، روى له الجماعة اهـ (255_1). وفي "جامع (المسانيد)": {هو ممن يروي الكثير عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد اهـ} (428_2).

ترجمة

الليث بن سعد إمام أهل مصر في الفقه والحديث

قال الذهبي في "التذكرة": الإمام الحافظ شيخ الديار المصرية عالمها ورئيسها أبو الحارث الفهمي مولاهم الإصبهاني الأصل المصري. حدث عن عطاء، ونافع، وابن أبي مليكة، وسعيد المقبري، والزهري، وأبي الزبير المكي، وخلق كثير، وينزل إلى أن يروى عن تلامذته. حدثه عنه محمد بن عجلان، وهو شيخه، وابن وهب، وكاتبه عبد الله بن صالح، ويحيى بن بكير، وقتيبة، وخلائق. كان كبير الديار المصرية وعالمها الأنبل

كان الشافعي يتأسف على فواته، وكان يقول: {هو أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به}. وقال أيضًا: {كان أتبع للأثر من مالك}. وروى عبد الملك بن يحيى بن بكير عن أبيه قال: {ما رأيت أحدًا أكمل من الليث، كان فقيه البدن عربي

اللسان، يحسن القرآن والنحو، يحفظ الشعر والحديث، لم أر مثله}. وعنه يقول: أخبرت عن سعيد بن أبي أيوب قال: {لو أن مالكا والليث اجتمعا لكان مالك عند الليث أبكم، ولباع الليث مالكا فيمن يزيده}. مناقب الليث عديدة، وهو إمام حجة كثير التصانيف اهـ (208_2) (و 209).

قلت: ومع جلالته وعلو مرتبته في الفقه والحديث والإسناد كان من تلامذة أبي حنيفة. قال الخوارزمي: {هو يروي عن أبي حنيفة في هذه المسانيد اهـ} (550_2). ذكره القرشي في "الجواهر"، وقال: قال قاضي القضاة شمس الدين ابن خلكان في تاريخه: {رأيت في بعض المجاميع أن الليث كان حنفي المذهب اهـ} (416_1). وذكره القارئ في (المناقب في أصحاب الإمام أيضًا ص 550).

وأورد عليه العلامة اللكنوي في بعض تأليفه (1) بأن الليث كان مجتهدًا مطلقًا، فكيف يتصور كونه حنفيًا اهـ؟ قلت: يا للعجب! أو لم يكن محمد بن الحسن وأبو يوسف القاضي مجتهدين مطلقين؟ ومع ذلك يعدان من الحنفية، قال رأس محدثي الهند الشاه ولي الله الدهلوي في رسالته: {الإنصاف في بيان سبب الاختلاف} ولعمري إنها حقيقة بما سميت به من طالعتها بنظر صحيح خرج عن اعتسافه: وكان أشهر أصحابه أبو يوسف، وكان أحسنهم تصنيفًا، وألزمهم درسًا محمد بن الحسن، وهما لا يزالان على محجة إبراهيم ما أمكن، كما كان أبو حنيفة يفعل ذلك. فصنف محمد جميع ما رأى من هؤلاء الثلاثة ونفع كثيرًا من الناس، فمضى ذلك مذهب أبي حنيفة وإنما عدّ مذهب أبي يوسف ومحمد واحدًا مع أنهما مجتهدان مطلقان، لأن مخالفتهما غير قليلة في الأصول والفروع لتوافقهم في هذا الأصل. انتهى كلامه ملتقطًا، كذا في التعليق الممجد (ص 41). فكذا لا يبعد كون الليث حنفيًا مع كونه مجتهدًا مطلقًا، لكونه على محجة أبو حنيفة في الفقه، فافهم

ترجمة مغيرة بن مقسم الضبي

(ولا يحصرني الآن موضعه (المؤلف (1)

ذكره الذهبي في "التذكرة"، وقال: الفقيه الحافظ أبو هشام الضبي مولا هم الكوفي كان عجباً في الذكاء، حدث عن أبي وائل، والشعبي، وإبراهيم النخعي، وعدة. وعنه شعبة، والثوري، وزائدة، وإسرائيل، وخلق. قال شعبة: "كان أحفظ من حماد بن أبي سليمان" وقال (أحمد العجلي: "ثقة اهـ") (ص_135)

وفي "جامع المسانيد": "ومع تقدمه وموته قبل أبي حنيفة بسبع عشرة سنة يروي عن الإمام (أبي حنيفة رضي الله عنه في هذه المسانيد" (2_555)

وقال في "الجواهر المضية": "وقال يحيى بن معين: "ثقة مأمون روى له الجماعة". قال جرير بن عبد الحميد: كنت أروي مغيرة يبحث في مسألة فيحالفوه فيقول: "كيف أصنع (وهو قول أبي حنيفة رحمه الله اهـ؟" (2_179)

قلت: وهو من شيوخ الإمام أيضاً

ترجمة الفضيل بن عياض

ذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ"، وقال: الإمام القدوة شيخ الإسلام أبو علي التيمي اليربوعي المروزي شيخ الحرم حدث عن منصور بن المعتمر، وبيان بن بشر، وعطاء بن السائب، وطبقتهم بالكوفة. روى عنه ابن المبارك، ويحيى القطان، والشافعي، وخلق كثير. سكن مكة، وكان إماماً ربانياً صمدانياً قانتاً ثقة كبير الشأن. قال ابن المبارك: "ما بقي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل". وقال ابن سعد: "كان ثقة نبيلاً فاضلاً عابداً كثير الحديث". قال النسائي: "ثقة مأمون". وقال شريك: "لم يزل لكل قوم حجة في زمانهم، (وأن فضيل بن عياض حجة لأهل زمانه". روى له الجماعة اهـ (1_226)

قلت: ومع جلالته تلمذ لأبي حنيفة، ذكر الصيمري أنه أحد من أخذ من الفقه عن أبي حنيفة، وروى عنه الإمام الشافعي، فأخذ عن إمام عظيم، وأخذ عنه إمام عظيم، وهو إمام عظيم. نفعا الله بهم، أمين اهـ (ص_409)

وذكر السيوطي في صحيفته عن سعيد بن منصور قال: سمعت فضيل بن عياض يقول: كان أبو حنيفة رجلاً فقيهاً معروفاً بالفقه مشهوراً بالورع، صبوراً على تعاليم العلم بالليل والنهار، حسن الليل، كثير الصمت قليل الكلام، حتى ترد مسألة في حرام أو حلال، وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابة والتابعين، وإلا قاس فأحسن القياس اهـ (ص_24). وفي جامع المسانيد: قال وكيع بن الجراح، جالسه وأخذ عنه يعني جالس أبا حنيفة وأخذ عنه العلم. وهو ممن يروي عن الإمام أبي حنيفة (في هذه المسانيد اهـ (2_543)

ترجمة النضر بن شميل

ذكره الذهبي في "التذكرة"، وقال الإمام الحافظ العلامة أبو الحسن المازني البصري اللغوي عالم أهل مرو. وقال أبو حاتم: "ثقة صاحب سنة". وقال العباس بن مصعب: "كان إماماً في العربية والحديث، وكان أروى الناس عن شعبة. ألف كتباً كثيرة لم يسبق إليها، روى له الجماعة اهـ" (1_289). ذكره الكردي في أصحاب الإمام، كما في "مناقب القارئ" (ص_255). وقد تقدم قوله: "كان الناس نيماً في الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه (وبينه ولخصه اهـ" ذكره السيوطي في صحيفته (ص_24)

ذكره الذهبي في "التذكرة"، وقال: الإمام القدوة الحافظ شيخ الجزيرة أبو مسعود الأزدي. سمع ابن جريج، وسعيد بن أبي عروبة، والأوزاعي، وخلقا كثيرا. حدث عنه بشر الحافي، ومحمد بن جعفر، وإبراهيم بن عبد الله الهروي وآخرون. قال ابن معين

"ثقة". وقال ابن سعد: "كان ثقة فاضلاً خيراً صاحب سنة. سماه الثوري "ياقوت العلماء". قال ابن عمار: "لم أرَ أحداً قط أفضل منه". قال بشر: "كان يحفظ الحديث والمسائل"، احتج به البخاري، وأبو داود والنسائي اهـ (1_264). قلت: ذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في "الصحيفة" للسيوطي (ص_13).

إمام أهل صنعاء، ذكره الذهبي في الحفاظ وقال: الحافظ الكبير أبو بكر الحميري مولاهم الصنعاني صاحب التصانيف. روى عن عبيد الله بن عمر قليلا، وعن ابن جريج، ومعمّر، والأوزاعي، والثوري، وخلق كثير. وعنه أحمد، وإسحاق، وابن معين، والذهلي، وأممّ سواهم. قال أحمد: كان عبد الرزاق يحفظ حديث معمّر، وثقة غير واحد وحديثه مخرج (في الصباح. وكان من أوعية العلم اهـ ملخصاً 133_1)

قال القارئ في المناقب نقلاً عن الكردي: {أكثر الرواية عن الإمام اهـ} (ص_550). وذكره المزي في الرواة عنه، كما في الصحيفة للسيوطي (ص_12). وفي جامع المسانيد: {هو (من مشاهير محدثين، ويروى عن الإمام عن أبي حنيفة في هذه المسانيد اهـ} (2_512).

ترجمة عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني

قال الحافظ في التهذيب: روى عن الأعمش، والسفيانين وأبي حنيفة، وعنه أبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة، وسفيان بن وكيع، وغيرهم. قال ابن معين: {ثقة}. وذكره ابن حبان في الثقات، ووثقه ابن قانع أيضاً، والنسائي في موضع، وتكلم فيه آخرون اهـ (6_120). قلت: وذكره القرشي في الجواهر (1_295) وعده من الحنفية. وذكره الكردي

(في أصحاب الإمام، كما في المناقب للقارئ، وقال: {هو أحد حفاظ الكوفة} (ص_548).

ترجمة عمرو بن الهيثم بن قطن

قال الحافظ في التهذيب: روى عن شعبة، ومالك بن مغول، وحزمة الزيات، وأبي حنيفة، وغيرهم، وعنه أحمد، وابن معين، وغيرهما. قال الربيع عن الشافعي: {ثقة}. وقال عبد الرحمن بن أحمد عن أبيه: {كان ثبتاً}. وقال ابن المديني: {ثقة من الطبقة الرابعة من أصحاب شعبة}. وقال ابن معين: {ثقة}. وذكره مسلم في الطبقة الثالثة من ثقات أصحاب شعبة مع وكيع ويزيد بن هارون وغيرهما اهـ (8_115). ذكره القرشي في {الجواهر}، وعده من الحنفية (1_40). قد تقدم قوله: قال لي أبو حنيفة: اقرأ عليّ قل: {حدثني اهـ}. روى له مسلم، والأربعة، والبخاري في الأدب، وفي جامع المسانيد: {يروى عن الإمام (أبو حنيفة في هذه المسانيد، وهو شيخ الإمام الشافعي، وشيخ أحمد أيضاً اهـ} (2_512).

ترجمة مالك بن مغول

ذكره الذهبي في الحفاظ (1_181) وقال الحافظ في التهذيب: أبو عبد الله الكوفي البجلي روى عن أبي إسحاق السبيعي، وسماك بن حرب، ونافع مولى ابن عمر، وعبد الرحمن بن الأسود بن يزيد النخعي. وروى عنه أبو إسحاق شيخه، وشعبة، ومسعر، والثوري، وابن عيينة، ويحيى القطان، وغيرهم. قال أحمد: {ثقة ثبت في الحديث}. ووثقه أيضاً ابن معين، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو نعيم، وقال ابن سعد: {كان ثقة مأموناً كثير الحديث فاضلاً خيراً}. وقال ابن حبان في الثقات: {كان من عباد أهل الكوفة

ومتقنيهم اهـ} (10_22 و 23). ذكره القرشي في الجواهر. وقال: {هو أحد من قال فيه الإمام في جماعة: "أنتم مسار قلبي وجلاء حزني اهـ". (بمعنى أنه من الأربعين الذين قربهم الإمام وقال لهم ذلك) حجة إمام روى له الشيخان وأصحاب السنن، مات سنة تسع (وخمسين ومائة اهـ 2_10).

ذكره الذهبي في "الحفاظ"، وقال: الإمام المحدث شيخ خراسان محمد بن ميمون المروري حدث عن زياد بن علاقة، وأبي إسحاق، وعبد الملك بن عمير، وجماعة. وعنه ابن المبارك، ونعيم بن حماد، وآخرون. كان ثقة نبيلًا سمحًا جوادًا حلو الكلام، ولذلك لُقّب "بالسكري" وثقة يحيى بن معين. وكان مجاب الدعوة اهـ (1_212). قلت: ذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في الصحيفة للسيوطي (ص_13). وذكره القرشي في الجواهر وعده من الحنفية، وقال: سمع أبا حنيفة يقول: {إذا جاء الحديث صحيح الإسناد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخذناه، وإذا جاء عن أصحابه تخيرنا ولم نخرج من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم}. قال خالد بن صبيح: سمعت أبا حمزة يقول غير مرة: {هذا الذي سمعت من أبي حنيفة أحب إلى من مائة ألف

قال أبو حمزة: {ما رأيت أحدًا قط من العلماء أحسن قولًا في أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أبي حنيفة، وكان يعطي كل ذي حق حقه من الفضل، ولم يذكر واحدًا بالنقص حتى مضى لسبيله اهـ} (2_250)

ترجمة محمد بن عبد الله بن المثنى الأنسي

حفيد أنس بن مالك الصحابي الأنصاري البخاري، ذكره الذهبي في الحفاظ وقال: الإمام المحدث شيخ البصرة وقاضيها أبو عبد الله سمع سليمان التيمي، وحميد، وابن عون، والجريري، وخلقا سواهم. روى عن البخاري (في صحيحه)، وأحمد، ويحيى

وبندار، وخلق كثير، وثقة ابن معين وغيره. وقال أبو حاتم: {لم أرَ من الأئمة إلا ثلاثة، أحمد والأنصاري، وسليمان بن داود الهاشمي}. وقال الساجي، {رجلٌ جليلٌ عالمٌ غلب عليه (الرأي اهـ} (1_337)

قلت: وهو حنفي، قال الصميري: ومن أصحاب زفر خاصة محمد بن عبد الله الأنصاري من ولد أنس من مالك، وحكى الخطيب أنه كان من أصحاب زفر وأبي يوسف. روى عنه البخاري في الصحيح عن حميد عن أنس حديث الربيع: {يا أنس! كتاب الله القصاص}. (وهو أحد ثلاثياته، روى له الأئمة الستة في كتبهم اهـ. من الجواهر (2_70 و 71

الفصل العاشر

في تراجم بعض المحدثين من الحنفية على ترتيب المعجم

(حرف الألف)

إبراهيم بن أدهم بن منصور العجلي، وقيل: "التيمي" أبو إسحاق البلخي الزاهد. روى 1_ عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وسعيد بن المرزبان، وجماعة، وروى عن الثوري، وروى عنه، وعنه خادمه إبراهيم بن بشار، وشقيق البلخي، والأوزاعي، وعدة قال النسائي: "ثقة مأمون". وقال الدار قطين: "صحيح الحديث". وثقه ابن معين، وابن نمير، والعجلي، وذكره ابن حبان في "الثقات". روى له الترمذي في "الجامع"، والبخاري في "الأدب". مات سنة 161 هـ. كذا في "التهذيب" (1_102 و 103). ذكره شمس الأئمة الكردي (ج 1) في أصحاب الإمام. قال: وروى عنه، ونصح الإمام، وحثه على الجمع بين العلم والعمل اهـ، من مناقب القارئ (555). وذكره العلامة علاء الدين الحصكفي صاحب الدرّ أيضا في الحنفية (60:1)).

إبراهيم بن الجراح بن صبيح التيمي المازني الكوفي القاضي نزيل مصر، حَدَّثَ عن 2_ يحيى بن عقبة. روى عنه أحمد بن عبد المؤمن. ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "كان من أصحاب الرأي اه" من اللسان (44) تفقه على قاضي

هو محمد بن عبد الستار شمس الأئمة الكردي، طلب العلم واجتهد، وقرأ على الإمام زاده مجد الدين، وسمع الحديث (1) منه، ومن صاحب الهداية. برع في العلوم، وفاق على أقرانه، وأقر له بالفضل والتقدم أهل زمانه. كذا في الفوائد البهية (72)).

القضاة أبي يوسف، وسمع منه الحديث، وقد كتب الأمالي عنه علي بن الجعد (شيخ البخاري) وغيره. ذكره ابن يونس في تاريخ الغرباء اهـ من "الجواهر" (36:1). وفي "جامع المسانيد". هو أخو وكيع بن الجراح كان مختصاً بأبي يوسف، فوله قضاء مصر. يروي كثيراً عن أبي يوسف، ويروي كثيراً عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد (385:2)).

إبراهيم بن الخس العزري، قال السمعاني في "الأنساب": هذه نسبة إلى باب عزرة من 3- نيسابور، كان منها جماعة من العلماء والمحدثين. منهم أبو إسحاق إبراهيم ابن الحسن الزري. سمع أبا سعيد عبد الرحمن بن الحسن، وإبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابوري. سمع منه أبو عبد الله الحاكم الحافظ، وكان من فقهاء أصحاب الرأي. وذكره القرشي في الجواهر، وقال: ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: "كان من فقهاء أصحاب أبو حنيفة" (36_1)).

إبراهيم بن رستم أبو بكر المروزي أحد الأعلام تفقه على محمد بن الحسن، وروى عن 4- أبي عصمة الجامع وأسد بن عمرو البجلي صاحب أبي حنيفة. سمع من مالك، والثوري، وحماد بن سلمة، وبقية من الوليد، وغيرهم. قدم بغداد غير مرة، وحدث بها، فروى عنه إمام أئمة الحديث أحمد بن حنبل، وأبو خيثمة زهير بن حرب. قال الحاكم في تاريخ نيسابور: قال الدارمي: سألت يحيى بن معين عن إبراهيم بن رستم، فقال: "ثقة" اهـ. من (الجواهر 38:1).

ومثله في "لسان الميزان"، وزاد: وقال أبو حاتم: "ليس بذاك، محله الصدق" وقال ابن حاتم: "كان أفقه الرأي". وكان يذكر بفقه وعبادة. وكان طاهر بن الحسن أراد أن يوليه القضاء فامتنع". وقال العباس بن مصعب: كان أولاً من أصحاب الحديث، فحفظ الحديث، فنقم عليه في أحاديث، فخرج إلى محمد بن الحسن، فكتب كتبهم، فاختلف الناس إليه. وعرض عليه القضاء فلم يقبله. فقربه المأمون، وأتاه ذو الرياستين إلى منزله فلم يتحرك (له). وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "يخطئ" (57:1 و 58).

إبراهيم بن عبد الله بن جعفر بن عبد الرحمن أبو السمع التنوخي رحل إلى إصبهان 5- وسمع الحديث بها وبغيرها. روى عن عبد الواحد بن الكفرطالي. روى عنه أبو عبد الله محمد بن يوسف بن المغيرة البخاري الكفرطالي المحدث. قال ابن عساکر في تاريخ دمشق: اجتاز بها عند توجهه إلى بيت المقدس، وكان زاهداً ورعاً ديناً. حدثنا عنه أحمد بن عبد العزيز المقدسي، وقال أبو المغيث في ذيله: كان أبو السمع زاهداً ورعاً فقيهاً على مذهبي أبي حنيفة. ذكره ابن النجار وغيره، مات سنة ثلاث وخمسة مائة اهـ. من الجواهر (40:1)).

إبراهيم بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي أخو يعلى بن عبيد ثقة حدث. وثقه الدار 6- (قطني)، كما في الأنساب للسمعاني، وبنو عبيد كلهم حنفيون، كما يظهر من كلامها (273).

إبراهيم بن علي بن أحمد بن علي بن يوسف، عرف "بابن عبد الحق" أبو إسحاق قاضي 7- القضاة. أشخصمن دمشق إلى القاهرة فتولى القضاء بها. سمع من علي ابن أحمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي، وأبي حفص بن البخاري وغيرهما. يجمعه المشيخة التي خرجها البرزالي (الحافظ) وحدث بها. كان إماماً عالماً محدثاً. وضع شرحاً على الهداية، وضمنه الآثار، ومذاهب السلف. واختصر السنن الكبير للبيهقي في خمس مجلدات، واختصر كتاب التحقيق لابن الجوزي في مجلد، واختصر ناسخ الحديث ومنسوخه لأبي حفصين شاهين.

(مات سنة أربع وأربعين وسبعمائة (من الجواهر

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن سالم الهيثمي الخزرجي، قرأ علي السمعاني 8_ (الحافظ مؤلف الأنساب) كتاب البعث لأبي بكر بن داود. وذكره عبد الخالق بن أسد في معجم شيوخه، فقال: كان مشار إليه في أيامه، عارفًا بمعاني القرآن وأحكامه، وعلم الحديث، بصيرًا بالقضاء، موصوفًا بالحفظ، مشهورًا بالورع. مان سنة سبع وثلاثين وخمس مائة. وهو أستاذ نصر اله بن علي بن منصور الواسطي، وعنه علق نصر الله مسائل الخلاف (اه من الجواهر. (1:44

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن أبو إسحاق (1) الخزامي النيسابوري الفقيه المحدث. 9_ أول سماعه بنيسابور من أحمد بن نصر اللباد الحنفي وأبي بكر بن ياسين، وسمع بالعراق، وبالشام. روى عنه أبو أحمد محمد بن شعيب بن هارون الشيعبي. ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: "كان من أجلّة أصحاب أبي حنيفة وأزهدهم. حدث بالعراق، وخراسان، والشام الكبير" (أي العدد الكثير) قال: "ورأيت له مصنفاً كثيرة عند أخيه أبي بشر، ورأيت عند أخيه أيضاً أصولاً صحيحة". توفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة هـ من (الجواهر 44:1).

إبراهيم بن محمد بن أحمد بن قريش المروزي. سكن سمرقند. ذكره أبو سعد 10_ الإدريسي في تاريخ سمرقند، وقال: "لا بأس به. كتبنا عنه بسمرقند، كان من أصحاب أبي (حنفية)". مات 373 هـ. من الجواهر 45:1).

إبراهيم بن محمد أحمد بن هشام عرف "بالأمين" سمع أبا علي صالحا وغيره، قدم 11_ بغداد وحدث بها، وروى عنه أهلها. قال محمد بن عبد الله (الحاكم): "الحافظ النيسابوي كتبنا عنه بانتخاب (2) أبي علي الحافظ هـ" من الجواهر (45:1). مات سنة 346

إبراهيم (3) بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن نصرويه أبو إسحاق الدهقان 12_ السمرقندي. قال أبو سعد الإدريسي: كتبنا عنه، وكان يحدثنا عن كتب جده إبراهيم ابن (نصرويه). وكان فاضلاً من أصحاب الرأي. مولده سنة 323 هـ. من الجواهر 45:1).

إبراهيم بن محمد بن صدر بن علي أبو إسحاق الخوارزمي. ذكره أبو بكر بن 13_

المبارك بن الشعار فقال: "جليل القدر كثير المحفوظ، متقن في علوم الإسلام والشرعة، (إمام في الفقه والتفسير والحديث)". ولد سنة 559 هـ. من الجواهر 45:1).

إبراهيم بن محمد بن سفيان أبو إسحاق النيسابوري. قال الحاكم أبو عبد الله: سمعت 14_ محمد بن يزيد ابن العدل يقول: كان إبراهيم بن محمد بن سفيان مجاب الدعوة، وكان من أصحاب أيوب بن حسن الزاهد صاحب الرأي الحنفي. وإبراهيم هذا هو راوي صحيح مسلم عن مسلم. قال إبراهيم: فرغ لنا مسلك من قراءة الكتاب في شهر رمضان سنة تسع (وخمسين ومائتين، ومات إبراهيم في سنة 308 هـ. من الجواهر 46:1).

قلت: وذكره كذلك النووي في مقدمة شرحه لمسلم، وزاد: سمع إبراهيم بالحجاز، ونيسابور، والري، والعراق. قال الحاكم: وسمعت أبا عمرو بن نجيد يقول: "إنه كان من الصالحين". قال الحاكم: "كان إبراهيم نم العباد المجتهدين، ومن الملازمين لمسلم بن (الحجاج)". قال النووي: "صحيح مسلم في نهاية الشهرة عنه

طرق رواية صحيح مسلم انحصرت في إبراهيم بن محمد بن سفيان أبي إسحاق الحنفي

وأما من حيث الرواة المتصلة بالسناد المتصل فقد انحصرت طريقه عندنا في هذه البلدان والأزمان في رواية أبي إسحاق إبراهيم بن حمد بن سفيان عن مسلم. ويروي في بلاد المغرب مع ذلك عن أبي العلاء بن ماهان البغدادي عن أبي بكر محمد بن الأشقر عن أبي محمد القلانسي عن مسلم، إلا ثلاثة أجزاء من آخر الكتاب، فإن أبا العلاء كان يروي ذلك (عن أبي أحمد الجلودي عن ابن سفيان عن مسلم 10:1).

بالحاء المعجمة أوله (1)

هو شيخ الدار قطني (2)

وإبراهيم بن محمد بن الحارث أبو إسحاق الفزاري، ذكره الذهبي في الحافظ، وقال: الإمام الحجة شيخ الإسلام. قال (3)
ابن معين: "ثقة ثقة" (1_251). قال في جامع المسانيد: هو من شيوخ شيوخ البخاري ومسلم، سمع أبا حنيفة ويروي
(عنه في هذه المسانيد 2_384)

قلت: فإبراهيم هذا حجةٌ في الحديث مجمع على ثقته وعدالته، لإجماع المسلمين على صحة كتاب مسلم، ولا يتصور ذلك إلا بثقة راويه. وهذا مما ينبغي أن يفخر به الحنفية، حيث لا يروي صحيح مسلم في أكثر البلاد إلا بواسطة صاحبهم، ولا يروي تأملاً في الدنيا بأسرها إلا به.

إبراهيم بن موسى الوزدولي شيخ أصحاب أبي حنيفة في وقته غير مدافع، ورحل 15_ وطلب العلم، وكان من القدماء، سهم فضيل بن عياض، سمع فضيل بن عياض، وابن (المبارك، وسفيان الثوري. وروى عنه أحمد (1) بن حفص السعدي اه. من الجواهر 49:1).

وفي اللسان: قال ابن عدي: وإبراهيم بن موسى هذا كان من أهل الرأي، يحدث عن ابن المبارك والفضيل بن عياض وغيرهما من الأجلة، ولم أعرف في حديثه منكرًا إلا (2) واحدًا (يعني حديث أبي معاوية اه 115).

وفي الأنساب للسمعاني: وقال أبو بكر جعفر بن محمد الفريابي: دخلت جرجان وكتبت عن الفصار، والشباك، وموسى بن السندي. ف قيل له: يا أبا بكر! وإبراهيم بن موسى الوزدولي؟ قال: نعم! كان يحدث هناك ولم أكتب عنه، لأنني كنت لا أكتب عن أصحاب الرأي، وإبراهيم كان شيخ أصحاب الرأي اه (583). قلت: هذا يدل على شهرته بالتحديث، حتى أنكروا على الفريابي ترك كتابته عنه، وما ذكره الفريابي في سبب إعراضه فأثار التحامل لائحة عليه.

إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزي يروي عن أبي حنيفة، وعطاء. روى عنه حسان بن 16_ إبراهيم، وغيره (كأبي حمزة السكري، وداود بن أبي الفرات، تهذيب): ذكره القرشي في "الجواهر"، وعده من الحنفية. وذكر عن ابن المبارك قصة له مع أبي حنيفة عجيبة في فرضية الأمر بالمعروف (50:1). روى له أبو داود، والنسائي، وعلق له البخاري في صحيحه. قال أحمد: "ما أقرب حديثه". وقال ابن معين: "ثقة". وقال أبو زرعة: "لا بأس به". وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه، ويحتج به". وقال النسائي: "ثقة" قتله أبو مسلم الخراساني سنة 131. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "كان فقيهاً فاضلاً من الأمايين بالمعروف اه" من التهذيب (122:1 و 123). وذكره الكردي أيضاً في أصحاب الإمام، كما (في "المناقب" للقارئ 255).

إبراهيم بن يوسف بن محمد بن البوني أبو الفرج. قال الذهبي: إمام محراب الحنفية 17_ بدمشق، مقرئ محدث، روى عن أبي القاسم بن عساكر مات سنة 612 هـ. من الجواهر (51:1)).

إبراهيم بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخي المعروف "المكياني". تقدم ذكره في 18_ الفصل السادس من هذا الكتاب. روى له النسائي في سننه. روى عن ابن المبارك، وابن عينة، وأبي يوسف القاضي، وهشيم، وغيرهم. قال الدارقطني: ذكرته لعليّ الرازي، فقال: "ثقة ثقة"، وقرأت بخط الذهبي: "لزم أبا يوسف حتى برع في الفقه". ذكره النسائي في (شيوخه. وقال: "ثقة". من التهذيب 184:1).

أبيض بن الأغى بن الصباح المنقري. ذكره المزني في الرواة عن الإمام كما في 19_ "الصحيفة" للسيوطي ص 11. وفي اللسان: قال البخاري: "يكتب حديثه". وذكره ابن حبان في الثقات. وقال الدارقطني: "ليس بالقوي". (قلت: تليين هين) روى عنه مروان ابن (معاوية، ويحيى بن حسان التنيسي 129:1).

أحمد بن الأزهر البلخي أخرج له الحاكم في المستدرک. وذكره ابن حبان في "الثقات". 20_ وقال: "كان ينتحل مذهب أهل الرأي، يخطئ ويخالف". (قلت: ومن سلم منها؟) من (التهذيب (13:1).

أحمد بن إسحاق بن البهلول بن حسان بن سنان أبو جعفر التنوخي. سمع أباه، وأبا 21_ يعقوب الدورقي، ومحمد بن المثنى العنزي. ذكره الخطيب في تاريخه، روى عنه الدار قطني، وأبو حفص عمر بن شاهين البغدادي. قال الخطيب: كان ثبتاً في

وعبد الرحمن بن عبد المؤمن، كما في الأنساب للسمعاني (1)
هذا دليل إتقانه، فإنه لم يسلم من قليل المنكر كثير من الحفاظ كسليمان التيمي ونحوه (2)

الحديث ثقة مأموناً جيد الضبط لما حدث به، وكان مفنئاً في علوم شتى منها الفقه على مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه، وكان تام العلم باللغة، حسن القيام بالنحو، والأخبار الطوال، والسير، والتفسير، صالح الحفظ والترسل في الكتابة والبلاغة. ذكره طلحة بن "محمد في قضاة بغداد، وقال: "كان ثقة

قال الخطيب: وكان معاصراً لأبي جعفر الطبري. ذكره مرة في الشعر والسير. فكان الطبري ربما مر وربما يتعلم، وكان التنوخي يمر في جميعه، فما سكت يومه ذلك إلى

أن بان للحاضرين تقصير الطبري. مات سنة 319 هـ. من الجواهر ملخصاً (58:1 و 59). وفي بغية الوعاة: كان مفنئاً في الفقه، حنفياً، تام العلم باللغة. وكان ثبناً في الحديث ثقة مأموناً وكان لأبيه إسحاق مسند كبير حسن، وحمل الناس عنه، وعن أبيه، وجده. وحدث (حديثاً كثيراً، روى عنه الدار قطني، وابن شاهين، والملخص، وجماعة (128:1).

أحمد بن الأسود أبو علي القاضي البصري. سمع يزيد بن هارون وجماعة. وذكره ابن 22_ حبان في "الثقات"، وقال: حدثنا عنه أحمد بن عبد الله الحسري. مات سنة 275 ذكره (القرشي في "الجواهر"، وعده من الحنفية (60:1).

أحمد بن إسماعيل بن عامر أبو بكر السمرقمندي، روى عن أبي عيسى الترمذي وسعيد 23_ بن خشنام. ذكره الحافظ المستغفري، وقال: نزل في دارنا أيام جدي أبي بكر، وحدث بها، (وكان كثير الحديث. مات سنة 321. ذكره في الجواهر وعده من الحنفية (61:1).

أحمد بن بديل القاضي الكوفي من أصحاب القاضي حفص بن غياث الحنفي. حدث عنه 24_ وانتفع به. روى له ابن ماجة، والترمذي، كذا في الجواهر (61:1). وفي التهذيب: روى عنه الترمذي وابن ماجة. قال النسائي: "لا بأس به". وقال ابن أبي حاتم: "محل الصدق"، وكان يسمى "راهبة الكوفة". ذكره النسائي في أسماء شيوخه، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "مستقيم الحديث". مات سنة 258 هـ ملخصاً (1817:1). عده القرشي من الحنفية.

أحمد بن بكر بن يوسف أبو بكر الجصيني (1) قال السمعاني: "ثقة يروي عن أبي وهب 25_ عن زفر بن الهذيل عن أبي حنفية كتاب الآثار. وروى عن غيره فأكثر". وذكره في الجواهر (62:1). وعده من الحنفية، وقال: مات سنة 374

أحمد بن الحسن (2) بن محمود بن منصور أبو يعلى. ولد سنة خمس أو ست 26_

أون أربع مائة. ذكره أبو زكريا يحيى بن منده، وقال: "حسن المعرفة، يرجع إلى ستر وصلاح، كتب بإصهان وخراسان، وكان من الحفاظ، عالماً بمذهب الكوفيين". ذكره القرشي (في الجواهر (64:1).

أحمد بن الحسن بن علي اليوسفي. ذكره السمعاني في شيوخه. كان كثير الحفظ 27_ متواضعاً عالماً فاضلاً. زاهداً فقيهاً ورعاً. ذكر أنه من أولاد القاضي أبو يوسف. سافر إلى غزنة، والهند، وأقام بها مدة، وصحب الكبار. ولد في حدود سنة 490 هـ. من الجواهر (ملتقطاً (65:1).

أحمد بن الحسين بن علي أبو حامد المروزي عرف "بابن الطبري" الحنفي. ذكره 28_ الحاكم في تاريخ نيسابور، ثم الخطيب في تاريخه، ثم أبو سعد الإدريسي. سمع أحمد بن

الخضر المروزي، وأبا العباس الدغولي. روى عنه أبو بكر البرقي الحافظ والقاضي أبو العلاء الواسطي. صَنَّفَ الكتب، وله تاريخٌ بديع. قال الحاكم: "أَمَلَا ببخارى، وكان يرجع إلى معرفة الحديث، وكان كبير القدر صالحاً ورعاً عارفاً بمذهب أبي حنيفة رحمه الله". وقال الخطيب: كان أحد العباد المجتهدين والعلماء المتقنين، حافظاً

- نسبةً إلى حصين بالجيم المعجمة المكسورة وبعدها صاد مهملة مشددة، محلة بمرؤ (1)
- وأحمد بن الحسن بن أحمد بن الحسن بن محمد بن خدا داد الباقلائي. روى عنه أبو القاسم السمرقندي الحنفي مؤلف (2) الملتقط في الفتاوى الحنفية، والحافظ ابن خسرو صاحب مسند أبي حنيفة وغيرها. حَدَّثَ عن ابن شاذان، وأبي بكر البرقاني، وأبي عبد الله المحاملي. قال ابن النجار الحافظ في تاريخه: "كان من أعيان شيوخ وقته في المعرفة وكثرة الرواية، والزهد. سمع الكثير، وحَدَّثَ به. وروى الكتب المطُولات، وصنف تاريخاً بالسنين، ذكر فيه الحوادث والوفيات". اهـ من جامع المسانيد (2_409). وظنني أنه حنفي في الفقه، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً

للحديث بصيرًا بالآثر. ورد بغداد، وأقام بها، وكتب الناس عنه باستخبار الحافظ أبي الحسن الدار قطني. سألت البرقاني عنه، فقال: "كان ثقة". وقال أبو سعد الإدريسي: "كان متقنًا في الحديث والرواية، كتبنا عنه ببخارى". مات سنة 377 هـ. من الجواهر ملتقطا (6665:1)).

أحمد بن العباس الأسترابادي روى عن أحمد بن عبد الله بن يونس، وروى عنه الحسين بن بندار. ذكره حمزة بن يوسف السهمي، قال: "كان فقيهاً ثقة من أهل الرأي" هـ من الجواهر (71:1)).

أحمد بن عبد الله عباس الطائي الأقطع. قال الخطيب: من أهل الرأي، سكن بغداد 29_ وحديث بها عن سهل بن عثمان السكري، روى عنه أحمد بن كامل القاضي وأبو القاسم الطبراني هـ. من الجواهر (72:1). قلت: وشيوخ الطبراني الذين لم

يضعفوا في الميزان كلهم ثقات، كما صرح به الهيتمي في مجمع الزوائد (30:1). وهذا لم يضعف فيه فهو ثقة

أحمد بن علي بن محمد الدامغاني ذكره السمعاني في ذيله، وقال: كان فاضلاً من بيت 30_ العلم، قرأ عليه السمعاني جزءاً فيه من حديث المحاملي فحضره عبد الوهاب الأنماطي الحافظ. روى عنه أبو بكر بن كامل، وأبو القاسم بن عساكر، وأبو سعد السمعاني. مات سنة (540 هـ. من الجواهر (82:1)).

أحمد بن علي بن موسى الأسترابادي، ذكره الخطيب في تاريخه، وقال: قدم بغداد 31_ حاجاً وحديث بها، وكان ثقة مشهوراً بالزهد موصوفاً بالفضل. حدثني عنه القاضي أبو عبد (الله الصيمري وأبو القاسم التنوخي. تفقه على مذهب أبي حنيفة هـ من الجواهر (83:1)).

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الإمام الكبير الشأن المعروف "بالجصاص". كتب 32_ الأصحاب والتواريخ مشحونةً بذكره. قال الخطيب: "كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته". وقال الصيمري (شيخ الطيب): انتهت الرحلة إليه، وكان على طريق من تقدمه في الورع والزهد والصيانة، دخل بغداد ودرس على الكرخي، ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابوري. روى الحديث عن عبد الباقي بن قانع. وأكثر عنه في أحكام القرآن. وروى عن (أبي عمر غلام ثعلب. مات سنة 370 هـ. من الجواهر (85:1)).

وقال الزرقاني في شرح المواهب اللدنية: أبو بكر الرازي أحمد بن علي بن حسين الإمام الحافظ محدث نيسابور. سمع أبا حاتم، وعثمان الدارمي. قال ابن عقدة: "كان من الحفاظ" هـ. من الفوائد البهية (16). وبمثل ذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ"، وقال: روى عنه أبو علي الحافظ، وأبو أحمد الحاكم، وآخرون، ولكنه قال: "توفي سنة خمس عشرة وثلاثمائة"

قلت: وقد تشرفت بمطالعة أحكام القرآن، له، وهي شهد على مؤلفها سعة النظر والتبحر في الحديث، كما هو الفقه كذلك

أحمد بن عمران أبو جعفر الأسترابادي المحدث الفقيه. روى عن الحسن بن 33_

سلام، وأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي العوام الرباحي، ومحمد بن سعد العوفي، وغيرهم. سمع منه أبو جعفر المستغفري. مات سنة 331. ذكره الحافظ أبو سعد الإدريسي في تاريخ أستراباد، وقال: "كان ثقة في الحديث من أصحاب الرأي شديد المذهب هـ من

أحمد بن عمرو. وقيل: "عمرو بن مهير" وقيل: "مهران الشيباني الإمام أبو بكر_34 الخصاف. روى عن أبيه، وحَدَّث عن أبي عاصم النبيل (شيخ البخاري)، وأبي داود الطيالسي، ومسدد بن مسرهد، والقعنبي، ويحيى بن عبد الحميد الحماني، وعلي بن المدني، وعارم بن الفضل، وأبي نعيم الفضل بن دكين في خلق (1).

ذكره النديم في فهرست العلماء، وقال: "كان فاضلاً عارفاً بمذهب أصحابه". قال شمي الأئمة الحلواني: "الخصاف رجل كبير في العلم، وهو ممن يصح الاقتداء به". وقال ابن النجار عن أبي عمرو بن مندة أحمد بن عمرو: "والخصاف حَدَّث، ومات سنة 261 هـ" من الجواهر (88:1). وقال الذهبي في أعلام النبلاء: "كان محدثاً، ولكنه قَل ما روى شيخ الحنفية، عالماً بالرأي مقدماً عند المهتدي بالله، ورعاً زاهداً. كان يأكل من صنعته هـ". من مقدمة الهداية للمحدث اللكنوي ص 15

أحمد بن كامل بن خلف الشجري البغدادي، قال السمعاني: كان عالماً بالأحكام،_35 القرآن، وأيام الناس، والتواريخ، وله فيها مصنفات. وعن محمد بن الجهم الصيمري وأبي قلابة الرقاشي: روى عنه الدارقطني، وأبو عبيد الله المرزباني، وغيرهما. وكان متساهلاً (في الحديث مات سنة 350 هـ. من الجواهر (90:1).

قلت: وفي "اللسان": أحمد بن كامل القاضي البغدادي الحافظ لبنة الدارقطني، وقال: "كان متساهلاً" ومشاه غيرهِ، وكان من أوعية العلم معتمداً على حفظه فيهم. وقال الخطيب: "كان من العلماء بأيام الناس، والأحكام، وعلوم القرآن، وتواريخ أصحاب

الحديث". قال ابن زرقويه: "لم ترَ عينا مثله" وأملى كتاباً في السنن. وتكلم في الأخبار اه ملخصاً (249:1).

أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو سعيد النيسابوري المزني. سمع إبراهيم بن محمد بن_36 سفيان راوي صحيح مسلم عن مسلم، وأبا خزيمة. سمع منه الحاكم أبو عبد الله، وأبو نعيم الحافظ. (كان) شيخ نيسابور في عصره، كان يفتي على مذهب أبي حنيفة هـ. من (الجواهر (91:1).

أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان القدوري البغدادي الإمام المشهور_37 صاحب المختصر المبارك. روى الحديث عن محمد بن علي بن سويد المؤدب، وعبيد الله بن محمد الجوشني. روى عنه قاضي القضاة أبو عبد الله الدامغاني، (والحافظ أبو بكر) الخطيب، وقال: "كتبت عنه، وكان صدوقاً، ولم يحدث إلا باليسير". مات سنة 428 هـ. من الجواهر (93:1). ذكره ابن خلكان في تاريخه، وقال: "انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، وكان حسن العبارة في النظر، وسمع الحديث، روى عنه الخطيب صاحب التاريخ". وكذا قال السمعاني في الأنساب. "وقدورة" قرية من قرى بغداد هـ. ملخصاً من الفوائد (البهية 7).

أحمد بن محمد بن حمزة أبو الحسين قاضي الكوفة الثقفي. ذكره أبو سعد_38 (السمعاني) في ذيله، وقال: سألت الأنماطي عنه، فأثنى عليه، وقال: "كان خيراً ثقة" ورد بغداد في حال شبعة، وتفقه على (أبي عبد الله) الدامغاني، ثم ورد بغداد أخيراً وحَدَّث بها. وكذا قال ابن النجار، قال: وقرأت بخط السلفي: "أبو الحسين أحمد قاضي الكوفة كان ثقة" هـ. من الجواهر ملخصاً (95:1). مات سنة 497

أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى أبو النصر الأنماطي النيسابوري. قال_39

الحاكم في تاريخ نيسابور: "ما علمت في أصحاب أبي حنيفة أكثر سماعاً للحديث منه".
(مات سنة 338 هـ من الجواهر (1:95)

أحمد بن محمد بن محمود أبو الحسن بن أبي جعفر السمناني. سمع محمد بن علي بن 40_ مهدي الأنباري الإمام، وأبا الحسين المحاملي (الحافظ). سمع منه

رأيت كتاب أحكام الأوقاف له، فرأيتته يروي فيه عن يزيد بن هارون، ووكيع بن الجراح، وبشر بن الوليد، ومحمد بن (1)
عبد الله بن عمرو، والواقدي، والضحاك بن عثمان، وغيرهم. ويشارك البخاري ومسلما في أكثر شيوخه

أبو الفتوح عبد الغافر بن الحسين الألمعي الكاشغري وغيره، ذكره الخطيب في تاريخه، وقال: "كتبت عنه شيئاً يسيراً، وكان صدوقاً، تقلد القضاء بباب الطاق". وذكره السمعاني في ذيله، فقال: قرأ على أبيه طرقاً من الكلام والفروع على مذهب أبي حنيفة. وكان كبيراً نبيلًا وقورًا جليلاً". قال: وقرأت بخط أبي الفضل بن خيرون: "كان ثقة جيد الأصول". وسأل السلفي أبا غالب شجاع بن فارس الذهلي (الحافظ) عنه فقال: "سمعت منه كتاب شفاء الصدور للنقاش بتمامه بقراءتي عليه، وشيئاً من حديثه، ومن فوائده اه". من الجواهر (96:1). مات سنة 466.

أحمد بن محمد بن الفضل أبو علي البزار النيسابوري. حدّث عنه القاضيان أبو علاء 41_ الواسطي، وأبو القاسم التنوخي. ذكره الخطيب، وقال: قدم بغداد حاجاً، وكان ثقة. وحدثني التنوخي قال أبو علي النيسابوري (إمام أهل الحديث في عصره): أحمد بن محمد (شيخ ثقة فقيه على مذهب أبي حنيفة. مات سنة 383 اه. من الجواهر 98:1).

أحمد بن محمد بن حامد (وقيل: هاشم) أبو بكر الطواويس. ذكره السمعاني في 42_ الأنساب، وقال: هذه نسبة إلى "طواويس" قرية من قرى بخارا، منها الفال الورع الزاهد الثقة أبو بكر أحمد بن محمد بن هاشم. كان من عباد الله الصالحين. يروي عن محمد بن نصر المروزي (وعبد الله بن شيرويه البلخي) ومحمد بن فضل البلخي. وأثنى عليه أبو سعد الإدريسي في كتاب الكمال اه. ملخصاً من (1) الفوائد (18). ذكره القرشي في الجواهر ص 100 وعده من الحنفية، وقال: توفي سنة 344. روى عنه نصر بن محمد بن غريب الشاشي. وأحمد بن عبد الله بن إدريس خال الإدريسي الحافظ.

أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الحجري المصري أبو جعفر الطحاوي الإمام 43_ الحافظ. ذكره الذهبي في الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق

والتضعيف، والتصحيح والتزييف، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة. قال ابن يونس: "كان ثقة ثبتاً فقيهاً عاقلًا لم يخلف مثله". مات سنة 321. وذكر السيوطي في حسن المحاضرة فيمن كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف، وكان ثقة ثبتاً فقيهاً لم يخلف بعده مثله انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر في زمانه وله معاني الآثار، وأحكام القرآن، والتاريخ الكبير، واختلاف العلماء (اه 147:1).

وذكر أبو يعلى الخليلي في الإرشاد أن محمد بن أحمد الشروطي قال للطحاوي: "لم خالفت مذهب خالك (أي المزني الشافعي؟)"، فقال: "لأني كنت أرى خالي يديم النظر في كتب أبي حنيفة".

وذكر على القارئ في طبقاته عن ابن عبد البر أنه قال: "كان الطحاوي كوفي المذهب عالماً بجميع مذاهب العلماء". وفي اللسان: قال ابن عبد البر في كتاب العلم: "كان الطحاوي من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم وفقههم مع مشاركته في جمع مذاهب الفقهاء". وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي في كتاب الصلة: "كان ثقة جليل القدر فقيه البدين عالماً باختلاف العلماء بصيراً بالتصنيف" (276:1). وفي غاية البيان للإتقاني: أقول: "لا معنى لإنكارهم على أبي جعفر (في نقل مذهبهم) فإن مؤتمنٌ لأمتهم مع غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه في معرفة المذاهب وغيرها، فإن شككت في أمره فانظر شرح معاني الآثار، هل ترى له نظيراً في سائر المذاهب، فضلاً عن مذهبن". انتهى من الفوائد ص 18.

وقال بعض الناس في إحيائه وأمير البوفال في بعض تأليفه تبعاً لابن تيمية الحراني في

منهاج السنة له: "إن الطحاوي ليس ممن له معرفة بالإسناد كمعرفة أهل النقد به اهـ". وهذه والله فرية بلا مرة، فإنهم إن ارادوا أنه لا تمييز له بين الصحيح والسقيم فهو قول رجيم يرده وينكره أشد الإنكار من طالع شرح معاني الآثار ومشلك الآثار وغيرهما من تأليفاته الكبار، فإن الطحاوي كثيرًا يبحث فيها عن صحة الأسانيد وضعفها، ويكشف عن قوتها ووهنها، ويناظر كمنابر أهل الحديث الوقادين ويباحث كمباحثة النقادين

أي الفوائد البهية للمحدث اللكنوي، وأعبر عنه فيما بعد بالفوائد، كما أعبر الجواهر المضيئة بالجواهر (1)

وناهيك بعد الذهبي إياه في الحافظ الذين يرجع إلى اجتهادهم في التصحيح والتضعيف، وعدّ السيوطي إياه في حافظ الحديث ونقاده. ومن طالع كتب الرجال كتهذيب التهذيب ولسان الميزان وغيرهما لآخ له احتجاج المحدثين بأقواله في التوثيق والتضعيف والجرح والتعديل في كثير من الرواة، وقبول المهرة من أهل الفن أقواله في باب التحسين والتصحيح، وعدهم إياه من أهل الاجتهاد في الحديث والترجيح، منها بحث جديد ردّ الشمس بعداء النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإنه اعتمد العلماء فيه على رواية الطحاوي وتحسينه، وردوا به على من ظنه موضوعاً، كابن تيمية وابن الجوزي وغيرهما من المجازفين، كما بسّطه السخاوي في المقاصد الحسنة ص 107، والقسطلاني في المواهب، والسيوطي في تصانيفه، كمختصر الموضوعات، ومناهل الصفا في أحاديث الشفا، والنكت البديعات، والشهاب الخفاجي في نسيم الرياض لشرح شفاء عياض، وغيرهم من العلماء والمحدثين، كذا في غيث الغمام لمؤلف الفوائد البهية ص 58

قال: وأما قول بعض المنكرين على الطحاوي: "إنه يجمع الرطب واليابس" فهذا ليس بأول ضرورة كسرهما الطحاوي في الإسلام، ألا ترى على قول ابن الصلاح في مقدمته، والنووي في تقريره، والعراقي في ألفيته: "إن في السنن الصحيح والحسن والضعيف والمنكر" وإلى قول الذهبي في سير النبلاء: "وإنما غض رتبة سننه (أي ابن ماجه) ما في الكتاب من المناكير وقليل من الموضوعات" وإلى قول السيوطي في زهر الربى على المجتبى: "لهو (أي سنن النسائي) أقل الكتب بعد الصحيحين ضعيفاً ومجروحاً، ويقاربه كتاب أبي داود والترمذي". كذا حكم ابن تيمية في منهاج السنة بكون تصانيف البيهقي مشتملة على الضعيف والموضوع. وقال العيني في البناية: "قد روى الدار قطني في سننه أحاديث سقيمة ومعلولة، ومنكرة وغريبة، وموضوعة (يسكت عنها)". وصرح ابن دحية وابن حجر وغيرهما بكون مستدرك الحاكم وتآليفاته الأخرى مشتملة على الضعاف والموضوعات مع التزامه الصحة فيه وعدم التزام الطحاوي إياها في كتبه اه ص 56

قلت: وفوق ذلك كله، ألا ترى البخاري ومسلماً مع التزامهما الصحة في كتابيهما يوردان الضعاف أيضاً فيها، كما لا يخفى على من طالع مقدمة الفتح

للحافظ. ولا يجدي الاعذار بكون إيرادهما ذلك للمتابعة والاستشهاد، فإن الجامع الصحيح ليس محلاً للضعاف أصلاً، لما في ذلك من التلبيس والغرور، فإن الناظر إذا رأى حديثاً في كتاب التزم صاحبه الصحة ظنه صحيحاً اعتماداً على التزام صاحبه ذلك، والمتابعة والاستشهاد يحتاج إليهما الضعيف، دون الصحيح. اللهم إلا أن يقال: إن تلك الضعاف عندهما صحاح، فلم لا يكون القول بمثله في ضعيف أو رده الطحاوي واحتج به؟ لموافقته القياس الذي هو إحدى حجج الشرع وإحدى المرجحات لجانب الصحة، فافهم

وأما ابن تيمية فليس ممن يقبل قوله في مثل الطحاوي، فإننا الثقات الأثبات لا تجرح بأقوال المجروحين، وأن ابن تيمية رحمه الله مع سعة علمه وفراط شجاعته وسيلان ذهنه وعظيمه لحرمان الدين رماه المحدثون والمؤرخون الكبار كالذهبي، وابن حجر العسقلاني، والزرقاني، والصفدي، بقلة العقل والتشدد الغير المرضي ومجاوزة الحدود فيه. قال الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة: وهي ابن تيمية على أبناء جنسه واستشعر بأنه مجتهد فصار يرد على صغير العلماء وكبيرهم قديمهم وحديثهم، حتى انتهى إلى عمر رضي الله عنه فخطأه في شيء، وقال في حق علي: "إنه أخطأ في سبعة عشر شيئاً، وخالف فيها نصالكتاب"، وكان لتعصبه مذهب الحنابلة يقع في الأشاعرة، حتى أنه يسب الغزالي، فقام عليه قوم كادوا يقتلونه اه. من غيث الغمام بمعناه ملخصاً ص 57

فإن قيل: قد ذكر الحافظ في "اللسان" عن البيهقي في "المعرفة" بعد أن ذكر كلامًا للطحاوي في حديث مسّ الذكر فتعقبه وقال: أردت أن أبين خطأه في هذا، وسكت عن كثير من أمثال ذلك، فبيّن في كلامه أن علم الحديث لم يكن من صناعته، وإنما أخذ الكلمة (بعد الكلمة من أهله ثم لم يحكمها. (277:1)

قلت: ره الإتقاني، وقال: "هذا لعمرى تحامل من هذا الإمام في شأن هذا الأستاذ الذي اعتمده أكابر المشايخ" كذا نقله محشي اللسان عن "كشف الظنون". قلت: وأيضاً فلم يؤثر قول البيهقي هذا في الطحاوي عند الذهبي حيث ذكره في تذكرته، وعدّه من الحفاظ "الذين يرجع إلى اجتهداهم في التصحيح والتزييف، ولم يذكره في "الميزان

ولا عند السيوطي، حيث عدّه من حفاظ الحديث ونقاده، ولا عند الحفاظ ابن عبد البر، ولا عند مسلمة بن القاسم الأندلسي، ولا عند ابن يونس المصري مؤرخ مصر. ولا شك أنه أعلم بالطحاوي من البيهقي بل بسائر علماء مصر، وهو أقرب زماناً بالطحاوي منه، وهو القائل: "إن الطحاوي ثقة ثبت لم يخلف مثله" كما مر

وقال القرشي في كتابه الجامع (هو ذيل الجواهر المضيئة): قال البيهقي: "وحين شرعت في كتابي هذا (أي في كتاب المعرفة) جاءني شخص من أصحابي بكتاب لأبي جعفر الطحاوي، فكم من حديثٍ ضعيفٍ فيه صحّحه لأجل رأيه، وكم من حديثٍ فيه صحيح ضعفه لأجل رأيه". هكذا قال. وحاشا لله أن الطحاوي رحمه الله يقع في هذا، فهذا الكتاب الذي أشار إليه هو الكتاب المعروف بمعاني الآثار، وقد تكلمت على أسانيده وعزوت أحاديثه وإسناده إلى الكتب الستة، والمصنف لابن أبي شيبه، وكتب الحفاظ، ووصلت فيه إلى الرابع، وسميته "بالحاوي في بين آثار الطحاوي"، وأسأل الله إتمامه. وجدت الطحاوي قد شارك مسلماً في بعض شيوخه كيونس بن عبد الأعلى فوقع لي في كثير من الأحاديث أن الطحاوي يروي الحديث عن يونس بن عبد الأعلى ومسلم يرويه بعينه عنه بسند الطحاوي. والله لم أر في هذا الكتاب شيئاً مما ذكره البيهقي عن الطحاوي. وقد اعتنى شيخنا علاء الدين (ابن التركماني) ووضع كتاباً (1) عظيماً نفيساً على السنن الكبير له (أي البيهقي) وبيّن فيه أنواعاً مما ارتكبها من ذلك النوع الذي رمى به البيهقي الطحاوي، فيذكر حديثاً لمذهبه وسنده ضعيف فيوثقه، ويذكر حديثاً لمذهبه وفيه الرجل الذي وثقه فيضعفه، ويقع هذا في كثير من المواضع. وهو كتاب عظيم لو رآه من قبله من الحفاظ لسأله تقبيل لسانه الذي تفوّه بهذا، مع أن البيهقي إمامٌ حافظٌ كبير الشأن نشر السنة ونصر مذهب الشافعي في زمانه، وكان موصوفاً بالزهد رحمه الله ورحم أئمة المسلمين اهـ. ملخصاً (432)).

قال الحافظ في "اللسان": سمع (الطحاوي) من المزني كتب السنن روايته عن

الشافعي، وسمع الحديث من أهل عصره، فلحق يونس بن عبد الأعلى، وهارون بن سعيد الإيلي، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وبحر بن نصر، وغيرهم من أصحاب ابن عيينة وابن وهب، وهذه الطبقة. وسمع الكثير أيضاً من إبراهيم بن أبي داود الفريس، وكان من الحفاظ المكثرين، وأبي بكرة بكار بن قتيبة القاضي، وغيرهما (كالحافظ النسائي صاحب السنن). وخرج إلى الشام فسمع بيت المقدس، وغزة، وعسقلان. وتفقّه بدمشق على القاضي أبي خازم، ورجع إلى مصر وتقدم في العلم. وصفه التصانيف في اختلاف العلماء. ومعاني الآثار ومشكك الآثار، وأحكام القرآن، وغير ذلك. روى عنه ابنه علي. وأبو محمد بن زير القاضي، وأبو الحسن محمد بن أحمد الأحميمي، وأبو القاسم الطبراني (صاحب المعاجم) وأبو بكر المقرئ، وأحمد بن القاسم الخشاب، ويوسف الميانجي، وآخرون (275:1 و 286).

وزاد في "الجواهر": روى عنه الخلق الكثير منهم أبو القاسم مسلمة بن القاسم القرطبي، وأبو القاسم عبد الله بن علي الداودي شيخ أهل الظاهر في عصره، وأبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصري الحافظ، وأبو بكر محمد بن جعفر بن الحسين البغدادي المفيد

هذا هو الكتاب المسمى "بالجواهر النقي في الرد على البيهقي" يشهد لمؤلفه بسعة النظر في الحديث، وكثرة الحفظ (1) للأثار وأسماء الرجال
قلت: ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ووصفه بالإمام الحافظ الوراق، وليس هو غندر محمد بن جعفر صاحب شعبة، (2)
بل هذا غندر ثاني. والفنادر في المحدثين تسعة ذكرهم الذهبي في تذكرة صاحب الترجمة، سبعة منهم يسمون محمد بن
جعفر (160:1 و 163). فتنبه له، ولا تقع في الخبط

أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد أبو العباس عرف "بابن أبي العوام" 44_ السعدي" أحد قضاة مصر. روى عن أبيه عن جده، روى عنه أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي سأل الحاكم بأمر الله عالم العلماء بمصر عن الناس واحدًا بعد واحد، فذكر أبا العباس، فوقع الاختيار عليه. ف قيل للحاكم بأمر الله: "ما هو على مذهبك، ولا على مذهب من تقدم من سلفك، غير أنه مأمون مصري عارف بالقضاة، عارف بالناس، وما في مصر من (يصلح لهذا الأمر غيره)". تقلد القضاء في شعبان سنة 405. كذا في "الجواهر" (107:1)

أحمد بن محمد بن عبد الله أبو الحسن النيسابوري عرف "بقاضي الحرمين" شيخ 45_ أصحاب أبي حنيفة رحمه الله في زمانه بال مدافعة. سمع بخراسان أبا العباس الشيباني، وأبا يحيى زكريا بن يحيى البزار، وأبا خليفة الفضل بن ناب، وجماعة سواهم. روى عنه الحاكم أبو عبد الله. وذكره في تاريخ نيسابور. تكلم عند الزيرو علي بن عيسى مع بعض فقهاء الشافعية في مسألة توريت ذوي الأرحام، فقال الوزير: "صنف في هذه المسألة وكبر بها غذا إلي"، ففعل وبكر بها إليه، فأخذ منه الجزى، وعرض المسألة على أمير المؤمنين، فتأملها ورضيها، وقلده قضاء الحرمين، فقال أبو الحسن: "أيد الله الوزير بعد أن رضى أمير المؤمنين المسألة وتأملها وجب على الأمير أن ينجز أمره العالي بأنه يرد السهم إلى ذوي الأرحام". فأجاب إليه، وفعله. ذكر الحكاية الحاكم أبو عبد الله في تاريخه، وقال: (توفي سنة 351، كذا في "الجواهر" (108:1)

أحمد بن محمد بن عبد الله الطاهري أبو العباس الإمام الحافظ الزاهد القدوة جمال 46_ الدين الحلبي الحنفي المقرئ. ذكره السيوطي في حسن المحاضرة في حفاظ الحديث ونقاده، وقال: "كان أحد من عني بهذا الشأن، وكتب عن سبعةائة شيخ. مات سنة 696 هـ". (150:1). وقال القرشي في الجواهر: سمع الكثير، وسافر إلى البلاد، وكتب بخطه (الكثير، سمعت عليه (110:1)

أحمد بن محمد بن علي بن محمد بن نصير الأبردواني النضيري الحنفي أبو كامل 47_ سمع أبا الحسن الفارسي وغيره. قال السمعاني: وكان قد سمع الحديث الكثير واشتغل به، ولم يرحل، وجمع كتابًا سماه "المضاهاة في الأسماء والأنساب" (ولم يكن متقنًا ولا ثقة، بل مجازفًا في السماع والرواية اهـ) من الجواهر (113:1) ومن الأنساب للسمعاني

أحمد بن محمد بن عمر بن الحسين أبو الفرج المعروف "بابن المسلمة" سكن بغداد. 48_ قال الخطيب في تاريخه: سمع أباه، وأحمد بن كامل القاضي، ودعرج بن أحمد. قال الخطيب: كتبت عنه، وكان ثقة، وكان أحد الموصوفين بالعقل والمذكورين بالفضل، كثير (البر والمعروف. وكانت داره مألًا لأهل العلم. مات سنة 415 هـ من الجواهر (13)

أحمد بن محمد بن عيسى بن الأزهر أبو العباس البوني الفقيه الحافظ من طبقة أحمد 49_ بن أبي عمران أستاذ الطحاوي. تفقح على أبي سليمان الجوزجاني. وحدث بالكثير، وصنف المسند. وحدث عن القعني ومسد بن مسرهد، وأبي بكر بن أبي شيبه. روى عنه يحيى بن صاعد، وأبو عبد الله المحاملي. قال الخطيب: "كان ثقة حجة يذكر بصلاح وعبادة، وكان من أصحاب القاضي يحيى بن أكثم". وقال أحمد: "صدوق، وما أعلم إلا خيرا" وقال (الدار قطني: ثقة. حكاها الخطيب أيضًا. مات سنة 280

أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد بن السكن أبو جعفر السكوني. أخذ عن أبي يوسف، 50_ ومحمد، وروى عنه وكيع، كذا في الجواهر (115:1). وفي لسان الميزان ضعفه الدار (قطني، وقال: "متروك الحديث بغدادي". وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (288:1)

أحمد بن محمد بن عيسى بن زياد الأنطاكي أبو بكر القاضي. سمع بأنطاكية، 51_ وبطرسوس، والمصيصة، وروى عن محمد بن آدم، ومحمد بن سليمان لؤين، وأحمد بن أبي الحواري، وروى عنه أبو القاسم الطبراني (صاحب المعاجم). وذكره عبد الغني بن سعيد المصري في كتاب القضاة، وقال: قدم مصر وحَدَّث بها. حدثنا عنه عبد الله بن جعفر بن الورد اهـ من الجواهر

وفيه أيضًا: قال ابن النديم في تاريخ حلب: "كان أبو وجده فقيهان على مذهب (116:1). الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه اهـ"

قلت: ذكر في اللسان أحمد بن محمد بن زياد وكناه إبا سعيد ابن الأعرابي. روى عنه أبو القاسم الطبراني، وأبو سليمان الخطابي، ووصفه بالإمام الحافظ الثقة الصدوق الزاهد اهـ (208:1). فلا أدري أ هو ذا أم غيره

أحمد بن محمد بن أحمد بن حمدان أبو منصور الحارثي. قال الإمام نجم الدين أبو 52_ حفص عمر النسفي في معجم شيوخه: أحمد بن محمد بن منصور الحارثي من مسموعاته كتاب الموطأ رواية محمد بن الحسن بن مالك، يرويه عن أبي الفضل أحمد

بن خيرون، وللحافظ أبي سعد (السمعاني) إجازة منه صحيحة بجميع مسموعاته كتبها له (في سنة 508. وتوفي سنة 518 هـ، من الجواهر المضيئة (118:1)

أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن الإمام تقي الدين أبو العباس الشمني. قال 53_ السيوطي في حسن المحاضرة: قدوة عين الزمان وأحد عصره في العلوم بحيث خضعت له رجالها وفرسانها، ولد بالإسكندرية سنة 801 هـ. أخذ الحديث عن الشيخ ولي الدين العراقي وبرع في الفنون، وأجاز له العراقي، والبلقيني والحلاوي، والمرافي وغيرهم. وانتفع به الخلق، وصنف حاشية على الشفا، وشرح النقاية في الفقه، وشرح نظم النخبة (لأبيه اهـ (202:1)

قلت: وهو شيخ السيوطي وراثه بقصيدة غراء يقول فيها

محقق كامل الآلات مجتهد ... وما عنى تبلغ الأبيات والسطر

وفي الحديث أياديه قد انتشرت ... آثارها وشذا فياحها المطر

وفي الكتاب وفي آياته ظهرت ... آياته حين يتلوها ويعتبر

أبان علوم أصول الدين متضحا ... وكم جلا شبها حارت بها الفكر

أنعم بنعمان عينا حين يذكر في ... أصحابه الشيخ دامت فوقه الدرر

(اهـ. (203:1)

وذكره في "بغية الوعاة" أيضا، وقال: الفقيه المفسر المحدث شيخ العلماء في أوانه، شهد بنشر علومه العاكف والباد، أما التفسير فهو بحره المحيط، وأما الحديث فالرحلة في الرواية والدراية إليه، والمعلول في حل مشكلاته عليه. وأما الفقه فلو رآه النعمان لأنعم به عينا، أخذ الحديث عن العراقي، وبرع في الفنون، وأجاز له السراج البلقيني، والزين العراقي. والجمال ابن ظهيرة، والهيثمي، والكمال الدميري، والمرافي، وآخرون. وخرج له صاحبنا الشيخ شمس الدين السخاوي مشيخة حدّث بها وبغيرها، وخرجت له جزءا في الحديث المسلسل بالنجاة وحدّث به. وهو إمام علامة مفنن منقطع القرنين سريع الإدراك أقرأ التفسير والحديث والفقه انتفع به الجم الغفير، وافتخروا بالأخذ عنه، وسمعت وقرأت \ عليه في الحديث عدة أجزاء، وكتب لي تقریظًا على شرح الألفية

(وجمع الجوامع من تألّفي اهـ (163,164

أحمد بن محمد بن الحسين بن الكريم النسفي البزدوي أبو المعالي صاحب الطريقة _54
على مذهب أبي حنيفة. قال السمعاني: سمع من أبيه، ومن أبي المعين ميمون بن محمد
المكحولي. ولقى الأكابر، وأفاده والده عن جماعة، وأملى مدة ببخارا. وورد مرور في
الحج، فقرأ عليه بها، وحدث ببغداد، ورجع من الحج. قال السمعاني: إمام فاضل من بيت
(الحديث والعلم. توي سنة 542 هـ من "الجواهر" (1:119)

أحمد بن محمد بن محمد السرخسي أبو العباس سمع من الشريفيين أبي نصر محمد 55_ وأبي الفوارس طرذاً بني محمد بن علي الزنبيبي، وروى عنه أبون القاسم بن عساكر، وأبو (سعد السمعاني. مات سنة 547 هـ من الجواهر (1:120).

أحمد بن محمد بن منصور القاضي أبو بكر الدامغاني. درس على الطحاوي بمصر، ثم 56_ قدم بغداد ودرس بها على الكرخي، فأقام ببغداد دهرًا طويلًا يحدث عن الطحاوي. روى عنه القاضي أبو محمد بن الأكفاني وغيره. قال الخطيب: حدثني الصيمري قال: "وكان أبو بكر الدامغاني أقام على الطحاوي سنين كثير، وكان إمامًا في العلم والدين، مشار إليه في (الورع والزهد اهـ" من الجواهر (1:122).

أحمد بن محمد بن مهران أبو جعفر راوي موطأ محمد بن الحسن رحمه الله اهـ من 57_ الجواهر. وفي "اللسان": قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل: أحمد بن مهران بن المنذر القطان الهمداني أبو جعفر الذي سمع أبي في كتابه كتاب الموطأ عن القعني. روى عن عثمان بن الهيثم، وعبد الله بن رجاء، وحسن بن الأشيب، والأنصاري. وهو صدوق. وذكره (ابن حبان في "الثقات" اهـ (1:315).

قلت: فلعله يروي الموطأ عن محمد بن الحسن أيضًا، ولكن لا بد من واسطة بينهما، لأن سماع الراوي عن أبي حاتم المتوفى سنة 277 هـ عن محمد بن الحسن المتوفى سنة 189 هـ بلا واسطة بعيد. اللهم إلا أن يكون سمع عن محمد بالآخرة، وعن أبي حاتم في بدء أمره. والله تعالى أعلم.

أحمد بن محمد بن نصر بن أحمد الإمام أبو نصر النسفي. قال السمعاني 58_:

من أئمة NSF، تفقه على القاضي منصور بن أحمد الغرقى، وروى عنه الحديث، وعن غيره، وحدث. سمع منه أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد النسفي. مات 422 هـ. من الجواهر ملخصاً.

أحمد بن محمد بن نصر المعروف "باللباد" النيسابوري. سمع أبا نعيم الفضل بن دكين 59_ (راوي صحيح البخاري) وبشر بن الوليد القاضي، وغيرهما. روى عنه إبراهيم بن محمد بن سفيان (راوي صحيح مسلم) أبو يحيى زكريا بن يحيى البزار. ذكره الحافظ أبو عبد الله (الحاكم) في تاريخ نيسابور، فقال: "شيخ أهل الرأي في عصره، ورئيسهم اهـ" من الجواهر (1:123).

أحمد بن محمد بن يوسف بن الخضر أبو الطيب الحلبي، كتب عنه (الحافظ) 60_ الدمياطي، سمع من أبي حفص عمر بن محمد بن طبرزد، وحدث. ومات سنة 658 هـ، كذا (في "الجواهر" (1:123).

أحمد بن محمد بن هبة الله بن أبي الفتح أبون العباس الواسطي الموصل. كتب عنه 61_ الدمياطي، وذكره في معجم شيوخه. وذكر الشريف عز الدين في وفياته: "كان فقيهاً حسناً متديناً، سمع بالموصل من أبي حفص عمر بن محمد بن طبرزد، ومن أبي محمد عبد (الله بن أبي المجد". ومات بها سنة 650 هـ من "الجواهر" (123).

أحمد بن أبي عمران موسى بن عيسى الحافظ أبو جعفر البغدادي. نزل مصر، وهو 62_ شيخ أبي جعفر الطحاوي، أكثر عنه. حدث عن علي بن عاصم، وشعيب بن سليمان الواسطيين، وعلي بن الجعد (شيخ البخاري)، ومحمد بن الصباح. ذكر الحافظ ابن يونس

في الغرباء الذين قدموا مصر، وقال: "كان حسن الدراية بألوان من العلم كثيرة، وحدث بحديث كثيرة من حفظه، وكان ثقة". وذكره الحافظ عبد الغني فيمن غلب كنية أبيه على اسمه، فقال: "قدم مصر على قضائها، وذهب بصرة بآخره وكان أحد الموصوفين بالحفظ. روى حديثًا كثيرًا من حفظه. صَنَّف كتابًا يُقال له "الحجج اه" من "الجواهر.(128:1) "

أحمد بن هارون بن إبراهيم أبو العباس الحاكم المزني المعروف "بالتبيان" _63

إمام الحنفية بنيسابور. سمع بها أبا القاسم عبد الرحمن بن رداء، وأبا نصر أحمد بن محمد بن نصر، وأبا الفضل العباس بن حمزة، وغيرهم، وبمرو يحيى بن سامويه الدهلي وأقرانه، وبالري علي بن الحسن بن الجنيّد وأقرانه، وبالعراق عبد الله بن أحمد بن حنبل

وأقرانه، وبالحجاز علي بن عبد العزيز البغوي. سمع منه الحاكم (أبو عبد الله صاحب "المستدرک") وذكره في تاريخ نيسابور، وقال: شيخ أصحاب أبي حنيفة في عصر. مات (سنة 349 هـ من "الجواهر" 132:1).

أحمد بن هبة الله بن أسعد بن عبد الله أبو العباس المعروف "بابن النجبي". قال ابن 64_ النجار: سمع أبا البركات الأنطاقي وأبا الوقت عبد الأول، وحَدَّث: روى لنا عنه عبد الله بن (أحمد المقرئ شيخه. مات سنة 592 هـ من "الجواهر" 130:1).

أحمد بن يوسف بن عبد الواحد أبو الفتح الأنصاري السعدي المنعوت شهاب الدين. 65_ كان إماماً عالماً، محدثاً مفتياً، حَدَّث بجزء الأنصاري بإجازته من ابن طبرزد وأبي اليمن الكندي وغيرهما. ولد بحلب، ثم سافر إلى الموصل وتفقّه بها على الجلال الرازي، وسمع (الحديث. سمع منه أبو حفص عمر بن العديم. مات سنة 633 هـ. من "الجواهر" 133:1).

أحمد بن يوسف الأزرق بن يعقوب بن إسحاق بن البهلول شيخ أبي القاسم التنوخي. 66_ حَدَّث عن أبي جعفر محمد بن جرير الطبري وطبقته، روى عنه علي ابن الحسن التنوخي. ذكره الخطيب، وقال: كان سماعه صحيحاً، مات 377 هـ. من "الجواهر" (133:1). ذكره في "اللسان"، وقال: صحيح السماع. وقال ابن أبي الفوارس: كان متقناً، وكان داعية إلى (الاعتزال 328:1).

أحمد بن يوسف بن علي بن محمد بن أحمد أبو نصر وقيل: أبو العباس عماد الدين 67_ الحسيني. سمع الحديث من أبي هاشم عبد المطلب من الفضل الهاشمي، كان شيخ الحنفية في عصره. ولد بحلب، وخرج منها إلى مصر حين وصل التتار إلى حلب وبلاد الروم، (وَحَدَّث بها، كتب عنه الدميّاطي. مات سنة 648 هـ من الجواهر 134:1).

إدريس بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي قال الدار قطني: "يعلى، ومحمد، وإدريس، 68_ وإبراهيم بن عبيد الطنافسيون كلهم ثقات" كذا في "الأنساب" للسمعاني. وكلهم حنفيون، كما يظهر من كلامه (472) وإدريس هذا ذكره القرشي في الجواهر (136:1) والباقون نذكرهم في أبوابهم

إدريس بن عبيد بن أبي عبد الرحمن الأودي أبو عبد الله. يأتي روى عن أبيه، وعمره 69_ بن مرة، وأبي إسحاق السبيعي، وغيرهم. قال ابن معين والنسائي: "ثقة". وقال الآجري عن أبي داود: "ثقة". وذكره ابن حبان في "الثقات". روى له الجماعة، كذا في "التهذيب" (195:1). ذكره القرشي في "الجواهر"، وعدّه من الحنفية (136:1).

إسحاق بن إبراهيم بن موسى الوزدولي. تفقه على أبيه وقد تقدم. قال ابن عدي: 70_ "إسحاق من أصحاب الحديث، صَنَّف الكتب والسير، مستقيم الحديث، ثقة" هـ. من (الجواهر 136:1).

قلت: وذكر السمعاني قول ابن عدي هذا في نسبة الوزدولي، وذكره الذهبي في الحافظ، وقال: الحافظ الصدوق أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم صاحب المسند رحل وسمع من عبد الله بن موسى، ومسلم بن إبراهيم، وأدم بن أبي إياس، وجماعة. وعنه إبراهيم بن موسى (الجرجاني، ومحمد بن جعفر البصري، وآخرون. وكان ثقة (128:2).

إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب الخراساني الشاشي. ذكره ابن يونس في غرباء الذين 71_ قدموا مصر، فقال: كان يتفقّه على مذهب أبي حنيفة. وُلِّي قضاء بعض أعمال مصر،

وكتبت عنه حكايات وأحاديث. وكان يروي على الجامع الكبير عن زيد بن أسامة عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن. وكان ثقة. توفي بمصر سنة 325 هـ. من الجواهر (1:136). وفي الفوائد: "كان شيخ أصحاب أبي حنيفة وعالمهم في زمانه، وكان ثقة" (22).

إسحاق بن البهلول أبو يعقوب التنوخي حافظ محدث كبير. ولد بأنبار، وحمل الفقه 72_ عن الحسن بن زياد، وعن الهيثم بن موسى صاحب أبي يوسف. وله مذاهب

اختارها. رحل في طلب الحديث إلى بغداد، والكوفة، والبصرة، ومكة، والمدينة. سمع أباه، وسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وإسماعيل بن علية في جمع عظيم. حدّث ببغداد فروى عنه محمد بن عبد الرحمن صاعقة، وأبو بكر بن أبي الدنيا. (والفريابي، وابن صاعد، (والمحاملي) وابناه بهلول وأحمد، كذا في الجواهر نقلًا عن الخطيب (1:137).

قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ ووصفه بالحافظ الناقد الإمام، وقال: "صنّف كتابًا في الفقه، وله أقوال اختارها. صنّف المسند الكبير وكان ثقة". وقال بهلول ابنه: "حدّث ببغداد بخمسين ألف حديث لم يخطئ في شيء منها". وفي رواية أخرى: "أنه حدّث من حفظه بأربعين ألفًا وعمر دهرًا، مات سنة 203 وله ثمان وثمانون سنة اهـ (2:92).

إسحاق بن شيث (وقيل بن أحمد بن شيث) أبو نصر البخاري يعرف "بالصفار". قدم 73_ بغداد حاجًا وحدّث بها عن نصر بن أحمد بن إسماعيل الكشائي. قال الخطيب: حدثني عنه الحسن بن علي بن محمد المذهب وأثنى عليه خيرًا اهـ. من الجواهر (1:137). زاد في (الفوائد): وكان ثقة فاضلاً أخذ عنه ابنه أبو نصر الفقيه الصغار أحمد بن إسحاق اهـ (23).

إسحاق بن الفرات بن الجعد بن سليم أبو نعيم الكندي التجيبي المصري القاضي. قال 74_ أبو عمر الكندي: لقي أبا يوسف القاضي وأخذ عنه الفقه، وكان من كبار أصحاب مالك. مات (بمصر سنة 204 اهـ من الجواهر (1:138) 1).

قلت: وذكر مثله في التهذيب، وزاد: قال أبو إسحاق الأسفرائيني: "ثقة" وقال بحر بن نصر: سمعت ابن علية يقول: "ما رأيت ببلدكم هذا أحدًا يحسن العلم إلا إسحاق بن الفرات". وقال ابن قديد: ثنى ابن عبد الحكم قال لي الشافعي: "أشرت على بعض الولاة أن يولى إسحاق بن الفرات القضاء وقتلت: إنه يتخير، وهو عالم باختلاف من مضى"، روى له (النسائي اهـ (1:246 و 247).

إسحاق بن يحيى بن إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل أبو محمد الأمدي. فقيه محدّث 75_ درس بدار الحديث بالظاهرية بدمشق، سمع ابن الخليل، وحمدان بن شيث، والمجد بن (تيمية). له مشاركة حسنة في العلوم. ولد سنة 640 اهـ من الجواهر (1:140).

أسد بن عمر والبجلي القاضي صاحب الإمام وأحد الأعلام. تقدم ترجمته الفصل 76_ الخامس من الكتاب، وأن ابن سعد وأبا داود، وابن عدي وثقوه. وفي اللسان أيضًا: قال أحمد بن حنبل: "صدوق". وقال مرة: "صالح الحديث، كان من أصحاب الرأي". روى محمد بن عثمان العباسي عن يحيى بن معين أنه قال: "لا بأس به". وقال عباس: سمعت يحيى (ابن معين): "هو أوثق من نوح بن دارج، ولم يكن به بأس". (قلت: ورواية الاثنين أرجح على ما روى عنه ابن أبي مريم أنه كذوب، وقول ابن معين: "لا بأس به" توثيق منه كما عرف). وقال ابن عمار الموصلي: "لا بأس به" وقال ابن سعد: "كان عنده حديث كثير، وهو (ثقة إن شاء الله تعالى" (1:384).

قلت: فلا يلتفت بعد ذلك إلى من ضعفه. قال الصيمري بإسناده إلى أبي نعيم قال: "أول من كتَبَ كُتِبَ أبي حنيفة أسد بن عمرو". وقال الطحاوي بسنده: "إنه كان من أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا الكتب وهم أربعون رجلاً، وكان في العشرة المتقدمين منهم اهـ. من (الجواهر (1:140).

العلامة آية في قوة لحفظ وسعة النظر، قرأ الحديث والتفسير وغيرهما على سيدنا الخالي حكيم الأمة مولانا محمد أشرف على دام مجده وعلاه، ودرس الحديث والفقه والتفسير ونشر العلوم في مدرسة جامع العلوم بكانفور خمسًا وعشرين سنة، وحفظ القرآن حين الاشتغال بالتدريس في ثلاثة أشهر إلا يومين. قرأت عليه الكتب الصحاح الستة كلها، وكنت أتعجب من حفظه للأحاديث وتراجم الرجال وأقوال شراح الأحاديث وأراء الفقهاء، فإذا رأيته وهو يدرس الحديث تقول: "كأنه بحر متلاطم الأمواج". قرأ عليه خلق لا يحصون، والآن يدرس في بلاده قريبًا من وطنه، وله شغف زائد بالجامع الصحيح للبخاري يلتذ بقراءته ومطالعتة بكثير وتقر به عينه، زاد ه الله حبًا وشغفًا بكلام رسوله. وكان قد شرع في كتابة تعليق على موطأ لمالك ولم يتممه، أطال الله بقاءه

روى عن ربيعة الرأي، ومطرف، وغيرهما كما في اللسان (384:1). وسمع أبا حنيفة وتفقه عليه، وروى عنه الإمام أحمد بن حنبل، وناهيك به اهـ. من الجواهر (140:1). وفي الفوائد: إن رواية أحمد عنه كاف في كونه ثقة، فقد ذكر ابن تيمية الحراني في منهاج السنة، وتقي الدين السبكي في شفاء الأسقام، والسخاوي في "فتح

المغيث": "أن الإمام أحمد لا يروي إلا عن ثقة اهـقلت: وقد صرح بذلك الهيثمي (22). "في مجمع الزوائد: أيضاً، كما ذكرته في مقدمة الإعلاء. وذكر الخطيب: ولي قضاء بغداد بعد أي يوسف الرشيد، وحج معه معادلاً له، مات سنة 188. وقيل: سنة 190 اهـ من "الجواهر". وروى أنه تزوج بابنة هارون الرشيد اهـ، من الفوائد

وإسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الكوفي تقدم ذكره مستوفى فلا نعيده

أسعد بن صاعد بن منصور أبو المعالي. سمع أباه وجده في جمع، وحدث ببغداد. ذكره 77_ السمعاني في ذيله، وابن النجار في تاريخه. قال السمعاني: "ولم يتفق لي السماع منه، وروى لنا عنه رفيقنا أبو القاسم بن عساكر بالشام". قلت: سماع ابن عساكر عليه ببغداد، وسماع ابن النجار عن عمرو بن عبد الرحمن الأنصاري بدمشق عن ابن عساكر عنه اهـ. من الجواهر (143:1). مات سنة 527 قاله السمعاني

أسعد بن علي بن الموافق بن زياد الرئيس أبو المحاسن الزيادي. سمع من الداودي 78_ منتخب مسند بن حميد وصحيح البخاري والدارمي، روى عنه الحافظان السمعاني، وابن عساكر، وكان ثقة صدوقاً صالحاً وصفه بهذا جماعة منهم السمعاني. مات 544 اهـ. من الجواهر (143:1).

إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد الشيباني أبو الفضائل أحد القضاة بدمشق عُرف "بابن 79_ الموصلي". وكان محمود السيرة. سمع منه الحافظ الرشيد العطار وأجاز للمنزدي، مات سنة (629) اهـ. من الجواهر (44:1).

إسماعيل بن إبراهيم بن غازي بن محمد أبو طاهر النميري المارديني عُرف "ابن 80_ فلوس". تفقه على مذهب أبي حنيفة، وسمع الحديث بدمشق على أصحاب السلفي، وقدم مصر ودرس الأصولين (أي الحديث والفقه) وله فيهما يد طولى. ذكره شيخنا قطب الدين (في تاريخ مصر مات بدمشق سنة 637 اهـ. من الجواهر (144:1).

إسماعيل بن إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزي. تقدم أبوه، وإسماعيل هذا تفقه على 81_ أبيه اهـ من الجواهر، (145:1). وفي اللسان: "يروى عن سلام بن مسلم،

وسعيد بن جبير ولم يسمع من سعيد". قال البخاري: "سكتوا عنه". وذكره ابن أبي حاتم، وحكى عن أبيه وأبي زرعة أنه روى عن سعيد بن جبير مرسلًا، وذكره ابن حبان في "الثقات" اهـ (391:1).

إسماعيل بن إبراهيم بن يحيى بن علوي الدمشقي المعروف "بابن الدرجي" كتب 82_ (الحافظ) الدماطي عنه وعنا ابنه إبراهيم، وذكرهما في معجم شيوخه، وسمع بدمشق، والموصل، وحدث، وخرج له الحافظ أبو عبد الله البرزالي مشيخة، رحمه الله تعالى. مات (سنة 664 اهـ. من "الجواهر" (145:1).

إسماعيل بن الحسين بن علي بن الحسين بن هارون الزاهد البخاري إمام وقته في 83_

الفروع والفقهاء. قال الخطيب: ورد بغداد حاجًا مرارًا عدة وحدث بها عن محمد بن أحمد بن أحمد بن حبيب البخاري، وبكر بن محمد بن حمدان المروزي وذكر جماعة، ثم قال: حدثني عنه عبد العزيز بن علي الأزجي، وحدثني عنه القاضي أبو جعفر محمد ابن أحمد السمناني. (وقال: قدم علينا بغداد حاجًا سنة 398، مات سنة 402 هـ من "الجواهر" (1:184).

إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة حفيد الإمام والإمام بلا مدافعة، ذو الفضائل_84 الشريفة والخصال المنيفة. تفقه على أبيه حماد، والحسن بن زياد، ولم يدرك جدة، كذا في ("الجواهر" (1:184).

قال الخطيب: حدث عن عمر بن زر، ومالك بن مغول، وابن أبي ذئب، وطائفة، وعنه سهل بن عثمان العسكري، وعبد المؤمن بن علي الرازي. وُلِّي قضاء الرصافة وهو من كبار الفقهاء. قال محمد بن عبد الله الأنصاري: "ما وُلِّي القضاء من لدن عمر رضي الله عنه إلى اليوم أعلم من إسماعيل بن حماد". قيل: ولا الحسن البصري؟ قال: "ولا الحسن". كذا في اللسان (399:1).

قلت: ولا يخفى أن العلم بالقضاء لا يتيسر إلا بحفظ السنن والآثار وأفضية الصحابة، فمن كان أعلم من الحسن البصري به لا بد أن يكون حافظًا للأحاديث بصيرًا بالاجتهاد. وفي "اللسان" أيضًا ذكره السبط (ابن الجوزي) في المرآة فقال: "كان عالمًا

زاهدًا ثقة صدوقًا لم يغمزه سوى الخطيب"، فذكر المقالة في القرآن. قال البسط: "إنما قال تقية كغيره اهـ

قال الحافظ: قلت: قد غمزه من هو أعلم به من الخطيب، فبطل الحصر الذي ادّعه اهـ (399:1)).

قلت: وممن غمزه ابن عدي، فقال: "إسماعيل بن حماد بن النعمان عن أبيه عن جده ثلثتهم ضعفاء اهـ". وقال صالح جزرة: "ليس بثقة". وكذا قال مطين: وهو من دعاة المأمون في المحنة بخلق القرآن، وكان يقولك: "هون ديني ودين أبي وجدي" وكذب عليهما اهـ. من ("اللسان" أيضًا (399:1)).

فأما تضعيف ابن عدي إياه فلا يُعتدّ به أصلاً، لأنه ضَعَف جده أيضاً، وهذه مجازفة بينه فقد ذكرنا أن أبا حنيفة وثقه من هو أعلم به من ابن عدي كابن معين، وابن المديني، وشعبة، وابن المبارك، ووكيع، وإسرائيل، وابن أبي داود الخريبي، وأبو عاصم النبيل، وغيرهم، وأثنوا عليه خيراً. وأما جرح صالح جزرة فمُبهم غير مُفسر، ويحتمل أن يكون لمسألة القرآن

وأما قول مطين فجرح مفسر، ولكن لو أثر ذلك في إسماعيل فليؤثر في علي بن المديني أيضاً، فإنه جاء بأطم من ذلك، فإن إسماعيل إنما نسبة إلى أبيه وجده وابن المديني نسبة إلى الصحابة، فإنه روي لابن أبي داود (قاضي المأمون) حديثاً عن عمر رضي الله عنه رواه الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن الزهري عن أنس أنه (أي عمر) ذكر الأب فقال: {يا أيها الناس خذوا بما بين لكم، وما لم تعرفوه فكلوه إلى عالمه}. رواها الوليد بن مسلم مرة، فقال: "فكلوه إلى ربه". فحدث علي بن المديني بن أبي داود بذلك، فقال أحمد بن حنبل: هذا كذب إنما هو: "فكلوه إلى عالمه". وقال أبو بكر المروزي: قلت لأحمد: إن علي بن المديني يحدث عن الوليد بن مسلم بحديث عمر: "فكلوه إلى خالقه" فقال: كذب، حدثنا الوليد بن مسلم مرتين فقال: "كلوه إلى عالمه" قال: فقلت لأبي عبد الله (أحمد بن حنبل): إن عباساً العبدي قال لما حدث به علي بالعسكر قلت: إن الناس أنكروه عليك، فقال: قد حدثكم به بالبصرة، وذكرت (ت) أن الوليد أخطأ فيه

قال: فغضب أبو عبد الله وقال: "نعم! قد علم أن الوليد أخطأ فلم أراد أن يحدثهم به يعطيهم الخطأ؟" وقال الساجي: قدم علي (بن المديني) البصرة فجعل يقول: "قال أبو عبد الله" فقال له بندار: من أبو عبد الله أحمد بن حنبل؟ قال: لا، أحمد بن أبي داود (قاضي المأمون)، فقال (بندار): عند الله أحتسب خطأي، وغضب فقام. وقيل لإبراهيم الحربي: أكان علي بن الديني يُتهم بالكذب؟ فقال لا، إنما كان يحدث بحديث فزاد في خبره كلمة ليرضي بها ابن أبي داود. قيل له: فل كان علي يتكلم في أحمد؟ قال: لا، إنما

كان إذا رأى في كتابه حديثاً عن أحمد قال: أضرب على هذا ليرضي ابن أبي داود اهـ. من
("التهذيب" (7:354 و 355

قلت: ولكن كل ذلك لم يؤثر في ابن المديني واحتجت الجماعة إلا مسلم بحديثه، وعدّوه
من الحفاظ وأركان الإسلام. قال ابن الجنيد: ذكر علي بن المديني عند يحيى بن معين
فحملوا عليه، فقلت: "يا أبا زكريا! ما علي عند الناس إلا مرتد". فقال: "ما هو بمرتد، هو
على إسلامه، رجل خاف" اهـ. من "التهذيب" (7:354 و 355) قلت: يا للعجب! أ هل
يكون الخوف عذراً لابن المديني مع زيادته في الحديث لإرضاء أهل الأهواء، ومع روايته
عن ابن أبي داود ضربه على حديث أحمد لإرضائه، ولا يكون ذلك عذراً لإسماعيل بن
حماد. وهل هذا ألا تحكم لكون ابن المديني من أصحاب الحديث وعلى مذهبهم، وكون
إسماعيل من أصحاب الرأي والفقه وعلى مذهبهم، والإنصاف يحمل جميع الأئمة على
مجامل حسنة، لا سيما من ثبتت عدالته واعترف المشايخ بإمامته

وناهيك بقول الأنصاري: ما وُلِّي القضاء من لدن عمر إلى اليوم أعلم من ابن حماد. قيل: "ولا الحسن؟" قال: "ولا الحسن" كما مر، ذكره الخطيب بإسناده إلى عباس بن ميمون "سمعت محمد بن عبد الله الأنصاري فذكره، كذا في "الجواهر

وفيه أيضًا: كان بصيرًا بالقضاء محمودًا فيه عارفًا بالأحكام والوقائع والنوازل، صالحًا دينًا عابدًا زاهدًا، صنف من الكتاب الجامع في الفقه عن جده أبي حنيفة، وله الرد على القدرية (1)، ورسالة إلى البستي، وكتاب الإرجاء، وتفقه عليه أبو سعيد البردعي

من أصحابنا. قال شمس الأئمة الحلواني: إسماعيل بن حماد نافلة أبي حنيفة، وكان يختلف إلى أبي يوسف يتفقه عليه، ثم صار بحال راحمه. ومات شابًا، لو عاش حتى صار شيخًا (لكان له نأب بين الناس. مات سنة 212 هـ. ملخصا (148:1 و 149

إسماعيل بن سالم تفقه على محمد بن الحسن، له ذكر في "أحكام القرآن" للرازي اهـ_85 من الجواهر (149:1). قلت: لعله إسماعيل بن سالم الصائغ نزيل مكة والد محمد بن إسماعيل، روى عن ابن علي، وعن هشيم، ويزيد بن هارون، وعنه مسلم البخاري في غير الجامع، وابنه محمد، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو علي صالح بن عبيد الله: "ثقة (مأمون، وأبو ثقة اهـ". من التهذيب (1:303

إسماعيل بن سبيع الكوفي السابري. قال السمعاني: هذه نسبة إلى نوع من الثياب،_86 والمشهور بها جماعة، منهم أبو محمد إسماعيل بن سبيع الحنفي الكوفي بباع السابري، يروي عن أبي زرير، وأبي مالك، روى عنه إسرائيل، وحفص بن غياث، وغيرهما. وأثنى عليه (أحمد بن حنبل، وهو ثقة اهـ. من الجواهر (1:149

إسماعيل بن سعيد أبو إسحاق الطبري الأصل الجرجاني يُعرف "بالشالنجي" سكن_87 أستر أباد، من أصحاب محمد بن الحسن، روى عنه وعن ابن عيينة ويحيى القطان. روى عنه الضحاك بن الحسين الأستر أبادي، وأبو العباس أحمد بن عابس المسعودي. حدث بأستر أباد، فروى عنه أهلها وأهل جرجان. قال السمعاني: إمام فاضل صنف كتبًا في الفقه وغيره. وذكره حمزة بن يوسف في تاريخ جرجان، قال: كان أحمد بن حنبل يكتابه، وكتب الحديث واتبع السنة، وصنف كتبًا كثيرة، وكان ينتحل مذهب أهل الرأي. وقال داود بن محمد: رأيت إسماعيل بن سعيد بأستر أباد يملي الأخبار وفي مجلسه غير واحد من المستملين، وكان بها حينئذ نيف وأربعون رجلًا من الفقهاء وأهل العلم من أهل الحديث، يتبكرون إليه كل يوم، وكان من الورع بمكان. مات سنة 230 حكاة حمزة بن يوسف وأبو (سعيد الإدريسي عن إسماعيل بن محمد البجلي اهـ. من الجواهر (1:150

إسماعيل بن سليمان بن أنداش السلاذ فقيه محدث حدث عن الصابر بن_88

عساكر، وعبد الحق بن أسد، سمع منه الحافظ الرشيد القطان (كذا في الأصل، والصحيح العطار) وذكره في معجم شيوخه: أنبأني شيخنا إبراهيم بن الطاهري وغيره عن الحافظ رشيد الدين عنه قال الرشيد: كان من أهل الخير والعفاف. توفي سنة 630 اهـ. وذكره المنذري في التكملة، وقال: لنا منه إجازة كتب بها إلينا من دمشق سنة 617 اهـ من (الجواهر (150

إسماعيل بن عبد السلام اللمغاني أبو القاسم البغدادي. ذكره الحافظ الدمياطي في_89 مشايخه الذين أجازوا له، ورأيت بخطه: كتاب إلينا أبو القاسم إسماعيل بن عبد السلام من بغداد حدثنا أبو محمد أحمد بن أزهر بن عبد الوهاب، فساق متنا عن ابن بريدة عن

(أبيه رفعه "الدال على الخير كفاعله اهـ" من الجواهر (1:153)

إسماعيل بن عثمان بن عبد الكريم بن تمام القرشي الإمام العلامة شيخ الحنفية في 90
وقته أبو الفداء الملقب برشيد الدين المعروف بابن المعلم، درس وأفتى وحَدَّث، وسمعت
عليه ثلاثيات البخاري بسماعه من ابن الزبيدي. كان الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد
يعظمه ويثني على علمه وفضله وديانته. وسمع أيضًا من الأئمة تقي الدين ابن الصلاح،
وعز الدين النسابة، وأحمد بن مسلمة، وغيرهم. ولديه علوم شتى من الفقه والنحو
□ والقراءات. تفقه على الإمام جمال الدين الحصري، وهو آخر من تفقه عليه

قلت: هذا أول دليل على أن إسماعيل لم يكن قدرًا ولا معتزليًا، بل كان حنفياً مسلماً، وما صدر منه في القرآن كان (1)
تقية وتورية

وتفقه عليه جماعة، سمعته غير مرة، يقول: سمعت البخاري جميعه على ابن الزبيدي. مات (سنة 714 هـ، من "الجواهر" ملقطاً (154:1 و 155

وفي الفوائد البهية: "كان إماماً فاضلاً محدثاً مفسراً أصولياً، وذكره الذهبي في "طبقاته"، وقال: "كان من كبار أئمة العصر". وذكره السيوطي في حسن المحاضرة وبغية لوعاه، وقال: كان شيخ الحنفية، سمع من ابن الزبيدي، سمع منه ابن حبيب، وكان ذا زهد وإتقان، عمّر دهرًا وتغير ذهنه قبل موته بستين (32).

إسماعيل بن عدي الفضل بن عبيد الله أبو المظفر الأزهرى الطالقاني سمع الحديث 91 ببلخ، وبخارى، وخراسان عن جماعة منهم أبو جعفر محمد بن الحسين السمناني، وأبو بكر محمد بن عبد الرحمن ابن القيصر. كتب عنه جماعة منهم الحافظان

أبو علي الوزير الدمشقي وأبو الحجاج الأندلسي. ذكره السمعاني في الأنساب، وقال: "كان فقيهاً فاضلاً حنفياً، جال في أكناف خراسان، وما وراء النهر. وتفقه على البرهان وغيره". قال السمعاني: "وكتب لي الإجازة بجميع مسموعاته" اهـ من "الجواهر" (155:1)، قال: (وكانت وفاته فيما أظنه في حدود سنة 540 582

إسماعيل بن علي بن الحسين بن زنجويه الرازي أبو سعد السمان الحافظ الكبير 92 المتقن الزاهد المعتزلي القائد حنفي الفروع. ذكره القرشي في الجواهر (156:19)، وعده من الحنفية. وذكره الحافظ الذهبي في "تذكرة الحفاظ"، ووصفه بالحافظ الكبير المتقن. سمع عبد الرحمن بن محمد بن فضالة، وأبا محمد بن النخاس، وأبا طاهر المخلص، وأحمد بن إبراهيم من فراس المكي، وطبقتهم. روى عنه أبو بكر الخطيب، وعبد العزيز الكتاني، وأبو علي الجداد، وآخرون، قال الكتاني: "كان السمان من الحافظ الكبار زاهداً عابداً يذهب إلى الاعتزال". قال عمر العيلمي: "وكان إماماً بلا مدافعة في القراءات والحديث والرجال والفرائض، وعالمًا بفقه أبي حنيفة وبالاخلاف بينه وبين الشافعي. دخل الشام والحجاز والمغرب، وقرأ على ثلاثة آلاف شيخ". قال: وكان يُقال في مذهبه: "إنه ما شاهد مثل نفسه". وكان تاريخ الزمان وشيخ الإسلام. (قلت): بل شيخ الاعتزال. ومثل هذا عبرة، فإنه مع براعته في علوم الدين ما تخلص ذلك من البدعة، صنف كتباً كثيرة ولم تباهل قط (اهـ، ملخصاً (300:3 و 301

وفي "الجواهر" نقلًا عن تاريخ حلب لابن العديم: وكان إماماً أيضاً في فقه أبي حنيفة وأصحابه، دخل العراق، وطاف الشام، والحجاز، وبلاد المغرب، وشاهد الرجال والشيخوخ، وقرأ علي ثلاثة آلاف رجل من شيوخ زمانه، وقصد إصبهان لطلب الحديث في آخر عمره، وكان مع ذلك زاهداً ورعاً قواماً مجتهداً صواماً قانعاً راضياً، لم يكن لأحد عليه منة، ولا بد في حضرة ولا سفره. مات ولم يكن له مظلمة ولا تبععة من مال ولا عليه لسان. كانت أوقاته موقوفة على قراءة القرآن، والتدريس، والرواية والإرشاد، والهداية، والعبادة. مات ولا فاته في مرضه فرض ولا وجب من طاعة الله تعالى من صلاة وغيرها. وكان يجدد التوبة والاستغفار. قال المطهر بن العلوي: سمعت أبا سعد إسماعيل السمان

يقول: "من لم يكتب الحديث لم يتغرغر بحلاوة الإسلام"، مات بالري سنة 445، ودُفن (يقرب الفقيه محمد بن الحسن الشيباني اهـ (157:1

قلت: فالله يسامحه ويعفو عما فرط منه من الزيغ في العقائد ببركة حبه الحديث النبوي

إسماعيل بن علي بن عبد الله الحاكم الناصحي أبو الحسن بن أبي سعيد. حدّث عن 93

عبد الله بن يوسف، وأبي سعيد الصيرفي، وغيرهما، ذكره عبد الغافر في السياق وقال:
رجل معروف من أصحاب أبي حنيفة، وحدث، مات سنة 486، كذا في "الجواهر"
(1:157).

إسماعيل بن محمد بن أحمد بن جعفر أبو سعيد الحجّاجي حدّث عن أبي سعيد_94
الصيرفي، وأبي القاسم السراج، وسمع الحافظ عبد الغافر الفارسي، وسمع منه الحافظ أبو
الفضل محمد بن طاهر المقدسي ذكره (أي عبد الغافر) أبو الحسن في السياق، فقال:
"شيخ معروف من فضلاء أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى. كثير الحديث مشهور به"
وذكره أبو الفضل المقدسي في

أسنابه، فقال: "فقيه على مذهب أبي حنيفة رحمه الله، لا أعلم أني رأيت حنفياً أحسن طريقاً منه". وكذا قال السمعاني في "الأنساب"، مات سنة 479 هـ. من "الجواهر" (59:1)).

قلت: ورأيت في الأنساب: سمع عبيد الله بن محمد بن أسد، وأبا بكر بن يبري، وأبا عبد الله بن مهدي، وابن دينار. وكان ثقة. قاله الأمير ابن ماكولا

إسماعيل بن محمد بن الحسن الحسيني السيّد أبو إبراهيم. كتب عنه أحمد بن محمد_95 الحليمي إملاء من أقران أبي اليسر وأبي المعين رحمهم الله تعالى هـ. من "الجواهر" (160:1)).

نادرة:

أعلم أني لم أذكر هذا السيّد في المحدثين عمداً، بل كنت عزمت على ترك ذكره

لما رأيت القرشي لم يذكر ترجمته على وجه التفصيل، ولكن القلم جرى بذكره ولم أقدر على تركه، وهذا كرامة من هذا السيّد الجليل رحمه الله تعالى

إسماعيل بن محمد بن الحسن أبو الفضل الكرابيسي الحاكم. ذكره (عبد الغافر) في 96_ سياق نيسابور، فقال: شيخ معروف من الحنفية، سمع من الخفاف وطبقته. أخبرنا عنه أبو (بكر) محمد بن يحيى بن إبراهيم مات سنة 461 هـ. من "الجواهر" (160:1)

إسماعيل شمس الدين الكوراني. ذكره في الفوائد البهية، ونقل عن المولى محمد بن 97_ آدمغان أنه أثنى عليه وقال: "رجل فاضل كامل فقيه محدث بارع في العلوم". وعرضه على السلطان مراد خان الغازي فأكرمه غاية الإكرام، وأعطاه مدرسة جدة بمدينة بروسا، ثم جعله معلماً لولده، وقلّده منصب الفتوى. وصنّف في أيامه تفسير القرآن الكريم وسماه "غاية الأماني" وشرح صحيح البخاري وسماه "الكوثر الجاري على رياض البخاري" رد في كثير من المواضع على الكرمانى وابن حجر، وبين مشكل اللغات، وضبط أسماء الرواة في موضع الالتباس. وفرع منه سنة 874. ذكره صاحب الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، وقال: كان عارفاً بعلم الأصول. قرأ ببلاده، ثم ارتحل إلى القاهرة وقرأ هناك (القراءات، والحديث، والتفسير، وأجاز له علمائها منهم (الحافظ) ابن حجر هـ 24,23).

إسماعيل بن هبة الله بن محمد أبو صالح عُرف "بابن العديم" من بيت كبير مشهور. 98_ ولد بحلب وسمع بها من جده أبي غانم محمد، وقدم مصر وحدث بها بجزء أبي علي (الكندي بسماعه من الحسين بن مصري مات سنة 694 هـ. من "الجواهر" (160:1)).

إسماعيل بن يعقوب بن إسحاق بن بهلول أبو محسن التنوخي الأنباري حدّث ببغداد 99_ عن جماعة منهم أحمد بن حنبل وبهلول بن إسحاق، وكان حافظاً للقرآن عالماً بأنساب (اليمن كثير الحديث ثقة، ذكره الخطيب. مات سنة 331 هـ. من "الجواهر" (161:1)).

إسماعيل بن النسفي الكندي أبو الفضل وأبو عبد الرحمن الكوفي قاضي مصر. وهو 100_ أول من وُلّي قضاء مصر على مذهب أبي حنيفة، ولم يكن أهل مصر يعرفون مذهبه. قال أبو سعيد بن يونس: روى عنه أهل مصر عبد الله بن وهب، وسعد بن سابق، وسعيد ابن أبي مريم، وأبو صالح الجرجاني. وُلّي قضاء مصر من قبل المهدي سنة أربع وستين ومائة. وقال ابن يونس في الغرباء الذين قدموا مصر: حدثنا علي بن أحمد حدثنا أحمد بن سعيد

ابن أبي مريم سمعت عمي يقول: قَدِم علينا إسماعيل النسفي الكوفي

قاضيًا بعد ابن لهيعة، وكان من خير قضاتنا، وكان يذهب إلى قول أبي حنيفة، وكان مذهبه إبطال (1) الأحباس (أي الأوقاف) فثقل أمره على أهل مصر وشق، فكتب الليث بن سعد إلى المهدي في أمره وقال: "إنا لم تم تنكر عليه شيئاً في مال ولا دين غير أنه أحدث أحكاماً لا نعرفها ببلدنا" فعزله سنة سبع وستين هـ. من "الجواهر" (161:1). وذكر السيوطي في "حسن المحاضرة" في قضاء مصر، وقال: ثم (بعد ابن لهيعة) ولي إسماعيل بن سميع الكوفي، وكان محموداً عند أهل البلد إلا أنه كان يذهب إلى قول أبي حنيفة ولم (يكن أهل البلد يعرفونه هـ (161:1).

قلت: وفي "تهذيب التهذيب": إسماعيل بن سميع الحنفي أبو محمد الكوفي بياع السابري روى عن أنس، ومالك بن عمير الحنفي، وأبي رزين، ومسلم البطين وغيرهم، وعنه شعبة، والثوري، وإسرائيل، وأبو إسحاق الفزاري، وحفص بن غياث، وجماعة. قال القطان: "لم يكن به بأس في الحديث". وقال أحمد: "ثقة". وقال ابن معين في رواية: "ثقة مأمون". وقال مرة: "ثقة". وقال أبو حاتم: "صدوق صالح". وقال النسائي: "ليس به بأس". أخرج له مسلم وأبو داود والنسائي، وقال ابن نمير والعجلي: "ثقة". وقال سعد: "كان ثقة إن شاء الله تعالى". وقال البخاري: أما في الحديث فلم يكن به بأس هـ. وتكلم في آخرون لرأيه، (كان يذهب إلى شيء من رأي الخوارج هـ ملخصاً (305:306).

قلت: قد تقدم إسماعيل بن سميع الكوفي بياع السابري، وقد فرق القرشي بينه وبين إسماعيل النسفي قاضي مصر، ولكن السيوطي سمي الذي تولى قضاء مصر إسماعيل بن سميع بالميم بعد السين، فلعله هو بياع السابري أيضاً دون ابن سبيع بالباء الموحدة بعد السين. وهو إما رجل آخر اشتبه على القرشي بابن سميع (بالميم بد السين)، أو هما واحد ووقع في اسمه التصحيف من الكتاب، ويحتمل أني كون إسماعيل بن سميع اثنان، أحدهما بياع السابري وهو لم يتول القضاء بصمر، والثاني النسفي الكوفي قاضي مصر. والله تعالى أعلم.

أشرف بن سعيد أبو أيوب أحد أصحاب أبي يوسف، وأحد من تفقه عليه، سمع منه، 101_ ومن إسماعيل بن عياش، وسلام بن سليم الكوفي في آخرين. وروى عنه محمد ابن (الحسن البخاري وغيره هـ من الجواهر (162:1).

أيوب بن أبي بكر بن إبراهيم النحاس الحلبي الإمام العلامة. ولد بجدة، وسمع بمكة 102_ من ابن الحميري، وبالقاهرة من يوسف السادي، وببغداد من ابن الخازن ودرس وأفتى وحديث. مات سنة 699 هـ. من الجواهر (163:1). وزاد في "الفوائد": إمام عالم مفسر محدث فقيه انتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، سمع الحديث بمكة، والقاهرة، وبغداد، قرأ عليه علي بن أحمد قاضي القضاة الطرسوسي، ويوسف بن محمد ابن يعقوب النحاس الحلبي ص 56.

(حرف الباء)

بشر بن القاسم بن حماد بن عبد ربه أبو سهل الهروي النيسابوري. سمع مالك بن 103_ أنس، والليث بن سعد، وابن لهيعة، وشريك بن عبد الله القاضي، وحماد بن زيد. روى عنه أيوب بن الحسن (الزاهد الفقيه الحنفي الذي مر ذكره في ترجمة إبراهيم بن

محمد بن سفيان راوي صحيح مسلم) وبنوه الثلاثة سهل والحسن والحسين وهم قضاة أصحاب أبي حنيفة بنيسابور. ذكره الحاكم في "تاريخه"، وقال: مات سنة 215 هـ. من "الجواهر" (166:1).

بشر بن الوليد بن خالد بن وليد الكندي القاضي أحد أعلام المسلمين وأحد المشاهير. 104_ قال الحافظ في اللسان: سمع عبد الرحمن ابن الغسيل، ومالك بن أنس، وتفقه بأبي يوسف. كان واسع الفقه، متعبدة ورده في اليوم واللية ومائتا ركعة، كان

لعله كان يذهب إلى الوقف إلى قول أبي حنيفة، فهو عنده حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة، ولو (1) رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة، ويورث عنه، ولا يلزم إلا بأن يحكم به القاضي أو يخرج مخرج الوصية. وعندها يلزم بدون ذلك، وهو قول عامة الفقهاء، وهو الصحيح. ثم عند أبي يوسف يصير وقفًا بمجرد القول لأنه كالاكتناق عنده، (وعليه الفتوى. وقال محمد: لا، إلا بأربعة شروط ذكرها في الدر 553:3)

يلزمها بعد ما فلج وشاخ. سعى به رجل إلى الدولة أنه لا يقول: "القرآن مخلوق" فأمر به المعتصم أن يُحبس في منزله، فلما ولى المتوكل أطلقه. قال صالح بن محمد جزرة: "هو صدوق". وروى السلمي عن الدار قطني: "وذكره ابن أبي حاتم فلم يذكر فيه جرحاً، وقال مسلمة: ثقة، وكان ممن امتحن. وكان أحمد يثني عليه. مات سنة 238. روى عنه البغوي، وأبو الوليد، وحامد بن شعيب. وُلِّي قضاء مدينة المنصور إلى سنة ثلاث عشر ومائتين اهـ. ملخصاً (35:2).

زاد في "الجواهر": هو أحد أصحاب أبي يوسف خاصة. كان متحاملاً على محمد ابن الحسن منحرفاً عنه، وكان الحسن بن مالك ينهاه عن ذلك، ويقول له: "قد عمل محمد بن الحسن هذه الكتب فاعمل أنت مسألة واحدة". كان جميل المذهب حسن الطريقة صالحاً ديناً عابداً. حمل الناس عنه من الفقه والنوادر والمسائل ما لا يمكن جمعها كثرة، وكان متقدماً عند أبي يوسف. روى عنه كتبه وأماله (وروى الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد كما في جامع المسانيد 418:2) قال بشر: كنا نكون عند سفيان بن عيينة فإذا وردت علينا مسألة مشكلة يقول: "ها هنا أحد من أصحاب أبي حنيفة؟" فيقال: "بشر". فيقول: "أجب فيها"، فأجيب. فيقول: "التسليم للفهاء سلامة في الدين". سمع حماد بن زيد، ومالكا، وغيرهما. روى عنه أحمد بن علي الأنباري، وأبو يعلى الحافظ الموصلي اهـ (164:1)، قلت: وروى له الدار قطني والبيهقي في سننهما أيضاً كما أحفظ. والله أعلم.

□ بشر بن يزيد أبي الأزهر النيسابوري كنيته أبو سهل. سمع ابن المبارك 105_

وابن عيينة، وأبا يوسف القاضي، وتفقه عليه، وسمع ابن وهب، وآخرين. روى عنه الإمام علي بن المديني، ومحمد بن يحيى الذهلي الحافظ، ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور. فقال: من أعيان الفقهاء الكوفيين. مات سنة 213. له ذكر في أول البدائع من "الجواهر" (168:1)).

قلت: وذكره الحافظ في "اللسان"، فقال: يروي عن شريك، وابن المبارك، وأبي الأحوص، (روى عنه أبو حاتم، ويحيى بن عبدك. قال أبو زرعة: "صدوق" (36:1)).

بكار بن قتيبة بن أسد من ولد أبي بكرة الصحابي الثقفي قاضي مصر أبو بكرة. 106_ تفقه بالبصرة على هلال بن يحيى بن مسلم المعروف بـ "هلال الرأي" الذي هو من أصحاب أبي يوسف وزفر بن الهذيل. وسمع أيضاً أبا داود الطيالسي، ويزيد بن هارون. وأحيا علم البصريين بمصر، فحدث عن عبد الصمد بن الوارث، وصفوان بن عيسى الزهري، وموئل بن إسماعيل. روى عنه الطحاوي فأكثر، وبه انتفع وتخرج. وروى عنه أيضاً أبو عوانة في صحيحه، وأبو بكر بن خزيمة إمام الأئمة. قال الطحاوي في تاريخه الكبير: ما تعرض أحد لبكار فأفلح، ولما تحيل المعتمد من أخيه الموفق وكات فيه ابن طولون بمصر فاتفقا عليه فجمع ابن طولون القضاة والأعيان، وطلب خلعه، فخلعوه إلا القاضي بكار بن قتيبة، فقال له (ابن طولون): "غرك قول الناس فيك، ما في الدنيا مثل بكار". ما سنة (270). وقبره مشهور يُزار ويُتبرك به اهـ. من الجواهر (171:1).

قلت: ذكره السيوطي في حسن المحاضرة في فقهاء الحنفية، وقال: روى عنه أبو عوانة في صحيحه، وابن خزيمة، ولأه المتوكل القضاء بمصر، وله أخبار في العدل، والعفة، والنزاهة، والورع، وتصانيف في الشروط والوثائق، والرد على الشافعي فيثما نقضه على (أبي حنيفة اهـ (197:1)).

وقال الحاكم في "المستدرک" بعدما أخرج له حديثاً وصححه ما على شرط الشيخين: "إن

أبا بكرة (بكار بن قتيبة) ثقة مأمون اهـ". وأقرّه عليه الذهبي في تلخيصه (160:1).
وأخرج له في المستدرک غير ما حدّث

بكر بن محمد بن علي بن الفضل بن ولد جابر بن عبد الله الصحابي _107

الأنصاري الزرنجري أبو الفضائل الملق "بشمس الأمة" من أهل بخارى. كان يُضرب به المثل في حفظ مذهب أبي حنيفة، وكانت له معرفة بالأنساب والتواريخ، وكان أهل بلده يسمونه "أبا حنيفة الأصغر"، أملاً وحدّث، سمع أباه شيخه الحلواني، وكانت عنده كتب عالية ما وقعت إلينا إلا من روايته، فمن جملتها "الجامع الصحيح" للبخاري بروايته عن أبي سهل أحمد بن علي الأبيوردي عن أبي

إسماعيل بن أحمد الكشاني عن الفربري عن البخاري، ذكره السمعاني في مشيخته، وقال: كتب إلى الأجازة سنة 508. وروى له عنه جماعة كثيرة بخراسان وما وراء النهر. مات (سنة 512. كذا في "الجواهر" (1:172).

قلت: ذكره السمعاني في الأنساب، قال: إمام فاضل عارف بروايات أبي حنيفة. حافظ إمام مرجوع إليه في الفتاوى والوقائع. عمر العمر الطويل حتى انتشر عنه العلم، وحَدَّث بالكثير وأملى، وسمعوا عنه. سمع أستاذه الشمس الحلواني، وأبا سهل أحمد بن علي الأيبوري، وأبا حفص عمر بن منور الحافظ، وأبا مسعود أحمد بن محمد بن عبد الله البجلي الحافظ، وأبا القاسم ميمون بن علي بن ميمون الميموني، وأبا عبد الله إبراهيم بن علي الطبري، وأبا يعقوب يوسف بن منصور الحافظ، وأبا عمرو محمد بن عبد العزيز القنطري، وغيرهم. وتفرد في وقته بالرواية عن أكثر من ذكرناهم من الشيوخ. كتب لي الإجازة بجميع مسموحاته. حصل ذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الدقاق الحافظ. روى لنا عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر الحليمي، وأبو حفص عمر بن محمد بن طاهر (الفرغاني وأبو عبد الله محمد بن يعقوب الكاساني، وجماعة كثيرة سواهم اهـ (284).

بهلول بن حسان بن سنان، تقدم ابنه إسحاق بن بهلول، سمع ببغداد، والبصرة، 108_ والكوفة، ومكة، والمدينة، وحَدَّث عن شعبة، وحماد، ومالك، وسفيان. قال الخطيب بسنده: كان قد طلب الأخبار واللغة والشعر وأيام الناس وعلوم العرب، ثم طلب الحديث والفقه والسير وأكث ممن ذلك ثم تزهد إلى أن مات بالأنبار سنة 204 هـ. من "الجواهر" (1:174)).

بيرم بن علي بن نوستكين أبو السرور فقيه محدِّث. روى عن الضياء (المقدسي) 109_ الحافظ) وابن عساكر (الحافظ) وغيره، سمع منه الحافظ الرشيد (محدِّث مصر) ، وقال: وأجاز لي جميع ما يرويه. أنبأني جماعة عن الحافظ الرشيد عنه. توفي سنة 620 هـ. من ("الجواهر" (1:174).

(حرف الجيم)

جبارة بن المفلس الحماني الكوفي. ذكره القرشي في "الجواهر"، وعدّه من الحنفية، 110_ (وقال: روى عنه ابن ماجة وتكلموا فيه مات سنة 241 هـ (1:277).

قلت: وفي التهذيب" عن ابن نمير "صدوق". وقال أبو حاتم: "هو على يدي عدل، هو مثل القاسم ابن أبي شعبة" وقال ابن عدي في بعض حديثه: "ما لا يتابعه عليه أحد غير أنه كان لا يعتمد الكذب". وقال قاسم بن مسلمة: "روى عنه من أهل بلدنا بقي من مغل، وجبارة ثقة إن شاء الله تعالى". وقال صالح جزرة: "كان رجلاً صالحاً". وسئل عنه محمد بن عبيد، فقال: "جبارة عندي أحلى وأوثق". وقال: سمعت عثمان ابن أبي شيبة يقول: "جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا". قال: "وأمرني الأثرم بالكتابة عنه فسمعت معه عليه بانتخابه اهـ. وضعفه آخرون. (58:1,59) "

وجريد بن عبد الحميد بن قرط تقدّم

جعفر بن طرخان الأستر أبدي أبو محمد بن أجلاء فقهائ أصحاب أبي حنيفة، روى 111_ عن أبي نعيم الفضل بن دكين، روى عنه ابنه محمد بن جعفر، ذكره الإدريسي، وقال: "كان ثقة في الحديث، وله تصانيف فيه" رحمه الله اهـ من "الجواهر" (1:179).

جعفر بن عبد الله بن محمد الدامغاني من البيت المشهور بالعدالة والعلم والرواية. 112_
كان شيخاً نبيلاً جليلاً محمود السيرة مرضي الطريقة، سمع الحديث الكثير

من أبي الخطاب محفوز بن أحمد الكلوزاني، وأبي زكريا بن مندة الأصبهاني، وحَدَّث
بالكثير، وكان صدوقاً. قال ابن النجار: روى لنا عنه ابن أبي الأخضر، وأبو العباس ابن
(البندنجي مات سنة 568 هـ. من "الجواهر" (1:189)

جعفر بن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر أبو العباس النسفي المستغفري 113_ خطيب بالنسف. كان فقيهاً فاضلاً ومحدثاً أكثرًا حافظاً، لم يكن بما وراء النهر في عصره مثله، وله تصانيف أحسن فيها. سمع أبا عبد الله محمد بن أحمد غنجار الحافظ، روى عنه أبو منصور السمعاني. مات 432. كذا في "الجواهر" (180:1). وفي الفوائد نقلاً عن السمعاني: كان محدثاً أكثرًا صدوقاً يرجع إلى فهم ومعرفة وإتقان، جمع الجموع وصنف التصانيف وأحسن فيها وكان قد رحل إلى خراسان وأقام بمرور وسرخس مدة، سمع جماعة كثير، وروى عنه جمع كثير لا يحصون. لم يكن بما وراء النهر في عصره من يجري مجراه (في الجمع والتصنيف وفهم الحديث اهـ 28)

قلت: وذكره الذهبي في الحفاظ، وقال: الحافظ العلامة المحدث أبو العباس جعفر ابن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر صاحب التصانيف وكان صدوقاً في نفسه، لكنه يروي الموضوعات في الأبواب ولا يوهيها. (قلت: لم يسلم من ذلك كثير من الحفاظ كابن ماجة والحاكم، كما هو معلوم، وجرح العيني بذلك الدار قطني أيضاً، كلما ذكرته في غير هذا الموضوع). له كتاب معرفة الصحابة، وكتاب تاريخ نسف، وتاريخ كش، وكتاب الدعوات، وكتاب المنامات، وكتاب الخطب النبوية، وكتاب دلائل النبوة، وكتاب فضائل القرآن، وكتبا الشمائل. وذكره الذهبي بإسناده عنه سمعت ابن مندة الحافظ يقول: "إذا وجدت في إسناد (زاهدا فاغسل يدك من هذا الحديث" 283:3,284)

جلال بن أحمد بن يوسف التيربتي المعروف "بالتباني" جلال الدين .. ذكره الحافظ 114_ ابن حجر في الدرر (الكامنة). قال: وقدم القاهرة قبل الخمسين، وسمع البخاري من العللاء الترمكاني، وأخذ عنه، وعن القوام الإتقاني. وبرع في الفنون مع الدين والخير. شرح المشارق، وصنف منع تعدد الجمعة، ومختصر شرح البخاري

المغلطائي، وغير ذلك. وكان حسن العقيدة محباً في السنة. انتهت إليه رئاسة الحنفية في (زمانه، وعرض عليه القضاء مراراً فأصرَّ على الامتناع اهـ. من بغية الوعاة (1:213)

الجنيد بن محمد بن المظفر الطالكاني الغزنوي أبو بكر من أهل سرخس. سمع 115_ نيسابور أبا بكر بن عبد الغفار السيروي، وبسرخس ناصر بن محمد العياضي. قال أبو سعد: ورد بغداد حاجاً على كبر السن وسمع بها من أبي العادات أحمد بن محمد بن عبد الواحد المتوكلي، سمع منه (أبو سعد السمعاني) بسرخس، وأورده القفطي في تاريخ النحاة، قال: ("له معرفة بالحديث واللغة". مات سنة 540، كذا في الجواهر (1:181)

(حرف الحاء المهملة)

حبان بن علي أبو علي، وقيل: أبو عبد الله من أصحاب الإمام، وهو أخو مندل 116_ ويأتي. قال الصيمري: "كلاهما من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله اهـ". من الجواهر (1:184). روى له ابن ماجة. وذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في الصحيفة للسيوطي ص 11

وقال الحافظ في "التهذيب": روى عن الأعمش، وسهل بن أبي صالح، وابن عجلان، والبيث بن أبي سليم، وعقيل بن خالد الإيلي، وعبد الملك بن عمير، ويونس بن زيد، وغيرهم. وعنه ابن المبارك، وأبو الوليد الطياليسي، وأبو الربيع الزهراني، ولوين. وقال ابن خراش: قال يحيى بن معين: "حبان ومندل صدوقان". وقال الدورقي عنه: "ليس بهما بأس" وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به". وقال ابن عدي: "له أحاديث صالحة وعامة أحاديثه أفرادات وغرائب، وهو ممن يحتمل حديثه ويكتب". وقال الخطيب: "كان صالحاً ديناً".

وقال حجر بن عبد الجبار بن وائل: "ما رأيت فقيهاً بالكوفة أفضل منه". وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "كان يتشيع". وقال العجلي: "كوفي صدوق" وفي موضع آخر: "كان (وجهًا من وجهاء الكوفة، وكان فقيهاً اهـ" ملخصاً. وتكلم فيه آخرون (2: 173 و 174

الحسن بن أحمد الرافيل أبو محمد عرف "بابن المسلمة". حَدَّثَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ 117_المظفر. قال الخطيب: كُتِبَ عَنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا، وَكَانَ صَدُوقًا مَاتَ سَنَةَ 430، كَذَا فِي ("الجواهر" (1:189).

الحسن بن أحمد بن مالك أبو عبد الزعفراني. كان إمامًا ثقة، رتب الجامع الصغير 118_لمحمد بن الحسن ترتيبيًا حسنًا، وميز خواصمسانل محمد عما رواه عن أبي يوسف وجهه (مبوبة)، وله كتاب الأضاحي اهـ. من الفوائد (28)

الحسن بن أحمد بن الحسن بن أنوشروان قاضي القضاة حسام الدين الرازي. كان 119_إمامًا علامةً كاملاً فاضلاً، له اليد الطولى في الحديث والتفسير. ذكره السيوطي في حسن المحاضرة، وقال: كان إمامًا علامةً كثير الفضائل، وَلِي قضاء الحنفية بالديار المصرية، (وقضاء الشام. مات في وقعة التتار سنة 669 اهـ. من الفوائد (28)

الحسن بن أيوب أبو علي الرمجاري النيسابوري. تفقه عند أبي يوسف القاضي، 120_وسمع هشيمًا، وابن عيينة، ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: شيخٌ قديم من قدمائنا من أصحاب أبي حنيفة. كان رحلته إلى أبي يوسف القاضي مع بشر بن أبي الأزهر القاضي وأقرانهما. قرأت بخط أبي عمر والمستملي: "حدثنا حسام حدثنا الحسن بن أيوب الفقيه ثقة من أهل العلم، وكان ينزل رمجار" اهـ. من الجواهر (1:190). وأخرج الحاكم عنه

الحسن بن بشر بن القاسم أبو علي النيسابوري. تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي، 121_وصل إلى ابن عيينة ووکیع وغيرهما، وسمع بمصر من عبد الله بن صالح كاتب الليث. مات (سنة 244. كذا في الجواهر (1:191)

الحسن بن بندار أبو علي الأسترابادي. ذكره الإدريسي في تاريخ أسترآباد. وقال: 122_"كان فاضلاً ورعاً ثقةً من أصحاب أهل الرأي. يروى عن الحسين بن الحسن المروزي (وغيره)". مات سنة 292 اهـ من الجواهر (1:191)

□ الحسن بن أبي الحسن أبو محمد الأنديقي، سبط الإمام عبد الكريم الأنديقي 123_

قال السمعاني: يقال: هو من بيت العلم والزهد والورع، شيخ الوقت، من كبار مشايخ ما (وراء النهر، صاحب الطريقة الحسنة. مات سنة 552 اهـ. من الجواهر (1:191)

الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي صاحب أبي حنيفة. ذكره السمعاني "الأنساب"، 124_وقال: وَلِي القضاء، وكان حافظاً لرواية أبي حنيفة. وكان إذا جلس ليحكم ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم في ذلك، فإذا قام عن مجلس القضاء عاد إلي ما كان عليه من الحفظ، فبعث إليه البكالي وقال: "ويحك إنك لم توفق للقضاء وأرجو أن يكون هذه خيرة أرادها الله لك فاستغف". فاستغفى واستراح، وكان يقول: "كتبت عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء". وكان أحمد بن الحميد الحافظ يقول: "ما رأيت أحسن خلقاً من الحسن بن زياد، ولا أقرب مأخذاً، ولا أسهل جانباً". مات (سنة 204 اهـ (497)

قلت: وتكلم فيه المحدثون وجرحوه، وقال الحافظ في اللسان بعد ذكر أقوال الجارحين، ومع ذلك كله أخرج له أبو عوانة في مستخرجه، والحاكم في "مستدرکه". وقال مسلمة بن قاسم: "ما رأيت أفقه من احسن بن زيادة، وكان محباً للسنة وأتباعها، حتى لقد كان يكسو ممالیکه كما كان يكسو نفسه، اتباعاً لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "البسوهم

مما تلبسون اه". من الجواهر (193:1). وفي الفوائد نقلاً عن طبقات القارئ: قد عد الحسن بن زياد ممن جدد لهذه الأمة دينها على رأس مائتين. كذا في مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير اه (28).

الحسن بن صالح بن صالح بن حي أبو عبد الله الهمداني الكوفي الفقيه العابد. ذكره _125 الذهبي في الحافظ ووصفه بالإمام القدوة. حدّث عن سلمة بن كهيل، ومنصور بن المعتمر، وسماك بن حرب، وخلق كثير. حدّث عنه وكيع، ويحيى بن آدم، ويحيى بن فضيل، وأبو نعيم، وقبيصة، وعلي بن الجعد، وآخرون. قال أبو نعيم: "كتبته عنه ثمانمائة محدّث، فما رأيت أفضل بن الحسن بن صالح". وقال أبو حاتم: "ثقة حافظ متقن". وقال أحمد: "ثقة"، وروى عباس عن ابن معين: "يكتب رأي

الأوزاعي، ورأي الحسن بن صالح" وقال أبو زرعة: "اجتمع في الحسن بن حي إتقان وفقه وعبادة وزهد. وكان وكيع يشتهه لسعيد بن جبير" وقال أبو نعيم: "ما كان بدون الثوري في الورع والقوة، وما رأيت إلا من غلط في شيء غير الحسن بن صالح اهـ". من "تذكرة الحفاظ.(1:201)"

قلت: ذكره القرشي في الجواهر وعده من الحنفية، وقال: روى له الشيخان. وقال أبو الوليد الطياليسي في حكاية طويلة عكن أبي يوسف: "ما أخاف على رجل من شيء (خوفي عليه من كلامه في الحسن بن صالح"، فوقع في قلبي أنه أراد شعبة اهـ (1:194).

الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد القاضي السيرافي اللغوي النحوي. سمع 126_ من أبي بكر بن زياد النيسابوري، ومحمد بن أبي الأزهر، وجماعة. وأخذ القراءة عن ابن مجاهد، واللغة والنحو عن ابن السراج، وتفقه لأبي حنيفة رحمه الله. ثم سكن بغداد وصنف التصانيف، وكان لا يأكل إلى من عمل يديه، وكان حسن الخط، وكان أبو حيان التوحيدي (يبالغ في تعظيمه، والثناء عليه في العلوم، مات سنة 367، كذا في "اللسان" (2:218).

وفي "بغية الوعاة": قال أبو حبان: أبو سعيد السيرافي شيخ الشيوخ وإمام الأئمة، له معرفة بالنحو واللغة والقرآن والفرائض والحديث والكلام. أفتى في جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبي حنيفة، فما وجد له خطأ، ولا غثر له على زلة. وقضى ببغداد هذا مع الثقة والديانة، والأمانة والرزانة. وقال في محاضرات العلماء: "شيخ الدهر وقريع الأثر، العديم المثل المفقود الشكل، ما رأيت أحفظ منه لجوامع الزهد"، وكان دينًا تقيًا نقيًا عابدًا زاهدًا، وقال في الامتناع: هو أجمع يشمل العلم وانظم لمذاهب العرب، وفي أدخل في كل باب، وألزم للجادة الوسطى في الخلق والدين، وأروى للحديث، وأقضى في الأحكام، وأفقه في الفتوى. كتب إليه ملوك عدة كتبًا مصدرًا بتعظيمه تسأله فيها عن (مسائل في الفقه والعربية واللغة اهـ (1:222).

الحسن بن عثمان بن حماد بن حسان أبو حسان الزياتي القاضي. ذكره أبو علي 127_ المحسن بن علي التنوخي، فقال: كان من وجوه فقهاء أصحابنا من غلمان أبي

يوسف، سمع هشيم بن بشير، ووكيع بن الجراح في خلق. روى عنه محمد الباغدني، وإسحاق بن الحسن الحربي. وله تاريخ حسن. قال: وكان من أصحاب الحديث. مات سنة (242). كذا في "الجواهر" (1:157).

الحسن بن علي بن محمد النسفي البزدوي الإمام. قال السمعاني: منه المسند الكبير 128_ لعلي بن عبد العزيز في ثلاثين جزءًا مات سنة 557. وكان حسن الصمت ساكنًا وقورًا (لازمًا بيته حسن الصلاة اهـ. من "الجواهر" (1:199).

الحسن بن المبارك بن محمد بن يحيى الزبيدي أبو علي الفقيه الحنفي سمع أبا 129_ الوقت وجماعة، وعمر، وحّد بالكثير. وكانت أوقاته محفوظة. قال الذهبي: حدّث ببغداد ومكة، وكان حنبليًا، وثم تحول شافعيًا ثم استقرّ حنفيًا. مات سنة 629 اهـ. كذا في بغية الوعاة (226). قال ابن النجار: وكتب عنه وكان فاضلاً عالماً أميناً متديباً صالحاً حسن الطريقة رضي السيرة. له معرفة تامة بالنحو. وقد كتب كثيرًا من كتب التفسير والحديث (والتواريخ والأدب اهـ. من "الجواهر" (1:200).

الحسن بن محمد بن أحمد بن علي أبو محمد من أهل أستر أباد، سمع أباه وسمع من 130_ الشريف أبي نصر محمد، وأبي الفوارس. وحّد ببغداد، سمع منه أبو بكر محمد بن أحمد

اليزدجردي، وروى عنه في معجم شيوخه. قال أبو سعد السمعاني: هو قاضي الري، ومن مفاخرها في الفضل والعلم والرزانة، بهي المنظر فصيح العبارة، كثير المحفوظ. كتب عنه بالري. وكان يرى الاعتزال. مات سنة 541 بالري. وذكره ابن النجار (أيضاً) كذا في ("الجواهر" 201:1).

الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي العدوي العمري أبو الفضائل الصاغاني_131 الحنفي حامل ألواء اللغة في زمانه. قال الذهبي: ولد بمدينة لاهور (بباكستان) ونشأ بغزنة، ودخل بغداد وذهب منها بالرياسة الشريفة إلى صاحب الهند، فبقي مدةً وحج ودخل اليمن، ثم عاد إلى بغداد، ثم عاد إلى الهند ثم إلى بغداد وسمع من النظام المرغيناني، وكان إليه المنتهي في اللغة. حدث عنه الشرف الدمياطي. وله من

التصانيف مجمع البحرين في اللغة، والتكملة على الصحاح، والعباب، ومشارك الأتوار في الحديث، وشرح البخاري في مجلد، ودر السحابة في وفيات الصحابة. أسندنا حديثه في ("الطبقات الكبرى"، وذكر في "جمع الجوامع" في باب كان اهـ. من "بغية الوعاة" (227).

وقال في "الجواهر": هو الإمام الحنفي اللوهوري البغدادي والوفاة الفقيه المحدث اللغوي المنعوت بالرضي مات سنة 650. وله كتاب مختصر الوفيات، وكتاب الضعفاء، ومصباح الدجى، والشمس المنيرة في الحديث. وكان عالماً صالحاً له عدة تصانيف في كل نوع من الحديث أحسن فيها اهـ (202:1). وفي الفوائد البهية: ومن تصانيفه رسالتان جمع فيهما الأحاديث الموضوعة، وأدرج فيهما كثيراً من الأحاديث الغير الموضوعة، فعَدَ لذلك من (المشددين كابن الجوزي وغيره اهـ (30).

الحسن بن أبي مالك. تفقه على أبي يوسف. قال الصيمري: ثقة في روايته: غزير_ 132 العلم واسع الرواية، كان أبو يوسف يشبهه بحمل جمل لأكثر ما يطيق. مات سنة 204. ذكره الدامغاني عن الطحاوي اهـ من "الجواهر"

الحسن بن مسعود بن الحسن بن علي الوزير الخوارزمي الدمشقي الوفاة، تفقه بمرور_ 133 على شيخ من أصحاب أبي حنيفة، (و) بخراسان على أبي الفضل الكرمانى. ذكره ابن عسار. وكان يتزياً بزي الجند مدة. ثم اشتغل لطلب الفقه والحديث اهـ من "الجواهر" (204:1)).

قلت: ذكره الحافظ في "اللسان" (204:2). وقال: رحل وأدرك حديث الطبراني. قال ابن عساكر: فيه تسامح شديد، اشترى نسخة غير مسموعة بالمعجم الكبير للطبراني. فكان يحدث منها، وهي غير منقولة من أصل سماعه وعورضت به. وذكره السمعاني. فقال: حافظ فطن ذكي حسن المعرفة بالحديث والأنساب مليح الخط. سمع ببغداد من ابن بيان، وبإصهان من فاطمة الجوزدانية، وبمرور من زاهر بن طاهر، وببلخ، وهرات، وغزنة والهند اهـ. مان سنة 542.

الحسين بن إبراهيم بن الحر بن زغلان العامري أبو علي البغدادي الملقب_ 134

"بأشكاب". لزم أبا يوسف وتفقه عليه. وسمع الحديث من حماد بن زيد، وشريك بن عبد الله. روى له البخاري مقروناً بغيره. ذكره الخطيب، فقال: "كان ثقة مات سنة 210 في خلافة المأمون اهـ. من "الجواهر" (207:1) "

قلت: ذكره الحافظ في "التهذيب"، وقال: روى عنه ابنه محمد وعلي، وأبو بكر الصنعاني، وعباس الدوري، ومحمد بن عبد الله المحرمي، وغيرهم. قال ابن سعد: "نشأ ببغداد وطلب الحديث، ولزم أبا يوسف فأتقن الرأي ولم يدخل في شيء من القضاة ولا غيره". قال (الخطيب: "ثقة" مات سنة 216. (330:2).

الحسين بن الحسن بن عبد الله أبو عبد الله المقرئ بن أهل بيت المقدس. سمع_ 135 الحديث من الشريف أبي نصر الزنبيبي، وتفقه على قاضي الدامغاني (الحنفي). قال ابن النجار: قرأت في تاريخ أبي الفضل أحمد بن صالح بن شافع الجلي: كان صحيح السماع والقراءة، وثقة صالحاً ديناً، حدّث وأقرأ، ومضى على السنن والسلامة. رحمه الله تعالى. (مات سنة 540 كذا في "الجواهر" (209:1).

الحسين بن حسن بن عطية بن سعد بن جنادة أبو عبد الله العوفي من أهل الكوفة. _ 136

حَدَّثَ عَنْ أَبِيهِ، وَعَنْ الْأَعْمَشِ. رَوَى عَنْهُ ابْنُهُ الْحَسَنُ، وَإِسْحَاقُ بْنُ الْبَهْلُولِ. قَالَ الْخَطِيبُ:
أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُحَسَّنِ أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَوْفِيُّ
رَجُلٌ جَلِيلٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَكَانَ سَلِيمًا، تَوَفَّى 201. كَذَا فِي
("الجواهر" 210:1).

قلت: ذكره الحافظ في "اللسان"، وقال عن ابن سعد: "سمع سماعًا كثيرًا، وكان ضعيفًا في
الحديث اهـ" (277:2). وكذا ضعفه غير واحدٍ من المحدثين، ولم ينسبه أحدٌ إلى الكذب.
قلت: وأبوه حسن بن عطية العوفي أيضًا ضعيف، روى له أبو داود حديثًا واحدًا كما في
("التهذيب" 294:2).

الحسين بن حفص بن الفضل بن يحيى بن ذكوان أبو محمد الهمداني الإصبهاني، 137_ قال أبو نعيم في تاريخ إصبهان: تفقه على أبي يوسف القاضي، وهو الذي نقل فقه أبي حنيفة إلى إصبهان وأفتى بمذهبه. روى عن السفينيين وغيرهما اهـ من "الجواهر" (210:1)).

وفي "التهذيب": وعن إبراهيم بن طهمان، وإسرائيل، وفصيل بن عياض، وأبي يوسف القاضي، وعنه أبو قلابة الرقاشي، والفلاس، ويونس بن حبيب، وعمر بن شيبة، وأبو مسعد الرازي. قال أبو حاتم: "محل الصدق". وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال أبو عاصم النبيل: "ما أرى بإصبهان ممن ينتفع به مثله" (338:2) روى له مسلم في "صحيحه"، وابن ماجه.

الحسن بن خضر القاضي أبو علي النسفي. تفقه على أبي بكر محمد بن الفضل، 138_ وأخذ عنه شمس الأئمة الحلواني. ذكره السمعاني في "الأنساب"، وقال: كان إمام عصره بلا مدافاة، سمع ببخارا أبا بكر محمد بن الفضل الإمام وأبا عمرو محمد بن محمد بن صابر وأبا سعيد بن الخليل بن أحمد السنجري، وبغداد أبا الفضل عبيد الله ابن عبد الرحمن الزهري وأبا الحسن علي بن عمر بن محمد، وبالكوفة أبا عبد الله محمد ابن عبد الله بن الحسين الهروي، وبمكة أبا الحسن أحمد بن إبراهيم، وبهمدان أبا بكر أحمد بن علي بن لال الإمام، وبالري أبا القاسم الرازي، وبمرور أبا علي المروزي وطبقتهم. وروى عنه جماعة كثيرة، وظهر (له أصحاب وتلامذة أخذوا عنه العلم. مات سنة 424 اهـ من "الفوائد" 31)

الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيمري أبو عبد الله بن كبار الحنفية. روى عن 139_ أبي بكر هلال بن محمد الرازي، وأبي حفص بن شاهين، وغيرهما. روى عنه الحافظ أبو بكر (الخطيب البغدادي) وقال: سكن بغداد، وكان جيد النظر، حسن العبارة، وكان صدوقاً وافر العقل جميل المعاشرة، عارفاً بحقوق أهل العلم. وسمعته يقول: "حضرت عند أبي الحسن الدار قطني وسمعت منه أجزاء من كتاب السنن الذي صنفه". مات سنة 436. وقال أبو الوليد الباجي: "كان إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضياً عالماً خيراً، وله كتاب ضخم في أخبار أبي حنيفة وأصحابه"، كذا في "الجواهر" (214:1). وقال في الفوائد نقلاً عن (الكوفي: "نقلنا عنه كثيراً في كتابنا هذا")

الحسين بن المبارك أبو بكر الترمذي البغدادي. سمع من أبي الوقت عبد الأول 140_ السجزي، وورد بدمشق وسمع بها صحيح البخاري وغيره، وألحق الصغار بالكبار، رأيت (بخط النواوي: "وكان ثقة" توفي ببغداد سنة 631، كذا في "الجواهر" 216:1)

الحسين بن محمد بن إبراهيم الغويديني أبو نعيم. سمع ببخارى أبا سهل هارون بن 141_ أحمد الأستر أبادي، وبنيسابور أبا القاسم عبد الله بن أحمد النسوي، وبغداد أبا طاهر المخلص. روى عنه أبو العباس جعفر المستغفري، ذكره أبو سعد السمعاني في "الأنساب"، وقال: كان ثقة صدوقاً كثيراً من الحديث، رحل إلى خراسان، والعراق، والحجاز، وأدرك (الشيوخ. مات سنة 427، كذا في "الجواهر" 216:1) وفي "الأنساب" 419)

الحسين بن محمد بن إسماعيل أبو القاسم الكوفي القاضي. ذكره الخطيب في 142_ تاريخه، وقال: حدثني عنه علي بن المحسن التنوخي، وذكر لي أنه سمع منه ببغداد. قال القاضي التنوخي: وكان ثقة كثير الحديث جيد المعرفة فقيهاً على مذهب أبي حنيفة رحمه (الله، زاهداً عفيفاً. مات 395، كذا في "الجواهر" 217:1)

الحسين بن محمد خسرو البلخي. قال الحافظ ابن النجار في تاريخه: أبو عبد الله 143_

السَّمْسَارُ الحَنَفِيُّ مَفِيدُ أَهْلِ بَغْدَادَ فِي وَقْتِهِ، سَمِعَ الْكَثِيرَ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَالِكُ بْنُ أَحْمَدَ
الْبَانِيَّاسِيِّ، وَأَبِي الْغَنَائِمِ الدَّقَاقِ، وَأَبِي الْحَسَنِ ابْنَ الْخَطِيبِ الْأَنْبَارِيِّ، وَأَبِي يُوسُفَ عَبْدِ
الْإِسْلَامِ، وَأَبِي مُحَمَّدٍ الْقَزْوِينِيَّ، وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ طَلْحَةَ، وَأَبِي
شَجَاعَ فَارَسَ بْنِ الْحُسَيْنِ الذَّهْلِيِّ، وَالنَّقِيبَ أَبِي الْفَوَارِسِ الزَّيْنَبِيِّ، وَغَيْرَهُمْ. وَأَكْثَرَ عَنْ
أَصْحَابِ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ شَاذَانَ، وَأَبِي الْقَاسِمِ بْنِ بَشْرَانَ، وَأَبِي طَالِبَ بْنِ غِيلَانَ، وَأَبِي الْقَاسِمِ

التنوخي، وغيرهم. قال ابن النجار: وبالف في الطلب، حتى سمع من طبقة دون هؤلاء، وكتب الكثير من الكتب لنفسه ولغيره، وكان مفيداً للغرباء، جمع مسنداً لأبي حنيفة، كذا (في "جامع المسانيد" 434:2).

وفي "الجواهر" (218:1): قال ابن النجار: فقه أهل العراق ببغداد في وقته، سمع الكثير، وأكثر عن أصحاب أبي علي بن شاذان. روى لنا عنه ابن الجوزي

مات (1) سنة 222

قلت: اعتمد الحافظ أبو عبد الله محمد بن علي بن حمزة الحسيني على مسنده الذي خرج لأبي حنيفة، فاعتنى بتخريج رجاله، وتبعه الحافظ ابن حجر في تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة. وذكره في اللسان، وقال: محدث أكثر أخذ عنه ابن عساكر، وترجمه أبو سعد ابن السمعي في ذيل ببغداد، فقال: البلخي السمسار أبو عبد الله مفيد ببغداد في عصره سمع الكثير من شيوخه الحميدي، وطراد، والعلاف، وجمع كثير. سألت أبا القاسم يعني ابن عساكر عنه فقال: "سمع الكثير غير أنه ما كان يعرف شيئاً". وسألت ابن ناصر عنه، فقال: ("كان في لين، وكان حاطب ليل، ويذهب إلى الاعتزال اهـ" 312:2).

الحسين بن محمد بن عبد الرحمان بن فهم بن محرز أبو علي البغدادي الحافظ. 144_ سمع يحيى بن معين، ومحمد بن سعد صاحب الطبقات، روى عنه أحمد بن كامل القاضي، وإسماعيل بن علي الخطيبي. قال أحمد بن كامل: "كان متفنناً في العوم كثير الحفظ (للحديث)". مات سنة 289، كذا في "الجواهر" (219:2).

قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ، وقال: الحافظ الكبير أبو علي الحسين بن محمد ابن عبد الرحمن بن فهم سمع من محمد بن سعد وطبقاته، ومن خلف بن هشام، وعنه أحمد بن معروف الخشاب، وأبو علي الصوماري، وغيرهما. قال ابن كامل: كان حسن المجلس متفنناً في العلوم، كثير الحفظ للحديث ومسند ومقطوعه لأصناف الأخبار، والنسب، والشعر، والمعرفة بالرجال، فصيحاً متوسطاً في الفقه. قال لي: أخذت عن ابن معين معرفة الرجال، (وسمى جماعة أخذ عنهم اهـ. مختصراً 226:2).

حفص بن عبد الرحمن بن عمر بن فروخ بن فضالة البلخي أبو عمر الفقيه 145_ النيسابوري. كان أفقه أصحاب الخراسانيين. روى عن إسرائيل بن يونس، وأبي حنيفة، وحجاج بن أرطاة، وعاصم الأحول، وسعيد بن أبي عروبة، وغيرهم. وعنه ابن بنته إبراهيم

بن منصور، وأبو داود الطيالسي، ويحيى بن أكثم، وغيرهم، قال أبو حاتم: "صدوق مضطرب الحديث". وقال النسائي: "صدوق"، وذكره ابن حبان في "الثقات". وقال الحاكم في ترجمته: ولي قضاء نيسابور، ثم ندم وأقبل على العبادة. وأخبرني بعض أصحابنا أن ابن عيينة وابن المبارك روايا عنه، وقد كان يحيى بن يحيى كتب عنه. وقال حسين بن منصور: "ما رأيت أبصر لمسألة بلوى منه". وقال الحاكم في سؤالات مسعود: "ثقة اهـ" ملخصاً من التهذيب (4.4:2) روى له النسائي وأبو داود في القدر، مات سنة 199، كذا في "الجواهر" (221:1).

الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي القاضي راوي كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبي 146_ حنيفة. روى عن ابن عون، وهشام بن حسان، ومالك بن أنس، وإبراهيم بن طهمان. روى (عنه أحمد بن منيع، وخلاّد بن أسلم الصفار، وجماعة اهـ "الجواهر" 266:2).

قال الحافظ في "اللسان": تفقه به أهل تلك الديار وكان بصيراً بالرأي، علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر وكان ابن المبارك يعظمه ويبجله لدينه وعلمه. وقال محمد بن الفضل البلخي: سمعت عبد الله بن محمد العابدي يقول: جاءه كتاب يعني من الخليفة وفيه لولي العهد {وأتيناه الحكم صبياً} ليقرأ، فسمع أبو مطيع، فدخل على الوالي، فقال: "بلغ من بلغ من خطر

.وفي هامش تعجيل المنفعة: "مات سنة اثنتين وعشرين وخمس مائة". والله تعالى أعلم (1)

الدنيا إنا نكفر بسببها" فكرر مراراً، حتى بكى الأمير، وقال: "إنني معك ولكني لا أجتري بالكلام، فتكلم وكن مني أمناً". فذهب يوم الجمعة، فارتقى المنبر، ثم قال: يا معشر المسلمين وأخذ بحيته وبكى. وقال: قد بلغ من خطر الدنيا أن نجر إلى الكفر، من قال: {وآتيناه الحكم صبيها} غير يحيى فهو كافر. قال: فرج أهل المسجد بالبكاء وهربا اللذان قدما" كتاب. وقال العقيلي: "كان مرجئاً صالحاً في الحديث إلا أهل السنة أمسكوا عن الرواية عنه". روى عنه محمد بن مقاتل، وموسى بن نصر وكانا يبجلانه. وهو كبير المحل عند الحنفية اهـ. ملخصاً (9:335,336). وقال الذهبي في العبر: مات سنة 199. وبلغنا (أنه كان من كبار الأمايرين بالمعروف والناهيين عن المنكر اهـ. من الفوائد 32)

قلت: فمثل هذا كيف يكون مبعوضاً للسنن وضاعاً وكذاباً كما رماه به بعضهم؟ وذكر الخطيب في تاريخه، وقال: قال ابن المبارك: "أبو مطيع البلخي له منة على جميع أهل (الدنيا اهـ" من المسانيد 441:2)

الحكم بن معيد بن أحمد بن عبيد بن عبد الله أبو عبد الله الأديب صاحب كتاب 147_ السنة. روى عن نصر بن علي الجهضمي، ومحمد بن يحيى بن أبي عمر العدني، روى عنه أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر المعروف بأبي الشيخ، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله ابن الحافظ، وذكراه في تاريخهما لإصباحان. قال الحافظ أبو نعيم: "تفقه على مذهب الكوفيين، وكان صاحب أدب، وغريب، ثقة، كثير الحديث"، مات سنة 295 كذا في ("الجواهر" 223:1)

حماد بن إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفار أبو المحامد البخاري. 148_ ذكره أبو سعد ابن السمعاني في الذيل، فقال: ما بيت العلم، شد أطرافاً من العلم، وكان يوم الناس. وسمع أبا محمد بن أحمد بن أبي سهل، وأبا بكر علي بن حفص. وعقد مجلس الإملاء ببخارى، وسمع منه أبو المظفر ولد أبي سعد وحدث عنه في معجمه اهـ. من ("اللسان" 346:2)

وفي "الجواهر": سمع أباه، وقدم حاجاً إلى بغداد وحدث بها، سمع منه القاضي أبو المحاسن عمر بن علي، وأخرج عنه حديثاً في معجم شيوخه. توفي سنة 576 (224:1). وزاد في "الفوائد البهية": كان شيخ الإسلام وإمام الأئمة أوجد عصره في العلوم الدينية (أصولاً وفروعاً مجتهد زمانه 32)

وحامد بن زيد الإمام الكبير المشهور تقدم

حماد بن دليل القاضي. أحد الاثني عشر من أصحاب الإمام الذين أشار إليهم أنهم 149_ (يصلحون للقضاء اهـ. من "الجواهر" 225:1)

قلت: فتولى كل واحد منهن القضاء، فكان حماد هذا قاضي المدائن، ذكره

الحافظ في التهذيب، وقال: روى عن الثوري، والحسن بن حي، وفضيل بن مرزوق، والمغيرة بن مسلم السراج، وأبي حنيفة وأخذ عنه الفقه، وغيرهم. وعنه أسد بن موسى، ومؤمل بن إسماعيل، وإسحاق بن عيسى، وزهير بن عباد، وابن أبي عمر العدني، وغيرهم. قال أحمد: "سمعت منه حديثين". وقال الدوري عن ابن معين: "ثقة ليس به بأس". وقال ابن الجنيدي عنه: "ثقة". وقال ابن عمار: "كان قاضياً على المدائن فهرب منها، وكان من ثقات الناس: رأيته بمكة". وقال أبو داود: "ليس به بأس" (وأخرج له في سنته) وذكره ابن حبان في "الثقات"، وكان الفضيل إذا سئل عن مسألة يقول: "اثنوا أبا زيد فاسألوه". قال

(خلف بن محمد الخيام): "وكان أبو زيد اسمه حماد بن دليل، رجل من أصحاب أبي
(حنيفة". وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: من "الثقات" (8:3)

حماد بن سلمة أحد الأعلام. روى له مسلم وغيره، مات سنة 167. كذا في الجواهر، 150_
وعده من الحنفية (225:1) ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ، ووصفه بالإمام الحافظ شيخ
الإسلام النحوي المحدث. قال وهيب: "حماد بن سلمة سيدنا وأعلمنا". وقال أحمد بن
حنبل: "حماد بن سلمى أعلم الناس بثابت الناني، وأثبتهم في حميد". وقال ابن المديني:
كان عند يحيى بن خريس عن حماد عشرة آلاف حديث، وروى الكوسج عن يحيى بن
معين. "ثقة". وقال شهاب بن معمر: كان حماد بن

سلمة يعد من الأبدال. قيل: "تزوج سبعين امرأة ولم يولد له ولد". وقال أحمد إذا رأيت (الرجل ينال من حماد بن سلمة فاتهمه على الإسلام اهـ (1:190).

حماد بن سليمان بن المزربان أبو سليمان النيسابوري. قال الحاكم في تاريخ نيسابور: 151 لقي جماعة من الناس، وتفقه على كبر السن عند محمد بن الحسن روى عن الثوري، وشعبة. روى عنه أحمد بن الأزهر وتقدم

حماد بن النعمان أبي حنيفة الإمام ابن الامام. ذكره ابن خلكان في ترجمته: كان 152 على مذهب أبيه، وكان صالحاً خيراً. ولما مات أبوه كان عنده ودائع كثيرة، فذكر ذلك حماد للقاضي، فقال: "لا أنزعها عن يدك". فقال: "من وزمها وقبضها لتبرأ ذمة أبي حنيفة، ثم اصنع ما بدالك". ففعل خدامه ذلك أياماً، فلما انتهى ذلك استتر

حماد، فلم يظهر حتى دفعه لغيره. وذكره ابن أبي حاتم فلم يذكره فيه جرّحاً، رحمه الله (تعالى اهـ. من "اللسان" (2:347).

وفي "الجواهر": وهو في طبقة أبي يوسف ومحمد وزفر. قال الفضل بن دكين: تقدم له حماد إلى شريك بن عبد الله في شهادة، فقال له شريك: "والله إنك لعفيف البطن والفرج، خيار مسلم". توفي سنة 170 هـ. (1:227). وقال القارئ في المناقب: إن حماد كان الغالب عليه الدين والورع والفقه وكتابة الحديث، وإن الحسن بن قحيطة أودع عند الإمام أبي حنيفة ألف درهم، فقال للإمام: "أثقل الوديعة وفيها كم الخطر؟" قال: "من كان له (ابن مثل حماد في الورع فإنه يقبل اهـ" (43:543).

حمزة بن حبيب الزيات القارئ أبو عمار الكوفي. ذكره المزي في الرواة عن الإمام، 153 كما في "تبلييض الصحيفة" للسيوطي ص 11 روى عن أبي إسحاق السبيعي، وأبي إسحاق الشيباني، والأعمش، (وأبي حنيفة). قال ابن المعين: "ثقة". وقال النسائي: "ليس به بأس"، وذكره ابن حبان في "الثقات". وقال العجلي: "ثقة، رجل صالح". وقال ابن سعد: "كان رجلاً صالحاً، عنده أحاديث، وكان صدوقاً صاحب سنة". وقال ابن فضيل: "ما أحسب أن الله يدفع البلاء عن أهل الكوفة إلا بحمزة". وقد انعقد الإجماع بآخره على تلقي قراءة حمزة بالقبول، ويكفي حمزة شهادة الثوري له، فإنه قال: "ما قرأ حمزة حرفاً إلا بآثر". وقال أبو حنيفة: "غلب حمزة الناس على القرآن، والفرائض". روى له مسلم والأربعة اهـ. ملخصاً (من "التهذيب" (3:2827).

حيان بن بشر بن المخارق أبو بشر القاضي. تفقه على أبي يوسف القاضي، وسمع 154 منه الحديث، ومن هشيم بن بشر. روى عنه محمد بن عبدوس بن كامل، وأبو القاسم البغوي. ذكره الخطيب في تاريخ بغداد قال: وكان من جملة أصحاب الحديث اهـ. من "الجواهر" (1:228).

(حرف الخاء)

خارجة بن مصعب بن خارجة الضبي الخراساني السرخسي. روى عن زيد ابن 155 أسلم، وأبي حازم سلمة بن دينار، وبكير بن الأشج، وخالد الحذاء، ومالك، وأبي حنيفة، ويونس بن يزيد، وخلق. وعنه الثوري ومات قبله، وأبو داود الطيالسي، وشبابة ابن سوار، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، ويحيى بن يحيى النيسابوري، ونعيم بن حماد، وغيرهم، قال الحسين بن محمد القباني: قال لي أبو معمر الهذلي: "أأ تدري لم ترك حديث خارجة؟" فقلت: "لمكان رأيه". قال: "لا، ولكن كان أصحاب الرأي عمدوا إلى مسائل لأبي حنيفة

فجعلوا لها أسانيد عن يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس، فوضعوها في كتبه فكان يحدث بها". قال مسلم: سمعت يحيى بن يحيى وسئل عن خارئة، فقال: "مستقيم الحديث عندنا" ولم يكن ينكر من حديثه إلا ما يدلس عن غياث بن ابراهيم. وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به، لم يكن محله محل الكذب". وقال ابن عدي: "له حديث كثير، وأصناف فيها مسند ومنقطع، وعندي أنه يغلط ولا يتعمد الكذب اه". من "التهذيب" (78:3). روى له الترمذي وبان ما جه. مات سنة 168

خارجو بن مصعب بن خارجة بن مصعب حفيد الذي قبله وهو أوثق منه. روى عن 156_ أبي نعيم، وعلى بن الحسين بن واقد، وغيرهما، وعنه محمد بن عبد الرحمن الأغولي، (وأخرون. مات سنة 264. ذكره ابن حبان في "الثقات"، كذا في "التهذيب" (78:3).

خالد بن سليمان أبو معاذ البلخي أحد من عده الإمام للفتوى لما سئل من يصلح 157_ للفتوى، كذا في "الجواهر" (229:1). ومات سنة 199. وفي "اللسان": روى عن مالك، وعن الثوري وابن جريج. ضعفه ابن المعين، ومشاه غيرهم، وقال الخليلي في الإرشاد: تعرف روايته وتكرر. حدث بأحاديث من حديثه مستقيمة، ومنها ما لا يتابع عليه، ومنها ما يروى عن الضعفاء اهـ (337:2).

خالد بن صبيح الخراساني أبو معاذ. روى عن عكرمة، وإسماعيل بن رافع. روى عنه 158_ هشام بن عبد الله الرازي. قال ابن أبي حاتم عن أبيه: "كان صاحب رأى، وكان صدوقاً"، (كذا في "اللسان" (378:2).

قلت: وفي الجواهر: روى عنه هشام بن عبد الرازي عن أبي حنيفة في اليتيمة يزوجه القاضي ثم تبلغ، أنه لا خيار لها كما لا خيار لها في الأب إذا زوجها وهي صغيرة. له ذكر (في "المبسوط" وغيره اهـ (229:1).

خالد بن يوسف بن خالد السمتي الإمام ابن الإمام، تفقح على أبيه كذا في الجواهر 159_ (230:1). ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه اهـ. وضعفه الذهبي، وأورد له ابن عدي حديثاً منكراً ما من أحد إلا وعليه عمرة وحجة واجبتان اهـ. من "اللسان". (392:2)

خلف بن أيوب العامري البلخي (أحد الفقهاء الأعلام ببلخ). روى عن عوف الأعرابي، 160_ ومعمّر، وقيس بن الربيع، وإسرائيل وغيرهم. وعنه أحمد، وأبو كريب، وأبو معمر الهذلي، وغيرهم. قال ابن أبي حاتم عن أبيه: "يروى عنه". وذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وأطال ترجمته، وقال: فقيه أهل بلخ وزاهد، تفقه بأبي يوسف وابن أبي ليلى، وأخذ الزهد عن إبراهيم بن أدهم. روى عنه يحيى بن معين، وذكر جماعة. قال: وكان قدومه إلى نيسابور سنة 203 (فكتب عنه مشايخنا) مات سنة 215. وقال الخليلي "صدوق مشهور، كان بوصف بالستر والصلاح والزهد، وكان فقيهاً على رأي الكوفيين اهـ". كذا في "التهذيب" (148:3)

وفي "الجواهر" (231:1): كان من أصحاب محمد وزفر، وله مسائل. قال: "لا أقبل شهادة من يتصدق على السائل في المسجد، ورد شاهداً لاشتغاله بالنسخ حالة الأذان اهـ".

الخليل بن أحمد بن محمد بن الخليل بن موسى أبو سعيد الشجري. قال الحاكم أبو 161_ عبد الله: شيخ أهل الرأي في عصره مع تقدمه في الفقه. صاحب كتاب

الدعوات والآداب والمواعظ، له رحلة واسعة جمع فيها بين بلاد فارس، وخراسان، والعراق، والحجاز، والشام، وبلاد الجزيرة. روى عن أبي قاسم البغوي، وأبي بكر بن محمد بن إسحاق بن خزيمة في حلق، له ترجمة واسعة في كتب التواريخ والأنساب. توفي سنة (368)، كذا في "الجواهر" (234:1).

الخليل بن محمد بن أحمد بن أخي الملقب بهأؤ الدين، أجازته جماعة من المسندرين 162_ كالدبابيسي، وابن صلاح والحسني، وغيرهم، فاق بها أقرانه. وسمع الحديث الكثير، وكتب

بخطه وتفقه، و: صنف، وأفتى، ودرس، وناب في الحكم، وسلك طريقة من قبله من القضاة
(والعلماء الصالحين. مات سنة 769، كذا في "الجواهر" (1:235)

(حرف الدال)

داود بن رشيد (بالتصغير) أبو الفضل الخوارزمي من أصحاب حفص بن غياث زمن 163_ أصحاب محمد بن الحسن أيضا. سكن بغداد، روى له الجماعة إلا الترمذي. كان يحيى بن معين يوثقه، وقال أبو حام: "صدوق". وقال الدارقطني: "ثقة نبيل" مات سنة 239، كذا (في "التهذيب" (184:3) وفي "الجواهر" (237:1).

داود بن المحبر بن قحذم أبو سليمان البصري صاحب كتاب العقل، قال الذهبي: 164_ "وليته لم يصنفه". روى عن الحمادين، وشعبة، وجماعة، وعنه الفضل بن سهل الأعرج، وأبو أمية الطرموسي، وابن المنادي، وغيرهم. قال الدوري عن ابن معين: "ما زال معروفا الحديث يكتب الحديث، ثم ذهب فصحب قوما من المعتزلة فأفسدوه، وهو ثقة". وقال في موضع آخر: "ليس بكذاب، وقد كتب عن أبيه المحبر، وكان داود ثقة، ولكنه جفا الحديث، وكان بتنسك". وقال أبو داود: "ثقة شبه الضعيف، بلغني عن يحيى فيه كلام أنه يوثقه". قال ابن عدي: وعن داود كتاب قد صنفه في فصل العقل، وفيه أخبار كلها أو عامتها غير محفوظات، وله أحاديث صالحة غير كتاب العقل. ويشبهه

أن تكون صورته ما ذكره يحيى بن معين أنه كان يخطئ ويصحف الكثير. وفي الأصل: إنه (صدوق روى له ابن ماجة، وأبو داود في القدر، كذا في "التهذيب" (200,199:1).

داود بن نصير الطائي أبو سليمان الكوفي الإمام الرباني. كان ممن درس الفقه 165_ وغيره من العلوم، ثم اختار بعد ذلك العزلة. كان محارب بن دثار يقول: "لو كان داود في الأمم الماضية لقص الله علينا من خبره". وكان ابن المبارك يقول: "وهل الأمر إلا ما كان عليه داود؟" قال ابن حبان: "وكان داود من الفقهاء ممن كان يجالس أبا حنيفة، ثم عزم على العبادة ولزمها، وورث عشرين دينارا أكلها في عشرين سنة، ثم مات، لو يأخذ من السلطان عطية، ولا قيل من الإخوان هدية أه". قال الطحاوي: حدثنا ابن أبي عمران أنبأنا محمد بن مروان الخفاف قال: سمعت إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة يقول: قال محمد بن الحسن: "كنت آتي داود الطائي في بيته فأسأله عن المسألة، فإن وقع في قلبه أنها مما احتاج إليه لأمر ديني أجابني فيها، وإن وقع في قلبه أنها من مسائلنا هذه تبسم في وجهي، وقال: "إن لنا شغلا إن لنا شغلا أه"، من "الجواهر المضية"، مع حاشيته (240,239:1).

(حرف الراء المهملة)

رزق الله بن محمد بن محمد بن أحمد بن علي الخطيب الأنباري المعروف "بابن 166_ الأخضر" أبو سعد. قال أبو سعد (السمعاني): ناهز المائة، وكان ثقة أميما، وتفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان يفهم ما يقرأ عليه ويحفظ عامة حديثه

اشتهرت عنه الرواية وكان صدوقا حسن الصمت والصوت، توفي سنة 469، كذا في ("الجواهر" (242:1).

(حرف الزاء المعجمة)

زائدة بن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي. ذكره في: "الجواهر"، وعدة من الحنفية 167_ (243:1). قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ، ووصفه بالإمام الحجة. حدث عن زياد بن علاقة، وعبد الملك بن عمير، ومنصور، وسماك، وموسى بن أبي عائشة، وطبقتهم، وعنه ابن عيينة، وابن المهدي، وأبو نعيم، وأبو حذيفة النهدي، وأحمد بن يونس، وخلق كثير. وكان من نظراء شعبة في الإتقان. قال أبو حاتم: "ثقة صاحب سنة". وقال أبو أسامة: "كان من

أصدق الناس و أبرهم". قال أحمد بن حنبل: "كان وكيع لا يقدم على زائدة في الحفظ
أحدا أه" (1:200). روى له الجماعة. وفي "جامع المسانيد": "هو مع هذه العلوم يروى
(عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد أه" (458)

وزفر بن الهذيل وزكريا بن أبي زائدة تقدا

زكريا بن يحيى بن الحارث الإمام النيسابوري المزكي أبو يحيى البزار، أحد مشايخ_168 أصحاب أبي حنيفة في عصره، وأحد العباد. سمع إسحاق بن راهوية بخراسان وغيره، قال الحاكم في تاريخ نيسابور: حدثنا عنه، وله تصانيف كثيرة في الحديث. مات سنة 298، (كذا في "الجواهر" 245:1).

زهير بن معاوية بن خديج أبو خثيمة الكوفي من أصحاب الإمام. سمع الأعمش_169 وطبقته. وروى عنه القطان. وكان سفيان يقول: "ما بالكوفة مثله"، ووثقه ابن معين. مات سنة 272 وقيل: 173، كذا في "الجواهر".

قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ، ووصفه في الحفاظ الحجة محدث الجزيرة. حدث عن □ الأسود بن قيس، وأبي إسحاق، وسماك بن حرب، وحמיד الطويل، وطبقته

وعنه أبو داود الحسن بن موسى، وأبو نعيم، وأحمد بن يونس، ويحيى بن يحيى التميمي، وخلق سواهم، كان من علماء الحديث. قال معاذ بن معاذ: "وما كان سفيان الثوري عندي بأثبت من زهير". وقال شعيب بن حرب وذكر حديثا لزهير وشعبة، فقال: "زهير أحفظ (عندي من عشرين مثل شعبة)". وقال أحمد: "زهير من معادن العلم اه". ملخصا (1:215).

وفي "جامع المسانيد": يثول أضعف عباد الله: "وإنه مع جلالة قدره في العلم من أصحاب الإمام أبي حنيفة، ويروى عنه كثيرا في هذه المسانيد اه" (2:458).

زيد بن الحسن بن زيد بن الحسن أبو اليمن تاج الدين الكندي اللغوي النحوي_170 الحنفي. قال الحافظ ابن النجار في تاريخه: هو من ساكني دار الخلافة، ولد ببغداد، وأسلمه والده في صغره إلى الشيخ أبي محمد عبد الله بن علي المقرئ، فلحقه القرآن، وجوده عليه. ثم حفظ القراءات العشرة، وعمره عشر سنين. ثم إنه أشغله باللغة والنحو، حتى برع في ذلك، وأسمعه الحديث الكثير من المشايخ الكبار، كأبي بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري، وأبي القاسم هبة الله بن أحمد الجبري، وأبي منصور القزاز، وأبي القاسم السمرقندي، وأبي البركات عبد الوهاب بن المبارك الأغاطي. وقرأ هو الكثير على المشايخ، ثم سكن في آخر عمره دمشق، ورحلوا إليه من الأفاق. مات سنة 613. كذا في "جامع (المسانيد" 2:462).

قلت: ذكره السيوطي في "البغية"، ووصفه بالإمام اللغوي المقرئ المحدث الحافظ سمع الحديث من أبي بكر بن عبد الباقي وخلائق. وخرج له أبو القاسم بن عساكر مشيخة في أربعة أجزاء، وكان صحيح السماع ثقة في النقل، تقدم في مذهب أبي حنيفة وأفتى، (ودرس وصنف اه) (2:249).

(حرف السين المهملة 1)

سعيد بن أوس الأنصاري أبو زيد من أصحاب الإمام، كذا ذكره ابن أبي العوام اه_171 من "الجواهر" (1:248). قلت: هو النحوي البصري روى عن عوف الأعرابي، وأبي عمرو بن العلاء، وسعيد بن أبي عروبة، وسليمان التيمي، وابن عون، وابن جريج، وغيرهم. وعنه أبو عبيد أقاسم بن سلام، وخلف بن هشام البزار، وأبو حاتم السجستاني، وأبو الرازي، وأبو مسلم الكجي، وغيرهم. قال ابن معين: "كان صدوقا". وقال صالح جزرة: "كان ثقة". وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: كان يحمد القول فيه ويرفع شأنه، ويقول: "هو صدوق". وقال المبرد: "كان أبو زيد كثير السماع من العرب ثقة مقبول الرواية. روى له الترمذي

سعد بن محمد بن عبد الله بن سعد بن أبي بكر القاضي سعد الدين أبو السعادات النابلسي الأصل الدمشقي الحنفي (1) نزيل القاهرة يعرف "بابن الديري". حفظ القرآن وحفظ كثيرا من الكتب في اثني عشر يوما، وكان سريع الحفظ مفرط الذكاء أكثر من الرواية بالإجازة عن البرهان إبراهيم بن الزين عبد الرحيم بن جماعة، وكان إماما علامة جبلا في استحضار مذهبه، قوي الحفظ سريع الإدراك شديد الرغبة في العلم والمذاكرة به، ذا عناية تامة بالتفسير ويحفظ متون الأحاديث ما يفوق الوصف غير ملتزم الصحيح من ذلك، وقد اشتهر ذكره وبعد صيته. ولم يشتغل بالتصنيف مع كثرة اطلاعه، ولذلك كانت مؤلفاته قليلة، مات سنة 876 الهجرية بمصر، ولم يخلف بعده مثله. انتهى ملخصا من الفوائد البهية (ص_35) نقلا عن الضوء اللامع للحافظ السخاوي تلميذ ابن حجر

أبو داود". وقال الحاكم في "المستدرک": "كان ثقة ثبتاً". وقال عبد الواحد: "كان ثقة مامونا عندهم". وقال الأزهرى في "التهذيب": وثقة أبو عبيد، وأبو حاتم. وقال ثعلب: "يصدق اهـ" من "التهذيب". (4_5)

سفيان بن عيينة الهلالي أحد الأعلام محدث الحرم. ذكره القرشي في "الجواهر"، 172 وعده من الحنفية (1_250). كان يقول: {أول من أقعدني للحديث أو صيرني محدثاً أبو حنيفة}. قال يعقوب بن شعبة: سمعت إبراهيم بن هاشم ذكر سفيان بن عيينة حديث ابن عباس {عجل لي وأضع عنك}. قال: إنما هو يقول: أخر عني

وأزيدك. فقال ابن عيينة. كان أبو حنيفة يكرهه اهـ من "الجواهر" (1_250). وروى الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد القاضي، قال: كنا نكون عند سفيان بن عيينة، فكان إذا وردت عليه مسألة مشككة يقول: {ها هنا أحد من أصحاب أبي حنيفة؟} فيقال: "بشر". فيقول: "أجب فيها" فأجيب، فيقول: {التسليم للفقهاء سلامة في الدين}، كذا في "جامع (المسانيد)" (2_415).

قلت: ابن عيينة من مفاخر الكوفة، ذكره الذهبي في الحفاظ، ووصفه بالعلامة الحافظ شيخ الإسلام أبي محمد الكوفي محدث الحرم. حدث عن عمرو بن دينار، والزهرى، والأسود بن قيس، وزيد بن أسلم، وعبد الرحمن بن القاسم، وأما سواهم، وعنه الأعمش، وابن جريج، وشعبة، وغيرهم من شيوخه، وابن المبارك، وابن مهدي. والإمام الهمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، وخلق لا يحصون. قال ابن المديني: {ما في أصحاب الزهرى أتقن من ابن عيينة}. وقال العجلي: {هو أثبت الناس في عمرو بن دينار} (1_24). مات سنة 198 الهجرية، وله إحدى وتسعون. قال الحافظ في التقريب: {ثقة حافظ فقيه إمام حجة اهـ}. وفي جامع المسانيد: يروى عن أبي حنيفة كثيراً في هذه المسانيد اهـ (2_469)).

سليمان بن شعيب بن سليمان الكيسانى من أصحاب محمد، وله النوادر عنه، قاله 173 الصيمري. وذكره أبو إسحاق أيضاً في الطبقات من أصحاب محمد. روى عنه الحافظ أبو جعفر الطحاوي. قال السمعاني: "ثقة اهـ" من "الجواهر" (1_252). يروى عن أبيه، وأسد بن موسى، وطبقتهما، مات سنة 273 الهجرية، كذا في "الأنساب" (ص 493). وفي "اللسان": وثقه العجلي، وأصله من نيسابور. يروى عن أسد بن موسى، وخالد بن نزار، ووهب بن جرير، وعدة. روى عنه الطحاوي، والحضائري، وآخرون. مات سنة ثمان وسبعين (3_960) (وماثنين اهـ).

سهل بن عمار بن عبد الله العتكي أبو يحيى النيسابوري القاضي. ذكره في منتخب 174 [تاريخ هراة، وقال: كان من أصحاب أبي حنيفة، وحدث عن يزيد بن هارون

وغيره. روى عنه العباس بن حمزة، وأبو يحيى البزار، وغيرهما، مات سنة 267 الهجرية، (كذا في "الجواهر" (1_253).

قلت: ذكره في "اللسان"، واتهموه بحديث عن عبد الله بن نافع يقول: سئل مالك عن إثبات النساء في أدبارهن، فقال: الآن فعلت بأم ولدي، وسمعت نافعاً يقول: إنني لأفعله بنسائي وجواري، وفيه نزلت {نساءكم حرث لم فاتوا حرثكم أنى شئتم}. قال أبو إسحاق الفقيه: يكذب سهل والله علي بن نافع، وعلى مالك ونافع. وعلى بن عمر. قلت: أصله في سبب نزول مروى عن ابن عمر، وعن نافع، وعن مالك من طرق عديدة صحيحة بعضها في "صحيح البخاري". وفي غرائب مالك للدارقطني: إلا التسلسل هكذا بالفعل، فإنه مختلف

فيما يظهر لي، والله أعلم. ذكره ابن حبان في "الثقات". وصح له الحاكم في المستدرک.
(وتعقبه المصنف (أي الذهبي) في تلخيصه أه ملخصا (3_121

حرف الشين المعجمة

شداد بن حكيم من أصحاب زفر. مات في آخر سنة عشر ومائتين أه. من 175_
"الجواهر" (1_256). وفي لسان الميزان: شداد بن حكيم البلخي أبو عثمان يروي عن زفر
ابن الهذيل، روى عنه البلخيون. قال ابن حبان: "كان مرجئا مستقيما

الحديث إذ روى عن الثقات". وقال الخليلي في الإرشاد: "روى عن الثوري، وأبي جعفر (الراوي)، وأقرانهما، وروى نسخة عن وفر بن الهذيل. وهو "صدوق اه" ملخصاً (3:140).

شريك بن عبد الله لاقاضي أبو عبد الله الكوفي ممن صحب الإمام وأخذ عنه. وكان 176_ (يقول: "أبو حنيفة كثير العقل" كذا في "الجواهر" (1:256).

وفي "الخيرات الحسان": وقال شريك القاضي: "كان أبو حنيفة طويل الصمت كثير التفكير دقيق النظر في الفقه، لطيف الاستخراج في العلم والعمل والبحث. إن كان الطالب فقيراً أغناه، فإذا تعلم قال له: "وصلت إلى الغني الأكبر بمعرفة الحلال والحرام

اه" (ص_36). وشريك ذكره الذهبي في الحفاظ. وقال: أحد الأئمة الأعلام. ذكر إسحاق الأزرق أنه أخذ عنه تسعة آلاف حديث. وقال ابن المبارك: "هو أعلم بحديث أهل بلده من سفيان". وقال النسائي: "ليس به بأس". وقال عيسى بن يونس: "ما رأيت أحداً قط أروع في علمه منه". قال الذهبي: "كان شريك حسن الحديث إماماً فقيهاً ومحدثاً مكثراً ليس هو في الإتقان مثل حماد بن زيد، وقد استشهد به البخاري. وخرج له مسلم متابعه، ووثقه (يحيى بن معين اه (ص_214).

وفي "جامع المسانيد": فهو شيخ جماعة من شيوخ البخاري رحمه الله ومسلم رحمه الله، (وهو يروي عن الإمام أبي حنيفة في هذه المسانيد (2:478).

شعيب بن إسحاق بن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن عبد الله بن راشد الدمشقي 177_ الأموي. روى عن أبيه، وأبي حنيفة وتمذهب له، وابن الجريج، والأوزاعي، وابن أبي عروبة، وهشام ابن عروبة، والثوري، وغيرهم، وعنه ابن ابنه عبد الرحمن بن عبد الصمد بن شعيب، وداد بن رشيد، وإسحاق بن راهويه، وأبو كريب، وهشام بن عمار وغيرهم. وحدث عنه الليث بن سعد وهو في عداد شيوخه. قال أحمد: {ثقة ما أصلح حديثه وأوثقه} وقال أبو داود وابن معين ودحيم والنسائي: {ثقة}. ونقل أبو الوليد الباجي عن أبي حاتم قال: شعيب بن إسحاق ثقة مأمون مات سنة 189 الهجرية، كذا أخرجه ابن حبان في "الثقات" (اه من "التهذيب" 4_348).

وفيه أيضاً: قال الوليد بن مسلم: {رأيت الأوزاعي يقرب شعيب بن إسحاق ويدينه اه} وفي "الجواهر" (1_247): قال أحمد: "جالس أبا حنيفة". وذكره ابن حزم في باب الفقهاء بالشام بعد الصحابة في طبقة الأوزاعي، وقال ابن معين: "هو مثل يونس وعقيل" يعني في الزهري اه، روى له الشيخان وأصحاب السنن غير الترمذي

شعيب بن أيوب بن زريق بن معبد الصريفي. تفقه على القاضي أبي حازم، وروى 178_ عنه وعن عيسى بن أبان، كان قضاء واسطه، وبها مات سنة 261 الهجرية، وثقة الدارقطني فيما حكاه السمعاني. روى أبو داود حديثاً واحداً اه من "الجواهر" (1:257). روى عن [يحيى القطان، وأبي أسامة، وعبد الله بن نمير، ومعاوية بن هشام

وزيد بن الحباب، وغيرهم، وعنه أبو داود، ومطين، وأبو بكر البزار، وأبو بشر الدولابي وابن صاعد، والمحاملي، ومحمد بن مخلد، وغيرهم. قال ابن أبي حاتم: "كتب إلى وإلى أبي". وقال الدارقطني: {ثقة} وقال الحاكم: {ثقة مأمون اه} من "التهذيب" (4:249)، وفي ("جامع المسانيد": وهو مع جلالة قدره ممن يروي عن الإمام أبي حنيفة (2:480).

شعيب بن سليمان بن كيسان الكيساني. تقدم ابنه سليمان، وشعيب هذا كان من 179_

أصحاب أبي يوسف ومحمد. وروى عنه ابنه سليمان. ذكره ابن يونس في الغريباء الذين قدموا مصر، فقال: كوفي قدم مصر، روى عنه سعيد بن عفير، مات بمصر سنة 204 (الهجرية اهـ، من "الجواهر" (1_257).

وفي "لسان الميزان": شعيب بن كيسان عن ثابت عن الضحاك في قوله: {يخرج من بطونها شراب} يعني القرآن. روته يحيى بن معين عن أبي معاوية، قال: وروى عثمان بن فائد عن شعيب بن كيسان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن الفضل

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب من ماء زمزم وهو قائم}. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال أبو حاتم: روى عنه أبو معاوية الضرير، وأبو الوليد الطيالسي، ويحيى الحماني، وهو صالح الحديث، وحديثه عن أنس مرسل اهـ (3_149). قلت ولعله هو شعيب بن سليمان بن كيسان نسبوه إلى جده، والله أعلم

شقيق بن إبراهيم أبو علي البلخي. صحب القاضي أبا يوسف وقرأ عليه كتاب 180 الصلاة. ذكره أبو الليث في المقدمة، وهو أستاذ حاتم الصم. قال السلمي: كان حسن الكلام، وصحب أيضًا عن إبراهيم بن أدهم، مات سنة 194 الهجرية قتيلا شهيدا في غزوة (كولار اهـ من "الجواهر" 1_258).

وفي "اللسان": شقيق البلخي كان من كبار الزهاد منكر الحديث. روى عن إسرائيل، وأبي حنيفة، وعباد بن كثير، وعنه حاتم الأصم، ومحمد بن أبان البلخي، وعبد الصمد بن مردويه، وآخرون. كان له ثلاثمائة قرية، ثم مات بلا كفن. وكان من كبار المجاهدين رحمه الله تعالى. ولا يتصور أن يحكم عليه بالضعف، لأن نكارة تلك

الأحاديث من جهة الراوي عنه. ومناقب شقيق كثيرة جدا لا يسمعها هذا المختصر اهـ (3_152)).

حرف الصاد المهمة

صاعد بن سيار (بن محمد) بن عبد الله بن إبراهيم القاضي أبو العلاء من أهل هراة. 181_ سمع عن أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، وغيره. روى عنه محمد بن ناصر، قال ابن النجار. روى لنا عنه أبو الفرج بن كليب، مات سنة 520 الهجرية. رحمه الله تعالى اهـ (من الجواهر 1_260).

قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ، وقال الأساجاني: الحافظ العالم المحدث أبو العلاء صاعد بن سيار بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم الهروي الدهان. قال أبو سعد السمعاني: كان حافظا متقنا واسع الرواية كتب الكثير، وجمع الأبواب، وعرف الرجال، ولى عنه إجازة اهـ (4_64)).

صاعد بن محمد بن أحمد بن عبيد الله أبو العلاء عماد الإسلام قاضي نيسابور، وداد 182_ القضاء بها في أولاده. كان عالما صدوقا انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بخراسان، ويعرف "بالأستوائي اهـ" من "الجواهر" (1_161). وذكره السمعاني في الأنساب (ص 31) وقال: كان من أهل العلم والفضل، سمع أبا محمد عبد الله بن محمد بن علي بن زياد، وأبا عمر، وإسماعيل بن نجيد السلمي، وأبا سهل بشر بن أحمد الأسفرائني، وأبا الحسن علي بن عبد الرحمن البكاري، وجماعة روى جماعة من العلماء، وحدثني عنه أبو الحسن علي بن محمد بن علي العشري، مات سنة 432 الهجرية اهـ ملخصا

صاعد بن محمد بن عبد الرحمن أبو العلاء القاضي البخاري الأصبهاني. قال 183_ السمعاني: الإمام المقد في زمانه على أقرانه فضلا وعملا، وديانة وزهدا وتواضعا. تفقه على مذهب أبي حنيفة وبرع فيه، حتى صار مفتي أصفهان، قتل سنة 525 الهجرية، قتله (باطني الباطني اهـ من "الجواهر" 1_262).

حرف الضاد المعجمة

الضحاك بن مخلد أبو عاصم النبيل تقدم ذكره

حرف الطاء المهمة

طاهر بن يحيى بن قبيصة. قال السمعاني: كان من كبار المحدثين لأصحاب الرأي، 184-
(مات 315 الهجرية اهـ من "الجواهر" (1_266

طراد بن محمد بن علي بن الحسين الزينبي أبو الفوارس، سمع في صباه من أبي 185-
الفتح هلال بن محمد الحفار، وأبي النصر النرسي، وهو آخر من حدث عن أبي نصر. قال
ابن النجار: عمر حتى انفرد بالرواية عن أكثر شيوخه، وأملأ خمساً

وعشرين مجلساً بجامع المنصور، وأملاً بمكة والمدينة مجالس، روى عنه الحافظ وولده أبو القاسم علي أبو الحسن محمد ومحمد بن نصر الحافظ، وشهدت بنت أحمد الإبري، (وهي آخر من حدث، مات سنة 491 الهجرية اهـ من "الجواهر" 1_267).

حرف العين المهملة

عافية بن يزيد الأودي. ذكره النسائي في "الثقات" من أصحاب أبي حنيفة. وروى 186_ الصيمري بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم: كان أصحاب أبي حنيفة يخوضون معه في المسألة، فإذا لم يحضر عافية قال أبو حنيفة: "لا ترفعوا المسألة حتى يحضر عافية" فإذا حضر ووافقهم قال: "أثبتوا اهـ" من "الجواهر" 1_267.

ذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في "تبيين الصحيفة" للسيوطي (ص 12). وفي "التهذيب": روى الأعمش، ومحمد بن أبي ليلى، وهشام بن عروة، ومجالد وغيرهم، وعنه أسد بن موسى، ومعاذ بن موسى، وعبد الله بن داود الخريبي. قال

ابن أبي مريم عن ابن معين: "ثقة مأمون". وقال عباس الدوري عنه: "ثقة". داود: "عافية (يكتب حديثه اهـ)" 5_60.

عباد بن صهيب: ذكر الطحاوي عن شيخه ابن أبي عمران حدثني محمد بن شجاع 187_ قلت لعباد بن صهيب: "أخرج إلي ما عندك عن أبي حنيفة". فقال: "عندي قمطر، ولكن لا أحدثك برأيه، وأحدثك بما شئت من حديثه". فقلت: ولم؟ قال: "قدمت الكوفة فسمعتة يفتي فكتبت جواباته، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين، ثم قدمتها فسمعتة يفتي في تلك المسائل بغير ذلك الجواب" قال ابن شجاع: "فوقع في نفسي مثل ما وقع في نفس عباد، فجئت عبد الله بن داود، فذكرت ذلك له. فقال: "هذا يدلك على سعة العلم، ولو كان علمه ضيقاً كان جوابه واحداً، ولكن أمره واسع يتناوله كيف شاء اهـ" من "الجواهر". 1_268)

قلت: وفي "لسان الميزان": روى عن هشام بن عروة، والأعمش. قال البخاري في "كتاب الضعفاء": "كثير الحديث تركوه". وأما أبو داود فقال: "صدوق قدير، ومروى أحمد بن روح بن عباد مائة ألف حديث". وقال ابن عدي: {لعباد بن صهيب تصانيف كثيرة، ومع ضعفه يكتب حديثه}. وقال ابن أبي داود: ثنا يحيى بن عبد الرحمن سمعت يحيى بن (معين يقول: {عباد بن صهيب أثبت من أبي عاصم النبيل (n) اهـ} 1_226).

عبد الله بن إبراهيم بن أحمد أبو محمد الطلقي الأستر أبدي شيخ أصحاب أبي 189_ حنيفة بجرجان في وقته بلا مدافعة. روى عن أبي قاسم البغوي، وغيره

وروى عنه الحافظ أبو سعد الإدريسي، وذكره في تاريخ جرجان. وذكره أبو سعد في (الأنساب اهـ من "الجواهر" 1_269).

عبد الله بن أحمد بن محمود أبو البركات حافظ الدين النسفي مؤلف كنز الدقائق. 190_ كان إماماً كاملاً عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث (ومعانيه، مات سنة 710 الهجرية، كذا في "الفوائد البهية" (ص 42).

عبد الله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود أبو محمد الأودي الكوفي. 191_ رأى عن أبي حنيفة مسألة الوصي يتجر في مال اليتيم إن شاء أخذه مضاربة وقاسمه الربح. وقال ابن إدريس: سألت مالكا وابن أبي الزناد عن رجل قال لامرأته: "أنت طالق"

ينوي ثلاثا. قالوا: {هن ثلاث تطبيقات}. قال ابن إدريس: وقال أبو حنيفة: {هي واحدة}. قال يحيى: ويقول أبي حنيفة نأخذ. وكان بينه وبين مالك صداقة، وقد قيل: إن جميع ما يرويه مالك في الموطأ فيما بلغني عن علي فيرسلها أنه سمعها من ابن إدريس، مات سنة (192 الهجرية من الجواهر ملخصا 271_1).

قلت: ذكره الذهبي في الحفاظ، ووصفه بالإمام القدوة الحجة أحد الأعلام. حدث عن أبيه، وسهيل بن أبي صالح، وهشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، وخلق. وعنه مالك الإمام، وابن المبارك، وإسحاق، ويحيى، وابن أبي شيبة، وخلائق.

(هو شيخ البخاري حافظ ثقة (المؤلف (1)

قال أبو حاتم: {هو إمام من أئمة المسلمين حجة}. وقيل: {لم يكن بالكوفة أحد أعبد (منه)}. وقال الحسن بن عرفة: {لم أر بالكوفة أفضل منه اهـ} (1_260)

وفي "جامع المسانيد": يقول أضعف عباد الله: ومع أنه شيخ مالك يروي عن الإمام أبي حنيفة اهـ (2:508). وفي التهذيب: قال النسائي: {ثقة ثبت}. وقال ابن سعد: "وكان ثقة مأمونا كثير الحديث، حجة، صاحب سنة وجماعة". وقال الخليلي: "ثقة متفق عليه اهـ" (145:5)).

عبد الله الحسين أبو محمد الناصحي قاضي القضاة وإمام الإسلام، وشيخ الحنفية 192_ في عصره، والمقدم على الأكابر من الأئمة في دهره. ولي القضاة للسلطان الكبير محمود بن سبكتغين ببخارا. كان ورعا مجتهدا قصير اليد، قدم بغداد حاجا سنة 412

الهجرية. قال الخطيب: كان ثقة دينا صالحا، وعقد له مجلس الإملاء. وروى الحديث عن بشر بن أحمد الأسفرائني، والحاكم أبي محمد الحافظ، روى عنه أبو عبد الله الفارسي، (وغيره، مات سنة 446 الهجرية، كذا في "الجواهر" (1_274 و 275

عبد الله بن الحسين بن الحسن بن أحمد بن النصر بن حكيم البصري المروزي ابو 193_ (العباس الحاكم، مات سنة 257 الهجرية، كذا في "الجواهر" (1_274

عبد الله بن علي بن صائغ بن عبد الجليل الفرغابي أبو بكر، سكن سمرقند. وكان 194_ يتولى الخطابة بها. قال ابن النجار: قدم علينا بغداد حاجا، وسمع الحديث من شيوخنا أبي أحمد الأمين وأبي محمد ابن الأخضر، وعلى جماعة من أصحاب أبي القاسم بن الحصين، وأبي غالب بن البناء، وأبي بكر الأنصاري، وكتب بخطه وحصل. وحدثنا أربعين حديثا جمعها عن شيوخه بما وراء النهر، فسمعتها منه، وسمع مني شيئا، وروى عني في أماليه بنيسابور. وكان إماما كبيرا في المذهب والخلاف، ومعرفة الحديث والنحو واللغة. ما رأيت عينا إنسانا جمع حسن الصورة مع لطف الأخلاق وكمال التواضع وغازاة، وصيانة الدين والورع والنزاهة، وحسن الخط وسرعة القلم والقدرة على الإنشاء نظما ونثرا، وفصاحة اللسان وعذوبة الألفاظ، والصدق والنبيل والثقة غيره. لقد كان من أفراد الدهر ونوارده العصر، كامل الصفات بعيد المثل. قل أن تلد النساء مثله اهـ من الجواهر ملخصا (1_278). قتل شهيدا ببخارا صابرا محتسبا على يد الترك الكفرة حين استولوا عليها سنة 616 الهجرية

عبد الله بن فروغ الخراساني. وقع إلى المغرب، تفقه على أبي حنيفة وحمل عنه 195_ المسائل، ثم دخل ديار مصر سنة 174 الهجرية. فلما ردها قال عبد الله بن وهب: قدم علينا بعد الموت الليث بن سعد فرجونا أن يكون خلفا منه، وكان اعتماده في الفقه على مذهب أبي حنيفة، وكان يقول حين انصرف إلى القيروان: "كل من لقيه صاحبكم يعني (نفسه أفقد منه إلا أبا حنيفة". روى أبو داود اهـ من "الجواهر" (1:280

وفي "تهذيب التهذيب": روى عنه أسامة بن زيد الليثي، والثوري، والأعمش، وابن جريج، وهشام بن عروة، وغيرهم، وعنه سعيد بن أبي مريم، وخلاص بن هلال

وهشام بن عبيد الله الرازي. قال الجوزجاني: ما رأيت ابن أبي مريم حسن القول فيه قال: وهو أرضى أهل الأرض عندي، وأحاديثه مناكير. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "ربما خالف". وقال أبو العرب في طبقات أفريقية: "رحل في طلب العلم، ولقى بالمشرق مالكا والثوري وأبا حنيفة وابن جريج وغيرهم. وكان ثقة، وقد رمى بشئ من القدر ثم تبين

برأئته منه". وقال الذهلي في علل حديث الزهري: "وابن فروخ خراساني الأصل سكن المغرب ثقة اهـ" (356_5). مات سنة (175) الهجرية

.وعبد الله بن المبارك تقدم ذكره

عبد الله بن بديل أبو بكر عرف "بالأشقر". قال السمعاني: شيخ الحنفية ببخارا، كثير_ 196 الحديث، سمع من الإمام أحمد بن مندة. ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: شيخ أصحاب أبي حنيفة في عصره ببخارا، وكان كثير الحديث، صحيح السماع. مات سنة 434 (الهجرية اهـ من "الجواهر" 1_283).

عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد عمر بن سالم البجلي الحريزي أبو محمد. 197_ قال ابن النجار: سمعه والده في صباه الكثير من الأنماطي، وابن الحصين، وغيرهما. وقرأ الفقه على مذهب أبي حنيفة حتى برع فيه، وسكن دمشق، ودرس بها الفقه وحدث. وكان فاضلا غزير الفضل متدينا. خرج له الحافظ علي بن الفضل المقدسي فوائد من أصوله. وقرأها عليه، ورواه عنه. وروى عنه أيضًا أبو المواهب الحسن، وأبو القاسم الحسين ابنه هبة الله بن محفوظ الدمشقي. كتب إلى أبو محمد القاسم بن علي الحافظ الدمشقي، قال: عبد الله بن محمد بن عبد الله أبو محمد البغدادي الحنفي يطلب الحديث إلا ثلاثة، شيخنا أبا عبد الله البلخي، ورفيقنا أبا علي بن الوزير الدمشقي، وصاحبنا الفقيه أبا محمد البغدادي. مات سنة (584) الهجرية اهـ من "الجواهر" ملخصا

عبد الله بن عبيد الله بن علي بن جعفر بن محمد بن زريق الخطيب الأسدي النسفي 198_ الأصبهاني خطيب الجامع الكبير بأصبهان. حدث عنه أبو سعد السمعاني، وأبو موسى، وابن الجوزي. قال أبو سعد: "شيخ فاضل جليل القدر من بيت

العلم، ثقة صالح حسن السيادة". وقال ابن النجار: قدم بغداد حاجا سنة 495 الهجرية، سمع منه الحسين بن محمد بن خسرو البلخي، ثم قدمها ثانيا فروى عنه ابن الجوزي. مات سنة 533 الهجرية.

عبد الله بن محمد بن عطاء قاضي القضاة شمس الدين الأذري. كان إماما فاضلا 199_ عالما بارعا، كبير القدر غزير العلم. سمع من ابن طبرزد، وحدث ودرس وأفتى. سمع منه شيخنا قاضي القضاة شمس الدين الحريزي، وحدثنا عنه اهـ من "الجواهر" (1_286). وفي الفوائد البهية: ذكره الياضي في مرآة الجنان في حوادث سنة (673) الهجرية، قال: فيها توفي قاضي القضاة شمس الدين عبد الله بن محمد الأذري الحنفي المشار إليه في (عصره مع الدين والتواضع والصيانة والعفة اهـ (ص 44

عبد الله بن محمد بن محمد بن عبد الله بن البيضاوي القاضي أبو الفتح. سمع 200_ الكثير وحدث بالكثير. قال ابن النجار: "روى لنا عنه عبد الوهاب بن علي الأمين". قال السمعاني: "كتبته عنه الكثير". قال: "وهو متحري في قضائه الخير والإنصاف، وتوفي سنة (573) الهجرية"، كذا في "الجواهر" (1_289)

عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث بن الخليل الحارثي السبزموني. ذكره 201_ السمعاني، وقال: المعروف "بالأسناد" أكثر من الحديث، ورحل إلى العراق والحجاز. روى عنه الفضل بن محمد الشعراني، والحسين بن الفضل البجلي، وروى عنه أبو عبد الله بن مندة، مات سنة 340 الهجرية. قال: "وكان فير ثقة، وله مناقير اهـ"

قلت: له كتاب كشف الآثار في مناقب أبي حنيفة، وصنف مسند أبي حنيفة، وما أملى مناقب أبي حنيفة مان أبي يستمل عليه أربع مائة مستمل. ذكره الذهبي في "الميزان"، وقال: "أكثر عنه ابن مندة، له تصانيف

ونقل عن ابن الجوزي أن أبا سعيد الرواس قال: "متهم بوضع الحديث". قلت: عبد الله بن

محمد أكبر وأجل من ابن الجوزي ومن أبي سعيد الرواس، كذا في "الجواهر" (1_289).
(قال الجامع: وصفه الحافظ ابن حجر في تعجيل المنفعة بالحافظ (1:5)

واحتج بمسنده لأبي حنيفة في تهذيب التهذيب. وقال الخوارزمي في جامع المسانيد:
ومن طالع مسنده الذي جمعه للإمام أبي حنيفة علم تبحره في علم الحديث وإحاطته
بمعرفة الطرق والامتون اهـ (2_525). ووصفه بالإمام الحافظ في (1:4). وفي اللسان:
قال الخيلي: يعرف بالأسناد، له معرفة بهذا الشأن، وهو لين ضعفه. وروى عنه ابن عقدة،
(وأبو بكر بن دارم، والجعابي، وآخرون اهـ (3:349)

قلت: فلو كان عبد الله بن محمد متروكا لم يكثر عنه الحافظ الإمام الجوال محدث العصر ابن مندة، ولم يرو عنه الحافظ مقل ابن عقدة والجعابي وغيرهم

قال في الفوائد البهية: عده المحدث ولي الله الدعلوي في رسالته "الانتباه" من أصحاب الوجوه، وفسر هو أصحاب الوجوه في رسالته الإنصاف بما يوجب أن يكون درجتهم بين (المجتهد المنتسب وبين مجتهد المذهب اهـ (ص_44

قلت: والشيخ ولي الله أعرف الناس بالحنفية ومشايخهم في المتأخرين، فعده عبد الله من أصحاب الوجوه توثيق منه وتعديل له

عبد اباقي بن قانع أبو الحسين الحافظ، له خصوصية بأبي بكر الرازي (الجصاص) 203_ أكثر أبو بكر في الرواية عنه في "أحكام القرآن". ذكره القرشي في "الجواهر المضية". وعده من الحنفية (293:1). ذكره الذهبي في الحفاظ، وقال: الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموي مولاهم البغدادي صاحب معجم الصحابة وكان واسع الرحلة كثير الحديث، روى عنه الدارقطني، وأبو الحسن بن زرقويه، وأبو الحسين

القطان. قال البرقاني: "البغداديون يوثقونه، وهو عندي ضعيف". وقال الدارقطني: "كان (يحفظ، ولكنه يخطئ ويصر اهـ" (3:93

وفي "اللسان": قال الخطيب: "لا أدري لماذا ضعفه البرقاني؟ فقد كان ابن قانع من أهل العلم والدراية، ورأيت عامة شيوخنا يوثقونه، وقد تغير في آخر عمره". وقال ابن أبي الفوارس في تاريخه: "كان من أصحاب الرأي اهـ" (3_384)، مات سنة 351 الهجرية

عبد الباقي بن يوسف الزبيدي الإمام أبو تراب المراغي. قال السمعاني: كان من الأئمة 204_ المتقنين والفضلاء المبرزين مع ورع وزهد، انتقل إلى نيسابور وسكنها. روى عن عبد الله المحاملي، وأبي القاسم بشبران، وغيرهما، مات 491 الهجرية، كذا في "الجواهر" (ص 293).

عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي أبو خازم أصله من البصرة، وأخذ العلم عن بكر 205_ العمي جليل القدر ولي القضاء بالشام والكوفة والكرخ من مدينة السلام، تفقه عليه أبو جعفر الطحاوي (وحدث عنه)، وأبو طاهر الدباس، ولقيه أبو الحسن الكرخي وحضر مجلسه اهـ من "الجواهر" (1_296). وفي غاية البيان: كان قاضيا حنفيا، أصله من بصرة وسكن بغداد، وكان ثقة ورعا عالما بفنون الحساب والفرائض. وقد كان أخذ العلم عن هلال (بن يحيى البصري، مات سنة 292 الهجرية، كذا في "الفوائد" (ص 38

وفي "جامع المسانيد": قال الخطيب في تاريخه: كان رجلا دينا ورعا عالما بمذاهب أهل العراق. سمع محمد بن بشار بن بندار، ومحمد بن المثنى، وشعيب بن أيوب الصيرفي. روى (عنه) مكرم بن أحمد القاضي وغيره، وكان ثقة اهـ (2_531

عبد الخالق بن أسد بن ثابت أبو محمد الحفاظ تاج الدين. كان أبوه من أهل 206_ طرابلس، وولد عبد الخالق بدمشق، ورحل في طلب الحديث والفقه إلى بغداد وهمدان وأصبهان، وكتب بخطه. تفقه على البلخي، والقاضي إبراهيم بن محمد الهيتي في آخرين (بجمعهم معجم شروخه الذي جمعه، مات سنة 583 الهجرية، كذا في "الجواهر" (1:298

عبد الدائم بن محمود بن مودود أبو الحسين الموصلي. سمع وحدث بالموصل، 207_

وتفقه بدمشق على الحصري، أسمعته والده الكثير مع إخوته. سمع منه أبو العلاء الفرضي، وذكره في معجم شيوخه، وقال: كان فقيها عالما فاضلا مدرسا، عارفا بالمذهب مكترا من (بيت الحديث والرياسة، زاهدا عابدا، مات 680 الهجرية، كذا "الجواهر" 1:299).

عبد الرحمن بن علقمة أبو زيد السعدي المروزي أحد أصحاب محمد ابن الحسن أخذ_208 عنه، وسمع شريك بن عبد الله القاضي، وحماد بن زيد. قال الخطيب: قدم بغداد وحدث بها، فروى عن أحمد بن حنبل، وزبير بن حرب، وابن أبي شبة، وابن راهوية، وقال الحاكم (في تاريخ نيسابور: "كان بصيرا بالرأي والحديث، رجل صالح اه" (303:1).

عبد الرحمن بن عمر بن عبد الرحمن بن ثابت أبو مسلم التيمي تيم عدي، قدم بغداد،_210 وسمع بها أبا علي بن شاذان وغيره. روى عنه جعفر الدامغاني في آخرين. قال ابن النجار: أنبأ شهاب الحاتمي بهراة سمعت أبا سعد بن السمعاني يقول: سألت الأنطاطي عن عبد (الرحمن بن عمر، فقال: "ثقة" مات سنة 4197 الهجرية اه من "الجواهر" (304:1).

عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم الكرمانى ركن الدين، هو_211 الشيخ الكبير عديم النظير الإمام الجليل، فقيه المثل، انتهت إليه رئاسة المذهب بخراسان. كذا في "الفوائد" (ص 39). قال السمعاني في معجم شيوخي: إمام أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه بخراسان، قدم مرو وتزاحم عليه الطلبة إلى أن سلم له التقديم بمرو، وصار مقبولا عند الخاص والعام، وانتشر أصحابه في الآفاق، وظهرت

تصانيفه بخراسان والعراق، ودرس عليه العلماء، وكانوا يقرؤون عليه التفسير والحديث في شهر رمضان، سمع بكرمان والده، وبمرو أستاذة الأردستاني، كذا في الجواهر (1_304). وزاد في الفوائد عن السمعاني: قال: روى لنا عن أستاذة القاضي أبي بكر محمد بن الحسين الأرسابندي، وأبي الفتح عبيد الله بن محمد الهشامي، مات سنة 544 الهجرية

عبد الرحمن بن محمد بن حسكا أبو سعيد القرى قاضي ترمذ، سكن نيسابور مدة._212 روى عنه الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: "لم يكن في أصحاب أبي حنيفة أسند منه". قال السمعاني في الأنساب: كانت له رحلة إلى العراق، سمع أبا يعلي الموصلي وأبا القاسم (البغوي وغيرهما، توفي سنة 374 الهجرية. كذا في "الجواهر" (1_305).

عبد الرحمن بن محمد بن زياد وأبو محمد المحاربي، روى عن أبي حنيفة، والأعمش،_213 ويحيى بن سعيد الأنصاري، والليث بن سعد. روى عنه أحمد، وأبو سعيد الأشج، ومحمد بن عبد الله بن نمير وثقة ابن معين. روى له الجماعة وقال: سمعت أبا حنيفة يقول: "إذا كبر على الجنابة خمسا فانصرف من أربع"، مات سنة 195 الهجرية. كذا في "الجواهر" (305:1)).

وفي "التهذيب": قال ابن معين والنسائي: "ثقة". وقال البزار والدارقطني: "ثقة" وقال محمود بن غيلان: قيل لو كعب: "مات عبد الرحمن المحاربي"، فقال: "رحمه الله، ما كان (أحفظة هذه الأحاديث الطوال اه" (1:265).

عبد الرحمن بن محمد بن علي بن علي بن محمد يعيش أبو الفرج الكاتب سبط_214 قاضي القضاة على بن محمد الدامغاني. سمع الأنطاطي، وابن ناصر. قال ابن النجار: "كتبته عنه، وكان شيخا جليلا جميل السيرة"، مات سنة 616 الهجرية اه من "الجواهر" (1:306)).

عبد الرحيم بن أحمد بن عروة أبو الحسين الفقيه الزاهد الورع من أهل بيت العلم_215 والعدالة سبط الإمام أبي محمد الناصحي. كان يفتي ويدرس، وسمع الحديث

وعاش في سيرة مرضية وطريقة محمودة، مات سنة 510 الهجرية، ذكره السمعاني في

معجم شيوخه، وقال: سمع جده أبا محمد الناصحي، وكتب لي الإجازة بجميع مسموعاته
(اه، من "الجواهر" 311:1)

عبد الرحيم بن أحمد بن محمد السراج أبو سعيد القاضي المختار الإسماعيلي، تولى 216_
القضاء مدة باختيار المشايخ إياه فلذلك قيل له: "المختار". سمع من أبي الحسن السراج،
وأبي بكر أحمد بن محمد بن شاهويه القاضي، وعقد له مجلس الإملاء بكرة يوم السبت،
(وكان يحضره المشايخ والفقهاء، مات سنة 467 الهجرية اه من "الجواهر" 311_1)

عبد الرحيم بن عبد العزيز بن محمود الزوزلي القاضي المعروف بـ "عماد الإسلام" 217_ سمع معاني الآثار للطحاوي من محمد بن مؤيد الخجندي، وحدث به ببغداد، فسمعه عليه جماعة من الفضلاء، منهم محفوظ بن شحمة الكوفي، وكان إماماً فاضلاً قواماً عالماً قدوة (إماماً في السنة والذب عنها اهـ من "الجواهر" (1:312).

عبد الرحيم بن عبد السلام بن علي بن أحمد أبو زيد الغياثي من أهل مرو. وقال ابن النجار: (هو) الحنفي أحد القضاة الأعيان الفضلاء، قدم بغداد حاجاً وحدث بها عن أبيه وعن غيره، سمع منه من أهلها هلي بن الحسين بن مليح البزار، وأنا شهاب الحاتمي سألت أبا سعد السمعاني، فقال: "عبد الرحيم بن عبد السلام كان إماماً مبرزاً فاضلاً عالماً" توفي (بمرو سنة 484 الهجرية اهـ من "الجواهر" (1:312).

عبد الرشيد بن أبي حنيفة الولواجي من أهل ولوالج، بلدة من طخارستان بلخ. قال 219_ السمعاني: إمام فاضل حسن السيرة، ورد بلخ وبخارا وسمرقند وكتب الأمالي عن الشيوخ، وسكن كش مدة، ولد بولوالج سنة 467 الهجرية

قال أبو المظفر عبد الرحيم (1) ابن السمعاني: "لقيته وسمعت منه وكان إماماً

فاضلاً حنفي المذهب حسن السيرة، مات تقريباً بعد الأربعين وخمسمائة". قال السمعاني: ذكر أنه سمع من أبي القاسم الخليل كتاب الشمائل للترمذي، فلما رجعنا إلى سمرقند سألته يوماً الحضور عندنا لنقرأ عليه الكتاب، فحضر، وقرأنا عليه الكتاب في مجلس واحد اهـ من "الجواهر" (314) وزاد في الفوائد: عبد الرشيد بن الحسين النجاري جد 220_ " صاحب الخلاصة، كان إماماً وشيخاً كبيراً ثقة حافظاً، أحد المتبحرين في علوم الدين (أصولاً وفروعاً اهـ (ص 40

عبد الصمد بن عبد الملك بن علي بن أحمد أبو سعد من أهل نيسابور. سمع بها 220_ وحدث، قال السمعاني: رجل مشهور، نبيل ثقة من أصحاب أبي حنيفة، توفي ببغداد سنة (485 الهجرية، كذا في "الجواهر" (ص 317

عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندار أبو يوسف القزويني. ذكره ابن النجار 222_ فأطنب، وقال: "الحنفي المذهب معتزلي"، كذا في "الجواهر" (1:315). وذكره في "اللسان"، وقال: سمع من عبد الجبار بن أحمد القاضي المعتزلي، ومن بعض أصحاب المحاملي. وكان فاضلاً فصيحاً كثير المحفوظ، وسماعه قبل الأربعمائة. وسمع من أبي طاهر بن سلمة، وأبي نعيم، وغير واحد. قال ابن السمعاني: كان أحد المعمرين، جمع التفسير (2) الكبير الذي لم ير في التفاسير (3) أكبر منه، ولا أجمع للفوائد، لولا أنه مزجه بكلام المعتزلة وبيّن فيها معتقده. أقام بمصر سنين وحصل أحمالاً من الكتب. وقال ابن سكرة: "كان عنده جزء ضخم من حديث أبي حاتم الرازي عن محمد بن عبد الله الأنصاري في غاية العلو فكتت أودّ لولا كان عنه غيره لما يُشق عليّ من أخذني عنه". وفي تاريخ قزوين للرافعي الإمام: "روى عنه الفراوي، والقاضي عبد الملك بن أطعافي

وأشدد له شعراً. لا بأس به اهـ ولد سنة 393 الهجرية، ومات سنة 488. (1:12)

عبد الرزاق بن أبي بكر بن رزق الله بن خلف الرسعني الملقب "عز الدين" كان إماماً 223_ (علامة. تفقه عليه ابنه إبراهيم، وسمع منه اهـ من "الجواهر" (1:313)

قلت: ذكره الذهبي في حفاظ الحديث، ووصفه بالإمام المحدث الرجال الحافظ المفسر عالم الجزيرة. سمع ببغداد من عبد العزيز بن مينا وطبقته، وبدمشق من أبي اليمن الكندي وطبقته، وببلده من أبي المجد القزويني. وعني بهذا العلم، وجمع، وصنف

هو عبد الرحيم بن الحافظ أبي سعد السمعاني. كان مع والده في سماع الحديث، وطاف به في بلاد خراسان وما وراء النهر، وجمع له معجما في ثلاثة عشر جزءا، وعوالي في مجلدين. وأشغله أبوه في الفقه، والحديث، والأدب حتي حصل من كل طرفا صالحا، وانتهت إليه رياسة أصحاب الشافعي ببِلده، قال ابن النجار: وكان فاضلا ممتعا نبيلًا جليلا (متدينا محبا للرواية ومكرما للغرباء اهـ من اللسان (7_4) (المؤلف). (اسم هذا التفسير "حدائق ذات بهجة"، كما في الجواهر (المؤلف (2) كانت في نحو ثلاث مائة مجلد، سبعة منها في الفاتحة، كذا في اللسان (3)

تفسيراً حسناً رأيته يروي فيه بأسانيد، وكان إماماً متقناً ذا فنون وأدب. وصنف كتاب مقتل الشهيد الحسين رضي الله عنه. روى عنه ولده العدل شمس الدين، والدمياطي في معجمه، وغير واحد. ولي مشيخة دار الحديث بالموصل، وكان من أوعية العلم والخير، توفي سنة 661 الهجرة وفيها توفي بدمشق الإمام فخر الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم (ابن رزمان الحنفي راوي نسخة وكيع اهـ 236:1).

عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة أبو عصمة البلخي أخو إبراهيم بن يوسف. 224_ يروي عن ابن المبارك، روى عنه أهل بلده. وكان صاحب حديث، ثبتاً في الرواية، ربما أخطأ، وكنيته أبو عصمة، وكان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه، وأخوه إبراهيم كان لا يرفع، مات عصام 210 الهجرة عشر ومائتين. ذكرهما ابن حبان في "كتاب الثقات"، قاله السمعاني.

وفي طبقات القارئ: عصام بن يوسف روى عن ابن المبارك، والثوري، وشعبة. وكان صاحب حديث، يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه. قال صاحب الفوائد البهية: يعلم منه بطلان رواية مكحول عن أبي حنيفة "أن من رفع يديه في الصلاة" التي اغتر بها أمير كاتب الإتقاني، كما مر في ترجمته. فإن عصام بن يوسف كان من ملازمي أبي يوسف، فلو كان لتلك الرواية أصل لعلم بها أبو يوسف وعصام، وسيأتي تفصيل في بطلان تلك الرواية في ترجمة مكحول إن شاء الله تعالى، ويعلم أيضاً أن الحنفي لو ترك في مسألة مذهب إمامه لقوة دليل خلافه (عنده) لا يخرج به عن رتبة

التقليد، بل هو عين التقليد في صورة ترك التقليد، ألا ترى أن عصام بن يوسف ترك مذهب (أبي حنيفة في عدم الرفع ومع ذلك هو معدود في الحنفية اهـ (ص 48 و 49).

عيسى بن أبان بن صدقة القاضي أبو موسى، تفقه على محمد بن الحسن. وعن 225_ الطحاوي: سمعت بكار بن قتيبة يقول: سمعت هلال بن يحيى يقول: ما في الإسلام قاض أفقه من عيسى (أي بعد أبي يوسف ومحمد)، وله كتاب الحجج (وقيل: هو لمحمد أملاًه على عيسى، وهو رايه عنه). تفقه عليه أبو خازم القاضي عبد الحميد أستاذ الطحاوي. ذكره السمعاني في نسبة القاضي، أسند الحديث عن إسماعيل بن جعفر، وهاشم بن بشر، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، ومحمد بن الحسن، وغيرهم.

قال: محمد بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه، وكان يصلي معنا، وكنت أدعوه إلى محمد بن الحسن فيقول: "هؤلاء قومٌ يخالفون الحديث". وكان عيسى حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوماً الصبح وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه حتى جلس في المجلس، فلما فرغ محمد قلت: هذا ابن أخيك أبان بن صدقة ومعك ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى، ويقولك: "إننا نخالف الحديث". فأقبل عليه وقال: يا بني! ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث؟ وأنا أدعوه إليك فيأبى، ويقولك: "إننا نخالف الحديث". فأقبل عليه وقال: يا بني! ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث؟ فسأله عن خمسة وعشرين باباً من الحديث، فجلس محمد يجيبه عنه بما فيها من المنسوخ ويأتي بالشواهد والدلائل، فلزم عيسى محمد بن الحسن لزوماً شديداً، وقال أبو خازم القاضي: ما رأيت لأهل بغداد أكثر حديثاً من عيسى، وبشر بن الوليد، مات بالبصرة سنة 221 بالهجرة، من "الفوائد البهية" (ص 61). وأبو خازم هذا قال في "كشف الأستار": "كان رجلاً ديناً عالماً ورعاً ثقة جليل القدر توفي سنة 292 الهجرة".

علي بن عثمان بن إبراهيم المارديني علاء الدين الشهير "بابن التركماني". كان إماماً 226_

عالمًا، شيخًا بارعًا كاملاً محققًا مدققًا، متبحرًا للفنون العقلية والنقلية له اليد الطولي في الحديث والتفسير، والباع الممتد في الفرائض والحساب والشعر والتواريخ، له تصانيف كثيرة منها "بهجة الأعراب بما في القرآن من الغريب"، و"المنتخب في الحديث"، و"المؤتلف والمختلف"، و"كتاب الضعفاء والمتروكين"، و"الجواهر النقي في

الرد على البيهقي"، مات يوم عاشوراء سنة خمسين وسبع مائة الهجرية

قال صاحب الجواهر (المضيئة) عبد القادر: قرأت على ابن التركماني علي بن عثمان المارديني قطعة من الهداية ولازمته في الحديث. وأرخ السيوطي وفاته سنة 749 الهجرية، وولادته سنة 683 ثلاث وثمانين وست مائة الهجرية. وقال: كان إماماً في الفقه والأصول والحديث، ملازماً للاشتغال والإفادة، له تصانيف بديعة منها "مختصر الهداية"، و"مختصر علوم الحديث" لابن الصلاح، و"الرد على البيهقي"، و"قضاء الديار المصرية". (انتهى من "الفوائد البهية" (ص 52 و 53

قلت: قد طبع الجوهر النقي مع السنن الكبرى للبيهقي في مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد (دكن الهند). وهو يدل على تبحر مؤلفه في علوم الحديث وتحقيق رجاله، مع سعة النظر والحفظ والضبط، ملتزماً مواظباً للإنصاف، مجانباً للأعصاب، تغمده الله برحمته ورضوانه، وأسكنه بحبوبة جنانه، والله تعالى أعلم

علي بن معبد بن شداد كان من أصحاب محمد، روى عنها الجامع الصغير والكبير_227 ذكره المزي في تهذيب الكمال مات سنة 228 ثمان وعشرين ومائتين الهجرية، كذا قال الكفوي والمعتمد ما ذكره المزي والذهبي أنه مات سنة ثمان عشرة ومائتين 218 الهجرية، وهو أبو الحسن، ويقال: أبو محمد الرقي، نزيل مصر. روى عن عبد الله بن عمرو الرقي، وعتاب بن بشير، ومالك، والليث، وابن عيينة، وابن المبارك، وابن وهب، وأبي الأحوص الكوفي، وعيسى بن يونس، والشافعي، ومحمد بن الحسن الفقيه، ووكيع، وخلق كثير. روى عنه إسحاق بن منصور، ويحيى بن معين وهو من أقرانه، ويونس بن عبد الأعلى، ودحيم، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وبحر بن نصر، وعلي بن معبد بن نوح الصغير، وآخرون

قال أبو حاتم: "ثقة" وقال ابن يونس: "مروزي الأصل، قدم مصر مع أبيه. وكان يذهب مذهب أبي حنيفة". وزاد الحافظ في التهذيب: ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "مستقيم الحديث" وذكره الذي بعده، وقال فيه أيضاً مثل ذلك. وقال الحاكم، هو شيخ من أجلة (المحدثين اهـ، ملخصاً من "الفوائد البهية" (ص 56

علي بن معبد نوح المصري الصغير (والذي قبله كبيراً) أبو الحسن البغدادي نزيل_228 مصر أخو عثمان بن معبد. روى عن روح بن عباد، ومعل بن منصور، وشباب بن سوار، ويزيد بن هارون، وغيرهم. وعنه النسائي، وموسى بن هارون الحافظ، وابن خزيمة، وأبو بشر الدولابي، وأبو الطحاوي. قال العجلي: "سكن مصر، ثقة صاحب سنة". وقال أبو حاتم: "كان صدوقاً". وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: "مستقيم الحديث" كذا في "التهذيب" (385:7)).

قلت: وهو من محدثي الحنفية كما هو في حفظي، والله أعلم

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني صاحب الهداية. كان إماماً_229 فقيهاً حافظاً محدثاً مفسراً، جامعاً للعلوم ضابطاً للفنون، متقناً محققاً نظاراً مدققاً زاهداً ورعاً، بارعاً فاضلاً ماهراً أصولياً أدبياً شاعراً. لم ترَ العيون مثله في العلم والأدب، وله اليد الباسطة في الخلاف، والباع الممتد في المذهب. تفقه على الأئمة المشهورين منهم مفتي الثقلين نجم الدين أبو حفص عمر النسفي، وقد صدر صاحب "الهداية" مشيخته التي جمعها بذكره، وتفقه عليه جم غفير منهم أولاده الأمجاد شيخ الإسلام جلال الدين بن محمد، ونظام الدين عمر، وشيخ الإسلام عماد الدين أبي بكر بن صاحب "الهداية"، ومنهم شمس الأئمة الكردي، ومن شعره

فسادٌ كبيرٌ عالمٌ مهتِك ... وأكبر منه جاهلٌ متنسِك

(اهـ ملخصاً من "الفوائد البهية" (ص 58

قلت: ويدل على كونه محدثاً حافظاً للحديث كثرة ما أودعه في كتبه لا سمياً من الهداية من الأحاديث، وقد اعتنى الحافظ الزيلعي بتخريجها في كتاب سماه بـ "نصب الراية" في تخريج أحاديث الهداية"، ولخصها الحافظ ابن حجر العسقلاني فسماه "الدراية لأحاديث الهداية". وكل حديث قال فيه الحافظان: "غريب لم نجده"، قد

وجدت الكثير منه ولله الحمد في كتاب الخراج للإمام أبي يوسف، وفي كتاب الآثار له، وفي كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن، و في كتاب الحجج له، رحمة الله عليهما. ويدل على براعته في العربية والأدب ما في كتاب الهداية من الفصاحة والبلاغة، والانسجام والسلاسة، كما اعترف به بعض الأدباء من الشيعة حيث قال: "أفصح الكتب في الإسلام بعد كتاب الله البخاري، ثم الهداية" (فيض الباري)، ولعله لم يطلع على الموطأ للإمام محمد رحمه الله، وعلى الجامع الصغير له، وإلا لقا: أفصح الكتب بعد كتاب الله الموطأ لمحمد رحمه الله، ثم البخاري، ثم الجامع الصغير لمحمد، ثم الهداية

وقد تم هنالك الحمد لهل الجزء الأول من إنجاء الوطن، وقانا الله سبحانه من المحن وآفات الزمن، من أعظمها اليوم غلبة اليهود على بلاد فلسطين مع المسجد الأقصى، أذلهم الله وضرب عليهم المسكنة، وأعز الله الإسلام والمسلمين، ونصرهم بنصره وأيدهم بجنده بالفضل والكرم والمنة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه بقلمه السير وصحمة ذنبه وألمه، عبده ظفر أحمد وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولوالديه وما ولد، ولمشايقه وأصحاب، وأحبابه أبداً لأبد، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين

الفهرس

{الجزء الثالث من مقدمة إعلاء السنن ... {أبو حنيفة وأصحابه المحدثون

العنوان ... الصفحة

الخطبة الافتتاحية ... 3

الفصل الأول في كون الإمام أبي حنيفة تابعيا ... 6

رأي الإمام على القارئ لإمامنا أبي حنيفة ... 6

رأي الإمام جلال الدين السيوطي لإمامنا أبي حنيفة ... 7

قد أثبت جمع عظيم من المحدثين رؤية أبي حنيفة لأنس بن مالك ... 7

رواية الإمام أبي حنيفة عن الصحابة أثبتها الإمام أبو معشر عبد الكريم ... 8

وأثبتها أيضاً الإمام المحدث عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي ... 9

الفصل الثاني في كون أبي حنيفة أعلم أهل زمانه ... 11

رأي الإمام أبي جعفر الشيزاماري في إمامنا أبي حنيفة ... 12

الفصل الثالث في درجة الإمام في علم الحديث وثناء المحدثين عليه وكونه حافظا ... 13

رواية الخطيب عن محمد بن بشر: كنت أختلف إلى أبي حنيفة وإلى سفيان إلخ ... 13

رأي الإمام الأسفرائني لإمامنا أبي حنيفة ... 14

قول أبي حيان التوحيدي: الفقهاء عيال أبي حنيفة إذا قاسوا ... 14

إن المجتهد لا بد له من أن يكون صاحب السنة ... 15

قول ابن خلدون المؤرخ في قليل المروية في الحديث لبعض الأئمة المجتهدين ... 15

عدّ الإمام الذهبي أبا حنيفة من حفاظ الحديث ... 15

قول ابن القيم: كان نعمان جمع حديث بلده كله إلى آخر ما قبض عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - ... 16

كان وكيع يفتي برأي أبي حنيفة وكان يحفظ حديثه كله ... 16

قال سويد بن سعيد: أول من أقعدني للحديث أبو حنيفة ... 17

المكاملة المفيدة بين الإمام أبي حنيفة والأعمش ... 18

بلغت مسائل أبي حنيفة خمس مائة ألف، قالها صاحب جامع المسانيد ... 20

الإمام أبو حنيفة أخذ العلم عن أربعة آلاف شيخ ... 20

رواية الحديث على ضربين ... 20

قال الشاه ولي الله الدهلوي: إن تلقي الأمة منه (- صلى الله عليه وسلم -) على وجهين ... 20

أصحاب رسول الله (- صلى الله عليه وسلم -) على أربع طبقات روايةً (إزالة الخفاء ... 21

من زعم قلة اعتناء أبي حنيفة بالحديث فهي لتساهله أو حسده ... 22

أحاديث أبي حنيفة التي أسندها إلى رسول الله (- صلى الله عليه وسلم -) كثير جدا ... 23

الفصل الرابع في توثيق أبي حنيفة وجودة حفظه ... 24

قول شعبة: كان أبو حنيفة والله حَسَنَ الفهم جيد الحفظ ... 25

قول ابن حجر المكي بأن أبا حنيفة كان ثقة صدوقا ... 25

مشايخ أبي حنيفة أربعة آلاف ... 25

قول الحافظ السمعاني: من جعل أبا حنيفة بنيه وبين الله رجوت أن لا يخاف ... 28

الفصل الخامس في الجواب عن مطاعن بعض العلماء في الإمام ... 29

قول ابن حجر: لم يظهر لأحد من الأئمة المشهورين مثل ما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ ... 29

الجروح في أبي حنيفة أكثرها بل كلها مبهمة غير مقبولة ... 30

إذا تبين كون الجارح حاسداً أو متعنثاً يصير الجرح هباءً منثورا ... 31

قد أجاد ابن عبد البر حيث قال: قد افترط أصحاب الحديث في ذم الإمام أبي حنيفة ... 32

لم يولد في الإسلام بعد النبي وأصحابه أيمن وأسعد من النعمان أبي حنيفة ... 33

تعلم أبي حنيفة مسألة من الحجام ... 34

أراد الحميدي أن ينقص الإمام ولكنه مدحه من حيث لا يدري بقصة الحجام ... 34

قول الإمام الشافعي: من أراد الفقه فليلزم أبا حنيفة وأصحابه ... 35

الفصل السادس في كون أبي حنيفة طَلَابًا للحديث وأجمع الناس له ... 36

قول إمام مالك في أبي حنيفة: إنه رجل لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهبًا لقام بحجته ... 37

ذكر ابن حجر أن مذهب أبي حنيفة أنجى في الآخرة ... 37

كان أبو حنيفة كثير الحديث ... 38

المكالمة بين أبي حنيفة وأصحاب الحديث بمكة ... 40

رجوع أجلة المحدثين إلى أبي حنيفة تدل على عظمة الإمام أبي حنيفة ... 41

ذكر القصة التي جرت بين الإمام والثوري ... 42

تعجب وكيع في تخطية أبي حنيفة ... 43

الفصل السابع في كون أبي حنيفة ناقدًا للحديث صاحب الجرح والتعديل ... 45

الفصل الثامن في بقية الأجوبة عن المطاعن فيه ... 51

تحقيق في نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة وأصحابه ... 52

لم يعد الشيخ عبد القادر أبا حنيفة من المرجئة ... 53

ما كان الإمام أبو حنيفة من أهل الرأي وتحقيق الرأي ... 54

الرد على داود الظاهري وأصحابه في إنكارهم القياس ... 54

الإمام ابن القيم قسّم الرأي إلى قسمين ... 54

النوعان الأولان من الرأي المحمود ... 54

رأي أبي حنيفة تفسير للحديث لا غير ... 55

النوع الثالث من الرأي المحمود ... 55

النوع الرابع من الرأي المحمود ... 56

كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ... 56

قصة قضاء معاذ رضي الله عنه على اليمن ... 57

ثبت أن الصحابة اجتهدوا برأيهم في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وبعده كثيرا ...
58

مسلك النعمان في ترتيب السنة، والأثر، والاجتهاد ... 59

مناظرة الإمام أبي حنيفة مع الثوري وكبار العلماء ... 59

نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ... 59

أول الأئمة تبريّا من كلّ رأي يخالف ظاهر الشريعة الإمام أبو حنيفة ... 60

أقوال الحنفية كلها مسندة إلى دليل شرعي صحيح ... 61

إن الأئمة كلهم على هدى من ربهم ... 61

أبو حنيفة ألزم للأثر ... 62

تشنيع الخطيب على أبي حنيفة والجواب عنه ... 62

إن أبا حنيفة لا يستعمل من القياس إلا نوعًا أو نوعين، والشافعي يستعمل الأنواع الأربعة
63 ...

حسدوا الفتى إذا لم ينالوا سعيه ... 63

نبذة عن ترجمة عيسى بن أبان ... 63

أبو حنيفة كان يعمل بالأثر وإن كان يخالف القياس ... 64

المسائل التي رجع أبو حنيفة عنها من القياس إلى الرأي كثير ... 64

الرجوع إلى الحق خير من التماس في الباطل ... 65

لم تبق مسألة إلا وفيه للشافعي قولان ... 65

إن ضعف الحديث أولى من القياس والرأي عند أبي حنيفة ... 66

إن أبا حنيفة من الذين يذمون الرأي المذموم المنهي عنها ... 66

وجه نسبة الإمام إلى الرأي ... 66

ثناء الأئمة على ربيعة الرأي ... 67

إلحاق العبارة في ميزان الذهبي ... 69

فائدة في أسباب الاختلاف بين المجتهدين وترك بعضهم العمل بما عمل به الآخرون ... 70

تقرير الشاه ولي الله في بيان أسباب اختلاف الأئمة ... 71

صنيع الأئمة عند اختلاف الأحاديث ... 72

صنيع الأئمة عند اختلاف الصحابة ... 72

إننا نترك قول إمامنا أيضًا إذا خالف الحديث ... 73

جميع ما استنبطه المجتهدون معدود من الشريعة ... 74

الطعن العاشر على أبي حنيفة والجواب عنه ... 74

كان أبو حنيفة في العلوم كلها بحرًا لا يُجاري، وإمامًا لا يُمارى ... 78

أبو حنيفة أول من دَوَّن علم الشريعة ورتبها أبوابًا ... 78

رؤيا عجيبة ... 79

حسن أدب الإمام الشافعي مع الإمام أبي حنيفة ... 79

ثناء ابن المبارك على أبي حنيفة ... 80

مذهب الإمام أبي حنيفة أول المذاهب تدوينا ... 81

الفصل التاسع في تراجم بعض الأجلّة المحدثين من أصحاب الإمام ... 82

ترجمة الإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم ... 82

أبو يوسف أتبع القوم للحديث ... 83

أبو يوسف صاحب سنة وصاحب حديث ... 83

إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، ومنهم أبو يوسف ... 85

ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني ... 88

ثناء الشافعي على محمد الإمام ... 88

رؤيا عجيبة ... 91

رثاء اليزيدي على محمد والكسائي ... 92

جلالة محمد ووثاقته مشهورة مستفيضة ... 93

ترجمة الإمام زفر بن الهذيل العبدي ... 94

الثناء الجميل على زفر بن الهذيل ... 94

ثناء وكيع على أبي حنيفة وزفر ... 95

قال القارئ في المناقب إن الإمام زفر لا يأخذ بالرأي ما دام أثر وإذا جاء الأثر تركنا الرأي
... 96

ترجمة بد الله بن المبارك المروزي ... 97

أول زهد ابن المبارك ... 97

ثناء الأئمة على ابن المبارك ... 98

جمع ابن المبارك الحديث والفقه والعربية وأيام الناس إلخ ... 98

كرامة ابن المبارك ... 99

ترجمة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة ... 101

ترجمة يحيى بن سعيد القطان ... 102

ترجمة وكيع بن الجراح ... 103

ترجمة حفص بن غياث النخعي ... 105

- ترجمة مسعر بن كدام ... 106
- ترجمة مكي بن إبراهيم البلخي ... 108
- ترجمة أبي عاصم النبيل ... 108
- ترجمة فضل بن دكين ... 110
- ترجمة فضل بن موسى السيناني ... 110
- ترجمة سيد الحفاظ الإمام سفيان الثوري ... 111
- ترجمة إبراهيم بن طهمان ... 114
- ترجمة جرير بن عبد الحميد ... 115
- ترجمة يزيد بن هارون الواسطي ... 115
- ترجمة عبد الله بن يزيد المقرئ ... 116
- ترجمة علي بن مسهر ... 116
- ترجمة عبد الله بن داود الخريبي ... 117
- ترجمة القاسم بن معن بن عبد الرحمن المسعودي ... 117
- ترجمة حماد بن زيد ... 118
- ترجمة الليث بن سعد ... 119
- ترجمة مغيرة بن مقسم الضبي ... 121
- ترجمة النضر بن عياض ... 121
- ترجمة النض بن شميل ... 122
- ترجمة المعافى بن عمران الموصلي ... 122
- ترجمة عبد الرزاق بن همام ... 123
- ترجمة عبد الحميد بن عبد الرحمن الحمانى ... 123
- ترجمة عمرو بن الهيثم بن قطن ... 124
- ترجمة مالك بن مغول ... 124
- ترجمة أبي حمزة السكري ... 125

ترجمة محمد بن عبد الله بن المثنى الأندلسي ... 125

الفصل العاشر في تراجم بعض المحدثين من الحنفية على ترتيب المعجم ... 127

حرف الألف المهملة ... 127

إبراهيم بن أدهم بن منصور العجلي ... 127

إبراهيم بن الجراح بن صبيح التميمي المازني الكوفي ... 127

إبراهيم بن الحسن العزري ... 128

إبراهيم بن رستم أبو بكر المروزي ... 128

إبراهيم بن عبد الله التنوخي ... 129

إبراهيم بن عبيد الطنافسي ... 129

إبراهيم بن علي المعروف "بابن عبد الحق" ... 129

- إبراهيم بن محمد الهيثمي الخزرجي ... 129
- إبراهيم بن محمد الخزامي النيسابوري ... 130
- إبراهيم بن محمد المروزي ... 130
- إبراهيم بن محمد المعروف "بالأمين" ... 130
- إبراهيم بن محمد السمرقندي ... 130
- إبراهيم بن محمد الخوارزمي ... 130
- إبراهيم بن محمد النيسابوري راوي صحيح مسلم ... 131
- إبراهيم بن موسى الوزدولي ... 132
- إبراهيم بن ميمون المروزي ... 132
- إبراهيم بن يوسف البوني ... 133
- إبراهيم بن يوسف البلخي ... 133
- أبيض بن الأغر المنقري ... 133
- أحمد بن الأزهر البلخي ... 133
- أحمد بن إسحاق التنوخي ... 133
- أحمد بن الأسود البصري ... 134
- أحمد بن إسماعيل السمرقندي ... 134
- أحمد بن بديل الكوفي ... 134
- أحمد بن بكر الحصيني ... 134
- أحمد بن الحسن ... 134
- أحمد بن الحسن الباقلاني (في الهامش ... 134
- أحمد بن الحسين اليوسفي ... 135
- أحمد بن الحسين المروزي ... 135
- أحمد بن عبد الله الطائي ... 135
- أحمد بن علي الدمغاني ... 136

أحمد بن علي الأسترأبادي ... 136

أحمد بن علي الرازي المعروف ب "الجصاص ... 136

أحمد بن عمران الأسترأبادي ... 136

أحمد بن عمرو الشيباني أبو بكر الخصاف ... 137

أحمد بن كامل النيسابوري ... 138

أحمد بن محمد القدوري صاحب المختصر ... 138

أحمد بن محمد الثقفي ... 138

أحمد بن محمد الأنماطي النيسابوري ... 138

أحمد بن محمد المحدث السمناني ... 138

أحمد بن محمد النيسابوري ... 139

- أحمد بن محمد الطراويصي ... 139
- أحمد بن محمد الأزدي الطحاوي ... 139
- أحمد بن محمد السعدي ... 144
- أحمد بن محمد النيسابوري ... 145
- أحمد بن محمد الطاهري ... 145
- أحمد بن محمد الأنبردواني ... 145
- أحمد بن محمد المعروف "بابن المسلمة ... 145
- أحمد بن محمد البوني ... 146
- أحمد بن محمد السكوتي ... 146
- أحمد بن محمد الأنطاكي ... 146
- أحمد بن محمد الحارثي ... 146
- أحمد بن محمد الشمي ... 147
- أحمد بن محمد النسفي البزدوي ... 148
- أحمد بن محمد السرخسي ... 148
- أحمد بن محمد الدامغاني ... 148
- أحمد بن محمد مهران ... 148
- أحمد بن محمد النسفي ... 148
- أحمد بن محمد النيسابوري ... 149
- أحمد بن محمد الحلبي ... 149
- أحمد بن محمد الواسطي الموصلبي ... 149
- أحمد بن أبي عمران البغدادي ... 149
- أحمد بن هارون المزني ... 149
- أحمد بن هبة الله ... 150
- أحمد بن يوسف الأنصاري ... 150

- أحمد بن يوسف التنوخي ... 150
- أحمد بن يوسف الحسيني ... 150
- إدريس بن عبيد الطنافسي ... 151
- إدريس بن يزيد الأودي ... 151
- إسحاق بن إبراهيم الوزدولي ... 151
- إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي ... 151
- إسحاق بن البهلول التنوخي ... 151
- إسحاق بن شيث البخاري المعروف "بالصفار" ... 152
- إسحاق بن الفرات المصري ... 152
- إسحاق بن لطف البرداني (في الهامش) ... 152

- إسحاق بن يحيى الآمدي ... 153
- أُسْد بن عمرو البجلي ... 153
- أُسْعَد بن صاعد ... 154
- أُسْعَد بن علي الزيادي ... 154
- إسماعيل بن إبراهيم المعروف "بابن الموصلي" ... 154
- إسماعيل بن إبراهيم المارديني ... 154
- إسماعيل بن إبراهيم المروزي ... 154
- إسماعيل بن إبراهيم الدمشقي ... 155
- إسماعيل بن الحسين البخاري ... 155
- إسماعيل بن حماد حفيد الإمام ... 155
- إسماعيل بن سالم ... 158
- إسماعيل بن سبيع الكوفي ... 158
- إسماعيل بن سعيد الجرجاني ... 158
- إسماعيل بن سليمان ... 158
- إسماعيل بن عبد السلام البغدادي ... 159
- إسماعيل بن عثمان القرشي ... 159
- إسماعيل بن عدي الأزهري ... 159
- إسماعيل بن علي الرازي ... 160
- إسماعيل بن علي الناصحي ... 161
- إسماعيل بن محمد الحجاجي ... 161
- إسماعيل بن محمد الحسيني ... 161
- إسماعيل بن محمد الكرابيسي ... 162
- إسماعيل بن شمس الدين الكواراني ... 162
- إسماعيل بن هبة الله المعروف "بابن العديم" ... 162

- إسماعيل بن يعقوب التنوخي ... 162
- إسماعيل بن النسفي الكندي ... 163
- أشرف بن سعيد ... 164
- أيوب بن أبي بكر الحلبي ... 164
- حرف الباء المعجمة ... 164
- بشر بن القاسم الهروي ... 164
- بشر بن الوليد الكندي ... 165
- بشر بن يزيد النيسابوري ... 165
- بكار بن قتيبة الثقفي ... 166
- بكر بن محمد الأنصاري ... 166

- بهلول بن محمد الأنصاري ... 167
- يبرم بن علي ... 168
- حرف الجيم المعجمة ... 168
- جبارة بن المفلس النكوفي ... 168
- جعفر بن طرخان الأسترابادي ... 168
- جعفر بن عبد الله الدامغاني ... 168
- جعفر بن محمد النسفي ... 169
- جلال بن أمد التيربتي ... 169
- الجنيد بن محمد الطالكاني ... 170
- حرف الحاء المهملة ... 170
- حبان بن أبو علي ... 170
- الحسن بن أحمد المعروف "بابن المسلمة" ... 171
- الحسن بن أحمد الزعفراني ... 171
- الحسن بن أحمد الرازي ... 171
- الحسن بن أيوب النيسابوري ... 171
- الحسن بن بشر النيسابوري ... 171
- الحسن بن بندار الأسترابادي ... 171
- الحسن بن أبي الحسن الأندقي ... 171
- الحسن بن زياد اللؤلؤي ... 172
- الحسن بن صالح الهمداني ... 172
- الحسن بن عبد الله السيرافي ... 173
- الحسن بن عثمان الزياتي ... 173
- الحسن بن مبارك البزدوي ... 173
- الحسن بن المبارك الزبيدي ... 174

الحسن بن محمد الأسترابادي ... 174

الحسن بن محمد العدوي ... 174

الحسن بن أبي مالك ... 175

الحسن بن مسعود الخوارزمي ... 175

الحسين بن إبراهيم العامري ... 175

الحسين بن الحسن المقرئ ... 176

الحسين بن حسن العوفي ... 176

الحسين بن حفص الإصبهاني ... 176

الحسن بن خضر القاضي النسفي ... 177

الحسن بن علي الصيمري ... 177

- الحسين بن المبارك الترمذي ... 178
- الحسين بن محمد الغويديني ... 178
- الحسين بن محمد الكوفي ... 178
- الحسين بن محمد خسرو البلخي ... 178
- الحسين بن محمد البغدادي ... 179
- حفص بن عبد الرحمن النيسابوري ... 179
- الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخي ... 180
- الحكم بن معيد الأديب ... 181
- حماد بن إبراهيم البخاري ... 181
- حماد بن دليل القاضي ... 181
- حماد بن سلمة ... 182
- حماد بن سليمان النيسابوري ... 182
- حماد بن النعمان أبي حنيفة الإمام ... 182
- حمزة بن حبيب الزيات الكوفي ... 183
- حيان بن بشر القاضي ... 183
- حرف الخاء المعجمة ... 184
- خارجة بن مصعب الخراساني ... 184
- خارجة بن مصعب ... 184
- خالد بن سليمان البلخي ... 184
- خالد بن صبيح الخراساني ... 185
- خالد بن يوسف السمتي ... 185
- خلف بن أيوب العامري البلخي ... 185
- الخليل بن أحمد الشجري ... 185
- الخليل بن محمد ... 186

حرف الدال المهملة ... 186

داود بن رشيد الخوارزمي ... 186

داود بن المحبر البصري ... 186

داود بن نصير الطائي الكوفي ... 187

حرف الراء المهملة ... 187

رزق الله بن محمد الأنباري ... 187

حرف الزاي المعجمة ... 188

زائدة بن قدامة الثقفي ... 188

زكريا بن يحيى النيسابوري ... 188

زهير بن معاوية ... 188

- زيد بن الحسن الكندي ... 189
- حرف السين المهملة ... 190
- سعيد بن أويس الأنصاري ... 190
- سفيان بن عيينة الهلالي ... 190
- سليمان بن شعيب الكيساني ... 191
- سهل بن عمار النيسابوري ... 191
- حرف الشين المعجمة ... 192
- شداد بن حكيم ... 192
- شريك بن عبد الله ... 192
- شعيب بن إسحاق الدمشقي ... 193
- شعيب بن أيوب الصريفي ... 193
- شفيق بن إبراهيم البلخي ... 194
- حرف الصاد المهملة ... 195
- صاعد بن سيار ... 195
- صاعد بن محمد قاضي نيسابور ... 195
- صاعد بن محمد البخاري الأصبهاني ... 195
- حرف الضاد المعجمة ... 196
- الضحاك بن مخلد ... 196
- حرف الطاء المهملة ... 196
- طاهر بن يحيى بن قبيصة ... 196
- طراد بن محمد بن علي الزينبي ... 196
- حرف العين المهملة ... 196
- عافية بن يزيد الأودي ... 196
- عباد بن صهيب ... 197

عباس بن حمدان الأصبهاني ... 197

عبد الله بن إبراهيم الأسترابادي ... 197

عبد الله بن أحمد النسفي ... 198

عبد الله بن إدريس الأودي الكوفي ... 198

عبد الله الحسين قاضي القضاة ... 198

عبد الله بن الحسين البصري المروزي ... 199

عبد الله بن علي الفرغابي ... 199

عبد الله بن فروغ الخراساني ... 199

عبد الله بن المبارك ... 200

عبد الله بن بديل الأشقر ... 200

- عبد الله بن محمد البجلي الحريري ... 200
- عبد الله بن عبيد الله الخطيبي الأسيدي ... 200
- عبد الله بن محمد الأذرعي ... 201
- عبد الله بن محمد بن محمد البيضاوي القاضي ... 201
- عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي السبذموني ... 201
- عبد الله بن نمير الخارفي الكوفي ... 202
- عبد الباقي بن قانع أبو الحسن ... 202
- عبد الباقي بن يوسف الزيزي ... 203
- عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي ... 203
- عبد الخالق بن أسد بن ثابت أبو محمد ... 203
- عبد الدائم بن محمود بن مودود الموصللي ... 204
- عبد الرحمن بن علقمة السعدي المروزي ... 204
- عبد الرحمن بن عمر بن أحمد ... 204
- عبد الرحمن بن عمر بن عبد الرحمن التيمي ... 204
- عبد الرحمن بن محمد الكرمانلي ركن الدين ... 204
- عبد الرحمن بن محمد بن حسكا قاضي ترمذ ... 205
- عبد الرحمن بن محمد زياد المحاربي ... 205
- عبد الرحمن بن محمد بن علي الكاتب ... 205
- عبد الرحمن بن أحمد بن عروة الفقيه الزاهد ... 205
- عبد الرحيم بن أحمد بن محمد السراج الإسماعيلي ... 206
- عبد الرحيم بن عبد العزيز الزوزلي ... 206
- عبد الرحيم بن عبد السلام الغياثي ... 206
- عبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي ... 206
- عبد الصمد بن زهير بن هارون بن موسى ... 207

عبد الصمد بن عبد الملك بن علي ... 207

عبد السلام بن محمد بن يوسف القزويني ... 207

عبد الرزاق بن أبي بكر بن رزق الله عز الدين ... 208

عصام بن يوسف بن ميمون البلخي ... 208

عيسى بن أبان بن صدقة القاضي أبو موسى ... 209

علي بن عثمان بن إبراهيم المارديني ... 209

علي بن معبد بن شداد ... 210

علي بن معبد نوح المصري الصغير ... 211

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني ... 211

إعلاء السنن

الجزء الثالث

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

كتاب الصلاة ... باب كون التكبير سنة عند كل رفع وخفض ... ومقارنته بالهوي للركوع وعدد مجموع التكبيرات ... 731 - عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود، وأبو بكر وعمر»، رواه الترمذي (35:1)، وقال: حديث حسن صحيح

باب كون التكبير سنة عند كل رفع وخفض

ومقارنته بالهوي للركوع وعدد مجموع التكبيرات

قوله: «عن عبد الله إلخ». قلت: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة، إلا أنه قد خص منه الرفع من الركوع بالإجماع. قال الحافظ في الفتح (2 - 224): هو (أي التكبير) عام في جميع الانتقالات في الصلاة، لكن خص منه الرفع من الركوع بالإجماع فإنه شرع فيه التحميد اهـ

قلت: وحديث أبي هريرة الذي بعد هذا مفسر كله، وكذا حديث عكرمة يدل عليه أيضا. ويرد عليه ما رواه البزار ورجاله ثقات كما في مجمع الزوائد (1 - 194) عن أبي موسى قال: «لقد أذكرنا علي بن طالب رضي الله عنه صلاة كنا نصليها مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إما نسيناها وإما تركناها. قال: فكان يكبر إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع اهـ». والجواب عنه ما في رد في رد المحتار تحت قول الدر: «ثم يرفع رأسه من ركوعه مسمعا اهـ» وأفاد أنه لا يكبر حالة الرفع خلافا لما في المحيط من أنه سنة، وإن ادعى الطحاوي (1) تواتر العمل به، فقد أجاب في المعراج بأن المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى جمعاً بين الروايات والآثار والأخبار اهـ ملخصا (1 - 518) على أن قوله: «إذا رفع رأسه من الركوع» شاذ عندي فإنه روى أحمد والطحاوي بسند صحيح عن أبي

قلت: إن الطحاوي إنما ادعى التواتر في التكبير في كل رفع وخفض رداً على من قال بترك التكبير حالة الخفض، (1) فيمكن حمل كلام الطحاوي على التغليب وهو الظاهر. أفاده الشيخ أطل الله بقاءه

عن أبي هريرة: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يكبر وهو يهوي» - 732 رواه الترمذي (35:1)، وقال: حسن صحيح. ... 733 - وعنه عند الشيخين: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوي ساجدًا، ثم يكبر حين يرفع، ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها، ثم يكبر حين يقوم من (الثلثتين بعد الجلوس) اه، كذا في "بلوغ المرام" (49:1).

موسى بلفظ: «يكبر كلما خفض وكلما رفع وكلما سجد» وفي رواية لأحمد: «يكبر في كل رفع ووضع وقيام وعود» (4 - 415) وفي أخرى له: «يكبر كلما ركع وإذا سجد وإذا رفع» (4 - 400) ورجاله ثقات، وفي أخرى له: «يكبر إذا سجد وإذا قام» (4 - 392). فهذه الطرق ليس فيها الرفع من الركوع بل فيها الرفع عاما. ويمكن حمله على الرفع من السجود أو النهوض من الركعتين، ويؤيده ما رواه البخاري عن أبي هريرة: «وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا ركع وإذا رفع رأسه يكبر اه». قال الحافظ في الفتح: قوله: «وإذا رفع رأسه» أي من السجود وقد ساق البخاري هذا المتن مختصرا، ورواه أبو يعلى من طريق شعبة أوله عنده من أبي هريرة وقال: «أنا أشبهكم صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم -». كان يكبر إذا ركع. وإذا قال: سمع الله لمن حمده قال: اللهم ربنا لك الحمد. وكان يكبر إذا سجد وإذا رفع رأسه وإذا قام من السجدة اه» (1 - 235) ويؤيده أيضا ما روى أبو داود عن مطرف قال: «صليت أنا وعمران بن حصين خلف علي بن أبي طالب رضي الله عنه فكان إذا سجد كبر وإذا نهض من الركعتين كبر» الحديث. قال المنذري: وأخرجه البخاري ومسلم والنسائي بنحوه، كذا في عيون المعبود (1 - 309 و 310). وأيضا فإنه حكاية فعله - صلى الله عليه وسلم - من الراوي فلا يعارض قوله - صلى الله عليه وسلم - «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد» وعليه انعقد الإجماع.

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». قلت: دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وقال الترمذي: وهو قول أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعدهم، (قالوا: يكبر الرجل وهو يهوي للركوع والسجود اه (1 - 35).

عن عبد الرحمن بن أبزي رضي الله عنه: «أنه صلى مع رسول الله - صلى الله عليه - 734 وسلم - وكان لا يتم التكبير»، رواه أبو داود (310:1 مع "العون")، وسكت عنه، قال أبو داود: «معناه إذا رفع رأسه من الركوع وأراد أن يسجد لم يكبر وإذا قام من السجود لم يكبر» اهـ. ... 735 - عن عكرمة رضي الله عنه قال: «صليت خلف شيخ بمكة، فكبر ثنتين وعشرين تكبيرة، فقلت لابن عباس: إنه أحقق، فقال: ثكلتك أمك، سنة أبي القاسم - صلى (الله عليه وسلم -»، رواه البخاري (108:1)

قوله: «عن عبد الرحمن بن أبزي إلخ». قلت: هو محمول على أنه - صلى الله عليه وسلم - كبر إلا أن عبد الرحمان لم يسمع وسمع غيره وهو مما تعم به البلوى فلا يكون قوله وحده فيه حجة.

قال الطحاوي: وكانت هذا الآثار المروية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في التكبير في كل خفض ورفع أظهر من حديث عبد الرحمان بن أبزي وأكثر تواترا، وقد عمل بها من بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبو بكر وعمر وعلي، وتواتر بها العمل إلى (يومنا هذا لا ينكر ذلك منكر ولا يدفعه دافع اهـ (1 - 130

قوله: «عن عكرمة إلخ». قلت: دلالة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، وهذا عدد مجموع تكبيرات أربع ركعات، وق روى أحمد عن أبي مالك الأشعري في حديث طويل تفصيلا أزيد منه ففيه: «أنه تقدم فرفع يديه وكبر، فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة يسرها، ثم يكبر فرفع فقال: سبحان الله وبحمده ثلاث مرات، ثم قال: سمع الله لمن حمده واستوى قائما، ثم كبر وخر ساجدا، ثم كبر فرفع رأسه ثم كبر فسجد ثم كبر فانتفض قائما، فكان تكبيره في أول ركعة ست تكبيرات .. وكبر حين قام إلى الركعة الثانية، فلما قضى صلاته أقبل على قومه بوجهه، فقال: احفظوا تكبيري، وتعلموا ركوعي وسجودي، فإنها صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التي كان يصلي لنا كذا ساعة من النهار» (يعني صلاة الظهر) وذكر الحديث، وفي رواية عنده: «فصلى الظهر فقرأ بفاتحة الكتاب وكبر ثنيت وعشرين تكبيرة» وفي رواية عنده أيضا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أنه كان يسوي بين أربع

باب سنية اعتماد اليدين على الركبتين في الركوع ... والتفريج بين الأصابع وتجايفي
اليدين عن الجنبيين فيه ... 736 - عن أبي مسعود عقبة بن عمرو: أنه ركع فجافى يديه،
ووضع يديه على ركبتيه، وفرج بين أصابعه من وراء ركبتيه، وقال: «هكذا رأيت رسول
الله - صلى الله عليه وسلم -»، رواه أحمد وأبو داود والنسائي. ... 737 - وفي حديث
رفاعة بن رافع عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «وإذا ركعت فضع راحتك على
ركبتيك»، رواه أبو داود، وكلاهما لا مطعن فيه، فإن جميع رجال إسنادهما ثقات (نيل
الأوطار 2: 136).

ركعات في القراءة والقيام، ويجعل الركعة الأولى هي أطولهن لكي يثوب الناس، ويكبر كلما
سجد وكلما ركع ويكبر كلما نهض بين الركعتين إذا كان جالساً» رواها كلها أحمد، وروى
الطبراني بعضها في الكبير، وفي طرقها كلها شهر بن حوشب، وفيه كلام، وهو ثقة إن شاء
الله تعالى اهـ من مجمع الزوائد (1 - 193 و 194) مخلصاً

باب سنة اعتماد اليدين على الركعتين في الركوع

والتفريج بين الأصابع وتجايفي اليدين عن الجنبيين فيه

قوله: عن أبي مسعود إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة الحديث الثالث على
الجزئين الأولين منه، والثاني على الجزء الأخير، والرابع والخامس على الجزء الأول منه

فإن قلت: قد عاد صاحب رد المحتار الوضع والاعتماد والتفريج من السنن المؤكدة (1 -
515) وقد ورد في الوضع والتفريج لفظ الأمر، ومقتضاه الوجوب

:تعريف السنة

قلت: قد تثبت السنة بالقول أيضاً والحكم فيه للقرائن وذوق المجتهد. قال العلامة عبد
الحي نور الله مرقدته في تحفة الأخيار (ص-9): القول الثاني ما ذكره الشمني

عن عباس بن سهل قال: «اجتمع أبو حميد وأبو أسيد وسهل بن سعد ومحمد بن - 738 مسلمة فذكروا صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركع فوضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما، ووتر يديه فنحاهما على جنبيه»، رواه الترمذي (35:1)، وقال: حسن صحيح، وفي "النهاية" أي جعلهما كالوتر، من قولك: وترت القوس وأوترته شبه يد الرامح، إذا مدها قابضاً على ركبتيه بالقوس إذا أوترت، كذا في "عون (المعبود)" (267:1).

في شرح النقاية: إن السنة ما ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام أو بفعله وليس بواجب ولا مستحب اهـ. وفيه أيضاً (ص-10): القول الثامن ما ذكره صاحب جامع الرموز حيث قال: السنة لغة العادة، وشريعة مشتركة بين ما صدر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واطب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بلا أمر وجوب اهـ. وفيه أيضاً (ص-11): القول الثالث عشر ما نقله الطحطاوي في حواشي مراقي الفلاح عن بعضهم: إن السنة طريقة مسلوكة في الدين بقول أو فعل من غير لزوم ولا إنكار على تركها وليست خصوصيته اهـ.

ويظهر من كلام الحافظ في الفتح (7 - 1200) أن السنة باصطلاح أهل الأصول هو ما ثبت دليل مطلوبيته من غير تأييم تاركه اهـ. يعني سواء كان ثابتاً بقوله - صلى الله عليه وسلم - أو بفعله وتقريره والتعميم أصح وأحسن.

وقال في البحر الرائق: والذي ظهر للعبد الضعيف أن السنة ما واطب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن إن كانت لا مع الترك فهو دليل السنة المؤكدة، وإن كانت مع الترك أحياناً فهو دليل غي المؤكدة، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهو دليل الوجوب، (كذا في تحفة الأخير (ص-11).

قلت: وهذا تعريف باعتبار الأكثر فإن أكثر ما يثبت بالقول الوجوب، وقد يثبت به السنة أيضاً، وأكثر ما يثبت بالفعل السنة وقد يدل على الوجوب أيضاً إذا قامت عليه قرينة والله أعلم.

عن طلحة بن مصرف عن عمر رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 739 - قال للأنصاري: «إذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك ثم فرج بين أصابعك ثم امكث حتى يأخذ كل عضو مأخذه»، رواه ابن حبان في "صحيحه" (التلخيص الحبير 1:91). ... 740 - عن محمد بن عمرو بن عطاء قال: «سمعت أبا حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منهم أبو قتادة قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث بطوله، وفيه: ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يركع ويضع راحتيه على ركبتيه، ثم يعتدلا فلا يصب رأسه ولا يقنع، ثم يرفع رأسه فيقول: سمع الله لمن حمده، ثم يرفع يديه حتى يحاذي يديه عن جنبيه»، وفي آخره: قالوا: «صدقت، هكذا كان يصلي - صلى الله عليه وسلم -»، رواه أبو داود (265:1)، وسكت عنه، وقال النووي: «على شرط مسلم»، كما في "شرح الترمذي" (30:1) لأبي الطيب، وفي "البخاري" (114:1) عنه: «وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه ثم هصر ظهره» أي أماله من غير تقويس، كذا في "العيني"

فإن قلت: حديث أبي حميد يدل على رفع اليدين عند الركوع وأقر به الصحابة العشرة رضي الله عنهم

الجواب عن رفع اليدين للركوع

قلت: هو يدل أيضا على رفع اليدين للسجود، لما فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - إذا قام من الركوع كان يرفع يديه بعد قوله: سمع الله لمن حمده، ثم يكبر ويهوي إلى الأرض. وهذا هو الرفع للسجود، ولم يقل به الخصم بل ادعى فيه النسخ فما هو جوابه عن الرفع للسجود هو بعينه جوابنا عنه للركوع، وقد روى مثل هذا عن ابن عمر رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه عند التكبير للركوع وعند التكبير حين يهوي (ساجداً)». رواه الطبراني في الأوسط وقال الهيثمي: إسناده صحيح (1 - 182)

عن مصعب بن سعد قال: «صليت إلى جنب أبي فطبقت بين كفي ثم وضعتهما بين - 741 فخذني، فنهاني أبي، وقال: كنا نفعله فنهينا عنه وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب»، رواه الجماعة (أثار السنن 112:1).

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح (2 - 185): وأصح ما وقفت عليه من الأحاديث في الرفع في السجود ما رواه النسائي من رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن نصر بن عاصم بن مالك بن الحويرث: «أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع يديه في صلاته وإذا ركع وإذا رفع رأسه من ركوعه وإذا سجد وإذا رفع رأسه من سجوده حتى يحاز بينهما». (فروع أذنيه).

وقد أخرج مسلم بهذا الإسناد طرفه الأخير كما ذكرناه في أول الباب الذي قبل هذا، ولم ينفرد به سعيد فقد تابعه همام عن قتادة عند أبي عوانة في صحيحه انتهى

قال النيموي: لم يصب من جزم بأنه لا يثبت شيء في رقع اليدين للسجود، ومن ذهب إلى نسخه فليس له دليل على ذلك إلا مثل دليل من قال: لا يرفع يديه في غير تكبيرة (الافتتاح) (أثار السنن 1 - 103).

قوله: عن مصعب بن سعد إلخ. قلت: هو يدل على نسخ التطبيق الذي رواه مسلم (1 - 202) عن علقمة والأسود «أنهما دخلا على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال: أصلي من خلفكم؟ قال: نعم، فقام بينهما وجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله (1)، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبتنا فضرب أيدينا ثم طبق بين يديه ثم جعهمما بين فخذيه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» اهـ.

ثم لا يخفى عليك أن التطبيق والتفخيذ يستلزمان إصاق الكعبين عادة لتعسرهما بدونه، كما لا يخفى على من شاهد هذا الحال، وحديث سعد إنما يدل على نسخ التطبيق والتفخيذ فحسب لا على نسخ الإصاق

دليل سنة إصاق الكعبين في الركوع

وأمر الوضع على الركبتين لا ينفيه أنه يتسر بالإصاق أيضا فبقي سنة على حاله، وهو قول أصحابنا الحنفية أنه يسن إصاق الكعبين في الركوع

لعله فعل ذلك لئان الجواز أو لعذر. والله أعلم (1)

باب وجوب الاعتدال والطمأنينة ... في الركوع والسجود وسنية الذكر فيهما ... 742 - عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «اعتدلوا في الركوع والسجود، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب»، رواه الدارمي في "سننه"، وأبو عوانة وابن حبان في "صحيحهما"، كذا في "كنز العمال" (98:4). ... 743 - عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا صلاة لرجل لا يقيم صلبه في الركوع والسجود»، رواه الدارقطني (133:1)، وعنه عند الترمذي (36:1) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها يعني صلبه في الركوع وفي السجود»، وقال: «حسن صحيح»، وقال الزيعلي (200:1): «ورواه الدارقطني، ثم البيهقي، وقالوا: إسناده صحيح» اهـ. ... 744 - عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا ركع استوى، فلو صب على ظهره الماء لاستقر»، رواه الطبراني في "الكبير"، وأبو يعلى: ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 190:1 و 191). ... 745 - عن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أسرق الناس الذي يسرق صلاته، قيل: يا رسول الله! كيف يسرق صلاته؟ قال: ألا يتم

باب وجوب الاعتدال والطمأنينة

في الركوع والجود وسنية الذكر فيهما

قوله: «عن أنس رضي الله عنه وأبي مسعود رضي الله عنه إلخ». دلالتها على وجوب الاعتدال في الركوع والسجود ظاهرة

قوله: «عن ابن عباس إلخ» دلالة على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الاعتدال في الركوع ظاهرة

قوله: «عن عبد الله بن مغفل إلخ». دلالته على وجوب إكمال الركوع والسجود ظاهرة، حيث ألحق - صلى الله عليه وسلم - عدم الإتمام بالسرق المحرمة. والإكمال هو الاعتدال، قاله الشيخ

ركوعها ولا سجودها، وأبخل الناس من بخل بالسلام»، رواه الطبراني في "الثلاثة"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1: 189)، وروى الحاكم في "المستدرک" (1: 229) الجزء الأول منه عن أبي قتادة وأبي هريرة رضي الله عنهما، وقال: «وكلا الإسنادين صحيحان»، وأقره عليه الذهبي. ... 746 - عن البراء قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا ركع بسط ظهره، وإذا سجد وجهه أصابعه قبل القبلة»، رواه أبو العباس السراج في "مسنده" اهـ، وفي ("الدراية" (ص 50): إسناده صحيح (نصب الراية 1: 197).

أطال الله بقاءه

قلت: والحديث يدل على وجوب الاعتدال والطمأنينة بين السجدين والقومة أيضاً، كما هو مقتضى صيغة الأمر، حيث لا صارف عنه، وإعلم أن وجوب الطمأنينة في هذه الأربعة (أي الركوع والسجود والقومة والجلسة بين السجدين) هو الراجح في المذهب كما في رد المحتار (1 - 483): قال في البحر: ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة في الأربعة أي في الركوع والسجود، وفي القومة والجلسة، ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدين للمواظبة على ذلك كله، وللأمر في حديث المسيء صلاته، ولما ذكره قاضي خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركع ساهياً، وكذا في المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدين كذلك، لأن الكلام فيهما واحد، والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن أمير حاج، حتى قال: إنه الصواب والله الموفق للصواب اهـ.

وفيه أيضاً: وقد شدد القاضي الصدر في شرحه في تعديل الأركان جميعها تشديداً بليغاً فقال: وإكمال كل ركن واجب عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف والشافعي فريضة، فيمكث في الركوع والسجود وفي القومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منه، هذا هو الواجب عند أبي حنيفة ومحمد، حتى لو تركها أو شيئاً منها ساهياً يلزمه السهو، ولو عندا (يكراه أشد الكراهة، ويلزمه أن يعيد الصلاة اهـ (1 - 348).

«واستدل القائلون بفرضية الاعتدال والطمأنينة بقوله عليه السلام: «فإنك لم تصل

عن رفاعه بن رافع: ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بينما هو جالس في - 747 المسجد يومًا - قال رفاعه: ونحن معه- إذا جاءه رجل كالبدي فصلى فأخف صلاته، ثم انصرف فسلم على النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: عليك، فارجع فصل، فإنك لم تصل، فرجع فصلى، ثم جاء فسلم عليه، فقال: عليك، فصل، فإنك ل تصل، مرتين أو ثلاثًا، كل ذلك يأتي النبي - صلى الله عليه وسلم - فيسلم على النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: عليك، فارجع فصل، فإنك لم تصل، فعاف الناس وكبر عليهم أن يكون من أخف صلاته لم يصل، فقال الرجل في آخر ذلك: فأرني وعلمي، فإنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فقال: أجل! إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله به، ثم تشهد فأقم أيضًا، فإن كان معك قرآن فاقرا، وإلا فاحمد الله وكبره وهله، ثم اركع فاطمئن راكمًا، ثم اعتدل قائمًا، ثم اسجد فاعتدل

وفيه دلالة على أن الصلاة غير المعتدلة في حكم العدم، والمنعقدة هي الباطلة، وأجيب بأنه - صلى الله عليه وسلم - وصفها بالنقص في قوله: «وإن انتقصت منه شيئًا انتقصت من صلاتك»، والباطلة لا تسمى صلاة ولا توصف بالنقص، وأيضًا عده - صلى الله عليه وسلم - من سرقة الصلاة وهو يدل على نقصانها لا على بطلانها كما لا يخفى، فعلم أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمره بالإعادة ليوقعها على غير كراهة لا لعلة الفساد، وكذلك فهم الصحابة رضي الله عنهم منه كما هو مصرح في آخر حديث رفاعه، قال (الراوي): «وكان هذا أهون عليهم من الأولى أنه من انتقص من ذلك شيئًا انتقص من صلاته ولم تذهب كلها اه». وحينئذ وجب حمل قوله - صلى الله عليه وسلم - «فإنك لم تصل» على الصلاة الخالية من الإثم على قول الكرخي أو المسنونة على قول الجرجاني، والأول أولى، لأن المجاز حينئذ في قوله: «لم تصل» يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب (لا سيما إذا قارنها الأمر). وقد سئل محمد عن تركها فقال: «إني أخاف أن لا تجوز الصلاة» (وعن الرخسي «من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة» كذا في فتح القدير (1 - 262).

ثم لا يخفى عليك أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تكون حيث لا يوجد دليل الفرضية، فلا ينتقض الاستدلال بفرضية القراءة والركوع والسجود

ساجداً، ثم اجلس فاطمئن جالساً، ثم قم، فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك، وإن انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلاتك»، قال: «وكان هذا أهون عليهم من الأولى أنه من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلاته ولم تذهب كلها»، رواه الترمذي (40:1)، وقال: «حديث رفاعة حديث حسن»، قال: وفي الباب عن أبي هريرة وعمار بن ياسر اهـ... 748 - عن حذيفة رضي الله عنه: "أنه صلى مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان يقول في ركوعه: «سبحان ربي العظيم»، وفي سجوده: «سبحان ربي الأعلى» " الحديث، رواه الترمذي (46:1)، وقال: «حسن صحيح

قوله: «عن حذيفة رضي الله عنه إلى آخر الباب». قلت: دلالة هذه الأحاديث على الجزء الأخير من الباب ظاهرة، وقد ورد في الركوع والجلود أذكار أخرى فمنه ما رواه البخاري (109 - 1) عن عائشة قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». ورواه عنها أيضاً بلفظ: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن اهـ (1 - 113) وروى عنها أيضاً قال: ما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاة بعد أن نزلت عليه (؟ ؟ ؟ ؟) إلا يقول فيها: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي اهـ» (2 - 742

ويعارض أحاديث الدعاء في الركوع ما رواه مسلم (1 - 191). مرفوعاً «ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، أما السجود فاجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم اهـ». ووجه التوفيق ما ذكره السندي في حاشية النسائي (1 - 160): أي اللاتق به تعظيم الرب فهو أولى من الدعاء وإن كان الدعاء جائزاً أيضاً اهـ

ومنه ما رواه مسلم (1 - 192) عن عائشة أن رسول الله كان يقول في ركوعه وسجوده: «سبح قدوس رب الملائكة والروح». اهـ

ومنه ما رواه الدارقطني (1 - 130) عن علي بن أبي طالب قال: كان رسول الله

عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال: «لما نزلت على رسول الله - صلى - 749
الله عليه وسلم - : {فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ}، قال: «اجعلوها في ركوعكم»، ولما نزلت:
{سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، قال: «اجعلوها في سجودكم»، رواه سعيد بن منصور، وأحمد،
وأبو داود، وابن ماجة، والحاكم وصححه، وابن حبان، وابن مردويه، والبيهقي في "سننه"،
كذا في "الدر المنثور" (1:168). ... 750 - عن أبي بكرة أن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - كان يسبح في ركوعه: «سبحان ربي العظيم» ثلاثاً، وفي سجوده: «سبحان ربي
(الأعلى)» ثلاثاً، رواه البزار، والطبراني، وإسناده حسن (أثار السنن 1:114).

صلى الله عليه وسلم - إذا سجد في الصلاة المكتوبة قال: «اللهم لك سجدت وبك آمنت -
ولك أسلمت، أنت ربي، سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره، تبارك الله
أحسن الخالقين». وكان إذا ركع قال: «اللهم لك ركعت وبك آمنت ولك أسلمت، أنت ربي،
خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظامي وما استقلت به قدمي (1) لله رب العالمين». وكان
إذا رفع رأسه من الركوع في الصلاة المكتوبة قال: «اللهم ربنا لك الحمد ملأ السموات
وملأ الأرض وملأ ما شئت من شيء بعد» هذا إسناد حسن صحيح اهـ.

ومنه ما رواه مسلم (1 - 191) عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - كان يقول في سجوده: «اللهم اغفر لي ذنبي كله رقه وجله وأوله وآخره
وعلايته وسره» اهـ.

وفي الدر المختار: وكذا لا يأتي في ركوعه وسجوده بغير التسبيح على المذهب، وما ورد
محمول على النفل اهـ وفي رد المختار: وقال (أي صاحب الحلية): على أنه إن ثبت في
المكتوبة فليكن في حالة الانفراد، والجماعة والمأمون محصورون لا يتثقلون بذلك، كما
نص عليه الشافعية، ولا ضرر في التزامه وإن لم يصرح به مشائخنا، فإن القواعد الشرعية
(لا تبني عنه، كيف والصلاة والتسبيح والتكبير والقراءة كما ثبت في السنة اهـ (1 - 582).

قوله: وما استقلت إلخ: قال في القاموس: استقله حملة اهـ أي ما حملته رجلاي وهو سائر الجسد مع القدمين. أفاده (1)
الشيخ أطال الله بقاءه

باب كون الذكر مسنوناً في القومة ... 751 - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا قال: «سمع الله لمن حمده»، قال: «اللهم ربنا ولك الحمد» الحديث، رواه البخاري (106:1).

قلت: ولله در ما أتبعه للحديث! فهؤلاء فقهاء الحنفية لم يزالوا يجتهدون لاتباع السنة، رضي الله عنهم

باب كون الذكر مسنوناً في القومة

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». قلت: الحديث يدل على الجمع بين التحميد والتسميع، وهو مخصوص بالمنفرد عند أبي حنيفة كما في الهداية: ويقول المؤتم: ربنا لك الحمد، ولا يقوله الإمام عند أبي حنيفة وقالوا (أي أصحابه): يقولها في نفسه لما روى أبو هريرة رضي الله عنه «أن النبي عليه السلام كان يجمع بين الذكرين» ولأنه حرص غيره فلا ينسى نفسه، ولأبي حنيفة قوله عليه السلام: «إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده قولوا: ربنا لك الحمد»، هذه قسمة وإنها تنافي الشركة إلى أن قال: وما رواه محمود على حالة الانفراد (10 - 89 اه).

قال الشيخ: وفي الحاشية عن الهداد: وقوله: «وإنها تنافي الشركة»، أي ألا إذا دل الدليل على خلافه كما في التابعين اه، وقال: المراد بالدليل الحديث الذي مر في باب كون التأمين سنة عن أبي هريرة، وفيه: «وإن الإمام يقول آمين» فلولا هذه الزيادة لقنا بالقسمة في التأمين أيضاً، ولم يوجد مثل ذلك الدليل في تحميد الإمام فلم نقل بالجمع فيه، وحديث أبي هريرة ليس بصريح في أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجمع بين التسميع والتحميد حال كونه إماماً فهو لا يعارض حديث القسمة اه

وقال العلامة الشامي تحت قول الدر: وقال: يضم التحميد سرا اه: هو رواية عن الإمام أيضاً، وإله مال الفضلي، والطحاوي، وجماعة من المتأخرين، معراج عن الظهيرية. واختاره في الحاوي القدسي ومشى عليه في نور الإيضاح لكن المتنون على قول الإمام (1 - 519).

قال بعض الناس: لم أجد دليلاً على قولهما (1) «سرا أه». قلت: يدل عليه ما رواه أبو داود عن أنس قال: «ما صليت خلف رجل أوجز صلاة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في تمام، وكان رسول الله إذا قال: سمع الله لمن حمده قام حتى نقول: قد أوهم الحديث» رجاله ثقات (1 - 317 مع العون). فهذا يدل على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يجهر في القومة بما سوى التسميع، وإلا كان على الراوي أن يقول: إنه - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قال: سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد قام إلخ، فالظاهر أن قيامه - صلى الله عليه وسلم - بعد التسميع كان لما يقوله سرا بعده من التحميد وغيره، يؤيده ما مر في باب الإخفاء بالتأمين عن إبراهيم النخعي قال: «خمس يخفيهن الإمام - وذكر فيها اللهم لك الحمد». رواه عبد الرزاق في مصنفه وإسناده صحيح. وفي فتح القدير (1 - 260): «واتفقوا أن المؤتمر لا يذكر التسميع أه. قلت: قد روى أبو داود عن عامر (الشعبي) وسكت عنه قال: «لا يقول القوم خلف الإمام سمع الله لمن حمده، ولكن يقولون ربنا لك الحمد أه» والشعبي تابعي كبير فقلوه حجة عندنا. قال: أدركت خمسمائة من الصحابة، وقال العجلي: مرسل الشعبي صحيح، وقال ابن عيينة: كانت الناس تقول: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه أه. قال الخطابي: اختلف الناس فيما يقوله المأموم إذا رفع رأسه من الركوع فقالت طائفة: ليقصر على «ربنا لك الحمد» وهو الذي جاء به الحديث لا يزيد عليه، هذا قول الشعبي وإله ذهب مالك وأحمد، وقال أحمد: إلى هذا انتهى أمر النبي (-). صلى الله عليه وسلم - أه، كذا في عون المعبود (1 - 316).

وفي فتح القدير: أيضاً وفي شرح الأقطع عن أبي حنيفة يجمع بينهما الإمام والمأموم أه (1 - 360) وفي فتح الباري: زاد الشافعي أن المأموم يجمع بينهما أيضاً لكن لم يصح في ذلك شيء أه (2 - 226).

قلت: مراده لم يصح في ذلك شيء صراحة وإلا فقد ورد في حديث صحيح رواه الشيخان وغيرهما «إنما جعل الإمام ليأتم به» فكان هذا عاماً في جميع أفعاله وأقواله إلا فيما قام دليل الخصوصية، والإمام يجمع بين التسميع والتحميد فكذا المأموم، وأما قوله - صلى الله عليه وسلم - «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد» فيمكن تأويله بأن المراد أن يقول المأموم: «ربنا لك الحمد» بعد قول الإمام: «سمع الله لمن حمده»، وأما أنه لا يتابعه في

أ. أي على قول الصحابين: يضم التحميد سرا (1).

وعنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا قال الإمام: سمع الله لمن - 752 حمده، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»، رواه البخاري (109:1). ... 753 - عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه (في حديث طويل) أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «وإذا قال سمع الله لمن حمده (1)، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، يسمع الله لكم» الحديث، رواه مسلم (174:1). ... 754 - عن ابن شهاب قال: «أخبرني أبو بكر بن عبد الله بن الحارث أنه سمع أبا هريرة يقول: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة، ثم يقول وهو قائم: "ربنا لك الحمد"» الحديث، وقال عبد الله بن صالح عن الليث: "ولك الحمد"، رواه البخاري (109:1). ... 755 - عن عبد الله بن مسعود قال: «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فليقل من خلفه: ربنا لك الحمد»، رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله موثوقون (مجمع الزوائد 191:1).

التسميع أصلاً فلا يدل عليه، فسقط ما قال بعض الناس: لم أجد دليلاً على قول المأموم التسميع فافهم.

قوله: «وعنه إلى آخر الباب». قلت: دلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة، وما ورد في بعضها من صيغة الأمر فهي للندب عند الجمهور، وفي الحديثين الأخيرين برد صيغة التحميد بدون الواو وفي غيرها معها، والأمر أوسع، والأخذ بالزيادة أفضل. قال في الدر: وأفضله: «اللهم ربنا ولك الحمد» ثم حذف الواو ثم حذف اللهم فقط اه. قال العلامة الشافعي: أي مع إثبات الواو وبقي رابعة وهي حذفهما، والأربعة في الأفضلية على

قال ابن الهمام في "الفتح": أي قبل، يقال: سمع الأمير كلام زيد أي قبله، فهو دعاء بقول الحمد اه (259:1) وفي (1) "شرح مسلم" للنووي: قال العلماء: معنى سمع بينهما أجاب، ومعناه: أن من حمد الله تعالى متعرضاً لثوابه استجاب الله تعالى له، وأعطاه ما تعرض له، فإننا نقول: ربنا لك الحمد لتحصيل ذلك (190:1). مؤلف

باب طريق السجود ... 756 - عن أبي إسحاق قال: «قلت للبراء بن عازب: أين كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يضع وجهه إذا سجد؟ فقال: بين كفيه»، رواه الترمذي (37:1)، وقال: «حديث البراء حديث حسن غريب». ... 757 - عن وائل بن حجر قال: «ومقت النبي - صلى الله عليه وسلم - فلما سجد وضع يديه حذاء أذنيه»، رواه إسحاق بن راهويه في "مسنده" عن الثوري عن عاصم بن كليب عن أبيه إلخ (زيلعي 1:201). ... قلت: «رجاله رجال مسلم غير كليب وهو صدوق»، قال أبو زرعة: ثقة، وقال ابن سعد: «كان ثقة رأيهم يستحسنون حديثه ويحتجون به»، وذكره ابن حبان في "الثقات"، كذا (في) "تهذيب التهذيب" (8:445 و 446).

(هذا الترتيب كما أفاده بالعطف بثم اهـ (1 - 519).

باب طريق السجود

قوله: «عن أبي إسحاق إلخ». دلالة على وضع الوجه بين الكفين في السجود ظاهرة، وهو المذهب كما في الهداية: ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه أهـ

قوله: «عن وائل برواية إسحاق بن راهويه إلخ». دلالة على وضع اليدين حذاء الأذنين حال السجود ظاهرة، وهذا الحديث في الحقيقة راجع إلى الأول فإن من وضع وجهه بين كفيه كانت يده حذاء أذنيه. ويعمر على هذا ما رواه البخاري في حديث أبي حميد أنه عليه السلام «لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه» أخرجه عن فليح عن عباس عن سهيل عن أبي حميد، ورواه أبو داود والترمذي ولفظهما «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا سجد أمكن أنفه وجهته من الأرض، ونحن يديه عن جنبه ووضع كفيه حذو منكبيه» قال الترمذي: حديث حسن صحيح اهـ (زيلعي 1 - 201) وأخرجه بهذا اللفظ أيضا ابن خزيمة (في صحيحه، كذا في النيل (2 - 150).

حدثنا الربيع بن نافع أبو توبة، نا شريك عن أبي إسحاق قال: «وصف لنا البراء بن - 758 عازب رضي الله عنه فوضع يديه واعتمد على ركبتيه ورفع عجيزته، وقال: هكذا كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسجد»، رواه أبو داود (338:1)، وسكت عنه، وفي "نصب الراية" (201:1)، قال النووي في "الخلاصة": "ورواه ابن حبان والبيهقي، وهو حديث حسن" اهـ. ... 759 - حدثنا محمد بن الصباح، ثنا شريك عن أبي إسحاق قال: «وصف لنا البراء بن عازب السجود فسجد فادعم على كفيه ورفع عجيزته، وقال: هكذا كان يفعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، رواه أبو يعلى الموصلي في "مسنده" ((زيعلي 201:1)).

والجواب عنه بوجه: الأول ما أشار إليه الزيلعي بما نصه: قال شيخنا الذهبي في ميزانه: وفليح بن سليمان المدني وإن أخرج له الأئمة الستة وهو كبار العلماء فقد تكلم فيه، فضعه النسائي وابن معين وأبو حاتم وأبو داود ويحيى القطان والساجي، وقال الدارقطني وابن عدي: لا بأس به اهـ، يعني فلا يقبل ما تفرد به إذا خالف الثقات.

والثاني ما قال المحقق في فتح القدير (2 - 263): ولو قال قائل: أن يفعل أيهما تيسر جمعاً للمرويات بناء على أنه كان - صلى الله عليه وسلم - يفعل هذا أحياناً وهذا أحياناً إلا أن بين الكفين أفضل، لأن فيه من تخليص المجافة ما ليس في الآخر كان حسناً اهـ.

والثالث أن يراد بالكفين ما يقربهما من أجزاء اليدين، ولا يخفى أنه إذا كان الوجه بين الكفين كان بعض اليدين حذاء الأذنين وبعضهما حذاء المنكبين، فيحصل الجمع بين الروايات ويرتفع الخلاف فافهم.

قوله: «حدثنا الربيع بن نافع إلخ». قلت: دلالتة على هيئة السجود ظاهرة

قوله: «حدثنا محمد بن الصباح إلخ». قال في مجمع البحار: وعمته أي أسندته، وكان يدعم على يديه أي يتكى اهـ (1 - 410 ملخصاً). والمراد ههنا المعنى الثاني، وأصل ادّعم ادّعم مأخوذ من الدعامة، وهي عماد البيت وما يستند عليه، ودلالة الحديث على الباب ظاهرة، وكذا دلالة ما بعده.

قلت: محمد بن الصباح شيخ أبى يعلى ثقة حافظ من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (ص 185)، وبقية السند سند الحديث السابق. ... 760 - عن وائل بن حجر (في حديث طويل) قال: «صليت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى أن قال: ثم سجد ووضع وجهه بين كفيه» الحديث، رواه أبو داود (263:1)، وسكت عنه. ... 761 - عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «اعتدلوا في السجود، ولا ييسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب»، رواه مسلم (193:1). ... 762 - عن ابن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا صليت فلا تبسط ذراعيك بسط السبع، وادعم على راحتيك، وجاف مرفقيك عن ضبعيك»، رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 192:1)، وصححه الحاكم في "المستدرک" (227:1)، وأقره عليه الذهبي. ... 763 - عن البراء رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك»، رواه مسلم (194:1). ... 764 - عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة، وأشار بيده على أنفه، واليدين، والرجلين، وأطراف القدمين، ولا نكفت الثياب ولا الشعر»، رواه مسلم (193:1)، وفي رواية أخرى له: «على الكفين والركبتين». «والقدمين والجبهة».

قوله - صلى الله عليه وسلم -: في حديث البراء: «وارفع مرفقيك إلخ» يشمل رفعهما عن أعضاء المصلى وعن الأرض، أفاده الشيخ

قوله - صلى الله عليه وسلم -: في حديث ابن عباس: «أمرت أن أسجد إلخ». قال الشيخ أطال الله بقائه: ظاهر اللفظ يقتضي وجوب وضع هذه الأعضاء السبعة في السجود، ورجحه العلامة الشامي من بين الأقوال المختلفة في المذهب (1 - 520 و 521) إلا وضع الجبهة فإنه فرض لأن حقيقة السجود المفروض بالنص القطعي أي قوله تعالى: {وَاسْجُدْوا} هو

.....

وضع الجبهة في الأرض لغة. قال في رد المحتار (1 - 565): وفسره (أي السجود) في المغرب بوضع الجبهة على الأرض. وفي البحر: وحقيقة السجود وضع الوجه على الأرض بما لا سخرية فيه فدخل الأنف وخرج الخد والذقن، وأما إذا رفع قدميه في السجود فإنه مع رفع القدمين بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والإجلال اهـ. وفي رد المحتار (1 - 465): قال ح: ثم إن اقتصر على الجبهة فوضع جزء منها وإن قل فرض، ووضع أكثرها واجب اهـ. وما ذكره أصحاب المتون من جواز الاقتصار على الأنف من غير عذر عند أبي حنيفة خلافا لهما فهذا قوله الأول. وقد صح عنه الرجوع إلى قولهما، قال في حاشية البحر: ولفظ المبسوط: وإن سجد على الأنف دون الجبهة جاز عند أبي حنيفة ويكره، ولم يجز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، وهو رواية ابن عمرو عن أبي حنيفة اهـ (1 - 318). وقال في الدر: وكره اقتصاره في السجود على أحدهما، ومنعا الاكتفاء بالأنف بلا عذر، وإليه صح رجوعه، وعليه الفتوى كما حررناه في شرح الملتقى اهـ.

وفي رد المحتار: قوله: كما حررناه إلخ حيث قال: وإله صح رجوع الإمام كما في الشرنبلالية عن البرهان، وعليه الفتوى، كما في الجمع وشروحه، والوقاية وشروحا، (والجوهرة، وصدر الشريعة، والعون، والبحر، والنهر، وغيرها اهـ (1 - 520).

واستشكله المحقق في الفتح بأن المأمور به في كتاب الله تعالى السجود، وهو وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه، وهو يتحقق بالأنف (1)، فتوقيف أجزائه على وضع آخر معه زيادة بخبر الواحد، يعني حديث أمرت أن أسجد على سبعة أعظم، وقال: الحق أن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب اهـ (1 - 264) ملخصاً

والجواب عنه بوجهين الأول بورود تفسير السجود بوضع الجبهة في الأرض لغة، كما فسره في المغرب، فلعله تحقق عند الإمام أن وضع الجبهة هو الحقيقة، وما سواه مجاز. وثانياً بأنه زيادة على الكتاب بالإجماع لا يخبر الواحد، فقد قال الحافظ في الفتح: ونقل

قلت: ويؤيده ما في حديث ابن عباس: وأشار بيده إلى أنفه، ففيه دلالة على أن وضع الجبهة ووضع الأنف واحد، وما (1) في حديث عامر بن سعد عن ابنه «أمر العبد أن يسجد على سبعة أراب» رواه الطحاوي كما سيأتي، وفيه ذكر الوجه مكان الجبهة ولا يخفى أن الأنف داخل في الوجه ووضعه بجميع أجزائه ليس بفرض اتفاقاً، فإذا وضع الأنف وحده يصدق عليه وضع الوجه، وبهذا قال الإمام أولاً ثم رجع عنه إلى قول صاحبيه

عن ابن عباس رضي الله عنه: عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من لم - 765 يلزق أنفه مع جبهته بالأرض إذا سجد لم تجز صلاته»، رواه الطبراني في "الكبير" و"الأوسط"، ورجاله موثوقون، وإذا كان في بعضهم اختلاف من أجل التشيع (مجمع الزوائد 1:192). ... قلت: وأخرجه الحاكم في "المستدرک" (1:270).

ابن المنذر إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أنه لا يجزئ السجود على الأنف وحده اهـ (2: 245).

بقي هنا إشكال آخر وهو أنه يمكن أن يراد بالسجود في الآية السجود الشرعي. فيكون مجعلاً بينته السنة، ومجمل الكتاب إذا بينته السنة يكون المبين ثابتاً بالكتاب. ويؤيده أن الجود اللغوي أيضاً مجمل لتعدد معانيه كما في البحر: وهو في اللغة يطلق لطأطة الرأس والانحناء والخضوع والتواضع وللميل وللتحية اهـ (1 - 317) ومقتضى ذلك أن يكون السجود على الأعضاء السبعة فرضاً، وهو أحد قولي الشافعي صرح به في النيل (2 - 151). وأجيب بأن الأصل في الكلام هو المعنى اللغوي ما لم يثبت كون اللفظ منقولاً إلى معنى آخر، وههنا كذلك، فإنه لا دليل على أن الشرع قد نقل السجود من حقيقته اللغوية إلى حقيقة أخرى، وقد اكتفى - صلى الله عليه وسلم - في حديث المسيء صلاته بذكر الجبهة والوجه. كما في رواية النسائي: «ثم يكبر فيسجد حتى يمكن وجهه ويسترخي أو يطمئن اهـ» (1 - 170) سكت عنه النسائي ورجاله ثقات. فهذا يدل على أن السجود على تمام السبعة ليس بفرض. وألا لم يترك - صلى الله عليه وسلم - ذكرها وهو في مقام التعليم. ويؤيد ذلك ما رواه الطحاوي بسند صحيح عن عامر بن سعد عن أبيه قال: «أمر العبد أن يسجد على سبعة آراب (أي أعضاء) وجهه وكفيه وركبتيه وقدميه، أيها لم يقع فقد انتقص اهـ» (1 - 150) رجاله كلهم ثقات. وهو دليل صحيح على أن ترك السجود على هذه السبعة (ما سوى الوجه) إنما يوجب النقص لا فساد الصلاة، وهو معنى الوجوب دون الفرضية. وما ذكر في البحر من معاني السجود فإنما هي إطلاقات واستعمالات، والحقيقة ما فسر به في المغلاب، وهو وضع الجبهة في الأرض كما صرح به فقهاؤنا، فارتفع الإشكال ولله الحمد

وعنه مرفوعاً قال: «لا صلاة لمن لم يمس أنفه الأرض»، وقال هذا حديث صحيح - 766
على شرط البخاري، ولم يخرجاه اه، وسكت عنه الذهبي. ... 767 - عن عامر بن سعد عن
أبيه قال: «أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بوضع اليدين ونصب القدمين في
الصلاة»، أخرجه الحاكم في "المستدرک" (271:1)، وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره
عليه الذهبي. ... 786 - عن وائل بن حجر قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
إذا ركع فرج أصابعه، وإذا سجد ضم أصابعه»، رواه الطبراني في "الكبير"، وإسناده حسن
(مجمع الزوائد 1:156)، وعزاه العزيمي (3:129) إلى المستدرک الحاكم وسنن البيهقي، ثم
قال: بإسناد حسن اه. ... قلت: قال الحاكم (1:227): صحيح على شرط مسلم، وأقره
«عليه الذهبي، وليس عنده: «إذا ركع فرج أصابعه»

وأما الاختصار على الجبهة وترك السجود على الأنف، فإنه يتأدى به الفرض عند الجمهور
اتفاقاً، ولكن يكره، قال في الدر: ويكره الاختصار على أحدهما اه، وفي رد المحتار: إن
الدليل يقتضي وجوب السجود على الأنف أيضاً كما هو ظاهر الكنز والمصنف، فإن الكراهة
عند الإطلاق للتحريم، وبه صرح في المزيد والمفيد، فما ف البدائع والتحفة والاختيار من
عدم كراهة ترك السجود على الأنف ضعيف اه (1 - 521). وهذا كله إذا كان الاختصار بلا
عذر، وإن كان بعذر يجوز الاختصار على كل منهما بلا كراهة، قال في الدر. السجود بجبهته
اه. قال العلامة الشامي: أي حيث لا عذر بها، وأما جواز الاختصار على الأنف فشرطه
العذر على الراجح كما سيأتي اه (1 - 565) قلت: ويظهر منه حكم جواز الاختصار على
الجبهة بعذر فالأولى فافهم

قوله: «عن وائل برواية الطبراني وغيره إلخ». دللته على ضم الأصابع حال السجود
ظاهرة، وكذا على تفريجها حال الركوع، وقد بيانه في باب الركوع. وليس التفريج ولا
الضم مطلوباً إلا في الركوع والسجود، صرح به في الدر، ونص: ولا يندب التفريج إلا هنا
(أي في الركوع) ولا الضم إلا في السجود اه (1 - 469). ويترك

وقال الحسن: «كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويدها في كمه»، رواه - 769 البخاري (56:1) تعليقا، قال الحافظ في "الفتح" (414:1): وصله عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن الحسن: «أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانوا يسجدون وأيديهن في ثيابهم، ويسجد الرجل منهم على قلنسوته وعمامته»، وهكذا رواه ابن أبي شيبه من طريق هشام اهـ. ... 770 - عن ابن عمر رضي الله عنه: «أنه كان إذا سجد وضع كفيه على الذي (1) يضع جبهته عليه، قال (أي نافع): ولقد رأيته في برد شديد، وإنه

ويترك الأصابع في بقية الصلاة على حالها

قوله: «عن الحسن إلخ». دللته على جواز السجدة على العمامة والقلنسوة وجواز ستر اليدين بالكمين ظاهرة، ولكنه محمول على حالة العذر كما تشير إليه رواية أنس التي بعد هذا الحديث، ودليل الحمل حديث صالح بن حيوان السبائي الذي يأتي عن قريب. وأما إذا لم يكن عذر فالسجود على العمامة مكروه تنزيها، قال في الدر المختار: كما يكره تنزيها بكون عمامته إلا لعذر وإن صح عندنا بشرط كونه على جبهته كلها أو بعضها، كما مر أما إذا كان الكور على رأسه فقط، وسجد عليه مقتصرأ أي ولم تصب الأرض جبهته ولا أنفه على القول به، لا يصح لعدم السجود على محله اهـ (1 - 522 و 523 مع الشامية). والقلنسوة في حكم العمامة كما هو الظاهر، قال الشيخ أطلال الله بقائه: وأما ما في الآثار للإمام أحمد: لا نرى به (أي بالسجود على الكور) بأسا، وهو قول أبي حنيفة اهـ (ص - 19) فلا ينافي الكراهة التنزيهية، بل فيه إشارة إليه

قوله: في حديث الحسن «ويدها في كمه إلخ» هو أيضاً محمول على العذر، يشير إليه الحديث الذي يليه، وهو المذهب كما قال محمد في الموطأ: فأما من أصابه برد يؤذي وجعل يديه على الأرض من تحت كساء أو ثوب، فلا بأس بذلك، وهو قول أبي حنيفة ((ص-110)).

قوله: عن ابن عمر إلخ. دللته على إخراج الكفين في البرد الشديد ووضعها على

أي على المكان الذي يضع جبهته عليه يعني، بقربه، كذا في "التعليق الممجّد" (1)

ليخرج كفيه من برنسه، حتى يضعهما على الحصى»، رواه محمد في "الموطأ" (ص 108)،
ورجاله ثقات مشهورون. ... 771 - عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كنا نصلي مع
النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيضع أحدنا طرف الثوب من شدة الحر في مكان
السجود»، رواه البخاري (56:1). ... 772 - عن ابن عباس رضي الله عنه: «أن النبي -
صلى الله عليه وسلم - صلى في ثوب واحد متوشحاً يتقي بفضوله حر الأرض وبردها»،
رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في "الكبير" و"الأوسط"، ورجال أحمد رجال الصحيح اه
(مجمع الزوائد 161:1). ... 773 - عن ابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سودة عن
صالح بن حيوان السبائي: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يسجد إلى
جنبه وقد اعتم على جبهته، فحسر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن جبهته، فحسر
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن جبهته»، رواه أبو داود في "مراسيله"، كذا في
"نصب الراية" (203:1)، وفيه أيضاً: قال عبد الحق: صالح بن حيوان لا يحتج به اه. ...
قلت: رد عليه ابن القطان في هذا لجرح، كما في "تهذيب التهذيب" (388:4)، ولفظه:
ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال العجلي: تابعي ثقة، وقال عبد الحق: لا يحتج به، وعاب
ذلك عليه ابن القطان، وصح حديثه اه ملخصاً

الأرض حال السجود ظاهرة، وهو الأفضل

قوله: «عن ابن عباس إلخ». دلالتة على جواز الالتقاء من الحر والبرد في السجود وغيره
بفضل الثوب ظاهرة

قوله: «عن ابن لهيعة إلخ». دلالتة على رفع العمامة عن الجبهة وحسرها حال السجود
ظاهرة، وهو الأفضل

قلت: وعمره وبكر من رجال الجماعة، وابن لهيعة قد تكلم فيه، وهو حسن الحديث، ففي "مجمع الزوائد" (1:146): وهو ضعيف، وقد حسن له الترمذي اهـ، وفي "اللائي" (1:128): حديثه حسن اهـ... والظاهر من عادتهم في نقل السند الناقص أن بقية السند الذي لم تذكر لا كلام فيها، فهو مرسل يحتج به... 774 - عن ميمونة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد لو شاءت بهمة أن تمر بين يديه لمرت»، رواه مسلم (1:194)... 775 - عن يزيد بن أبي حبيب: «أنه - صلى الله عليه وسلم - مر على امرأتين تصليان، فقال: إذا سجدتما فضعي بعض اللحم إلى الأرض، فإن المرأة في ذلك ليست كالرجل»، رواه أبو داود في "مراسيله"، ورواه البيهقي من طريقين موصولين، لكن في كل منهما متروك، كذا في "التلخيص الحبير" (1:91)... قلت: كلام الحافظ يدل على أن المرسل ليس فيه أحد متروك، وفي فوز

قوله: «عن ميمونة إلخ». دلالتة على محافة اليمين عن الجنين وزيادة كشف الإبطيين ظاهرة، وهو طريق السجدة المسنونة إلا إذا كان الرجل في الصف فلا يبالغ في كشف الإبطيين، لأنه يؤدي المصلين، فافهم

قوله: «عن يزيد بن أبي حبيب إلخ». قلت: دلالتة على هيئة سجود المرأة ظاهرة، قال في عون الباري: فمن يرى المرسل حجة -وهو مذهب أبي حنيفة ومالك في طائفة والإمام أحمد في المشهور عنه- فحجتهم المرسل المذكور، ومن لا يرى المرسل حجة كالشافعي وجمهور المحدثين فباعضاد كل من الموصول والمرسل بالآخر، وحصول القوة من الصورة المجموعة. قال في فتح الباري: وهذا مثال لما ذكره الشافعي من أن المرسل يعتضد بمرسل آخر أو مسند اهـ، وقال النووي: الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقي عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا معمولاً به، قال الحافظ السخاوي: ولا يقتضي ذلك الاحتجاج بالضعيف، فإن الاحتجاج إنما هو بالهيئة المجموعة كالمرسل حيث اعتضد (بمرسل آخر ولو ضعيفاً، كما قال الشافعي والجمهور اهـ (2 - 159 مع النيل

الكرام للعلامة محمد قائم السندي، قال البيهقي: هو أحسن من موصولين في هذا الباب اه، كذا في "مجموعة الفتاوى" للعلامة عبد الحي رحمه الله تعالى (1:616). ... 776 - أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه سئل كيف كان النساء يصلين على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: «كن يتربعن، ثم أمرن أن يتحفزن (1)» (جامع المسانيد 1:400). ... قلت: هذا إسناد صحيح، أخرجه القاضي عمر بن الحسن الأشناني عن علي بن محمد البزاز عن أحمد بن محمد بن خالد عن زر بن نجيح عن إبراهيم ابن المهدي عن أبي جواب الأحوص بن جواب عن سفيان الثوري عن أبي حنيفة بسنده اه.

قوله: «أبو حنيفة عن نافع إلخ». قلت: دلالة على هيئة جلوس المرأة بالاحتفاف ظاهرة، وقول الصحابي: «كنا نفعل كذا وأمرنا كذا» في حكم المرفوع كما تقدم

واعلم أن مسانيد الإمام الأعظم رضي الله عنه على قسمين، الأول: ما جمعه أصحابه كمسند الإمام الحسن بن زياد اللؤلؤي (قال في لسان الميزان بعد ذكر الجرح فيه عن كثيرين ما نصه: ومع ذلك كله أخرج له أبو عوانه في مستخرجه، والحاكم في مستدركه، وقال مسلمة بن قاسم: كان ثقة رحمه الله تعالى اه (1 - 209

توفيق الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب الإمام

وفي الفوائد البهية: وعن يحيى بن آدم «ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد». قال الجامع: ذكره السمعاني عند ذكر اللؤلؤي بعد ما ذكر أنه نسبة إلى بيع اللؤلؤ، وقال: ولي القضاء وكان حافظاً للروايات عن أبي حنيفة، وكان يقول: كتبت عن ابن جريج اثني

كتب في حاشية "جامع المسانيد الإمام" يعني يستوين جالسات على أوراكن، من حاشية القارئ اه، وفي "مجمع (1) البحار": عن ابن عباس ذكر عند القدر فاحتفز أي قلق وشخص به صخراً، وقيل: استوى جالساً على وركيه كأنه ينهض. (حديث علي: «إذا صلت المرأة فلتحتفز إذا جلست وإذا سجدت، ولا تخوي أي تنضام وتجتمع» اه (1:279

قلت: القاضي عمر بن الحسن الأشناني روى عن ابن أبي الدنيا وغيره، ضعفه الدارقطني وغيره، وقال طلحة بن محمد: كان من جملة أصحاب الحديث الموجودين، وأحد الحفاظ، وقد حدث حديثاً كثيراً، وحمل الناس عنه قديماً وحديثاً، وسئل عنه أبو علي الهروي (الحافظ شيخ الدارقطني)، فقال: إنه صدوق اهـ ملخصاً من "لسان الميزان" (4:491 و 492). ... وعلي بن محمد البزاز أبو القاسم المعروف بابن التستري ذكره الخطيب في "تاريخه"، وقال: كتبت عنه اهـ، كذا في "جامع المسانيد" (2:258). ... وأحمد بن محمد خالد هو الوهي الكندي أبو سعيد الحمصي روى عنه البخاري في جزء القراءة وغيره، ونقل عن يحيى بن معين: أنه ثقة، وقال الدارقطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في "صحيحه"، وذكره ابن حبان في "الثقات"، كذا في "تهذيب التهذيب" (1:26 و 27)، وزر بن نجیح لم أجد ترجمته، وإبراهيم بن المهدي أراه المصيصي يروي عن حفص بن غياث (وغيره، وثقه أبو حاتم وابن حبان وابن قانع وغيرهم، كذا في "تهذيب التهذيب" (1:169).

عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء اهـ. وفي طبقات القارئ: قد عد الحسن بن زياد ممن جدد لهذا الأئنة دينها على رأس مائتين، كذا في مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير اهـ ملخصاً (ص 28 و 29) قلت: والعجب العجائب أن بعض المحدثين قد اتهموه بالكذب، وقد صدق من قال: إن الرجل لا يبلغ درجة الصديقين حتى يرميه سبعون صديقاً مثله بالكفر والزندقة، وهكذا سنة الله في أوليائه.

ومنها مسند جمعه الإمام أبو يوسف القاضي رحمه الله تعالى، أو رواه عن الإمام يسمى نسخة أبي يوسف، وهو ثقة وثقه البيهقي وابن حبان والنسائي، كما مر

ومنها مسند جمعه الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى يسمى نسخة محمد وهو أيضاً ثقة حافظ متقن، كما مر عن الدارقطني وغيره

ومنها مسند جمعه أيضاً محمد بن الحسن معظمه عن التابعين، رواه عن الإمام

والأحوص بن جواب وثقه ابن معين، وقال مرة: ليس بذاك القوي، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن حبان في "الثقات": كان متقناً ربما وهم اه، كذا فيه أيضاً (1:192)، وسفيان الثوري وأبو حنيفة أشهر من أن يثنى عليهما

.يسمى بالآثار

ومنها مسند جمعه الإمام حماد بن أبي حنيفة ورواه عن أبيه رضي الله عنهما. قال في اللسان: ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه انتهى (إلى أن قال) قل: وذكر ابن خلكان في ترجمة حماد بن أبي حنيفة أنه كان على مذهب أبيه، وأنه كان صالحاً خيراً، ولما مات أبوه كانت عنده ودائع كثيرة، فذكر ذلك حماد القاضي، فقال: لا أنزعها عن يدك، فقال: «مر بوزنها وقبضها تبرا ذمة أبي حنيفة، ثم اصنع ما بدا لك» ففعل خدامه ذلك أياماً، فلما انتهى ذلك استتر حماد فلم يظهر حتى دفعه لغيره. وذكره ابن أبي حاتم فلم يذكر فيه جرحاً رحمه الله تعالى اه

وفيه أيضاً: أن عبد الله بن المبارك روى عنه حديث ليث عن مجاهد اه (2 - 346) قلت: فكفى فخراً لحمد بأن إمام المحدثين يروي عنه

تحقيق الاحتجاج بمسانيد الإمام أبي حنيفة

فما كان من أحاديث الإمام في هذه المسانيد الخمسة فنسبتها إلى الإمام كنسبة أحاديث مسند الشافعي إليه، فإنه أيضاً لم يجمع مسنده بنفسه، وإنما جمعه أصحابه بعده. وما سوى ذلك من المسانيد العشرة التي جمعها المتأخرون، فإنما تصح نسبة أحاديثها إلى الإمام بعد التفحص عن حال الرواة من أصحاب المسانيد إلى الإمام، فإذا لم يكن فيهم أحد من الوضاعين والكذابين يصح لنا القول بأن: «هذا الحديث قد بلغ الإمام رحمه الله بسنده العالي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو إلى الصحابة والتابعين، وإنما طرأ الضعف بعده في الدرجة السافلة» لو كان فيهم أحد من الضعفاء، وإذا كان الرواة كلهم ثقة من أصحاب المسانيد إلى الإمام ومنه إلى المنتهى فحينئذ لا شك في الاحتجاج بمثل تلك الأحاديث، فما قاله بعض الناس: إن مسانيد الإمام غير محتج بها لا يلتفت إليه، كيف؟ وقد اعتنى المحدثون بتلك المسانيد شرحاً وتخريجاً. فهذا الحافظ بن حجر قد خرج رجال مسند ابن

ثنا أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله تعالى عنه وأرضاه - 777 قال: «إذا سجدت المرأة فلتحتفز ولتضم فخذيهما»، رواه الإمام أبو بكر بن أبي شيبة في ("مصنفه" (ص 181 قلمي).

خسرو في تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأربعة، وقال في مقدمته ما يدل على صحة تلك المسانيد، نصه: الرابعة قوله: «وكذلك مسند أبي حنيفة» توهم أنه جمع أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وليس كذلك، والموجود من حديث أبي حنيفة مفرداً إنما هو كتاب الآثار التي رواها محمد بن الحسن عنه، ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى. وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي وكان بعد الثلاث مائة بحديث أبي حنيفة، فجمعه في مجلدة ورتبه على شيوخ أبي حنيفة، وكذلك خرج المرفوع منه الحافظ أبو بكر بن المقرئ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثي، ونظيره مسند أبي حنيفة للحافظ أبي الحسين بن المظفر، وأما الذي اعتمد الحسيني على تخريج رجاله فهو ابن خسرو كما قدمت، وهو متأخر، وفي كتابه زيادات علي ما في كتابي الحارثي وابن المقرئ إلى أن قال: فلما رأيت كتاب الحسيني أحببت أن ألتقط منه ما زاد لينتفع به من أراد معرفة ذلك الشخص. لذلك اقتصرنا على رجال أربعة، وسميته «تعجيل المنفعة بزوائد الرجال الأربعة اهـ» (ص 5 و 6 و 7) فهذا العبارة تدل على أمور

الأول أن مسانيد الإمام ليست من جمعه بنفسه، وهذا لا يقدر في صحتها، لأن مسند الإمام الشافعي كذلك كما قال الحافظ، ثم إن الشافعي لم يعمل هذا المسند، وإنما التف = قطه بعض النيسابوريين من الأم وغيرها من مسموعات أبي عباس الأصم التي كان (انفرد بروايتها عن الربيع اهـ (ص-5).

والثاني أن الذين اعتنوا بأحاديث أبي حنيفة من المتأخرين هم من الحفاظ

والثالث أن الحافظ الحسيني الدمشقي قد اعتنى بتخريج رجال مسند ابن خسرو، وتبعه الحافظ ابن حجر في ذلك، وهذا يدل على اعتبار هذا المسند كما لا يخفى. وأيضا فقد احتج الحافظ بمسند الحارثي في بيان أسماء الرجال كما قدمنا من تهذيب التهذيب في تسمية ابن عبد الله بن مغفل حيث قال: ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه في ترك الجهر

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الحارث، فهو من رجال الأربعة، قد اختلف فيه ووثقه ابن معين، وقال ابن شاهين في "الثقات": قال أحمد بن صالح المصري: «الحارث الأعور ثقة ما أحفظه، وما أحسن ما روى عن علي»، وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنما كان كذبه في رأيه اهـ

بالبسمة، وعنه أبو نعمة الحنفي قيل: اسمه يزيد، قلت: ثبت كذلك في مسند أبي حنيفة للبخاري اهـ (12 - 302). وهذا يدل على اعتبار هذا المسند أيضا

ثم رتب الحافظ قاسم بن قطلوبغا الحنفي تلميذ الحافظ ابن حجر مسند الحارثي على أبواب الفقه، وله عليه الأمالي في مجلدين، ثم اختصره جال الدين محمود بن أحمد القولوني الدمشقي، وسماه المعتمد، ثم شرحه وسماه المستند. اختصره الإمام شرف الدين إسماعيل بن عيسى بن دولة الأوغاني الملكي، واختصره أيضا الإمام أبو البقا وأحمد ابن أبي الضياء محمد القرشي العدوي المكي. وزوائد المسند جمعها حافظ الدين محمد ابن محمد الكردي المعروف بابن البزار، وشرحه جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى سماه «التعليقة المنيفة على مسند أبي حنيفة» هكذا في تنسيق النظام ناقلا عن كشف الظنون (ص-5).

وقال الإمام عبد الوهاب الشعراني رضي الله عنه تلميذ الإمام السيوطي في الميزان: وقد من الله علي بمطالعة مسانيد الإمام أبي حنيفة الثلاثة من نسخة صحيحة، عليها خطوط الحفاظ، آخرهم الحافظ الدمياطي، فرأيت لا يروي حديثا إلا عن خيار التابعين العدول الثقات الذين هم من خير القرون لشهادة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كالأسود وعلقمة وعطاء وعكرمة ومجاهد ومكحول والحسن البروي وأضرابهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين، فكل الرواة الذين بينه وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عدول ثقات أعلام أخيار ليس فيهم كذاب ولا متهم بكذب، إلى أن قال: فإن قيل: إذا قلت بأن أدلة مذهب الإسلام أبي حنيفة رضي الله عنه ليس فيها شيء ضعيف لسلامة الرواة بينه وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الصحابة والتابعين من الجرح فما جوابكم عن قول بعض الحفاظ في شيء من أدلة الإمام أبي حنيفة بأنه ضعيف؟

وقال ابن أبي خيثمة: قل ليحيى: يحتج بالحارث؟ فقال: ما زال المحدثون يقبلون حديثه
اهـ (كذا في تهذيب التهذيب 2: 146 و 147)، فالحديث حسن، وقول الصحابي حجة
عندنا، وقد تقوى بالمرفوع أيضاً، وأبو إسحاق وإن كان من المدلسين، ولكنه من الطبقة
الثالثة التي قبل بعض المحدثين حديثهم، واحتملوا تدليسهم، كما في "طبقات المدلسين"
(ص 2) لابن حجر على أن التدليس لا يضر عندنا، وقد تقوى بأحاديث أخر أيضاً

فالجواب: يجب علينا حمل ذلك جزماً على الرواة النازلين عن الإمام في السند بعد موته
رضي الله عنه، إذا رويوا ذلك الحديث من طريق غير الإمام، إذا كل حديث وجدناه في
مسانيد الإمام الثلاثة هو صحيح، لأنه لولا صح عنده ما استدل به، ولا يقدر فيه وجود
كذاب أو متهم بالكذب، مثلاً في سنده النازل عن الإمام، وكفانا صحة لحديث استدلال
مجتهد به، ثم علينا العمل به، ولو لم يروه غيره، فتأمل هذه الدقيقة التي نبهتك عليها،
فلعلك لا تجدتها في كلام أحد من المحدثين، وإياك أن تبادر إلى تضعيف شيء من أدلة
مذهب الإمام أبي حنيفة إلا بعد أن تطالع مسانيد الثلاثة، ولم تجد ذلك فيها اهـ ملخصاً
(1 - 55 و 56 و 57).

وبه يظهر لكل من له مسكة أن مسانيد الإمام معتبرة معتمدة، عكف عليها الحفاظ وانكب
عليها المحدثون شرحاً واختصاراً وجمعاً وترتيباً وزيادة واحتجاجاً واستدلالاً، فهذا الحافظ
الزيلعي والعلامة ابن التركماني والشيخ ابن الهمام رحمهم الله تعالى مع غاية تورعهم عن
حماية المذهب بمحض العصبية يحتجون بأحاديث مسند الحارثي وابن خسرو، ويتكلمون
على الرواة النازلة عن الإمام جرحاً وتعديلاً كما لا يخفى على من طالع نصب الراية
للزيلعي وفتح القدير لابن الهمام والجوهر النقي

هذا ودلالة الأحاديث المذكورة على هيئة جلوس المرأة ظاهرة، والبعض منها وإن كان
ضعيفاً، كحديث رواه ابن عدي في الكامل، ولكن البعض يتقوى بالبعض، فالمسألة ثابتة
بالحديث المرفوع، والله الحممد

والقياس أيضاً يقتضي مخالفة هيئة المرأة في جلوسها وسجودها عن هيئة الرجال، لكون
مبنى أحوالهن على التستر، والأحاديث المذكورة مؤيدة له، فإن قلت: قد روي

عن ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «إذا جلست المرأة في الصلاة وضعت فخذهما - 778 على فخذهما الأخرى، فإذا سجدت ألصقت بطنها على فخذهما كأستر ما يكون، فإن الله تعالى ينظر إليها يقول: يا ملائكتي! أشهدكم أنني قد غفرت لها»، رواه ابن عدي في "الكامل"، والبيهقي في "سننه" وضعفه، كذا في "كنز العمال" (4:117)، قلت: وله شواهد قد مرت.

البخاري في صحيحه تعليقاً «وكانت أم الدرداء تجلس في صلاتها جلسة الرجل وكانت فقيهة» اهـ. فالجواب عنه بأنه فعل تابعة فلا حجة فيه، والدليل على أن أم الدرداء هذه تابعة لا صحابية ما ذكره في الفتح ونصه: وعرف من رواية مكحول أن المراد بأم الدرداء الصغرى التابعة لا الكبرى الصحابية، لأنه أدرك الصغرى ولم يدرك الكبرى، وعمل التابعي بمفرده ولو لم يخالف لا يحتاج به، وإنما وقع الاختلاف في العمل بقول الصحابي كذلك، (ولم يورد البخاري أثر أم الدرداء ليحتج به، بل للتقوية اهـ (2 - 152).

قلت: ولأم الدرداء هذه هي زوج أبي الدرداء رضي الله عنها، وكانت من العابدات، أخرج لها الجماعة، كذا في تهذيب التهذيب، (12 - 465). فإن قلت: يمكن أن مكحولاً أرسل ذلك عن الصحابية، قلت: لو كان منقطعاً لم يورده البخاري بصيغة الجزم، فافهم. فإن قلت: إنه يبعد أن امرأة الصحابي تصلي زماناً، ولا يطلع هو على هيئة صلاتها، فالظاهر (2 - 12) أن أبا الدرداء اطلع على ذلك، وأقرها عليها فيكون هذا الأثر في حكم أثر الصحابي، قلت: قد لا يطلع الرجل على هيئة صلاة أهله تفصيلاً، ولا يحتاج إليه، وأيضاً فيحتمل أن يكون لها عذر في ذلك، على أنه لو تثبت ذلك كان من تقرير الصحابي، ويعارضه قول الصحابي كما مر في المتن، والقول مقدم على التقرير، وأيضاً يعارضه الحديث المرفوع كما عرفت.

وقد أغرب العلامة العيني حيث قال في شرح البخاري بعد نقل أثر أم الدرداء: فدل هذا على أن المستحب للمرأة أن تجلس في التشهد كما يجلس الرجل، وهو أن ينصب اليمنى ويفترش اليسرى، وبه قال النخعي وأبو حنيفة ومالك، ويورى عن أنس كذلك إلخ (3 - 165). فإن كتب الحنفية مشحونة باختلاف هيئة المرأة في الجلوس من الرجال وإنها تتورك، وأما ما نقله بعد ذلك من أن صفة رضي الله عنها كانت تصلي متربعةً ونساء ابن

عن وائل بن حجر قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد يضع - 779 ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه»، رواه الترمذي (36:1)، وقال: زاد الحسن بن علي (الحلواني) في حديثه: قال يزيد بن هارون: ولم يرو شريك عن عاصم بن كليب إلا هذا الحديث قال: هذا حديث غريب حسن لا نعرف أحداً رواه غير شريك، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم يرون أن يضع الرجل ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه.

عمر كن يفعلنه، وقال بعض السلف: كن النساء يؤمرن أن يتربعن إذا جلسن في الصلاة ولا يجلسن جلوس الرجال على أوراكنهن اه، فكل ذلك لا يحتج به ما لم يعلم السند تفصيلاً، وإن نساء ابن عمر من هن؟ وبعض السلف من هو؟ فافهم

قوله: «عن وائل بن حجر إلخ». دلالة على وضع الركبتين قبل اليد إذا سجد ورفع اليدين قبل الركبتين إذا نهض ظاهرة، قال في النيل: وإلى ذلك ذهب الجمهور، وحكاه القاضي أبو الطيب عن عامة الفقهاء، وحكاه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه والنخعي ومسلم بن يسار وسفيان الثوري وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي، قال: وبه أقول اه (2 - 146). وفيه أيضاً: قال اليعمري: من شأن الترمذي التصحيح بمثل هذا الإسناد فقد صحح حديث عاصم بن كليب عن أبيه وائل «لأنظرن إلى صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فلما جلس للتسهر» الحديث، وإنما الذي قصر بهذا عن التصحيح عنده الغرابة التي أشار إليها وهي تفرد يزيد بن هارون عن شريك، وهو لا يحط عن درجة التصحيح لجلالة يزيد وحفظه، وأما تفرد شريك عن عاصم وبه صار حسناً، فإن شريكا لا يصح حديثه منفرداً اه ((2 - 146)).

قلت: تابع شريكا همام وشقيق عند أبي داود، وإن كان راوية همام عن محمد بن جحادة عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه منقطعاً لكون عبد الجبار لم يسمع من أبيه، ورواية شقيق مرسل، ولكن الانقطاع وكذا الإرسال لا يضر عندنا في الاحتجاج، وشريك وإن لم يكن من المتقنين فهو من رجال الحسن، فيقبل زيادة الرفع منه كما مر في ذكر الأصول غير مرة، ويؤيده رواية أنس مرفوعاً عند الحاكم، ولا علة له، وأيضاً فله شواهد من آثار الصحابة منها ما هو مذكور في المتن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وضع ركبتيه قبل

وروى همام عن عاصم هذا مرسلًا، ولم يذكر فيه وائل بن حجر، وفي "التلخيص الحبير": رواه ابن خزيمة وابن حبان وابن السكن في "صحيحهم" اهـ... 780 - قلت: وروى الحاكم في "المستدرک" عن عاصم الأحول عن أنس قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كبر، فحاذى بإبهاميه أذنيه، ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه، وانحط بالتكبير حتى سبقت ركبتاه يده»، قال: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة، ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبي

يديه. قال ابن القيم في زاد المعاد: فالمحفوظ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يضع ركبتيه قبل يديه، ذكره عبد الرزاق وابن المنذر وغيرهما اهـ (1 - 58)

وروى الطحاوي (1) بإسناد صحيح عن إبراهيم النخعي أنه قال: حفظ عن عبد الله بن مسعود أن ركبتيه كانتا تتعان إلى الأرض قبل يديه اهـ. ثم قال: حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا وهب عن شعبة عن مغيرة قال: سألت إبراهيم عن الرجل يبدأ بيديه قبل ركبتيه إذا سجد (فقال: أو يصنع ذلك إلا أحقق أو مجنون اهـ؟ (1 - 151)

قلت: رجاله ثقات، فحديث وائل أرجح مما روى في هذا الباب من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، وليضع يديه قبل ركبتيه». أخرجه الثلاثة (أي أبو داود والنسائي والترمذي) بلوغ المرام (1 - 53).

قال الحافظ ابن القيم: وأما حديث أبي هريرة المستقدم فقد علله البخاري والترمذي والدارقطني، قال البخاري: محمد بن عبد الله بن حسن لا يتابع عليه، وقال: لا أدري أسمع من أبي الزناد أم لا، وقال الترمذي: غريب لا نعرفه من حديث أبي الزناد إلا من هذا الوجه، وقال الدارقطني: تفرد به الداروردي عن محمد بن عبد الله بن الحسن العلوي عن أبي الزناد، وقد ذكر النسائي عن قتيبة حدثنا عبد الله بن نافع عن محمد بن

فقال: حدثنا أبو بكر قال: ثنا أبو عمر بن الضريق قال: أنا حماد بن سلمة أن الحاج بن أرطاة أخبرهم قال: قال (1) إبراهيم النخعي الحديث. قلت: رجاله ثقات

وأخرج أيضًا حديث وائل بن حجر قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد تقع ركبتاه قبل يديه، وإذا رفع رفع يديه قبل ركبتيه»، قال الحاكم: قد احتج مسلم بشريك وعاصم بن كليب، وقال الذهبي: على شرط مسلم. ... 781 - حدثنا محمد بن معمر، نا حجاج بن منهال، ثنا همام، نا محمد ابن جحادة عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث قال: «فلما سجد وقعنا ركبتاه إلى الأرض قبل أن تقع كفاه، فلما سجد وضع جبهته بين كفيه وجافى عن إبطيه».

عبد الله بن الحسن العلوي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «يعمد أحدكم في صلاته فيبرك كما يبرك الجمل» ولم يزد اهـ (1) - (58). وأيضا فإن أول هذا الحديث يخالف آخره، لأن البعير إذا أبرك فإنه يضع يديه أولا وتبقى رجلاه قائمتين، فإذا نهض فإنه ينهض برجليه أولا وتبقى يداه على الأرض، وهذا هو الذي نهى - صلى الله عليه وسلم - عنه، وأمر بخلافه. ويعارضه قوله: «وليضع يديه قبل ركبتيه». ولا يرفع هذا الإشكال قول بعضهم: ركبتا البعير في يديه، لأنه لو كان كما قالوا لقال: فليبرك كما يبرك البعير، فإن أول ما يمس الأرض من البعير يداه. وفي حاشية الترمذي ما نصه: ولا يحفى أن أول هذا الحديث يخالف آخره، لأنه إذا وضع ركبتيه قبل ركبتيه فقد برك بروك البعير، وما قيل في توقيفه: إن الركبة من الإنسان في الرجلين ومن ذوات الأربع في اليدين، فرده صاحب القاموس في سفر السعادة، وقال: هذا وهم وغلط ومخالف لأئمة اللغة اهـ (1 - 37). وفي النيل (2 - 148): وقال الخطابي: حديث وائل بن حجر أثبت من هذا اهـ، أي من حديث أبي هريرة، وقال ابن القيم: إن حديث أبي هريرة مضطرب المتن، فمنهم من يقول فيه: «وليضع يديه قبل ركبتيه» ومنهم من يقول بالعكس، ومنهم من يقول: «وليضع يديه على ركبتيه» ومنهم من يحذف هذه الجملة رأسا

والرابع أنه على تقدير ثبوته قد ادعى فيه جماعة من أهل العلم النسخ، قال ابن المنذر: وقد زعم بعض أصحابنا أن وضع اليدين قبل الركبتين منسوخ اهـ (ص-59) وقال الحافظ في بلوغ المرام: وهو (أي حديث أبي هريرة رضي الله عنه) أقوى من حديث وائل ابن حجر «رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - وضع ركبتيه قبل يديه» أخرجه الأربعة، فإن للأول شاهداً من

قال حجاج: وقال همام: وحدثنا شقيق حدثني عاصم بن كليب عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بمثل هذا، ورواه أبو داود (114:1)، وسكت عنه، ورجاله ثقات إلا شقيق أبو ليث، قال ابن القطان: شقيق هذا ضعيف لا يعرف بغير رواية همام، كذا في "التهذيب" (364:4)، وعبد الجبار لم يسمع من أبيه. ... 782 - عن علقمة والأسود قالاً: «حفظنا عن عمر في صلاته أنه خر بعد ركوعه على ركبتيه كما يخر البعير، ووضع ركبتيه قبل يديه»، (رواه الطحاوي، وإسناده صحيح ... (أثار السنن 117:1

(حديث ابن عمر، صححه ابن خزيمة وذكره البخاري معلقاً موقوفاً اهـ (1 - 53

قلت: لفظ البخاري: وقال نافع: «كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه اهـ» وفي الفتح: وصله ابن خزيمة والطحاوي وغيرهما من طريق عبد العزيز الداروردي عن عبيد الله ابن عمر عن نافع بهذا، وزاد في آخره: ويقول: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يفعل ذلك» قال البيهقي: كذا رواه عبد العزيز، ولا أراه إلا وهما يعني رفعه، قال: والمحفوظ ما أخبرنا، ثم أخرج من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: «إذا سجد أحدكم فليضع يديه، وإذا رفع فليرفعهما» اهـ إلى أن قال، ومن ثم قال النووي: لا يظهر ترجيح أحد المذهبين على الآخر من حيث السنة (2:241) قلت: أثر ابن عمر هذا قد تفرد الداروردي برفعه، وهو وإن كان من رجال مسلم لكنه متكلم فيه، قال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال أبو زرعة: سبى الحفظ، وقال أحمد بن حنبل: إذا حدث من حفظه يهم ليس هو بشيء، وإذا حدث من كتابة فنعم، وإذا حدث جاء ببواطيل، كذا في الميزان (2 - 138 و 139) وفي التقريب: صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئ، قال النسائي: حديثه عن عبيد الله العمري منكر اهـ (ص-129) قلت: وهذا حديثه عن عبيد الله العمري كما تقدم، وقد تفرد الداروردي برفعه فلا يحتج به في ذلك، والمحفوظ من الحفاظ وقفه، وقد ذكره البخاري موقوفاً وجعل البيهقي رفعه وهما كما عرفت، والشواهد لحديث وائل أكثر منها لحديث أبي هريرة، كما بينها قبل، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم

عن أبي هريرة قال: «أوصاني خليلي - صلى الله عليه وسلم - بثلاث، ونهاني عن - 783 ثلاث: فنهاني عن نقرة كنقرة الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب»، رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في "الأوسط"، وإسناد أحمد حسن (مجمع الزوائد 1: 173). ... قلت: وقد تقدم حديث ابن عمر: «فلا تبسط ذراعيك بسط السبع»، وأخرجت الثلاثة عن أبي هريرة مرفوعاً «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير»، قواه الحافظ في "بلوغ المرام" (53:1)، وقد أشبعنا فيه الكلام. ... 784 - عن أبي حميد الساعدي قال (لبعض الصحابة): «أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأيته إذا كبر جعل يديه حذو منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره، فإذا رفع رأسه استوى حتى يعود كل فقار مكانه، وإذا سجد وضع يديه غير مفترش (1) ولا قابضهما (2) واستقبل

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». قلت: قال الشيخ ابن القيم في زاد المعاد (1 - 51). «وهو - صلى الله عليه وسلم - نهى في الصلوات عن التشبه بالحيوانات اه». وما ذكرنا من الأحاديث تؤيد ما قاله ولا يخفى أن التشبه ببروك البعير إنما هو في وضع اليدين قبل الركبتين، كما يعرفه كل من تأمل في هيئة بروكه

قوله: «عن أبي حميد الساعدي إلى قوله عن البراء إلخ». دلالة الأحاديث على توجيه أصابع الرجلين إلى القبلة ظاهرة، وقد ورد في هذا الباب حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها رواه الدارقطني بلفظ «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد ليستقبل بأصابعه القبلة اه» (1 - 130) قال الحافظ في التلخيص: وفيه حارثة ابن أبي الرجال وهو ضعيف اه (1 - 98) قلت: ويمكن تقويته بما ذكرنا من الشاهد له في المتن، وبالجملة فسنية استقبال الأصابع إلى القبلة ثابتة بتلك الأحاديث صراحة، لما ورد في بعضها لفظة «كان» المقتضية للاستمرار ظاهراً ما لم يعارضه معارض، وههنا كذلك، فلم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - خلاف ذلك

ولابن حبان وغيره «غير مفترش ذراعيه»، كذا في "الفتح" (1)

بأن يضمهما إليه، كذا في "الفتح" (2)

بأطراف رجله القبلة» الحديث، رواه البخاري (114:1). ... 785 - وعنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أهوى إلى الأرض ساجداً جافى عضديه عن إبطيه وفتح أصابع رجله» مختصر، رواه النسائي (166:1)، وسكت عنه، ورجاله كلهم ثقات (أي نصبهما وغمز موضع المفاصل منهما، وثناها إلى باطن الجل، وأصل الفتح الكسر، كذا في "مجمع البحار". ... 786 - عن عائشة في حديث أوله: «فقدت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان معي على فراشي، فوجدته ساجداً راضاً عقبه مستقبلاً بأطراف أصابعه القبلة»، رواه ابن حبان في "صحيحه" بإسناد صحيح (التلخيص الحبير 98:1 وللنسائي 166:1)، وقد سكت عنه: «وهو ساجد وقدماه منصوبتان» الحديث. ... 787 - عن البراء رضي الله عنه: «كان - صلى الله عليه وسلم - إذا ركع بسط ظهره، وإذا سجد وجهه أصابعه قبل القبلة فتفاج» (يعني وسع بين رجله)، رواه البيهقي

في حديث، قال في منحة الخالق (1 - 329): عن زاد الفقير (للشيخ ابن الهمام) ومنها (أي من السنن) توجيه أصابع رجله إلى القبلة اه، وقال في الدر (1 - 526): ويستقبل بأطراف أصابع رجله القبلة ويكره إن لم يفعل ذلك اه، قال العلامة الشامي: (قوله: ويكره إن لم يفعل ذلك) كذا في التجنيس لصاحب الهداية، وقال الرملي في حاشية البحر: ظاهره أنه سنة، وبه صرح في زاد الفقير، اه، قلت: ونقل الشيخ التصريح بأنه سنة عن البرجندي والحاوي ومثله في الضياء المعنوي والقهستاني عن الجلابي، وقال في الحلية: ومن سنن السجود أن يوجه أصابعه نحو القبلة اه

إثبات توجيه أصابع اليدين إلى القبلة

قوله: عن البراء قلت: استدل الحافظ ابن حجر في التلخيص بعموم قوله: «وإذا سجد وجهه أصابعه قبل القبلة» على استقبال أصابع اليدين أيضاً بما نصه

تنبيه:

استدل الرافعي بحديث عائشة على أنه يستحب أن يكون الأصابع منشورة

التلخيص الحبير (97:1 و 98)، قلت: احتج به الحافظ ابن حجر بعد ما ضعف رواية الدارقطني عن عائشة، وسكت عنه فهو حسن أو صحيح عنده. ... 788 - عن أحمر بن جزء صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا سجد جافى عضديه عن جنبيه حتى ناوي له (1) أخرجه أبو داود (39:1) مع العون)، وسكت عنه، وفي "التلخيص" (98:1): وصححه ابن دقيق العيد على شرط البخاري اه، وفي "نصب الراية" (204:1): قال النووي في "الخلاصة": وإسناده صحيح اه. ... 789 - عن ابن بحنة رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صلى

ومضمومة في جهة القبلة، ومراده بذلك أصابع اليدين، ولا دلالة في حديث عائشة عيه، لأنه وإن كان إطلاقه في رواية الدارقطني الضعيفة يقتضيه، فتقييده في رواية ابن حبان الصحيحة يخصه بالرجلين، ويدل عليه حديث أبي حميد الساعدي عند البخاري، ففيه «واستقبل بأطراف رجله القبلة» ولم أرد ذكر اليدين لذلك صريحاً، نعم! في حديث البراء عند البيهقي «كان إذا ركع بسط ظهره وإذا سجد وجهه أصابعه قبل القبلة فتفاج» وفي حديث أي حميد عند البخاري «إذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما إلى القبلة اه» قلت: وسياق كلام الحافظ يدل على أن حديث البراء برواية البيهقي محتج به عنده، فافهم.

قوله: في حديث ابن بحنة: فرج بين يديه إلخ قلت: قال الحافظ في الفتح بعد ذكر أحاديث التفريج ما نصه: وهذه الأحاديث مع حديث ميمونة عند مسلم «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجافي يديه فلو أن بهمة أرادت أن تمر لمرت» مع حديث ابن بحنة المعلق هنا ظاهرها وجوب التفريج المذكور.

جواز الاستعانة بالركب في السجود

:«والتنبه على زلة الحافظ في «الفتح

لكن أخرج أبو داود ما يدل على أنه للاستحباب وهو حديث أبي هريرة «شكى

أي نترحم له لما نراه في شدة وتعب بسبب المبالغة في المجافاة، وقلة الاعتماد، كذا في "عون المعبود" (1)

وسجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض إبطيه» متفق عليه (بلوغ المرام (50:1). ... 790
- عن أبي حميد بهذا الحديث (المذكور في "السنن") قال: «وإذا سجد - صلى الله عليه
وسلم - فرج بين فخذه غير حامل بطنه على شيء من فخذه»، رواه أبو داود (267:1)،
وسكت عنه.

أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - له مشقة السجود عليهم إذا انفرجوا فقال:
استعينوا بالركب» وترجم له الرخصة في ذلك أي في ترك التفريج. قال ابن عجلان أحد
رواته: ذلك أن يضع مرفقيه على ركبتيه إذا طال السجود وأعياء، وقد أخرج الترمذي
الحديث المذكور ولم يقع في روايته (لفظة) «إذا انفرجوا» فترجم له ما جاء في الاعتماد
إذا قام من السجود فجعل محل الاستعانة بالركب لمن يرفع من السجود طالبا للقيام،
(واللفظ محمل ما قال: لكن الزيادة التي أخرجها أبو داود تعين المراد اهـ (2 - 244).

قلت: هذا من المواضع العجيبة التي تقضي على الحافظ بقلة مراجعته للكتب المشهورة،
فإن الترمذي روى هذا الحديث عن أبي هريرة، ولفظه: «اشتكى أصحاب النبي - صلى الله
عليه وسلم - مشقة السجود عليهم إذا تفرجوا فقال: استعينوا بالركب اهـ» وفيه لفظة إذا
تفرجوا موضع إذا انفرجوا وقد ترجم له ما جاء في الاعتماد في السجود (1 - 38) ولم
يقل ما جاء في الاعتماد إذا قام من السجود، كما نقله الحافظ عنه، فلينتبه لهذا، والله
يفتح ما يشاء لمن يشاء فله الحمد، وكان هذا الفتح بعد ما نقلت ما تعقب الحافظ على
إمام الحرمين، وسيأتي ذكره بعد صفحة فانتظر، وفي غنية المستملي (ص-367): وكذا
إبداء الضبعين ومجافاة البطن عن الفخذين وتوجيه الأصابع نحو القبلة فيه فإن كل ذلك
سنة اهـ.

قوله: في حديث أبي حميد الأخير «وفرج بين فخذه إلخ». قلت: دلالة على فصل إحدى
الفخذين عن الأخرى في السجود ظاهرة، وبعارضه ما رواه أبو داود، وسكت عنه عن أبي
هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا سجد أحدكم فلا يفتersh يديه افتراش
الكلب وليضم فخذه اهـ» (1 - 137) ورواه ابن خزيمة (في صحيحه) نحوه إلا أن فيه
لفظة ذراعيه موضع يديه، كما في فتح الباري (2 - 244) ووجه التوفيق بينهما ما قال
الشيخ أطل الله بقائه أن معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - «وليضم فخذه» أي
ليقارب بينهما، فالحاصل

باب وجوب الرفع من السجدة والجلسة بين السجدين ... واستحباب الذكر بينهما
وافترض السجدة الثانية ... 791 - عن رفاعه بن رافع وكان بدرية قال: «كنا مع رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل رجل المسجد»، فذكر حديث المصنف صلواته، وفيه:
«ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع رأسك حتى تطمئن قاعداً، ثم اسجد حتى تطمئن
ساجداً» الحديث، رواه النسائي في "صحيحه" (1) المسمى بـ "المجتبي"، وسكت عنه،
وإسناده صحيح.

أنه لا بفرج بينهما كل التفريج، ولا يبعد بينهما، ولم أر في ضم الفخذين وتفريجهما
تصريحا من الفقهاء إلا ما في رد المحتار في بيان الركوع (وقوله: ويسن أن يلصق كعبيه)
قال السيد أبو السعود: وكذا في السجود أيضا، وسبق في المتن أيضا اهـ، والذي سبق هو
قوله: وإصاق كعبيه في السجود سنة اهـ (1 - 151) ولا يخفى أن إصاق الكعبين
يستدعي إصاق الفخذين في الجملة أيضا، فافهم والله أعلم. وأما سنية إصاق الكعبين
في السجود فيدل عليه حديث عائشة، وهو التاسع والعشرون من الباب، وفيه «فوجدته
ساجدا راسا عقيب» أي ملصقا أحدهما بالآخر

باب وجوب الرفع من السجدة والجلسة بين السجدين

واستحباب الذكر بينهما وافترض السجدة الثانية

قوله: «عن رفاعه إلخ». قلت: دلالة على مسائل الباب ما سوى الذكر بين السجدين
ظاهرة، لما فيه من صيغة الأمر المقتضية للوجوب، وقد ذكرنا أقوال الفقهاء الحنفية في
وجوب نفس الرفع من الركوع، والجلوس بين السجدين، ووجوب الطمأنينة في الركوع
والسجود من هذا الكتاب، فتذكر. وفي رد المحتار (1 - 496) وتقدم أن مختار الكمال
وغيره رواية وجوب الرفع من الركوع والسجود إلخ، وفي العالمكيرية (1 - 43) السجود
الثاني فرض كالأول بإجماع الأمة كذا في الزاهدي اهـ

(قلت: قد أطلق الحافظ الذهبي اسم الصحيح على "سنن النسائي" في "تذكرة الحفاظ" (1: 114) (1)

عن أنس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قال: - 792
سمع الله لمن حمده قام قام حتى نقول قد أوهم، ثم يسجد ويقعد بين السجدين حتى
نقول قد أوهم»، رواه مسلم، كذا في "النيل" (2:155). ... 793 - عن ابن عباس رضي
الله عنه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول بين السجدين: «اللهم اغفر لي
وارحمني وعافني واهدني وارزقني»، رواه أبو داود

لطيفة:

قال الحافظ في التلخيص (1 - 98): ونقل الرافعي عن إمام الحرمين ف النهاية أنه قال:
في قلبي من الطمأنينة في الاعتدال شيء فإنه - صلى الله عليه وسلم - ذكرها في حديث
المسيء صلاته في الركوع والسجود، ولم يذكرها في الاعتدال والرفع بين السجدين،
فقال: «اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن
ساجداً، ثم ارفع رأسك حتى تعتدل جالسا» ولم يتعقبه الرافعي وهو من المواضع العجيبة
التي تقضي على هذا الإمام بأنه كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة فضلاً عن
غيرها، فإن ذكر الطمأنينة في الجلوس بين السجدين ثابت في الصحيحين ففي
الاستئذان من البخاري من حديث يحيى بن سعيد القطان، ثم أرفع حتى تطمئن جالسا،
وهو أيضاً في بعض كتب السنن، وأما الطمأنينة في الاعتدال فثابت في صحيح ابن حبان
ومسند أحمد من حديث رفاعة ابن رافع، ولفظه: «فإذا رفعت رأسك فأقم صلبك حتى
يرجع العظام إلى مفاصلها» ورواه أبو علي بن السكن في صحيحه، وأبو بكر بن شيبه في
مصنفه من حديث رفاعة بلفظ «ثم ارفع حتى تطمئن قائماً» قلت: ثم أفادني شيخ الإسلام
جلال الدين أدام الله بقائه أن هذا اللفظ في حديث أبي هريرة في سنن ابن ماجه، وهو
كما أفاد، زاده الله عزاء، قلت: إسناد ابن ماجه قد أخرجه مسلم في صحيحه، ولم يسق
لفظه اهـ.

قوله: «عن أنس إلخ». دلالتة على الجلسة بين السجدين وتطويلها ظاهرة، ولكن التطويل
محمول على ما إذا كان المأمون لا يتثقلون بذلك أو يصلي منفرداً

قوله: «عن ابن عباس وعن رجل». قلت: دلالتهما على استحباب الذكر بين

وسكت عنه، وفي "بلوغ المرام" (51:1): رواه الأربعة إلا النسائي، وصححه □ (316:1) الحاكم اه، وفي "الأذكار" للنووي (ص 28): رويانا في "سنن البيهقي": عن ابن عباس رضي الهلع نه في حديث بيته عند خالته ميمونة، وصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في الليل، فذكره قال: وكان إذا رفع رأسه من السجدة قال: «رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارفعني وارزقني واهدني»، وفي رواية أبي داود: «وعافني»، وإسناده حسن اه. ... 794 - عن رجل من عبس عن حذيفة رضي الله عنه: أنه انتهى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أن قال: «وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول بين السجدين: رب اغفر لي، رب اغفر لي»، رواه النسائي (172:1)، وفيه رجل لم يسم كما تراه، ولكن قال لي في "التقريب" (ص 289): كأنه صلة بن زفر اه

السجدين ظاهرة، وفي الدر المختار (ص 1 - 527) وليس بينهما ذكر مسنون اه والمراد نفي تأكده لا نفي استحبابه، صرح بذلك في رد المحتار ونصه: عدم كونه مسنوناً لا ينافي الجواز كالتسمية بين الفاتحة والسورة، بل ينبغي أن يندب الدعاء بالمغفرة بين السجدين خروجاً من خلاف الإمام أحمد، لإبطاله الصلاة بتركه عامداً، ولم أر من صرح بذلك عندنا، (لكن صرحوا باستحباب مراعاة الخلاف، والله أعلم (1 - 528).

قلت: لاسيما إذا ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بسند صحيح، ولكن تلزم الإمام مراعاة أحوال المأمومين. فحيث لا يثقلون بالدعاء الوارد في سنن أبي داود يدعوا به، وإلا فيقتصر على قوله: «رب اغفر لي» كما ورد عند النسائي، ولو تركه رأساً لا يلام عليه، فإن هذا الذكر ورد في صلاة الليل دون المكتوبة، كما يظهر من مجموع الأحاديث، ولذا قال الشرنبلالي في نور الإيضاح: وليس فيه (أي في الجلوس بين السجدين) ذكر مسنون، والوارد فيه محمول على التهجد، اه (ص 165) وحديث ابن عباس ه ذا فيه كامل أبو العلاء التميمي الكوفي، وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال في موضع آخر: ليس به بأس، وقال ابن عدي: رأيت في بعض رواياته أشياء أنكرتها، وأرجو أنه لا بأس به، وقال ابن سعد، كان قليل الحديث، وليس بذاك، وقال

قلت: وهو من رجال الجماعة، وقد أخرج ابن ماجة في "سننه" (1:64): حدثنا علي بن محمد ثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن المستورد بن الأحنف عن صلة بن زفر عن حذيفة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول بين السجدين: «رب اغفر لي، رب اغفر لي» اهـ، رجالهم كلهم ثقات، وهو يؤيد قول الحافظ أن المجهول في رواية النسائي هو صلة بن زفر. ... باب هيئة الجلوس بين السجدين ... 795 - عن ميمونة رضي الله عنها قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد خوى بيديه حتى يرى وضح إبطيه، وإذا قعد اطمأن على فخذه اليسرى»، رواه

ابن المثنى: ما سمعت ابن مهدي يحدث عنه شيئا قط وقال ابن حبان: كان ممن يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل من حيث لا يدري، فبطل الاحتجاج بأخباره اهـ. ملخصا من (تهذيب التهذيب 8 - 410).

تنبيه: قد رقم في التهذيب على اسم كامل أبي العلاء علامة مسلم، ولكن لم أجد في كتاب الجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسراني أحدا اسمه كامل، فلعله من زلة الكتاب، والله أعلم. وقال الترمذي بعدما أخرجه: هذا حديث غريب، ثم قال: وروى بعضهم هذا الحديث عن كامل أبي العلاء مرسلا اهـ (1 - 38). وأخرجه ابن ماجة وقيدته بصلاة الليل (1 - 64). وأما حديث حذيفة فلا أرى له علة، ورجاله في سند ابن ماجة رجال الجماعة إلا على بن محمد شيخ ابن ماجة، وهو ثقة، وإلا المستورد بن أحنف فهو من رجال مسلم والأربعة، ولا أدري لماذا أعرض عنه النيموي في آثار السنن، واقتصر على حديث ابن عباس.

باب هيئة الجلوس بين السجدين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفي الدر المختار مع الشامية «وافتراش رجله اليسرى (أي من السنن) في تشهد الرجل والجلسة بين السجدين» أي مع نصب اليمنى اهـ (1 - 497) وفيه مع الشامية: ويوجه أصابعه في المنصوبة نحو القبلة، هو السنة في الفرض والنفل اهـ (1 - 530). قلت: ويعارض أحاديث الباب ما أخرجه مسلم

النسائي (172:1)، وسكت عنه، قلت: ورجاله كلهم ثقات. ... 796 - عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «من سنة الصلاة أن تنصب القدم اليمنى واستقباله بأصابعها القبلة والجلوس على اليسرى»، رواه النسائي (173:1)، وسكت عنه. ... قلت: ورجاله رجال "الصحيحين" إلا الربيع بن سليمان بن داود شيخ النسائي وهو ثقة، وإلا إسحاق بن بكر فهو من رجال مسلم ثقة، قال في "آثار السنن" (122:1): وإسناده صحيح. ... 797 - عن أبي حميد الساعدي مرفوعاً: «ثم يهوي إلى الأرض فيجافي يديه عن جنبه، ثم يرفع رأسه ويثني رجله اليسرى، ويقعد عليها ويفتح أصابع رجله إذا سجد، ثم يسجد ثم يقول: الله أكبر» (الحديث، رواه أبو داود والترمذي وابن حبان، وإسناده صحيح (آثار السنن 119:1).

عن طاوس، قال: «قلنا لابن عباس في الإقعاء على القدمين، فقال: هي السنة، فقلنا له: إنا لنراه جفاء بالرجل، فقال ابن عباس: بل هي سنة نبيك - صلى الله عليه وسلم -». وما رواه عبد الرزاق عن ابن طاوس عن أبيه «أنه رأى ابن عمر وابن الزبير وابن عباس يقعون» إسناده صحيح كذا في آثار السنن (1 - 118) قال الحافظ في التلخيص والبيهقي عن ابن عمر أنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأولى يقعد على أطراف أصابعه ويقول: إنه من السنة، وفيه عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يقعيان، وعن طاوس قال: «رأيت العبادلة يقعون» أسانيدھا صحيحة. واختلف العلماء في الجمع بين هذا وبين الأحاديث الواردة في النهي عن الإقعاء فجنح الخطابي والماوردي إلى أن الإقعاء ضربان، أحدهما أن يضع إيتيه على عقبه، ويكون ركبتاه في الأرض، وهذا هو الذي رواه ابن عباس، وفعله العبادلة، ونص الشافعي في البويطي على استحبابه بين السجدين، لكن الصحيح أن الافتراش أفضل منه لكثرة الرواة له، ولأنه أعون للمصلي وأحسن في هيئة الصلاة، والثاني أن يضع إيتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه، وهذا هو الذي وردت الأحاديث بکراھتھ، وتبع البيهقي على هذا

عن عائشة رضي الله عنها قال: «كان رسول الله يفرش رجله اليسرى وينصب - 798
 اليمنى، وكان ينهى عن عقبة الشيطان (1)» أخرجه مسلم، وهو مختصر (آثار السنن
 119:1). ... 799 - حدثنا علي بن محمد ثنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبي
 إسحاق عن الحارث عن علي قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تقع
 إلقاء الكلب بين السجدين»، رواه ابن ماجه (46:1)، ورجاله رجال الشيخين إلى علي بن
 محمد، وهو ثقة كما مر، وإلا الحارث وهو من رجال الأربعة مختلف فيه، وقد مرّ توثيقه
 في "الكتاب"، فهو حسن. ... 800 - عن المغيرة بن حكيم: "أنه رأى عبد الله بن عمر رضي
 الله عنه يرجع في سجدين في الصلاة على صدور قدميه، فلما انصرف ذكر له ذلك، فقال:
 إنها ليست بسنة الصلاة وإنما أفعل هذا من أجل أنه اشتكى"، رواه مالك في "الموطأ"،
 (وإسناده صحيح (آثار السنن 119:1).

الجمع ابن الصلاح والنووي وأنكرا على من ادعى فيهما النسخ، وقال: كيف ثبت النسخ مع
 تعذر الجمع وعدم العلم بالتاريخ اه؟ (1 - 98 و 99). قلت: وقد مال إلى هذا الجمع ابن
 الهمام وغيره من أصحابنا، ولكن لا يخفى على المتفطن أن حديث سمرة عند الطبراني وأثر
 ابن عمر الذي أخرجه مالك وكذا محمد بن الحسن في موطأ به صريح في النهي عن
 الإلقاء بالمعنى الأول أيضا، ولذلك نص محمد بعده على أنه لا ينبغي أن يجلس على عقبيه
 بين السجدين، ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته، وهو قول أبي حنيفة اه
 (ص-112). والقول الفيصل في هذا المقام أن الإلقاء بالمعنى الثاني لا خلاف في كراهتها،
 وبالمعنى الأول مختلف فيه فاثبت ابن عباس كونه سنة، ونفاه سمرة وابن عمر، وما ورد
 عند البيهقي أنه من السنة فمعناه أنه من سنة الرخصة في حالة العذر، كما يدل عليه أثره
 عند مالك ومحمد بن الحسن، فقد صرح فيه ابن عمر رضي الله عنه بأن جلوسه على
 صدور قدميه بين السجدين إنما كان لأجل أنه كان يشتكي، وينبغي أن

قال في "المجمع": هو أن يضع على إيتيه على عقبيه بين السجدين، وهو الإلقاء عند البعض اه (1)

وعن سمرة قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يأمرنا إذا كنا في صلاة - 801 ورفعنا رؤوسنا من السجود (أي من السجود الأول) أن نطمئن على الأرض جلوساً، ولا نستوفز على أطراف الأقدام»، رواه بتمامه هكذا الطبراني في "الكبير"، وإسناده حسن (مجمد الزوائد 1:196). ... باب في ترك جلوس الاستراحة ... 802 - عن عباس أو عياش بن سهل الساعدي: أنه كان في مجلس في أبوه، وكان من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي المجلس أبو هريرة وأبو حميد الساعدي وأبو أسيد فذكر الحديث، وفيه: «ثم كبر فسجد، ثم كبر فقام، ولم يتورك» رواه أبو داود، وإسناده صحيح (آثار السنن 1:120). ... 803 - عن النعمان بن أبي عياش قال: "أدركت غير واحد من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعة والثالثة، قام (كما هو، ولم يجلس"، رواه أبو بكر بن أبي شيبة، وإسناده حسن (آثار السنن 1:121).

يحمل أثر ابن عباس على ذلك أيضاً، وحينئذ فلا حاجة إلى القول بالنسخ، ويحصل الجمع بين الروايات بأحسن وجه، قال الشرنبلالي في نور الإيضاح: وكره الإقعاء وهو أن يضع إليته على الأرض وينصب ركبتيه اهـ. قال الطحطاوي في حاشيته عليه: ويضمهما إلى صدره ويضع يديه على الأرض، وقال الكرخي: هو أن ينصب هو أن ينصب قدميه ويقعد على عقبه واضعاً يديه على الأرض اهـ. قال الزيلعي: والأول أصح، لأنه أشبه بالإقعاء الكلب، يعني أن كون الأول هو المراد في الحديث أصح، لا لأن ما قال الكرخي: غير مكروه، بل يكره ذلك أيضاً، كما في الفتح المضمرة، وأفاد الحلبي أن الإقعاء مكروه خارج (الصلاة أيضاً على التفسير الأول اهـ (ص-203).

باب في ترك جلسة الاستراحة

قوله: «عن عباس أو عياش إلخ». قلت: دلالتة وكذا دلالة بقية الأحاديث على الباب ظاهرة حيث ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - وعن أجلة الصحابة وغير واحد منهم أنهم قاموا بعد الرفع من السجدة الثانية، ولم يجلسوا

عن عبد الرحمن بن يزيد قال: "رمقت عبد الله بن مسعود في الصلاة فرأيتُه ينهض - 804 ولا يجلس، قال: ينهض على صدور قدميه في الركعة الأولى والثالثة"، رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح، والبيهقي في "السنن الكبرى" وصححه (آثار السنن 121:1). ... 805 - عن وهب بن كيسان قال: "رأيت ابن الزبير رضي الله عنه إذا سجد السجدة الثانية قام كما هو على صدور قدميه"، رواه ابن أبي شيبة، وإسناده صحيح (آثار السنن 121:1). ... 806 - وعن عبد الرحمن بن غنم: "أن أبا مالك الأشعري رضي الله عنه جمع قومه فقال: يا معشر الأشعريين! اجتمعوا وأجمعوا نساءكم وأبناءكم أعلمكم صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - لنا بالمدينة، فذكر الحديث بطوله، وفيه: ثم قال: سمع الله لمن حمده، واستوى قائما، ثم كبر وخرّ ساجدا، ثم كبر فرفع رأسه، ثم كبر فسجد، ثم كبر فانتفض قائما" الحديث، رواه أحمد، وإسناده حسن (آثار السنن 120:1)، قال الهيثمي: وفي طرقها كلها شهر بن حوشب، وفيه كلام، وهو ثقة إن شاء الله (مجمع الزوائد 194:1). ... 807 - عن أبي هريرة قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - ينهض في الصلاة على صدور قدميه»، رواه الترمذي (39:1)، وقال: عليه العمل عند أهل العلم

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». قلت: قال العلامة أبو الطيب في شرحه للترمذي: قوله: «عليه العمل عند أهل العلم» يدل على حسنه، لأنه لو لم يكن حسنا بل ضعيفا لما عملوا به سيما عند المعارضة اهـ (شروح أربعة للترمذي 1 - 297). وقال المحقق ابن الهمام في الفتح: وقول الترمذي: «العمل عليه عند أهل العلم» يقتضي قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق، وهو كذلك أخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أنه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه، ولم يجلس، وأخرج نحوه عن علي وكذا عن ابن عمر وابن الزبير وكذا عن عمر، وأخرج عن الشعبي قال: كان عمر وعلي وأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم، وأخرج عن النعمان بن أبي عياش (فذكر

يختارون أن ينهض الرجل في الصلاة على صدور قدميه، وخالد بن إياس (الراوي في هذا السند) ضعيف عند أهل الحديث اهـ. ... قلت: ولكن قال ابن عدي: أحاديث لكها غرائب وإفراد، ومع ضعفه يكتب حديث اهـ، كذا في "تهذيب التهذيب" (81:3)، ولا يخفى أن حديثه هذا له شواهد صحيحة

بنحو ما مر في المتن). وأخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم. وأخرجه البيهقي عن عبد الرحمان بن يزيد أنه رأى ابن مسعود فذكر معناه، فقد اتفق أكابر الصحابة الذين كانوا أقرب إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأشد اقتفاء لآثره، وألزم بصحته من مالك بن الحويرث رضي الله عنه على خلاف ما قال، فوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه عند أهل العلم، كما سمعته من قول الترمذي اهـ (1 - 228). قلت: وفي التعقبات بذيل حديث آخر ما نصه: الحديث أخرجه الترمذي وقال: حسين ضعفه أحمد وغيره، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم، فأشار بذلك إلى أن الحديث اعترضه بقول أهل العلم

دليل صحة الحديث

وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله اهـ (ص-12). وبعد ذلك فاندفع ما قاله الشوكاني ونصه: وما روى ابن المنذر عن النعمان بن أبي عياش قال: أدركت غير واحد من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعة وفي الثالثة قام كما هو، ولم يجلس، وذلك لا ينافي القول بأنها سنة، لأن الترك لها من النبي - صلى الله عليه وسلم - في بعض الحالات إنما ينافي وجوبها فقط، وكذلك ترك بعض الصحابة لا يقدر في سنيتهما لأن ترك ما ليس بواجب جائز اهـ (2 - 164) ووجه الاندفاع ما ورد في حديث الترمذي من لفظة كان الدالة على المواظبة، وكذا ورد عند سعيد بن منصور عن ابن مسعود بسند صحيح، وما في حديث أبي مالك الأشعري أنه رأى قومه صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وفيه أنه انتهض قائما بعد السجدة الثانية، وكذا ما في حديث أبي حميد الساعدي أنه - صلى الله عليه وسلم - كبر فسجد ثم كبر فقام، ولم يتورك

قال الحافظ في "الفتح" (2:250): فعند سعيد بن منصور بإسناد ضعيف عن أبي - 808 هريرة أنه رضي الله عنه كان ينهض على صدور قدميه، وعن ابن مسعود بمثله بإسناد صحيح. ... 809 - وعن إبراهيم: أنه كره أن يعتمد على يديه إذا نهض اهـ

فكل ذلك يدل على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - لترك جلسة الاستراحة، لأن هؤلاء يصدد بيان صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وعاداته الغالبة فيها، وكذا حديث النعمان بن أبي عياش، وحديث الشعبي عند أبي بكر بن أبي شيبة كلاهما بلفظة كان الدالة على المواظبة يدل على أن أكابر الصحابة رضي الله عنهم كانوا مواظبين على ترك هذه الجلسة، وذلك ينافي القول بسنيتها قطعاً. وأما ما رواه الجماعة إلا مسلماً وابن ماجه كما في النيل (1 - 163) عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي، فإذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعداً اهـ، فالجواب عنه ما ذكره في الهداية (1 - 92) ونصه: محمول على حالة الكبر، ولأنه هذه قعدة استراحة، والصلاة ما وضعت لها اهـ. قلت: ويؤيده ما رواه أبو داود وسكت عنه عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تبادروني بركوع ولا بسجود فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت، إني قد بدنت اهـ». وأما ما رواه البخاري في الاستئذان بعدما ترجم من رد فقال: عليك السلام (20923) في حديث المسيء صلاته «ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» اهـ فهذا لا يصح الاحتجاج به أصلاً، فإن البخاري أشار إلى أن هذه اللفظة أي قوله: حتى تطمئن جالسا في المرة الثانية وهم، فإنه عقبه بقوله: قال أبو سلامة في الأخير: حتى يستوي قائماً اهـ. صرح به الحافظ في الفتح (2 - 231) بما نصه:

تنبيه:

وقع في رواية ابن نمير في الاستئذان بعد ذكر السجود الثاني: «ثم ارفع حتى تطمئن جالسا» وقد قال بعضهم: هذا يدل على إيجاب جلسة الاستراحة ولم يقل به أحد، وأشار البخاري إلى أن هذه اللفظة وهم، فإنه عقبه بأن قال: قال أبو أسامة في الأخير: حتى تستوي قائماً، ويمكن أن يحمل إن كان محفوظاً على الجلوس للشاهد، ويقويه رواية

باب ترك الاعتماد على اليدين إذا نهض في الصلاة ... 810 - حدثنا محمد بن عبد الملك الغزال ثنا عبد الرزاق عن معمر عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر قال: «نها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يعتمد

إسحاق المذكورة قريباً، (ولفظه: فإذا جلست في وسط الصلاة فاطمئن جالساً ثم افترش فخذك اليسرى ثم تشهد). وكلام البخاري ظاهر في أن أبا أسامة خالف ابن نمير، لكن رواه إسحاق بن راهويه في سننه عن أبي أسامة كما قال نمير بلفظ «ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم اقعد حتى تطمئن قاعداً، ثم افعل ذلك في كل ركعة». وأخرجه البيهقي من طريقه وقال: كذا قال إسحاق بن راهويه عن أبي أسامة والصحيح رواية عبيد الله بن سعيد بن أبي قدامة ويوسف ابن موسى عن أبي أسامة بلفظ: «ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تستوي قائماً» ثم ساقه عن طريق يوسف بن موسى كذلك اهـ. وفيه (11 - 31 و 62 في كتاب الاستئذان): وصل المصنف (أي البخاري) رواية أبي أسامة هذه في كتاب الأيمان والنذور، كما سيأتي، وقد بينت في صفة الصلاة النكتة في اقتصار البخاري على هذه اللفظة من هذا الحديث، وحاصله أنه وقع هنا في الأخير «ثم ارفع حتى تطمئن جالساً» فأراد البخاري أن يبين أن روايتها خولف، فذكر رواية أبي أسامة مشيراً إلى ترجيحها، والإشكال إنما وقع في قوله في الرواية الأخرى: حتى تطمئن جالساً، وجلسة الاستراحة على تقدير أن تكون مرادة لا تشرع الطمأنينة فيها، وفي الجملة المعتمد الترجيح كما أشار إليه البخاري وصرح به البيهقي، وجوز بعضهم أن يكون المراد به التشهد، والله أعلم اهـ ملخصاً. وقال الشوكاني في النبل (1 - 164): وقد عرفت مما قدمنا في شرح حديث المسيء أن جلسة الاستراحة المذكورة فيه عند البخاري وغيره، لا كما زعمه النووي من أنها لم تذكر فيه، وذكرها فيه يصلح الاستدلال به على وجوبها لولا ما ذكرنا فيما تقدم من إشارة البحتري إلى أن ذكر هذه الجلسة وهم، وما ذكرنا أيضاً من أنه لم يقل بوجوبها أحد اهـ

باب ترك الاعتماد على اليدين إذا نهض في الصلاة

قوله: «حدثنا محمد بن عبد الملك إلخ». دلالة على الباب ظاهرة، وفي عون

الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة»، رواه أبو داود (377:1)، وسكت عنه، ورجاله رجال الصحيح غير محمد بن عبد الملك فلم يخرجوا له، وهو ثقة، كما في الحاشية

المعبود (1 - 376) قال شارح المصابيح: يعني لا يضع يديه على الأرض ولا يتكى عليها إذا نهض للقيام، وهذه الرواية حجة للحنفية واختيار الخرقى، وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس، وبه يقول مالك وأصحاب الرأي، وقال أحمد: أكثر الأحاديث على أنه لا يجلس للاستراحة ولا يضع يديه معتمدا عليهما، وذهب الشافعي إلى أنه يجلس، وبه قال مالك بن الحويرث وأبو حميد، ورواية عن أحمد إلى أن قال: واحتجوا على الاعتماد على الأرض بحديث أيوب السختياني عن أبي قلابة، وفيه «فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض ثم قام» رواه البخاري في صحيحه اهـ

قلت: يعارضه ما رواه سعيد بن منصور عن أبي هريرة بإسناد ضعيف وعن ابن مسعود بإسناد صحيح أنه - صلى الله عليه وسلم - كان ينهض على صدور قدميه اهـ وقد ذكرناهما في الباب السابق عن الفتح فتذكر، فما رواه أيوب السختياني عن أبي قلابة محمول على حالة الكبر، وهذا فيه جمع بين الأخبار، أو محمول على أنه فعله مرة لبيان الجواز، وحديث ابن عمر هذا صريح في النهي عن الاعتماد وقت النهوض، وما قال في «عون المعبود» ونصه: وأجابوا عن حديث ابن عمر هذا بأنه ضعيف من وجهين، أحدهما أن راويه محمد بن عبد الملك مجهول، الثاني أنه مخالف لرواية الثقات، لأن أحمد بن حنبل رفيق محمد بن عبد الملك الغزال في رواية هذا الحديث عن عبد الرزاق، وقال فيه: «نهى أن يجلس الرجل في الصلاة وهو يعتمد على يده» وقد علم من قاعدة المحدثين وغيرهم (أن من خالف الثقات كان حديثه شاذاً مردوداً ملخصاً (1 - 376)

التنبيه على زلة صاحب عون المعبود

فالجواب عن الأول بأن قوله: إن محمد بن عبد الملك مجهول عجيب من مثله، وهو يقضي عليه بقلة مراجعته لكتب الرجال، فقد قال في تهذيب التهذيب: محمد بن عبد الملك بن زنجويه البغدادي أبو بكر الغزال جار أحمد روى عن جعفر بن محمد بن

خمرة بن عون وزيد بن الحباب ويزيد بن هارون وعبد الرزاق وحسين بن محمد وغيرهم،
روى عنه الأربعة وعبد الله بن أحمد وابن أبي الدنيا وموسى بن هارون وأبو يعلى
والبجيرى وقاسم المطرز والسراج وابن صاعد والبعوي وابن حاتم والقاسم والحسين ابنا
إسماعيل المحامليان وآخرون، قال النسائي: ثقة، وقال ابن أبي حاتم: سمع منه أبي، وهو
صدوق، وذكره ابن حبان في الثقات اهـ ملخصا (9 - 315 و 316) فهل مثل هذا الذي
روى عنه أصحاب السنن وأكثر المصنفين في الحديث يكون مجهولا؟ كلا! بل هو ثقة
معروف، فلعله التبس عليه بمحمد ابن عبد الملك بن أبي محذورة، فإنه قال فيه ابن
القطان: «مجهول» قال: لا نعلم روى عنه إلا الحارث، ولكن ذكره أيضا ابن حبان في
الثقات، وبهذا يرتفع الجهالة.

وقال صاحب العون بعد كلامه المذكور بأسطر: ومحمد بن عبد الملك بن مروان الواسطي
قال فيه في التقريب: صدوق، وهو ممن يصح حديثه أو يحسن بالمتابعة والشواهد اهـ.
وهذا يدل على أن محمد بن عبد الملك الغزال التبس عليه بالواسطي، وهذا وهم صريح،
فإن الغزال هو ابن زنجويه البغدادي، وكنيته أبو بكر الواسطي هو أبو جعفر الدقيقي، قال
في التقريب: محمد بن عبد الملك بن زنجويه البغدادي أبو بكر الغزال ثقة اهـ (ص 189)
ولم يقل فيه صدوق كما نقله صاحب العون، ومع ذلك كله، فقلوه: إن محمد بن عبد الملك
مجهول لا يصلح بحال، فإن الواسطي أيضا معروف روى عنه كثيرون، ووثقه ابن أبي
حاتم، وقال ابن عقدة عن محمد بن عبد الله الحضرمي: «كان ثقة» وقال الدارقطني: ثقة،
وذكره ابن حبان في الثقات، وقال مسلمة بن قاسم: ثقة، وقال ابن أبي حاتم: كتبت عنه
مع أبي بواسط، وسأل عنه أبي، فقال: «صدوق» وقال أبو داود: لم يكن بمحكم العقل اهـ
(ملخصا من تهذيب التهذيب (90317).

وعن الثاني بأن من خالف الثقات إنما يكون روايته شاذة مردودة، إذا أتى بما يناهض
روايتهم صريحا بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى، كما صرح به الحافظ في النخبة
(37) وههنا ليس كذلك، فإن أبا داود رواه عن أربعة من شيوخه، فقال ابن رافع: نهى أن
يصلي الرجل وهو معتمد على يده، وقال ابن شوية: نهى أن يعتمد الرجل على يده في
الصلاة، قال أبو داود وذكره في باب الرفع من السجود: ولا يخفى أن لفظ محمد

عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر حديث - 811 الصلاة وأكبر علمي أنه في حديث محمد جحادة: وإذا نهض نهض على ركبتيه، واعتمد على فخذه، رواه أبو داود (36:1)، وسكت عنه، رجاله كلهم ثقات، وهو مختصر، وعبد الجبار لم يسمع من أبيه، ولكن الانقطاع لا يضر عندنا، كما مر غير مرة

الغزال لا ينافي لفظهما فإن روايتهما مطلقة، قد زاد فيها الغزال قيداً لم يذكرهما، فقال: نهى أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة، وهذا ليس من الشذوذ في شيء، فإن الشاذ ما رواه الثقة مخالفاً لرواية الثقات، لا أن يروي القفة ما لا يروي غيره، صرح به في تدريب الراوي (ص 81) وقال أحمد بن حنبل: نهى أن يجلس الرجل في الصلاة وهو معتمد على يديه، وهذا يخالفه لفظ ابن عبد الملك ظاهراً وفي الحقيقة لا تخالف بينهما. فإنه يحتمل أن يراد بالجلوس فيه جلسة الاستراحة في وتر الصلاة، فيكون معناه نهى - صلى الله عليه وسلم - أن يعتمد بيديه على الأرض عند القيام، ويجلس، فذكر الغزال النهي عن الاعتماد عند القيام، وذكر أحمد النهي عن الجلوس وحده، وعن الاعتماد معاً، ولا تنافي بينهما أصلاً فسلم الحديث عن العلة، ولله الحمد، على أن لرواية الغزال شواهد صحيحة كثيرة من أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأفعال الصحابة وأقوال التابعين أنهم كرهوا الاعتماد على الأرض عند القيام في الصلاة، وقد ذكرناها قبل، فلو سلم شذوذه لم يصح رده بحال لأجل اعتضاده بالشواهد

قوله: «نهض على ركبتيه واعتمد على فخذه إلخ». أي اعتمد بيده على فخذه يستعين بذلك على النهوض، قال الحافظ الزين العراقي: ورواية أبي داود هذه موافقة لما قبلها، (وهو ما رواه أبو داود عن وائل، وسكت عنه قال: رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه) لأنه إذا رفع يديه (أي قبل ركبتيه) تعين نهوضه على ركبتيه إذا لم يبق ما يعتمد عليه غيرهما، انتهى كذا في عون المعبود (1 - 31). فما أخرجه الحافظ عن ابن عمر لترجيح الاعتماد على الأرض أنه كان يقوم إذا رفع رأسه من السجدة معتمداً على يديه قبل أن يرفعهما اهـ (2 - 250) محمول على العذر عندنا، وكذا حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه، وما رواه البخاري، وفيه «إذا رفع رأسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض، ثم قام» الحديث

باب ترك رفع اليدين في غير الافتتاح ... والأمر بالسكون في الصلاة ... 812 - عن عبد الله بن القبطية عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شيس؟ اسكنوا في (الصلاة) الحديث، رواه مسلم (1:181)

أو يحمل على بيان الجواز، قال في البحر (1 - 340): وكذا ترك الاعتماد (114 - 1) مستحب لمن ليس به عذر عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة إلى قوله: وهو قول عانة العلماء، والأوجه أن يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم من النهي اهـ، ولا يخفى أن كراهة التنزيه لا تنافي الجواز، ودلالة الحديثين على الباب ظاهرة والله أعلم.

باب ترك رفع اليدين في غير الافتتاح

والأمر بالسكون في الصلاة

قوله: «عن جابر رضي الله عنه إلخ». قلت: المتمسك به في الحديث قوله - صلى الله عليه وسلم - «اسكنوا في الصلاة» فإنه يدل على وجوب السكون، وأن رفع الأيدي في الصلاة ينافيه، فإن قيل: إن قوله - صلى الله عليه وسلم - «مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟» قد ورد في الرفع عند السلام خاصة، كما صرح به في الحديث الثاني، وهو ما رواه مسلم عن تميم ابن طرفة عن جابر بن سمرة قال: كنا إذا صلينا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلنا: السلام عليكم ورحمة الله. السلام عليكم ورحمة الله وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: على ما تؤمون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ الحديث. قلنا: الظاهر أن حديث تميم ابن طرفة وحديث عبد الله ابن القبطية حديثان مستقلان، لأن رافع اليد عند السلام لا يقال لفاعله اسكن في الصلاة فإنه بهذا الصنع يخرج عن الصلاة، فافهم. وثانياً أن سياق حديث ابن طرفة يدل على أنه واقعة الصلاة خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسياق حديث ابن القبطية على أنه واقعة الصلاة فرادي، فلا يصح القول باتحادهما، ولو سلم يمكن الاستدلال به أيضاً على ترك الرفع عند الركوع وبعده بما قرره الشيخ أنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بترك الرفع في حال السلام الذي هو داخل في الصلاة من وجه وخارج عنها من وجه كما لا

يخفى، فدل على أن ذلك مطلوب فيما هو داخل في الصلاة من جميع الوجوه بالطريق الأولى، كما يدل عليه تعليقه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: «اسكنوا في الصلاة» أفاده أستاذ الأساتذة رئيس الجهابذة المحقق مولانا محمد يعقوب عليه رحمة علامة الغيوب اهـ، فهذا بعمومه يقتضي ترك الرفع عند الركوع وبعده، ولا يقتضي تركه عند الافتتاح. فإنه ليس برفع في الصلاة بل خارجا عنها، لأن تكبيرة الافتتاح شرط الصلاة عندنا غير داخله فيها، على أنه مستثنى عن الحديث بالإجماع

الجواب عن طعن البخاري على الإمام

واعلم أن البخاري أورد في جزء رفع اليدين (ص-19) تعليقا عن ابن المبارك أنه قال: كنت أصلي إلى جنب النعمان بن ثابت فرفعت يدي، فقال: إنما خشيت أن تطير، فقلت: إن لم أطر في أوله لم أطر في الثانية، قال وكيع: رحمة الله على ابن المبارك كان حاضر الجواب، فتحير الآخر اهـ. وهذا التعليق وصله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث (ص-66): حدثنا إسحاق وهو ابن راهويه قال: نا وكيع أن أبا حنيفة قال: ما باله يرفع يديه عند كل رفع وخفض، أتريد أن يطير؟ فقال عبد الله بن المبارك: عن كان يريد أن يطير إذا افتتح فإنه يريد أن يطير إذا خفض ورفع اهـ

قلت: ولا حجة في هذا الجواب للخصم أصلا، فإن أبا حنيفة إنما شبه الرفع بالطيران كما شبه النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع الأيدي عند السلام بأذنان خيل شمس، ومراد الإمام أن هذا الرفع في غير موضعه، فينبغي تركه كما هو مراده - صلى الله عليه وسلم - بهذا التشبيه، فما أورده ابن المبارك على الإمام يرد على الحديث أيضا، فإنه يمكن أن يقال: إن كان الرفع عند السلام كأذنان خيل شمس، فهو عند الافتتاح مثلها، وإلا فلا، فما هو جوابكم في الحديث فهو جوابنا عن قول ابن المبارك، فافهم

والعجب من هؤلاء الأئمة الأعلام حيث يطعنون على الإمام أبي حنيفة بما لا طعن فيه ولا يدركون أن مثل هذا يمكن إيرادها على الحديث أيضا، نعوذ بالله من فرط العصبية

قوله: «عن علقمة إلخ». قلت: سنده عند الترمذي هكذا: حدثنا هناد نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمان بن الأسوج عن علقمة الحديث، وقد تكلم

رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فصلى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، رواه الترمذي (35:1)، وقال: وفي الباب عن البراء بن عازب، وقال: حديث حسن، وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - والتابعين، وهو قول سفيان وأهل الكوفة اهـ، ورجاله رجال مسلم، كذا في "الجوهر النقي" (1:137)، وصححه ابن حزم، كذا في "التلخيص الحبير" (1:83)، ورواه النسائي أيضا، كما سيأتي

على هذا الحديث بوجوه، منها أن الترمذي روى بسنده عن ابن المبارك، قال: لم يثبت عندي حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا في أول مرة، والجواب عنه أما أولا فبأن هذا الحديث روى عن ابن مسعود بوجهين، أحدهما من فعله كما رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وأبو بكر بن أبي شيبة وأحمد وأبو حنيفة «أن عبد الله كان يرفع يديه في أول التكبير، ثم لا يعود، ويأثر ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، وفي لفظ بعضهم قال: «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، وثانيهما مرفوعا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه لم يرفع يديه إلا في أول مرة، ونحو ذلك، كما أخرجه الطحاوي وغيره. فلعل مراد ابن المبارك أن حديث ابن مسعود لم يثبت مرفوعاً بالوجه الثاني، وأن الذي رفعه رواه بالمعنى، وأما إنكاره مطلقا فبعيد عن مثله، كيف؟ وأن خلافاً لابن مسعود وأصحابه في رفع اليدين مشهور عند المحدثين، ولا يخفى أن الحديث بالوجه الأول أيضا مرفوع ولو حكما، فإن قول الصحابي «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» في حكم الرفع، كما ثبت في الأصول، وقال الشيخ تبن دقيق العيد في الإمام ما نصه: وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع من النظر فيه، وهو يدور على عاصم بن كليب، وقد وثقه ابن معين كما قدمناه اهـ كذا في الزيعلي (1 - 207). قلت: وهو من رجال مسلم، روى له في صحيحه، وأخرج له البخاري تعليقا، وروى عنه شعبة، وهؤلاء لا يحدث إلا عن ثقة كما عرف، وقال ابن معين والنسائي: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح، وقال الآجري: قلت لأبي داود: عاصم بن كليب ابن من؟ قال: ابن شهاب، كان من العباد، وذكر من فضله، وقال في موضع آخر: كان فضل أهل الكوفة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن شاهين في الثقات: قال أحمد بن صالح المصري: يعد من وجوه

الكوفيين الثقات، وفي موضع آخر: هو ثقة مأمون، وقال ابن سعد: كان ثقة يحتج به، (وليس بكثير الحديث اهـ. من تهذيب التهذيب ملخصا 5 - 55 و 56

وبهذا ظهر سقوط كلام الحاكم، كما نقله الزيعلي عن البيهقي عنه (1 - 207) أنه قال: عاصم بن كليب لم يخرج حديثه في الصحيح اهـ. قال الزيعلي: قال الشيخ (ابن دقيق العيد): وقول الحاكم إن حديثه لم يخرج في الصحيح فغير صحيح، فقد أخرج له مسلم حديثه عن أبي بردة عن علي في الهدى، وحديثه عنه عن علي «نهاني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أجعل خاتمي في هذه، والتي يليها» وغير ذلك، وأيضاً فليس من شرط الصحيح التخريج عن كل عدل، وقد خرج هو في المستدرک عن جماعة لم يخرج لهم في الصحيح، وقال: هو على شرط الشيخين، وإن أراد بقوله: لم يخرج حديثه في الصحيح أي هذا الحديث، فليس ذلك بعلّة، وإلا لفسد عليه مقصوده، كله من كتابه المستدرک اهـ (1 - 208).

ومنها ما قال المنذري: وقال غير ابن المبارك: لم يسمع عبد الرحمان عن علقمة اهـ، وأجاب عنه الشيخ في الإمام بأنه غير قادح، فإنه عن رجل مجهول، وقد تتبعنا هذا القائل فلم أجده، ولا ذكره ابن أبي تمام في مراسيله، وإنما ذكره في كتاب الجرح والتعديل، فقال: وعبد الرحمان بن الأسود دخل على عائشة وهو صغير، ولم يسمع منها، وروى عن أبيه وعلقمة، ولم يقل: إنه مرسل، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، وقال: إنه مات سنة تسع وتسعين، وكان سنه سن إبراهيم النخعي، فإذا كان سنه سن النخعي فما المانع من سماعه عن علقمة مع الاتفاق على سماع النخعي منه؟ ومع هذا كله فقد صرح الحافظ أبو بكر الخطيب في كتاب المتفق والمفترق في ترجمة عبد الرحمان هذا أنه سمع أباه وعلقمة اهـ (من الزيعلي (1 - 207).

ومنها أنه ورد في رواية فرفع يديه في أول تكبيرة ثم لم يعد وفي رواية مرفوعة ثم لا يعود، فقوله: ثم لم يعد أو ثم لا يعود غير محفوظ، قال ابن القطان في كتابه الوهم والإيهام: ذكر الترمذي عن ابن المبارك أنه قال: حديث وكيع لا يصح، والذي عندي أنه صحيح، وإنما أنكر فيه على وكيع ثم لا يعود، وقالوا: إنه كان يقولها من قبل نفسه وتارة أتبعها الحديث كأنها من كلام ابن مسعود اهـ، وقال البخاري في جزء رفع اليدين

.....

(ص14): ويروى عن سفيان عن عاصم بن كليب فذكر الحديث بسنده ومتنه، ثم قال: وقال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم قال: نظرت في كتاب عبد الله بن إدريس عن عاصم بن كليب ليس فيه «ثم لم يعد» فهذا أصح. لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم، لأن الرجل يحدث بشيء ثم يرجع إلى الكتاب، فيكون كما في الكتاب، ثم ذكر حديث التطبيق عن مسعود رضي الله عنه ثم قال: هذا المحفوظ عند أهل النظر من حديث عبد الله ابن مسعود، انتهى

قلت: أما قوله: إن الكتاب أحفظ عند أهل العلم فغير مسلم إطلاقاً، فإنه ربما يقع الوهم والغلط في الكتابة، ثم يصححه ويصلحه العالم من حفظه، فلا يبعد إن كانت لفظه لا يعود سقطت من كتاب إدريس لأجل زلة الكاتب، وحديث التطبيق لا يعارض هذا الحديث كما يدل على ذلك اختلاف سياقهما، فلا يترك أحد الحديثين بالآخر، وعلى تقدير اتحادهما أيضاً لا يضر سفيان مخالفة إدريس له، فإن زيادة الثقة مقبولة، وسفيان ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة، كما في التقريب (ص74) وعبد الله بن إدريس إنما هو ثقة فقيه عابد، كما فيه أيضاً (ص98). وليس بإمام ولا حجة عندهم، والعجب من المحدثين حيث جعلوا سفيان أحفظ من شعبة في باب رفع الصوت بآمين، وتركوا بقوله رواية شعبة بلفظ «خفف بها صوته» وهو أمير المؤمنين في الحديث، وتركوا أيضاً قول سفيان بكتاب ابن إدريس، وهو أدنى منزلة من سفيان، والكتاب يحتمل الخطأ بأزيد من الحفظ، فهل هذا إلا مكابرة بينة

وأما ما قال ابن القطان: إنما أنكر فيه على وكيع إلخ، فيرد بما أخرجه النسائي في صحيحه عن سويد بن نصر عن عبد الله بن المبارك عن سفيان، إلخ، وفيه «فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد» وهذا إسناد صحيح، وهو الحديث الثالث من الباب، فثبت بذلك أن وكيعاً لم يتفرد بذلك بل تابعه ابن المبارك من أصحاب الثوري، ورواه أبو حنيفة بطريق آخر كما مر في المتن، وفيه «ثم لا يعود إلى شيء من ذلك اهـ». وهو صالح في المتابعات كما سنبينه، على أنه لو سلم كون زيادة ثم لا يعود غير محفوظة، فيغنيها عنها ما ورد في رواية الترمذي عن قوله: «فلم يرفع يديه إلا في أول مرة»، وما ورد في حديث ابن أبي شيبه «أنه كان يرفع يديه في أول ما يفتتح ثم لا يرفعهما»، وفي رواية عنده: «فلم يرفع يديه إلا مرة».

أخبرنا سويد بن نصر حدثنا عبد الله بن المبارك عن سفيان عن عاصم بن كليب عن - 814
عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله قال: ألا أخبركم بصلاة رسول الله - صلى
الله عليه وسلم -؟ قال: فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد، (وفي نسخة ثم لم يرفع)،
رواه النسائي (158:1)، وسكت عنه، وفي "التعليق الحسن" (104:1): هذا إسناد صحيح
أه، قلت: رجاله رجال الصحيحين غير سويد، وهو ثقة، وإلا عاصم فهو من رجال مسلم
ثقة.

ورواه أحمد أيضاً بلفظ «فلم يرفع يديه إلا مرة». ورواه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة
عن وكيع بهذا اللفظ ثم قال: حدثنا الحسن بن علي نا معاوية وخالد بن عمر وأبو حذيفة
قالوا: نا سفيان بهذا قال: فرفع يديه في أول مرة، وقال بعضهم: مرة واحدة كما ذكرنا كله
في المتن. ولا يخفى أن تلك الألفاظ كلها في معنى قوله: ثم لا يعود أو لم يعد. وأجاب
عنه الزيلعي بأن البخاري وأبا حاتم جعلوا الوهم فيه من سفيان، وابن لقطان وغيره يجعلون
الوهم فيه من وكيع، وهذا الاختلاف يؤدي إلى طرح القولين والرجوع إلى صحة الحديث
(لوروده عن الثقات اه (1 - 208).

قوله: «أخبرنا سويد بن نصر إلخ». قلت: قال العلامة الهاشم المدني في كشف الرين عن
مسألة رفع اليدين: إن إسناد النسائي على شرط الشيخين أه، كذا في تعليق الطحاوي (1
- 132) واعترض عليه بعض الناس بأن سويدا هذا لم يخرج له الشيخان في صحيحهما.
كما في تهذيب ونصه: ذكره أبو سعد السمعاني في الأنساب إلى أن قال: روى عنه البخاري
ومسلم والنسائي، كذا قال أبو سعد، ولعل الشيخين روبا عنه خارج الصحيح فينظر اه (4
- 280) فما قاله هاشم إن إسناد النسائي على شرط الشيخين لا يصح، لأنه يراد به في
عرف أهل الفن شرط الصحيحين كما لا يخفى على الماهر. قلت: قال الشيخ ابن دقيق
العيد في الإمام كما في الزيلعي (1 - 208): وأيضا فليس من شرط الصحيح التخريج عن
كل عدل، وقد أخرج هو (أي الحاكم) في المستدرک عن جماعة لم يخرج لهم في الصحيح،
وقال: هو صحيح على شرط الشيخين أه فما قاله هاشم صحيح على طريقة الحاكم، ولا
مساحة في الاصطلاح، فافهم

عن الأسود قال: "رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود"، - 815 رواه الطحاوي، وقال: وهو حديث صحيح اه، وفي "الدراية" (ص 85): رجاله ثقات اه. ... 816 - ثنا يحيى بن آدم عن حسن بن عياش عن عبد الملك بن أبجر عن الزبير بن عدي عن إبراهيم عن الأسود قال: "صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته إلى حين افتتح الصلاة، ورأيت الشعبي وإبراهيم وأبا إسحاق لا

قوله: «عن الأسود إلخ». قلت: دللته على الباب ظاهرة، ويعارضه ما أخرجه البيهقي كما في الجوهر النقي (1 - 135) عن شعبة عن الحكم رأيت طاوسا يكبر، فرفع يديه حذو منكبيه عند التكبير وعند ركوعه وعند رأسه من الركوع، فسألت رجلا من أصحابه فقال: إنه يحدث به عن ابن عمر عن عمر عن النبي عليه السلام ثم قال: قال أبو عبد الله الحافظ: فالحديثان كلاهما محفوظان، ابن عمر عن عمر عن النبي عليه السلام، وابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن ابن عمر رأى النبي عليه السلام فعله ورأى أباه فعله، ورواه. قلت: في الإمام: كذا رواه ابن آدم وابن عبد الجبار المروزي عن شعبة ووهما فيه والمحموظ بن ابن عمر عن النبي عليه السلام، وهذه الرواية ترجع إلى مجهول، وهو الرجل الذي من أصحاب طاوس حدث الحكم، فإن كانت قد رويت من وجه آخر على هذا الوجه عن عمر، وإلا فالمجهول لا تقوم به حجة. وفي علل الخلال عن أحمد بن أثرم: سألت أبا عبد الله يعني عن هذا الحديث فقال: من يقول هذا عن شعبة؟ قلت: آدم العسقلاني، قال: ليس هذا بشيء إنما هو عمر ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -. وفي الخلافات للبيهقي: ورواه محمد بن جعفر غندر عن شعبة ولم يذكر في إسناده عمر اه فثبت بذلك أن رواية الرفع عن عمر رضي الله عنه لا تصح، وإنما الثابت عنه تركه كما قاله الطحاوي. وفي التعليق الحسن (1 - 105): قلت: وعلى العلل فما زعم الحاكم من أن هذه (أي رواية الأسود عن عمر) رواية شاذة ليس بصحيح، كيف؟ ورجال ثقات، وصححه الطحاوي ولا يخالفه رواية أحد، وأما ما زعم من أن الثوري رواه عن الزبير ابن عدي ولم يقل فيه لم يعد فأجاب عنه الشيخ العلامة ابن دقيق العيد في كتابه الإمام بأن قوله: إن سفيان لم يذكر عن الزبير بن عدي فيه لم يعد ضعيف جدا، لأن الذي رواه سفيان في

يرفعون أيديهم إلا حين يفتتحون الصلاة"، أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف"، وسنده صحيح على شرط مسلم. ... وقال الطحاوي: ثبت ذلك عن عمر، كذا في "الجواهر النقي" وقال: الحسن بن عياش ثقة حجة، قد ذكر ذلك يحيى بن معين وغيره اهـ □ (134:1) " (معاني الآثار 1:134). ... 718 - عن: عاصم بن كليب عن أبيه أن علياً رضي الله عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلاة ثم لا يرفع بعد". رواه الطحاوي (132:1).

مقدار الرفع والذي رواه الحسن بن عياش في محل الرفع، ولا تعارض رواية من زاد برواية من ترك، انتهى كلامه اهـ

ويعارضه أيضاً ما رواه البيهقي كما في الزيعلي (1 - 217) عن رشدين بن سعد عن محمد بن سهم عن سعيد بن المسيب قال: «رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع» وفيه من يستضعف اهـ. قلت: فيه رشدين وهو متكلم فيه، كما سبق، وأشار إليه الزيعلي بقوله: وفيه من يستضعف. والاختلاف وإن كان لا يضر ولكن إذا لم يعارضه أقوى منه، وهنا ليس كذلك، فإن حديث الأسود أصح منه وأقوى، ومحمد بن سهم لم أجد من ترجمه، وبقية السند لم تذكر، فهذا الأثر ليس بمحتج به. وكذلك ما قاله البخاري في رفع اليدين (ص-6) " «وكذلك يروى عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنهم كانوا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند الرفع منه»، وذكر فيهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن البخاري ذكره تعليقا ولم يلق سنده، ولم يذكره أيضاً بلفظ الصحة والجزم، بل في قوله: «وكذلك يروى» إشارة إلى الضعف، فلا حجة فيه بعد ما صح عن عمر رضي الله عنه بترك الرفع بسند رجاله كلهم ثقات.

قوله: «عن عاصم إلخ». قلت: دلالة على الباب ظاهرة. ويعارضه ما أخرجه البيهقي كما في الجواهر النقي (1 - 135) من حديث أبي الزناد عن موسى بن عقبة عن عبد الله بن الفضل عن عبد الرحمان الأعرج عن عبيد الله ابن أبي رافع عن علي الحديث: (وفيه: أنه رضي الله عنه كان يرفع يديه عند الركوع وإذا قام من السجدين).

وقال الزيلعي (211:1): وهو أثر صحيح اهـ. وفي الدراية (ص-85): رجاله ثقات، وفي التعليق الحسن (107:1): وقال العيني في عمدة القارئ: إسناده حديث عاصم بن كليب صحيح على شرط مسلم. ... 818 - عن: مجاهد: قال: "صليت خلف ابن عمر، فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة" رواه الطحاوي وأبو بكر بن أبي شيبة (والبيهقي في المعرفة وسنده صحيح، كذا في آثار السنن (108:1).

قلت: ابن أبي الزناد هو عبد الرحمان، قال ابن حنبل: مضطرب الحديث، وقال هو وأبو حاتم: لا يحتج به، وقال عمرو بن علي: تركه ابن مهدي. وفي هذا الحديث أيضا زيادة، وهي الرفع عند القيام من السجدة، فيلزم أيضا الشافعي أن يقول به على تقدير صحة الحديث، وهو لا يرى ذلك. وقد روى البيهقي هذا الحديث فيما مضى في باب افتتاح الصلاة بعد التكبير وذكر معه رواية ابن جريج عن ابن عقبة بسنده وليس فيه الرفع عند الركوع والرفع منه، ولا نسبة بين ابن جريج وابن أبي الزناد. وعزى البيهقي في ذلك إلى مسلم أنه أخرج حديث الماجشون عن الأعرج بسنده هذا، وليس فيه أيضا الرفع عند الركوع والرفع منه اهـ.

فالحاصل أن حديث ابن أبي الزناد هذا شاذ خالف فيه الثقات، وأتى بزيادة لم يأتوا بها، وهو وإن كان مختلفا فيه والاختلاف لا يضر ولكن إذا لم يعارضه أقوى منه، وههنا ليس كذلك، فحديث عاصم بن كليب عن أبيه عن علي يعارضه، وهو أصح منه وأقوى، فإنه على شرط مسلم. وفي الجوهر النقي أيضا بعد كلامه المذكور ما نصه: قال الطحاوي: وضح عن علي رضي الله عنه ترك الرفع في غير التكبيرة الأولى، فاستحال أن يفعل ذلك بعد النبي (عليه السلام إلا بعد ثبوت نسخ الحديث عنده اهـ (1 - 13).

قوله: «عن مجاهد إلخ». قلت: يعارضه ما رواه البخاري في صحيحه عن نافع «أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلاة كبر ورفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه، وإذا قام من الركعتين رفع يديه» ورفع ذلك ابن عمر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - (فتح الباري 2 - 84).

واعترض الحافظ على حديث مجاهد بما نصه: وأجيبوا بالطعن في إسناده، لأن أبا

.....

بكر بن عياش راوية ساء حفظه بآخره، وعلى تقدير صحته فقد أثبت ذلك سالم ونافع وغيرهما منه، والعدد الكثير أولى من واحد ولاسيما وهم مثبتون وهو ناف، مع أن الجمع بين الروايتين ممكن، وهو أنه لم يكن يراه واجباً ففعله تارة وتركه أخرى اهـ (صفحة المذكورة).

قلت: لا يضرنا كون أبي بكر بن عياش ساء حفظه بآخره بعدما قال فيه ابن عدي: أبو بكر هذا كوفي مشهور، وهو يروي عن أجلة الناس (إلى أن قال: هو في ل رواياته عن كل من روى عنه لا بأس به، وذلك أنني لم أجد له حديثاً منكراً إذا روى عنه ثقة إلا أن يروي عن ضعيف اهـ. كذا في تهذيب التهذيب (12 - 35). وهذا الحديث برواية الثقة عنه، فإنه رواه عنه أحمد بن يونس، وهو من رجال الجماعة ثقة، كذا فيه (1 - 50) وقد احتج به البخاري (1) من طريق أحمد بن يونس في كتاب التفسير من صحيحه

المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحاً له

قال العلامة ظهير في التعليق الحسن (1 - 108): وأيضاً فحديث مجاهد هذا قد وافقه عليه عبد العزيز بن حكيم عند محمد بن الحسن في موطنه، قال: أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم قال: «رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء أذنيه في أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى ذلك اهـ». وقد مر أن محمد بن أبان وإن كان ضعيفاً فإنه ليس ممن يكذب، فيعتضد به حديث مجاهد، على أن محمد بن الحسن مجتهد ثقة إمام عندنا، وقد ذكر هذا الحديث في موضع الاحتجاج، والمجتهد إذا استدل بحديث (كان تصحيحاً له، كما في التحرير وغيره، كذا في رد المحتار (4 - 57)

توثيق حصين بن عبد الرحمان السلمي

وحديث مجاهد رواه الطحاوي عن أبي داود قال: ثنا أحمد بن يونس قال: ثنا أبو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد فذكره، وإبراهيم بن أبي داود شيخ الطحاوي

والبخاري لا يحتج بحديث من تغير بآخره، إلا إذا كان بطريق أصحابه الذين سمعوا منه قبل الاختلاط، كما عرف في (1) شروط الصحيح

ثنا: وكيع عن مسعر عن أبي معشر أظنه زياد بن كليب التميمي عن إبراهيم عن - 819
عبد الله "أنه كان يرفع يديه في أول ما يفتتح ثم

ثقة، كما مر، وبقية رجاله رجال الجماعة. وحسين هذا هو ابن عبد الرحمان أبو الهذيل
السلمي، كره الذهبي في تذكرة الحفاظ قال: وكان ثقة حافظاً عالي الإسناد، وقال أحمد:
حسين ثقة مأمون من كبار أصحاب الحديث اهـ (1 - 136). وذكره أيضاً في الميزان
وقال: ذكره في كتاب الضعفاء البخاري وابن عدي العقيلي، فلها ذكرته، وإلا فهو من الثقات
(1 - 258) اهـ.

وأما قول الحافظ: «والعدد الكبير أولى من واحد ولا سيما وهم مثبتون وهو ناف»
فالجواب عنه بأن التطبيق بين الحديثين ممكن بأنه كان يرفع أولاً لعدم العلم بنسخ الرفع
في ما سوى الافتتاح، ثم تركه لما علم به، فلا يجوز ترك أحدهما بالآخر. والإثبات وإن كان
مقدماً على النفي ولكن لا مطلقاً، بل إذا لم يكن على النفي دليل، والأمر هنا ليس كذلك،
فإن مجاهداً رضي الله عنه قد سعى في ضبط أفعال ابن عمر رضي الله عنهما في الصلاة
حق السعي، ثم أخبر عنه كما يدل عليه قوله: «صليت خلف عمر إلخ». فنفيه حينئذ مثل
الإثبات.

وما رواه البخاري في رفع اليدين (ص-10) حدثنا الحميدي أنبأ الوليد بن مسلم قال:
سمعت يزيد بن واقد يحدث عن نافع «أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا رأى رجلاً لا
يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالحصى» اهـ. فهو محمول على أنه كان يفعل ذلك بمن
يرى الرفع بدعة واجبة الترك، وإلا فقد ثبت عنه أنه كان لا يرفع عند الركوع ولا بعده،
وصح ذلك عن الصديق رضي الله عنه وعمر بن الخطاب وعلي رضي الله عنهما، كما مر في
المتن. وقال العلامة ابن التركماني في الجوهر النقي: ولم أجد أحداً ذكر عثمان رضي الله
عنه في جملة من كان يرفع يديه في الركوع والرفع منه اهـ (1 - 140). فلا يمكن أن
يرمي ابن عمر بالحصى من يعمل بمثل عمل الخلفاء الراشدين، إلا أن يحمل على ما ذكرنا،
والله أعلم.

قوله: «ثنا وكيع إلخ». قلت: دلالتة والذي بعده على الباب ظاهرة. وحديث أبي إسحاق
يدل على صحة ما رواه عاصم بن كليب عن أبيه عن علي أنه كان يرفع في أول

لا يرفعهما" رواه ابن أبي شبيبة، وهذ سندٌ صحيح، كذا في الجوهر النقي (1:139). وإبراهيم لم يسمع من ابن مسعود، ولكن مرسله عنه في حكم الموصول كما مرَّ غير مرة. قال الطحاوي (1:133): كان إبراهيم إذا أرسل عن عبد الله لم يرسله إلا بعد صحته عنده وتواتر الرواية عنه عبد الله اهـ. ... 820 - ثنا: وكيع وأبو أسامة عن شعبة عن أبي إسحاق قال: "كان أصحاب عبد الله (هو ابن مسعود) وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة، قال وكيع: ثم لا يعودون". رواه أبو بكر ابن أبي شبيبة في مصنفه، وإسناده صحيح جليل (الجوهر النقي 1:139). ... 821 - عن: محمد بن جابر عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن

تكبيرة ثم لا يرفع بعد، لأن أصحاب علي كانوا كذلك لا يرفعون في غير الافتتاح

قوله: «عن محمد بن جابر إلخ». قال في الجوهر النقي (1 - 138): ثم حكى (أي البيهقي) عن الدار قطني أنه قال: تفرد به محمد بن جابر وكان ضعيفا، وغير حماد يرويه عن إبراهيم مرسلا عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو الصواب. قلت: ذكر عدي ابن إسحاق يعني ابن أبي إسرائيل كان يفضل محمد بن جابر على جماعة شيوخهم أفضل منه ولأوثق، وقد روى عنه من الكبار مثل أيوب وابن عون وهشام بن حسن والسفيانان وشعبة وغيرهم، ولولا أنه في ذلك المحل لم يرو عنه مثل هؤلاء الذين هو دونهم، وقد خالف في أحاديث، ومع ما تكلم يكتب حديثه. وقال الفلاس: صدوق (1) وأدخله لابن حبان في الثقات. وحماد بن أبي سليمان (شيخ الإمام) روى له الجماعة إلا البخاري ووثقه يحيى القطان، وأحمد بن عبد الله العجلي، وقال شعبة: كان

قلت: هذه عبارة ناقصة، وفي تهذيب التهذيب (1 - 89): وقال عمرو بن علي (هو الفلاس): صدوق كثير الوهم (1) متروك الحديث، وقال ابن حبان: كان أعمى يلحق في كبه ما ليس من حديثه، ويسرق ما ذكر به فيحدث به اهـ. فما يفيد قوله: صدوق وإدخاله في الثقات مع هذا الكلام؟ وبالجمل فمحمد بن جابر متكلم فيه وثقه بعضهم وضعفه آخرون، ولكن لا يسقط عن درجة الاحتجاج به، ولا سيما ولحديثه هذا شواهد صحيحة ذكرناها في المتن

علقمة عن ابن مسعود: "صليت خلف النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة" أخرجه البيهقي، وإسناده جيد كذا في الجوهر النقي (138:1)).

صدوق اللسان، وإذا تعارض الوصل مع الإرسال والرفع مع الوقف، فالحكم عند أكثرهم للواصل والرافع، لأنهما زادا وزيادة الثقة مقبولة اهـ

قلت: وفي ميزان الاعتدال في ترجمة محمد بن جابر (34 - 3): وفي الجملة روى عن محمد بن جابر أئمة وحفاظ اهـ، على أن ما قدح به الدارقطني حديثه هذا ليس بقدح فيه، فإن مراسيل إبراهيم لاسيما عن عبد الله صحيحة، كما عرفت مرارا، أما قوله: «إن غير حماد يرويه عن إبراهيم عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -» فهذا أيضا ليس بقدح، فإن ما رواه غير حماد وإن لم يكن مرفوعا صراحة فهو في حكم الرفع، فقد رواه الترمذي عن عاصم بن كليب عن أبيه عن علقمة قال: قال عبد الله «ألا أصلي بكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فصرى فلم يرفع يديه إلا في أول مرة». ورواه النسائي عن عاصم بن عبد الرحمان عن علقمة عن عبد الله قال: «ألا أريكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟» ولفظ أحمد وأبي داود: «ألا أصلي لكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». فذكروا نحوه، ليس فيه «ثم لم يعد». ولا يخفى أن مثل هذا الحكم له حكم الرفع عندهم

وفي تهذيب التهذيب (9 - 89): وقال ابن أبي حاتم عن محمد بن يحيى: سمعت أبا الوليد يقول: نحن نظلم محمد بن جابر بامتناعنا عن التحديث عنه اهـ، وفيه أيضا (9 - 90): وقال الذهلي: لا بأس به اهـ. وفي التقريب: ورجحه أبو حاتم على بن لهيعة اهـ ((ص-179)).

وقد عرفت أن ابن لهيعة حسن الحديث كما مر غير مرة، فمحمد بن جابر لا أقل من أن يكون حديثه حسنا، قلت: وشعبة لا يروي إلا عن ثقة عنده كما مر، وقد روى عنه فهو ثقة عنده. قال في مقدمة تهذيب التهذيب (1 - 5): ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة

مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة (1) فإنني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم كشعبة ومالك وغيرهما اهـ

توثيق حماد شيخ الإمام

وحامد بن أبي سليمان ذكره الذهبي في الميزان وأقام في أول ترجمته علامة تدل على أن العمل على توثيقه، وقال: تكلم فيه للإرجاء، لولا ذكر ابن عدي له في كامله لما أوردته. قال (ابن عدي: حماد (2) كثير الرواية، له غرائب، وهو متماسك، لا بأس به اهـ (1 - 279

وقوله: «ولولا ذكر ابن عدي له في كامله لما أوردته» فيه إشارة إلى ما في مقدمة الميزان (1 - 2) بما نصه: وفيه من تكلم مع ثقته وجلالته بأدنى لين، وبأقل تجريح، فلولا أن ابن عدي أو غيره من مؤلفي كتب الجرح ذكروا ذلك الشخص لما ذكرته لثقته اهـ

ويعارض هذا الحديث ما رواه البيهقي في سننه أخبرنا أبو عبد الله الحافظ (هو الحاكم) ثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار الزاهد إملاء من أصل كتابه قال: قال أبو إسماعيل محمد بن إسماعيل السلمي: «صليت خلف أبي النعمان محمد بن الفضل، فرفع يديه حين افتتح الصلاة، وحين ركع وحين رفع رأسه من الركوع، فسألته عن ذلك

قلت: وكذلك البخاري لا يروي إلا عن ثقة ففي شفاء السقام (ص-8). عن الشيخ تقي الدين بن تيمية ما نصه: إن (1) القائلين بالجرح والتعديل من علماء الحديث نوعان، منهم من لم يرو إلا عن ثقة عنده كمالك وشعبة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل، كذلك البخاري وأمثاله اهـ. قلت: كمسلم والنسائي وأبي داود وابن خزيمة قال ابن القطان: وأبو داود إنما يروي عن ثقة عنده كذا في نصب الراية (1 - 104). في الميزان: قال الخطيب: وأبو الوليد ليس حاله عندنا ما ذكر أبو بكر الباعندي عن السكري، بل كان من أهل الصدق حدث عنه النسائي وحسبك به اهـ (1 - 54) وفي مجمع الزوائد: شيوخ أحمد ثقات اهـ (1 - 80

قلت: روى عنه شعبة وأخرج له البخاري في الأدب، كما في تهذيب التهذيب (3 - 16) وشعبة لا يروي إلا عن ثقة كما (2) مر، وفي الكاشف في ترجمته: كان ثقة إماما مجتهدا كريما جوادا اهـ. استشهد به البخاري تعليقا في صحيحه، فقال: قال حامد عن إبراهيم: «إن كان عليهم إزار فسلم وإلا فلا تسلم اهـ». قال في الإرشاد الساري: أي ابن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة وفقه الكوفة اهـ كذا في مقدمة تنسيق النظام (ص-50) مؤلف

فقال: صليت خلف حماد بن زيد فرفع يديه حين افتتح الصلاة، وحين ركع، وحين رفع رأسه من الركوع، فسألته عن ذلك، فقال: صليت خلف أيوب السختياني وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته: فأيت عطاء ابن أبي رباح يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته فقال: صليت خلف عبد الله بن الزبير، وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته، فقال: عبد الله بن الزبير: صليت خلف أبي بكر الصديق، فكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وقال أبو بكر: صليت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع». (وقال البيهقي - صلى الله عليه وسلم - رجاله ثقات اهـ. كذا في (التعليق الحسن (1 - 109).

قلت: وقد تكلم العلامة ظهير على هذا الحديث بوجوه، منها أن هذا الأثر قد تفرد به أبو عبد الله الصفار، ولم يتابعه عليه أحد من أهل العلم. ومنها أن الصفار لم يصرح فيه بسماعه من محمد بن إسماعيل السلمي، بل أتى بلفظة «قال» ولها حكم الانقطاع بعد المتقدمين، كما نص بذلك الحافظ في الفتح: إن «قال» لا تحمل على السماع إلا ممن عرف عاداته أنه يأتي بها في موضع السماع مثل حجاج بن محمد الأعور، وذهب ابن الصلاح إلى أن حكم الاتصال لا يستمر بعد المتقدمين، وهو الصواب

ومنها أن فيه أبو النعمان محمد بن الفضل عارم السدوسي، وهو ثقة تغير بآخره رواه عنه أبو إسماعيل السلمي، وهو ليس من أصحابه القدماء اهـ

قلت: ولم يعلم أن سماعه منه كان قبل تغيره أم بعده، قال ي تهذيب التهذيب: قال (أي ابن أبي حاتم): وسئل أبي عنه، فقال: ثقة، قال: وسمعت أبي يقول: «اختلط عارم في آخر عمره وزال عقله، فمن سمع منه قبل الاختلاط فسماعه صحيح، وكتب عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة، ولم يسمع منه بعد ما اختلط، فمن سمع منه قبل سنة عشرين فسماعه جيد». وقال النسائي: كان أحد الثقات قبل أن يختلط، وقال ابن حبان: اختلط في آخر عمره وتغير، حتى كاد لا يدري ما يحدث به، فوقع في حديثه المناكير الكثيرة، فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون، فإن لم يعلم هذا من ترك

حدثنا: ابن أبي داود قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا وكيع عن سفيان عن عاصم بن - 822
كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله عن النبي - صلى الله عليه وسلم
- «أنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة، ثم لا يعود». ... حدثنا: محمد بن النعمان قال: ثنا
يحيى بن يحيى قال: ثنا وكيع عن سفيان، فذكر مثله بإسناده، رواهما الطحاوي. ... قلت:
ابن أبي داود ثقة، وقد صحح الطحاوي (133:1) حديثه، وهو أثر عمر رضي الله عنه الذي
مر في المتن. ونعيم بن حماد من رجال الصحيحين، وتابعه يحيى وهو ثقة ثبت إمام من
رجال الشيخين، كما في التقريب (ص 238) ومحمد بن نعمان هذا ثقة، كما فيه أيضًا
(ص-197). وبقيّة

.(الكل ولا يحتج بشيء منها اه ملخصا 9 - 403 و 404

فإن قلت: قد قال الدارقطني كما في تهذيب التهذيب أيضا: «تغير بآخره، وما ظهر له بعد
اختلاطه حديث منكر، وهو ثقة». قلت: قد خالفه أبو حاتم والنسائي وابن حبان، فقول أبي
حاتم يدل على أن من سمع منه بعد الاختلاط فسماعه غير صحيح، وقول النسائي يدل
على أنه لم يبق ثقة بعد الاختلاط، وصرح ابن حبان بعدم الاحتجاج بحديثه إن لم يعلم
هذا من هذا، فلا يعتد في ذلك بقول الدارقطني وحده. وأما ما قاله الذهبي (كما فيه
أيضا): «لم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثا منكرا، والقول فيه ما قاله له الدارقطني
اه» ففيه أن عدم سوقه لا يدل على عدم قدرته على ذلك، كيف؟ وقد قال الآجري عن
أبي داود: كنت عند عارم فحدث عن حماد عن هاشم عن أبيه أم ما عزا الأسلمي سألت عن
الصوم في السفر، فقلت له: حمزة الأسلمي يعني أن عارما قال هذا، وقد زال عقله اه،
فهذا يؤيد قول ابن حبان إنه تغير حتى كان لا يدري ما يحدث به، فوقع في حديثه
المناكير اه كذا في التهذيب (9 - 404). فالحق أن هذا الحديث لا يحتج به ما لم يعلم
أن سماع أبي إسماعيل السلمي كان منه قبل لاختلاط، وقد اكتفى البيهقي بتوثيق رجاله،
ولم يحكم بصحته، والله أعلم

قوله: «حدثنا ابن أبي داود إلخ». وقوله: «حدثنا وكيع»، وهو الحديث الثاني عشر

رجال السندين ثقات من رجاله الصحيح، إلا عاصما، فهو من رجال مسلم. ... 823 - حدثنا: وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن ابن الأسود عن علقمة عن عبد الله قال: "ألا أريكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فلم يرفع يديه إلا مرة". رواه ابن أبي شيبة في المصنف (آثار السنن 1:104). قلت: ورجاله رجال الصحيحين إلا عاصم، فهو من رجال مسلم، ورواه أحمد بهذا السند بعينه عن علقمة، قال: قال ابن مسعود: أ لا أصلي لكم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: فصلى، قلم يرفع يديه إلا مرة" كذا في آثار السنن (1:104). وأخرجه أبو داود (1:116) وسكت عنه، حدثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا وكيع، بنحو حديث أحمد سندا ومتنا، ثم قال: حدثنا الحسن ابن علي ثنا معاوية وخالد بن عمرو وأبو حذيفة قالوا: ثنا سفيان بإسناده بهذا، قال: «فرفع يديه في أول مرة» وقال بعضهم: "مرة واحدة" اهـ وسكت عنه. ... 824 - أخبرنا: محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم قال: "رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء أذنيه في أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى ذلك" أخرجه الإمام محمد ابن الحسن في الموطأ (ص-90). ورجاله ثقات إلا محمد بن أبان، قال في اللسان: قال النسائي: كوفي ليس بثقة، وقال ابن حبان: ضعيف، وقال أحمد: لم يكن يكذب، وقال

من الباب إلخ.

قلت: هذان في الحقيقة حديثان مستقلان وإن كان مقصودهما واحداً، ولعل ابن المبارك قد تكلم على الطريقة الأولى المرفوعة فقال: إنه غير ثابت، وأما الثانية فالكلام عليه من مثله بعيد، وقد عرفت أن الطريقة الأولى أيضاً صحيحة، فإن روايتها كلهم ثقات، فلا يلزم من عدم ثبوتها عند ابن المبارك عدم ثبوتها مطلقاً، وقد فرغنا من الكلام في هذا المقام أول الباب فليراجع.

قوله: «أخبرنا محمد بن أبان إلخ». قلت: دلالتة على الباب ظاهرة، يعضده حديث مجاهد. وقد مر ذكره.

ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه فقالك ليس بالقوي، يكتب حديث، ولا يحتج به، وقال البخاري في التاريخ: يتكلمون في حفظه لا يعتمد عليه اهـ، كذا في تعليق الموطأ (ص-74). قلت: فهو صالح في المتابعات لا سيما ومحمد بن الحسن مجتهد، واحتجاجة بحديث تصحيح له كما سيأتي في الحاشية. ... 825 - أخبرنا: يعقوب (هو الإمام أبو يوسف القاضي) بن إبراهيم أخبرنا حصين (1) بن عبد الرحمن قال: دخلت أنا وعمرو بن مرة على إبراهيم النخعي، قال عمرو: حدثني علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه "أنه صلى مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فراه يرفع يديه إذا كبر وإذا رفع، قال إبراهيم: ما أدري لعله لم ير النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي إلى ذلك اليوم، فحفظ هذا منه، ولم يحفظ ابن مسعود وأصحابه، ما سمعته من أحد منهم، إنما كانوا يرفعون أيديهم في بدء الصلاة حين يكبرون" أخرجه الإمام محمد في الموطأ (ص-90) ورجاله ثقات. ... 826 - أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم عن الأسود "أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كان يرفع يديه في أول التكبير ثم لا يعود إلى شيء من

قوله: «أخبرنا يعقوب بن إبراهيم إلخ». قلت: دلالة على الباب ظاهرة، وإبراهيم النخعي من كبار المجتهدين وقد رجح حديث ابن مسعود على حديث وائل فناهيك بترجيحه، وليس في ترجيح صحابي على صحابي مظنة تنقيص الآخر حاشا إبراهيم منه فإن عبد الله بن مسعود له فضائل جليلة اختص بها دون كثير من أجلة الصحابة، فما أخطأ إبراهيم في ترجيحه على وائل رضي الله تعالى عنهما

قوله: «أبو حنيفة إلخ». قلت: دلالة على الباب ظاهرة، وقد توافقت الآثار عن عبد الله أنه كان لا يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح، وكان يأثر ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو من أجلة الصحابة وأرجحهم بكثرة الملازمة ومزيد الفقه، ووافقه على ذلك الخلفاء الثلاثة كما مر، ولم يصح عن الثالث شيء، وباقتداء هؤلاء الثلاثة كفاية لمن يقتدي.

ثقة حجة حافظ عالي الإسناد، كذا في تذكرة الحافظ (1)

ذلك، ويأثر ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " . أخرجه أبو محمد البخاري الحارثي عن رجاء بن عبد الله النهشلي عن شقيق بن إبراهيم (هو البلخي الزاهد) عن أبي حنيفة، كذا في جامع مسانيد الإمام (1:355). قلت: سند أبي حنيفة رجاله كلهم ثقات، والرواية النازلة عنه بعضهم قد تكلم فيه، وسيأتي تفصيله في الحاشية، وبالجملية فهو صالح في المتابعات.

الحافظ أبو محمد الحارثي المعروف بالأستاذ جامع مسند الإمام

وحديث أبي حنيفة أخرجه الحارثي في مسنده وهو الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن يعقوب بن الحارث الحارثي البخاري المعروف «بعبد الله الأستاذ»، روى عنه الحافظ أبو العباس ابن عقدة وأبو بكر بن آدم الكوفيان وأبو بكر بن الجعاني وأحمد بن محمد ابن يعقوب الكاغذي البغدادي وعامة أهل بخارى. قال الخوارزمي: ومن طالع مسنده الذي جمعه للإمام أبي حنيفة علم تبحره في علم الحديث وإحاطته بمعرفة الطرق والمتون، كذا في جامع مسانيد الإمام (1 - 4 و 2 - 275). وفي الفوائد الهية عن السمعاني أنه كان كثير الحديث، كان شيخاً كثيراً من الحديث غير أنه كان ضعيف الرواية غير موثوق به فيما ينقله، وقال الحاكم: صاحب عجائب وإفراد عن الثقات، سكتوا عنه اهـ (ص-44 ملخصاً). وفي لسان الميزان: أكثر عنه أبو عبد الله بن مندة، وله تصانيف إلى أن قال: وقال الخليلي: يعرف بالأستاذ، له معرفة بهذا الشأن، وهو لين ضعفه اهـ. قلت: فحديثه صالح للاعتضاد

شقيق البلخي تلميذ الإمام

ورجاء بن عبد الله النهشلي لم أقف عليه، وشقيق البلخي قال في اللسان: كان من كبار (الزهاد، ولا يتصور أن يكتم عليه بالضعف اهـ ملخصاً (3 - 151 و 152

مناظرة أبي حنيفة والأوزاعي في مسألة رفع اليدين

قلت: وقد ذكر الحارثي في مسنده قصة للإمام مع الأوزاعي تتعلق بهذا الحديث، فقال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن زياد الرازي عن سليمان الشاذكوني قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الحناتيين بمكة، فقال

الأوازعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يصح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك شيء، فقال: كيف لم يصح؟ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع منه». فقال أبو حنيفة: وحدنا عماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك». فقال الأوازعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وتقول: حدثني حماد عن إبراهيم، فقال له أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت لابن عمر صحبة وله فضل الصحبة، والأسود له فضل كثير، وعبد الله بن مسعود له فضل كثير في الفقه والقراءة، وحق الصحبة من صغره عند النبي - صلى الله عليه وسلم - على عبد الله بن عمر، فسكت الأوازعي اهـ. كذا في جامع مسانيد الإمام (1 - 352 و 353).

ورجاله قد تكلم فيهم، أما الحارثي فقد مر ذكره، ومحمد ب زياد الطيالسي الرازي المحدث الجوال عن إبراهيم بن موسى الفراء ويحيى بن معين، وعنه الجعابي وجعفر الخلدی. وعدة ضعفه أبو أحمد الحاكم وقال شيوخه: تكلموا فيه وكان فهما بالحديث مسنما (أي معظما) كذا في اللسان (5 - 22) ملخصا. والشاذكوني الحافظ سليمان بن داود المنقري البصري من أفراد الحافظين إلا أنه واه، قال عمرو الناقد: قدم الشاذكوني بغداد، فقال لي أحمد بن حنبل: اذهب بنا إلى سليمان نتعلم منه نقد الرجال، وقال حنبل: سمعت أبا عبد الله يقول: «أعلمنا بالرجال يحيى بن معين، وأحفظنا للأبواب سليمان الشاذكوني» وسئل صالح بن محمد جزرة عن الشاذكوني فقال: ما رأيت أحفظ منه إلا أنه يكذب في الحديث، وأما ابن عدي فقال: سألت عبدان عنه فقال: معاذ الله أن يتهم، إنما كان قد ذهب كتبته (فكان يحدث حفظا اهـ. كذا في تذكرة الحفاظ (2 - 66).

قلت: فهؤلاء لا يحتج بهم في غير الأحكام، وقد عرف تساهل المحدثين في أمر المغازي والسير والأخبار، فلا يضر هذه القصة الكلام في روايتها لاسيما وقد اختلف فيهما كما عرفت، وقال ابن الهمام في الفتح بعد ذكره هذه القصة: فرجح (أبو حنيفة

حدثني: ابن أبي داود قال: لنا أحمد بن يونس قال: ثنا أبو بكر بن عياش قال: " ما - 827
رأيت فقيهاً قط يفعل ما يرفع يديه في غير التكبير الأولى". رواه الطحاوي (134:1)
ورجاله رجال الصحيح إلا ابن أبي داود هو ثقة كما مر

بفقه الرواة كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد وهو المذهب المنصور عندنا

قوله: «حدثني ابن أبي داود إلخ». قلت: يدل على أن حديث رفع اليدين عند الركوع
والرفع منه كان متروك العمل به غالباً في زمن التابعين، فإن أبا بكر بن عياش من كبار
أتباع التابعين روى عنه الثوري وغيره، قال أحمد بن حنبل: أحسب أن مولده سنة مائة،
مات وهو وهارون الرشيد في شهر واحد سنة وتسعين ومائة اه كذا في تهذيب التهذيب
(12 - 36) ملخصاً

وفي المدونة الكبرى لمالك: قال مالك: «لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة، لا
رفع ولا في خفض إلا في افتتاح الصلاة يرفع يديه شيئاً خفيفاً». قال ابن القاسم: وكان
رفع اليدين عند مالك ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام اه (1 - 71). قلت: ومالك من كبار
أتباع التابعين فعدم معرفته الرفع في غير الافتتاح يدل على كونه متروك العمل في زمن
التابعين، وكون الحديث متروك العمل به علامة نسخه

فإن قيل: إن مالكا ذكر الرفع في الموطأ وهو مذهبه الذي يدين الله به أتباعه ويقلدونه.
قلت: رده الحافظ في ديباجة تعجيل المنفعة ونصه: ليس الأمر عند المالكية كما ذكر بل
اعتمادهم في الأحكام والفتوى على ما رواه ابن القاسم عن مالك سواء وافق ما في
الموطأ أم لا وقد جمع بعض المغاربة كتاباً فيما خالف فيه المالكية نصوص الموطأ، كالرفع
عند الركوع والاعتدال اه. (ص4). فثبت بذلك أن رواية ابن القاسم أقوى بالأخذ عند
أصحاب مالك من الموطأ، فافهم

وقد مر في حديث أبي إسحاق بتخريج ابن أبي شيبه بمسند صحيح «أن أصحاب عبد
الله وأصحاب علي كانوا لا يرفعون أيديهم في الافتتاح» وفي الجوهر النقي: (1:140)
فإن من الصحابة من قصر الرفع على تكبيرة الافتتاح كما تقدم، وكذا جماعة من التابعين
منهم الأسود وعلقمة وإبراهيم وخثيمة وقيس بن أبي حازم والشعبي وأبو إسحاق
وغيرهم، روى ذلك كله ابن أبي شيبه في مصنفه بأسانيد جيدة اه. وفيه أيضاً

ورواية ابن القاسم عن مالك أنه لا يرفع إلا في التكبيرة الأولى، وقال أبو عمر: (136 - 1) ابن عبد البر: وأنا لا أرفع إلا عند الافتتاح على رواية ابن القاسم (1). وفي شرح مسلم للقرطبي: هو مشهور مذهب مالك، وفي قواعد ابن رشد: هو مذهب مالك لموافقة العمل له اهـ. قلت: وفي بداية المجتهد له ما نصه: فذهب أهل الكوفة أبو حنيفة وسفيان الثوري وسائر فقهاءهم إلى أنه لا يرفع المصلي يديه إلا عند تكبيرة الإحرام فقط وهي رواية ابن القاسم عن مالك، وذهب الشافعي وأحمد وأبو عبيد وأبو ثور وجمهور أهل الحديث وأهل الظاهر إلى الرفع عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الرفع من الركوع، وهو مروي عن مالك إلا أنه عند أولئك فرض وعند مالك سنة. وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعهما عند السجود وعند الرفع منه إلى أن قال: فمنهم من اقتصر به على الإحرام فقط ترجيحاً لحديث عبد الله بن مسعود وحديث البراء بن عازب، وهو مذهب مالك لموافقة العمل به اهـ (1 - 78).

ويعارض أحاديث الباب ما رواه البخاري عن عبد الله بن عمر، وقد ذكرناه قبل، وما روى عن مالك بن الحويرث «أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع يديه في صلاته، وإذا ركع، وإذا رفع راسه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود حتى يحاذي بهما فروع أذنيه» رواه النسائي وإسناده صحيح

قال الحافظ في الفتح: وأصح ما وقفت عليه من الأحاديث في الرفع في السجود ما رواه النسائي من رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن نصر بن عاصم عن مالك بن الحويرث فذكره قال: ولم ينفرد به سعيد، فقد تابعه همام عن قتادة عند أبي عوانة في صحيحه اهـ ملخصاً (2 - 185). وفي التعليق الحسن: قلت: بل تابعه غير واحد من

قلت: يعارضه في الفتح: وقال ابن عبد البر: كل من روى عنه ترك الرفع في الركوع والرفع منه روى عنه فعلة إلا ابن مسعود، وقال محمد بن نصر المروزي: أجمع علماء الأمصار على مشروعية ذلك إلا أهل الكوفة، وقال ابن عبد البر: لم يرو أحد عن مالك ترك رفع يديه إلا ابن القاسم، والذي نأخذ به الرفع لحديث ابن عمر وهو الذي رواه ابن وهب وغيره من مالك، ولم يحك الترمذي عن مالك غيره، ونقل الخطابي وتبعه القرطبي في المفهم أنه آخر قول مالك وأصحابه، ولم أر للمالكية دليلاً على تركه ولا متمسكاً إلا بقول ابن القاسم اهـ (1 - 182). وقال النووي في شرح مسلم: قال أبو حنيفة وأصحابه وجماعة من أهل الكوفة: لا يستحب في غير تكبيرة الافتتاح، وهو أشهر الروايات عن مالك اهـ

أصحاب قتادة همام عند أحمد وأبي عوانة وشعبة ومعاذ بن هشام عند النسائي، فلا شك أن زيادة رفع اليدين للسجود صحيحة (1 - 102). وما روى عن أنس «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه في الركوع والسجود» رواه أبو يعلى. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. كذا في مجمع الزوائد (1 - 182). وفيه أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه عند التكبير للركوع، وعند التكبير حين يهوي ساجدا». رواه الطبراني في الأوسط وإسناده صحيح اهـ

فإن قلت: هذا يخالف ما رواه البخاري عن ابن عمر في صحيحه مرفوعاً «ولا يفعل ذلك حين يسجد، ولا حين يرفع رأسه من السجود». قلت: الجمع ممكن بأن المراد بقوله: «حين يسجد» السجدة الثانية، ويؤيده ما رواه عنه «ولا يرفعهما بين السجدين»، كذا في (التعليق الحسن (1 - 102).

ومنها ما رواه أبو هريرة قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه حين يفتتح الصلاة، وحين يركع وحين يسجد» رواه ابن ماجه. رواه كلهم ثقات إلا إسماعيل بن عياش وهو صدوق، وفي روايته عن غير الشاميين كلام، وما رواه حصين ابن عبد الرحمان قال: دخلنا على إبراهيم فحدثه عمرو بن مرة قال: صلينا في مسجد الحضرميين فحدثني علقمة بن وائل عن أبيه «أنه رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه حين يفتتح الصلاة وإذا ركع وإذا سجد» الحديث رواه الدارقطني وإسناده صحيح. وما رواه يحيى ابن أبي إسحاق قال: «رأيت أنس بن مالك يرفع يديه بين السجدين». رواه البخاري جزء رفع اليدين، وإسناده صحيح، ذكر الأحاديث الثلاثة في (آثار السنن (1 - 102 و 103).

والجواب عنهما بأنها كما هي حجة علينا كذلك حجة على الشافعي وغيره، فإن الجمهور منهم لا يقولون بالرفع للسجود ولا عند الرفع منه، وقد ورد عند البيهقي في حديث ابن عمر زيادة الرفع عند القيام من الركعتين أيضا. وفي حديث على عنده الرفع عند القيام من السجدين، واحتج بهما البيهقي لإثبات مذهبه، فأورد عليه العلامة بن التركماني بما نصه: قلت: عقد البيهقي هذا الباب على الرفع عند الركوع والرفع منه وفي هذا الحديث (يعني حديث ابن عمر الذي ذكره) زيادة على ذلك، وهي الرفع عند القيام من الركعتين وهي زيادة مقبولة، ولم يقل بهما إمامه الشافعي، فما أزم خصمه من القول

.....

زيادة الرفع عند الركوع والرفع منه لزمه مثله من القول بزيادة الرفع عند القيام من الركعتين، وأول راض سيرة من يسيرها اهـ. وقال في حديث علي ما نصه: ثم في هذا الحديث أيضا زيادة، وهي الرفع عند القيام من السجدين، فيلزم أيضا الشافعي أن يقول (به على تقدير صحة الحديث، وهو لا يرى ذلك اهـ (1 - 134 و 135).

فما هو جوابهم عن الرفع للسجود وغيره الذي لم يقولوا به فهو جوابنا عن الرفع للركوع وعند الرفع منه. قال المحقق ابن الهمام: وما في الترمذي عن علي رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه، ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته وأراد أن يركع، ويصنعه إذا رفع من الركوع، ولا يرفع يديه في شيء من الصلاة وهو قاعد، وإذا قام من السجدين رفع كذلك» صححه الترمذي، فمحمول على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود

وأعلم أن الآثار عن الصحابة والطرق عنه - صلى الله عليه وسلم - كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره، والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الأمرين عنه - صلى الله عليه وسلم - الرفع عند الركوع وعدمه، فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض، ويترجح ما صرنا إليه بأنه قد علم أنه كانت أقوال مباحة في الصلاة وأفعال من جنس هذا الرفع، وقد علم نسخها، فلا يبعد أن يكون هو أيضا مشمولاً بالنسخ (لاسيما وقد صح الرفع عند السجود وبين السجدين وعند القيام من السجدين، واتفق الجمهور على تركه في هذه المواضع) خصوصا، وقد ثبت ما يعارضه ثبوت لا مرد له بخلاف عدمه، فإنه لا يتطرق إليه احتمال عدم الشرعية لأنه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما أجمع على طلبه في الصلاة، أعني الخشوع، وكذا بأفضليه الرواة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما قاله أبو حنيفة للأوزاعي اهـ (1 - 270).

قلت: وهذا تقرير حسن، وأيضا فقد ثبت في الأصول أنه إذا تعارضت السنتان يرجع إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، فإن اختلفت يرجع إلى القياس، والقياس ههنا يقتضي عدم الرفع بناءً على ما سمعت مرارا أن المطلوب من الشرع عدم الحركة في الصلاة، ومنهاها السكون والخشوع، كما هو شاكلة الخدام والعبيد والغلمان بين أيدي سادتهم بالاستكانة والقرار بلا حركة على حسب عاداتهم

فإن قيل: إن حديث الرفع متواتر كما في الفتح ونصه: وذكر البخاري أنه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة، وذكر الحاكم وأبو القاسم بن مندة ممن رواه العشرة المبشرة (1)، وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ (العراقي) أن تتبع من رواه من الصحابة فبلغوا خمسين رجلاً اه (2 - 182). وعده السيوطي من المتواتر في تدريب الراوي (ص-191) حيث قال: وحديث رفع اليدين في الصلاة من رواية نحو خمسين اه

قلت: أبش بجدي لكم تواتره بعدما ثبت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من أجلّة الصحابة أنهم تركوا العمل به، وكذا الفقهاء من التابعين، لاسيما أصحاب علي وابن مسعود رضي الله عنهما حتى قال أبو بكر بن عياش: ما رأيت فقيهاً قط يفعل ما يرفع يديه في غير الافتتاح. فلو سلم تواتره فهو كالأية المنسوخة لا يمنع تواترها نسخها، على أن التواتر لا نسلّمه إلا في مطلق رفع اليدين في الصلاة: كما هو مدلول عبارة التدريب، وأما تواتر خصوص الرفع عند الركوع منه فغير مسلم، ودون إثباته خرط الفتاد، والله أعلم. والدليل على ذلك قول الشوكاني في النيل: إن العراقي جمع عدد من روى رفع اليدين في ابتداء الصلاة فبلغوا خمسين صحابياً، منهم العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة. قال الحافظ في الفتح: وذكر شيخنا الحافظ أبو الفضل أنه تتبع من رواه من الصحابة رضي الله عنهم فبلغوا خمسين رجلاً اه (2 - 67). وهذا صريح في أن رواية هؤلاء الخمسين إنما هي في الرفع عند الافتتاح لا في الرفع عند الركوع والرفع منه، فافهم ولا تكن من الغافلين

واعلم أن الحنفية احتجوا لتترك الرفع عند الركوع والرفع منه أيضاً بحديث ابن عباس «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» الحديث

قال الزيلعي: قال الشيخ في الإمام: وجزم الحاكم برواية العشرة ليس عندي بجيد فإن الجزم إنما يكون حيث يثبت (1) الصحيح ويصح ولعله لا يصح عن جملة العشرة انتهى (1 - 217). قلت: وكذلك جزم العراقي وغيره بكون رواته من الصحابة بلغوا خمسين ليس بجيد ما لم يثبت الرواية عنهم بسند صحيح ولعله لا يصح إلا عن قليل منهم فإن أصح الروايات في الرفع حديث ابن عمر وقد اختلف فيه فرفعه سالم ووقفه نافع فذكره من فعل ابن عمر، ورواه مالك في الموطأ فلم يذكر فيه الرفع عند الركوع، والبسط في الزيلعي (1 - 312 و 213) والله أعلم

.....
واعترض الشيخ في الإمام عليه بوجوه أحدها: تفرد ابن أبي ليلى وترك الاحتجاج به،
وثانيهما: رواية وكيع عنه بالوقوف على ابن عباس وابن عمر، قال الحاكم: ووکیع أثبت من
كل من روى هذا الحديث عن ابن ليلى

وثالثهما: رواية جماعة من التابعين بالأسانيد الصحيحة عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن
عباس أنهما كانا يرفعان أيديهما للركوع وبعد رفع الرأس من الركوع، وقد أسندها إلى النبي
- - - صلى الله عليه وسلم

ورابعها: أن شعبة قال: لم يسمع الحكم من مقسم إلا أربعة أحاديث وليس الحديث منها

وخامسها: أنه يستحيل أن يكون لا ترفع الأيدي إلا في شبه مواطن صحيحة، وقد تواترت
الأخبار بالرفع في غيرها كثيرا، منها الاستسقاء، ورفع - صلى الله عليه وسلم - يديه في
الدعاء في الصلاة، وأمره به، ورفع اليدين في القنوت في الوتر، وفي صلاة الصبح (من
(الزيلي ملخصا 1 - 206

والجواب عن الأول بأن ابن أبي ليلى لم يتفرد به، فقد روى الطبراني في معجمه: حدثنا
أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان النسائي ثنا عمرو بن يزيد أبو يزيد الحرمي ثنا سيف بن
عبيد الله ثنا ورقاء بن عطاء بن السائي عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس أن النبي - صلى
الله عليه وسلم - قال: «إن السجود على سبعة أعضاء إلى أن قال: ورفع الأيدي إذا رأيت
البيت، وعلى الصفا والمروة وبعرفة، وعند رمي الجمار، وإذا قمت للصلاة» زيلي (1 -
206). قلت: ورجاله كلهم ثقات إلا سيف بن عبید الله فصدوق، كما في التقريب
(ص-83). وأخرج البيهقي من طريق الشافعي ثنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال:
حدثت عن مقسم عن ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: رفع الأيدي في
الصلاة فذكر نحوه، وزاد «وعلى الميت» على أن ابن ليلى وثقه العجلي وصح له الترمذي
(أحاديث، منها حديثه في باب ما جاء متى يقطع التلبية في العمرة (1 - 111

وعن الثاني بأن البزار روى في مسنده حدثنا أبو بكر كريب محمد بن العلاء ثنا عبد
الرحمان بن محمد المحاربي ثنا ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن
نافع

عن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «يرفع الأيدي في سبع مواطن» الحديث (زيلعي 1 - 205).

فهذا كما ترى رفعه عبد الرحمان بن محمد المحاربي، وهو ثقة أخرج له الشيخان في صحيحهما، فالحديث مرفوع وإن وقفه وكيع، قال النووي في مقدمة المنهاج وفي شرحه على مسلم (1 - 256): إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم مرسلأ أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعاً، فالصحيح الذي قاله المحققون من المحدثين، وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول، وصححه الخطيب البغدادي أن الحكم لمن وصله أو رفعه، سواء كان المخالف له مثله أو أكثر و أحفظ منه، لأنه زيادة ثقة وهي مقبولة اهـ، على أن وكيعاً أيضاً رفعه مرة كما ذكر البخاري معلقاً في كتاب رفع اليدين فقال: وقال وكيع: عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» الحديث ماذا في الزيلعي (1 - 205). فثبت أن الحديث مرفوع برواية وكيع أيضاً

والجواب عن الثالث بأن الآثار في الرفع عن ابن عمر متعارضة، فقد روى مجاهد عنه ترك الرفع كما مر في المتن بسند صحيح فلا حجة فيها، وأيضاً فإن فعل الصحابي بخلاف مرويه لا يقدح في صحة الحديث عند المحدثين كما مر، وعند الفقهاء إنما يقدح إذا ثبت خلافه بعد روايته، ولم يثبت، فسلم الحديث عن المعارضة

وعن الرابع بأن ابن أبي ليلى رواه عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن الحكم عن نافع عن ابن عمر والأول مرسل والثاني متصل وإذا اعتضد المرسل بالموصول فهو حجة عند الكل. كما ثبت في الأصول. وأيضاً فقد رواه عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عند الطبراني كما مر، فالحديث متصل عن ابن عباس أيضاً، على أن الحصر في كلام شعبة استقرائي، وقال أحمد وغيره: لم بسمع الحكم من حديث مقسم إلا خمس أحاديث، وعددها يحيى القطان، ومع ذلك فقد روى الترمذي عن الحكم عن مقسم أحاديث (كثيرة، وفي أكثرها لفظ السماع والتحديث، كذا في مقدمة تنسيق النظام (ص-49).

.....

وعن الخامس بما قاله في البحر الرائق: إن المراد لا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة إلا في هذه المواضع، وليس مراده النفي مطلقاً، لأن رفع الأيدي وقت الدعاء (والقنوت وغيرهما) مستحب، كما عليه المسلمون في سائر البلاد، وهكذا ذكر العيني في شرح (الهداية اهـ من بذل المجهود (2) - 8

وأما ما قاله في الهداية: والذي يروي من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رضي الله عنه، فأورد عليه الزيلعي بأنه غريب، وذكره ابن الجوزي في التحقيق، فقال: وزعمت الحنفية أن أحاديث الرفع منسوخة بحديثين، روي أحدهما عن ابن عباس قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه كلما ركع وكلما رفع، ثم صار إلى افتتاح الصلاة وترك ما سوى ذلك» والثاني رواه عن ابن الزبير «أنه رأى رجلاً يرفع يديه من الركوع، فقال: مه، فإن هذا شيء فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم تركه». قال: وهذان الحديثان لا يعرفان أصلاً وإنما المحفوظ عن ابن عباس وابن الزبير خلاف ذلك فأخرج أبو داود عن ميمون المكي «أنه رأى الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد، قال: فذهبت إلى ابن عباس فأخبرته بذلك فقال: إن أحببت أن تنظر إلى صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاقتد بصلاة ابن الزبير». ولو صح ذلك (لم تصح دعوى النسخ لأن من شرط النسخ أن يكون أقوى من المنسوخ اهـ (1) - 206

قلت: وأحسن ما يستدل به على النسخ ما بيناه سابقاً أن أحاديث الرفع قد ورد فيها ما اعترفتم بنسخه أيضاً، كالرفع عند الرفع من السجدين والرفع بين السجدين وغيرهما، وقال الحافظ في الفتح: روى الطحاوي حديث الباب (أي حديث ابن عمر) في مشكله من طرق نصر بن علي عن عبد الله بلفظ: «كان يرفع يديه في كل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدين، ويذكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل ذلك». وهذه رواية شاذة فقد رواه الإسماعيلي عن جماعة من مشائخه الحفاظ عن نصر بن علي المذكور بلفظ عياش شيخ البخاري، وكذا رواه هو وأبو نعيم من طرق أخرى عن عبد الأعلى كذلك اهـ (2) - 155

قلت: سكوت الحافظ عن رجال الطحاوي يدل على أنهم ثقات، وزيادة الثقة

مقبولة ما لم تكن منافية لرواية الثقات، وههنا كذلك، فإن التطبيق ممكن بأنه - صلى الله عليه وسلم - كانت عادته في الرفع مختلفة، فمرة كان يرفع في كل رفع وخفض وقيام وقعود، ومرة لم يرفع في بعض المواضع، فروى ابن عمر كلا العادتين حسب ما رآه، فلا يترك أحد الحديثين بالآخر والحال هذه

قال البخاري في جزء رفع اليدين: ما زاده ابن عمر وعلي وأبو حميد في عشرة من الصحابة من الرفع عند القيام من الركعتين صحيح، لأنهم لم يحكوا صلاة واحدة فاختلوا فيها وإنما زاد بعضهم على بعض، والزيادة مقبولة من أهل العلم اهـ كذا في الفتح (2 - 184). قلت: وهذا يؤيد ما قلنا في التطبيق بين الأحاديث فلا يصح رد ما رواه الطحاوي، كيف؟ وقد جدنا لما رواه شاهدا جيدا وهو ما في مستد أحمد (2 - 310): حدثنا عبد الله حدثنا أبي ثنا نصر بن باب (قال فيه أحمد: ما كان به من بأس اهـ كذا في كتاب تعجيل المنفعة ص-431) عم حجاج (هو ابن أرتاة قد مر توثيقه في هذا الكتاب) عن الذيال بن حرملة قال: سألت جابر بن عبد الله «كم كنتم يوم الشجرة؟ قال: كنا ألفا وأربعمائة، قال: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه في كل تكبيرة من الصلاة» اهـ. (والذيال بن حرملة وثقه ابن حبان، كذا في تعجيل المنفعة (ص-122).

وروى ابن ماجة في سننه حدثنا هشام بن عمار ثنا ردة بن قضاة العسالي ثنا الأوزاعي عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن جده عمير بن حبيب قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه مع كل تكبيرة في الصلاة المكتوبة اهـ» (1 - 62). قلت: رجاله كلهم ثقات إلا ردة بن قضاة فمختلف فيه، وثقه هشام بن عمار وضعفه آخرون، كذا في التهذيب (3 - 283). فهو إذن حسن الحديث. وأعله أحمد بأن سماع عبد الله عن أبيه عبيد لا يعرف، كما في التهذيب (3 - 284). قلت: قال الحافظ في ترجمة عبيد بن عمير: روى عنه ابنه عبد الله وقيل: إنه لم يسمع منه اهـ (7 - 71). وهذا يشعر بأن الراجح سماعه عنه، ولو سلم فالانقطاع بين الثقات ليس بعلة عندنا، والحديث يصلح متابعا لما رواه أحمد عن الجابر والطحاوي عن ابن عمر فهذا يدل على أن رفع اليدين كان في الابتداء في مواضع عديدة من الصلاة، ثم ترك في بعض المواضع اتفاقا، وقد روى عن ابن مسعود وعلي وأصحابهما والصديق وعمر بن الخطاب والبراء بن عازب رضي الله

عن: شريك عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء "أن - 827 رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود" أخرجه أبو داود (22:2) مع بذل المجهود) وقال: حدثنا عبد الله بن محمد الزهري ثنا سفيان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقل: "ثم لا يعود"، قال سفيان: قال لنا بالكوفة بعد: "ثم لا يعود"، قال أبو داود: روى هذا الحديث هشيم وخالد وابن إدريس، لم يذكروا "ثم لا يعود"، ثم أخرج عن وكيع عن ابن أبي ليلى عن أخيه عيسى (1) عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال: "رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رفع يديه حين افتتح الصلاة، ثم لم يرفعهما حتى انصرف، قال أبو داود: هذا الحديث ليس بصحيح اهـ. قلت: نعم! ولكنه حسن كما سنذكره في الحاشية.

عنهم وغيرهم من الصحابة والتابعين ما يدل على أن الرفع عند الكوع والرفع منع متروك أيضاً، وقد ثبت ذلك عنهم بأسانيد صحيحة كما مر، فما ذهبنا إليه أقوى من حيث الرواية والدراية جميعاً، ولله الحمد.

قوله: «عن شريك إلخ». قلت: تكلم أبو داود في هذا الحديث بوجهين، الأول بما قاله سفيان: إن يزيد بن أبي زياد لم يذكر هذا اللفظ أولاً، وذكره في الكوفة بعد فكانه تلقن، والثاني أن هشيمًا وخالداً وابن إدريس لم يذكروا عن يزيد «ثم لا يعود»، كما ذكره شريك عنه، فراوي شريك شاذة مخالفة للثقات. وتكلم في حديث وكيع لأجل ابن أبي ليلى وهو محمد بن عبد الرحمان كما هو الظاهر.

والجواب عن الأول أن يزيد بن أبي زياد من رجال مسلم والأربعة، وعلق له البخاري وقال يعقوب بن سفيان: ويزيد وإن كانوا يتكلمون فيه لتغيره فهو على العدالة

هكذا في النسخ الموجودة للسنن عندنا، وأخرجه الطحاوي وفيه: عن ابن أبي ليلى عن أخيه وعن الحكم عن ابن أبي (1) ليلى عن البراء (132:1)، ومثله في مصنف ابن أبي شيبة، وقال في الجوهر النقي: ذكر البيهقي أنه روى أيضاً من جهة عيسى بن أبي ليلى وقيل: عن الحكم كلاهما عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وأخرجه أبو داود من جهة عيسى والحكم اهـ (137:1). فالصحيح إثبات حرف العطف كما في معاني الآثار، وحذفه من سند أبي داود من غلط الناسخين، فتنبه له

حدثنا: أبو بكرة قال: ثنا مؤمل قال: ثنا سفيان عن المغيرة قال: قلت لإبراهيم: - 829 حديث وائل "أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا

والثقة وإن لم يكن مثل الحكم والمنصور، وقال ابن شاهين في الثقات: قال أحمد بن صالح المصري: يزيد بن أبي زياد ثقة، ولا يعجبني قول من تكلم فيه أه ملخصا من التهذيب (11 - 331). وهذا تعديل مفسر يرد على ضعفه لتغيره، فإن أحمد بن صالح ويعقوب بن سفيان وثقا مع علمهما بما قاله فيه غيرهما، ولم يؤثر ذلك عندهما. وأيضا فالمختلط والمتغير إذا توبع أو وجد لما رواه شاهد يقبل حديثه ويحتج به، كما ذكرناه في المقدمة، ويزيد كذلك، فقد تابعه حكم وعيسى بن أبي ليلى على قوله: «ثم لا يعود»، كما أخرجه أبو داود والطحاوي والبيهقي عن وكيع، وكلاهما ثقتان، بل عيسى ثقة ثبت وهو أقوى من يزيد بلا شك، كما في الجوهر النقي (1 - 137). وقول أبي داود فيه: «هذا الحديث ليس بصحيح» لا يضرنا، فإن محمد بن أبي ليلى وإن تكلم فيه فإنه ليس دون يزيد بل مثله، فقد أثنى عليه العجلي وقال: كان فقيها صاحب سنة، صدوقا، جازئ الحديث، وقال يعقوب بن سفيان، ثقة عدل في حديثه بعض المقال، كما في التهذيب (9 - 302) وقد حسن له الترمذي غير ما حديث، فالحديث حسن.

وأما قول أبي داود: «إن هشima وخالدا وابن إدريس لم يذكروا عن يزيد «ثم لا يعود» كما ذكره شريك عنه» فيعارض هذا قول ابن عدي في الكامل: رواه هشيم وشريك وجماعة معهما عن يزيد بإسناده، وقالوا فيه: «ثم لم يعد» أه. وأخرجه الدارقطني كذلك من رواية إسماعيل بن زكريا عن يزيد، وأخرجه البيهقي في الخلافيات من طريق النضر بن شميل عن إسرائيل، هو ابن يونس بن أبي إسحاق عن يزيد أه. كذا في الجوهر النقي (1 - 136). فلاح بذلك عدم تفرد يزيد عن عبد الرحمان بن أبي ليلى وعدم تفرد شريك عن يزيد عنه في قوله: «ثم لا يعود» بل لكل منهما متابع في ذلك، فالحق أن الحديث حسن صالح للاحتجاج به، هذا والله تعالى أعلم.

قوله: «حدثنا أبو بكرة إلخ». قلت: معنى قول إبراهيم إن وائلا قليل الصحبة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وابن مسعود طويل الصحبة به، ولم يصل وائل معه إلا صلاة معدودة بخلاف ابن

ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، فقال: إن كان وائل رآه مرة يفعل ذلك فقد رآه عبد الله خمسين مرة لا يفعل ذلك". رواه الطحاوي (1:132). قلت: سند حسن رجاله كلهم ثقات إلا مؤمل بن إسماعيل فمختلف فيه، وثقه بعضهم وتكلم فيه آخرون، وفي التقريب (ص-219): صدوق سيء الحفظ اه، ولما رواه شاهد من رواية أبي يوسف القاضي عن حصين بن عبد الرحمن وعمرو بن مرة عن النخعي وقد ذكرناه قبل.

مسعود، فإنه صلى معه صلاة كثيرة وشاهد من أحواله ما لم يشاهده وائل وأمثاله، فالترجيح لرواية ابن مسعود

واعترض على ذلك الفقيه أبو بكر بن إسحاق بأن هذه على لا تسوى شيئاً لأن رفع اليدين قد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ث عن الخلفاء الراشدين ثم عن الصحابة والتابعين وليس في نسيان عبد الله بن مسعود رفع اليدين ما يوجب ان هؤلاء الصحابة لم يروا النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع يديه، فد نسي ابن مسعود من القرآن ما لم يختلف المسلمون بعد وهي المعوذتان، نسي ما اتفق العلماء كلهم على نسخه وتركه من التطبيق، نسي كيفية قيام اثنين خلف الإمام، ونسي ما لم تختلف العلماء فيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى الصبح في يوم النحر في وقتها، ونسي كيفية جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - بعرفة، ونسي ما لم يختلف فيه من وضع المرفق والساعد على الأرض في السجود ونسي كيف كان يقرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - (س ر ؟ ؟). وإذا جاز على ابن مسعود أن ينسى مثل هذا في الصلاة كيف لا يجوز مثله في رفع اليدين؟ (اه، ذكره البيهقي عنه، كما في الجوهر النقي (1 - 139)

قلت: فحاصل قولك أن لا يحتج بشيء من أحاديث ابن مسعود رضي الله عنه أصلاً لجواز طرؤ النسيان عليه، فيلزمك إخراج أحاديثه بأسرها عن كتب الحديث لاسيما عن الصحيحين، وإخراج اسمه عن جماعة حفاظ الحديث، واللوم على المحدثين الذين عدوه من حفاظ الصحابة كالذهبي فإنه ذكره في تذكرته، وعده من الحفاظ، وأثنى عليه بأنه: صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وخادمه، وأحد السابقين الأولين من كبار البدرين، ومن نبلاء الفقهاء والمقرئين، كان ممن يتحرى في الأداء ويشدد في الرواية، ويزجر تلامذته عن التهاون في ضبط الألفاظ، وكان يقل من الرواية للحديث، ويتورع في الألفاظ، وعن أبي

.....

عمرو الشيباني «كنت أجلس إلى ابن أبي مسعود حولاً لا يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإذا قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استقلت الرعدة، وقال: هكذا أو قرب من ذا»، وكتب عمر إلى أهل الكوفة «قد أتركتك بعبد الله بن مسعود على نفسي» وقد نظر عمر مرة إليه فقال: «كيف ملئ علماً»، وسئل حذيفة عن أقرب الناس برسول الله - صلى الله عليه وسلم - هدياً ودلاً وسمتاً، فقال: «هو ابن مسعود لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - أن ابن أم عبد من أقربهم إلى الله (زلفى) اه ملتقطاً من (1 - 13 و 14 و 15

فإن قلت: نفرق بين سائر أحاديثه وبين حديثه في ترك رفع اليدين، فنقبلها ولا نقبله قلت: رحمك الله! فبين لنا وجه الفرق بينهما، فلم تركت حديثه في ذلك لاحتتمال النسيان. ولم تترك سائر أحاديثه بهذا الاحتمال بعينه. فإن قلت: وجه الفرق تفرد برواية ترك رفع اليدين دون ما سواه، قلت: هذه فريضة بلا مزية، ودعوى بلا بينة، فقد صح عن علي وعمر رضي الله عنهما ما يؤيد قول ابن مسعود ولم نجد أحداً ذكر عثمان رضي الله عنه في جملة من كان يرفع في الركوع والرفع منه، فقولك: «إن الرفع في الركوع صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم عن الخلفاء الراشدين» ليس بصحيح، وقال ابن التركماني: والذي روى عن عمر في الرفع في الركوع والرفع منه، ذكر البيهقي سنده وفيه من هو مستضعف، ولهذا قال البيهقي في الباب السابق: ورويناه عن أبي بكر وعمر وذكر جماعة، ولم يذكره بلفظ الصحة كما فعل ابن إسحاق

وقوله: «ثم عن الصحابة والتابعين» تساهل، فإن في الصحابة من قصر الرفع على تكبيرة الافتتاح كما تقدم، وكذا جماعة من التابعين منهم الأسود وعلقمة وإبراهيم وخيثمة وقيس بن أبي حازم والشعبي وأبو إسحاق وغيرهم، روى ذلك كله ابن أبي شيبة في مصنفه بأسانيد جيدة. وروى ذلك أيضاً بسند صحيح عن أصحاب علي وابن مسعود، وناهيك بهم (وفيهم كثرة لا تخفى) وقد ذكرنا أكثر ذلك فيما تقدم

وقوله: «وليس في نسيان عبد الله إلى آخر» دعوى لا دليل عليها ولا طريق إلى معرفة أن ابن مسعود على ذلك ثم نسيه، والأدب في هذه الصورة التي نسيه فيها النسيان

.....
أ. أن يقال: لم يبلغه (1) كما فعل غيره من العلماء

وقوله: «ونسي كيفية قيام الاثنين خلف الإمام» أراد به ما روى أنه صلى بالأسود وعلقة فجعلهما عن يمينه ويساره، وقد اعتذر ابن سيرين عن ذلك بأن المسجد (أي البيت) كان شيقا، ذكره فيما بعد في باب المأموم يخالف السنة في الموقف

وقوله: «ونسي أنه عليه السلام صلى الصبح في يوم النحر في وقتها» ليس بجيد، إذا في صحيح البخاري وغيره عن ابن مسعود أنه عليه السلام صلى الصبح يومئذ بغلس، فما نسي أنه صلاها في وقتها بل أراد أنه صلاها في غير وقتها المعتاد وهو الإسفار، وقد تبين ذلك بما في صحيح البخاري من حديثه: فلما كان حين يطلع الفجر قال: «إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يصلي في هذه الساعة إلا هذه الصلاة في هذا المكان في هذا اليوم».

وقوله: «نسي ما لم يختلف العلماء فيه وضع المرفق والساعد إلى آخره» أراد بذلك ما روى عن ابن مسعود أنه قال: «هينت عظام ابن آدم للسجود (2)، فاسجدوا حتى بالمرافق» إلا أن عبارة ابن إسحاق ركيكة، والصواب أن يقال: من كراهة وضع المرفق والساعد

وف المحتسب لابن جني: قرأ {الذَّكْرَ وَالْأُنْثَى} بغير «ما» (خلق) النبي - صلى الله عليه وسلم - وعلي وابن مسعود وابن عباس. وفي الصحيحين أن أبي الدرداء قال: «والله لقد أقرأنيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». فثبت أن ابن مسعود لم ينفرد بذلك، ولا نسلم أنه نسي كيف كان

وهذا ليس بنقص فقد خفي بعض الأحكام على الصديق وعلي وعمر رضي الله عنهم، حتى أخبرهما من هو أصغر (1) منهما كما لا يخفى على من مارس الحديث

قلت: لم يجب ابن التركماني عن هذا الإيراد، وظني أن رواية السجود على المرافق لا تصح عنه فقد روى الطبراني (2) في الكبير عن ابن مسعود «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» وإسناده حسن إلا أنه فيه إسماعيل بن عمرو البجلي متكلم فيه وثقه ابن حبان، وروى عنه أيضا «إذا سجد أحدكم فلا يسجد مضجعا ولا متوركا» وسنده صحيح، ولا يخفى أن السجود على المرافق هو السجود مضجعا بعينه، وقد نهى عنه، وروى الطبراني في الكبير أيضا عن عبد الله بن زياد قال: حدثني من رأى ابن مسعود قال: «كأنني أنظر إليه وهو ساجد فجأى مرفقيه حتى كدت أن أرى بياض إبطيه» ذكر الروايات كلها الهيتمي في مجمع الزوائد (1 - 191 و 192). وفيها موافقة لما روته جماعة الصحابة رضي الله عنهم من السجود على سبعة أعظم، وكراهة وضع المرفق والساعد فيه، فلا يقبل ما يخالفه إلا بعد النظر في إسناده، والله أعلم

النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأها، وإنما سمعها على وجه آخر فأدى كما سمع اهـ من
(الجواهر النقي (1 - 139 و 140

وأما قوله: «وقد نسي ابن مسعود من القرآن ما لم يختلف المسلمون بعد، وهي المعوذتان إلخ». ففيه أن ابن مسعود لم ينسهما ولم ينكر كونهما منزلاً من الله، وكيف يسوغ له أو لأحد من العرب ذلك؟ وهو يشاهد فيهما من الإعجاز مثل ما في غيرهما من السور، بل إنما كان ينكر إدخالهما في المصحف لظنه أنهما أنزلتا للتعوذ فقط لا للتلاوة، ومن هنا يظهر لك تحامل البيهقي على الحنفية حيث يجرح أدلتهم بذكر أمثال هذه الأقوال التي فيها إساءة الأدب بحق الصحابة، ويسكت عنها ولا يردّها على قائلها. وأيم الله! إنني معترف بجلالة البيهقي وثقته وزهده وحفظه. وبعضهم منته على المسلمين، وكذا بجلالة الفقيه أبي بكر بن إسحاق، ولكن جلالة الصحابة وعظمتهم وأدبهم في القلب أعظم من جلالة جميع الناس بعدهم، فلم يسعني السكوت في هذا المقام، ورأيت رد هذه الأقوال وإظهار خطأ قائلها ألزم وأولى، هذا ولله الحمد في الآخرة والأولى

تكميل:

قال الشوكاني في النبيل: إنه قد ثبت من حديث ابن عمر عند البيهقي أنه قال بعد أن ذكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الاعتدال: «فما زالت صلاته حتى لقي الله تعالى» اهـ (2 - 67). وقال في (ص-68) منه بعد نقل الحديث بلفظ البخاري ومسلم دون زيادة «فما زالت تلك صلاته إلخ» ما نصه: الحديث أخرجه البيهقي بزيادة «فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالى». قال ابن المديني: هذا الحديث عندي حجة على الخلق كل من سمعه فعليه أن يعمل به، لأنه ليس في إسناده شيء اهـ. وهذا يومهم بظاھرہ أن ابن المديني قواه مع هذه الزيادة التي ذكرها البيهقي، وأنه ثابت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بها وليس في إسناده بهذه الزيادة شيء، وهذا غلط، بل كلام ابن المديني راجع إلى الحديث بلفظ أخرجه الشيخان ولا ريب في صحة إسناده وخلوه عن العلة، نعم! لنا كلام فيه من حيث المعنى لتعارض الآثار عن ابن عمر في ذلك كما

باب هيئة جلسة التشهدين والإشارة ... 830 - عن: وائل بن حجر قال: "قدمت المدينة، قلت: لأنظرن إلى صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما جلس يعني للتشهد افتترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعني على فخذه اليسرى، ونصب رجله اليمنى". رواه الترمذي (38:1) وقال: حسن صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم اهـ

ذكرناه قبل. وأما هو بالزيادة التي رواها البيهقي فليس بصحيح أصلا، بل كأنه موضوع، فإن الزيلعي سرد سنده وقال: قال الشيخ في الإمام: ويزيل هذا التوهم يعني دعوى النسخ ما رواه البيهقي في سننه من جهة الحسن بن عبد الله بن حمدان الرقي ثنا عصمة بن محمد الأنصاري ثنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالى». رواه عن أبي عبد الله الحافظ عن جعفر بن محمد بن نصر عن عبد الله بن قريش بن خزيمة الهروي عن عبد الله بن أحمد الدجمحي عن الحسن به اهـ (1 - 213) وعبد الرحمان بن قريش اتهمه السليمانى بوضع الحديث كما في اللسان (3 - 425) ولم يوثقه أحد. وعصمة بن محمد الأنصاري قال أبو حاتم: ليس بقوي، وقال يحيى بن معين: كذاب يضع الحديث، وقال العقيلي: يحدث بالبواطيل عن ثقات، وقال الدارقطني وغيره: متروك، وقال ابن عدي: عصمة بن فضالة بن عبيد الأنصاري مدني كل حديثه غير محفوظ اهـ من اللسان (3 - 170). فلا حجة فيه، ولا يدفع به دعوى النسخ أصلا، فتنبه له فقد اغتر بهذا الزيادة كثير من الناس، والله أعلم

باب جلسة التشهدين والإشارة

قوله: «عن وائل بن حجر الحديثين إلخ». قلت: ذهب أبو حنيفة وأصحابه والثوري وابن المبارك وأهل الكوفة إلى استحباب فرش اليسرى والجلوس عليها، ونصب اليمنى في التشهدين، وقال مالك والشافعي وأصحابه: إنه يتورك المصلي في التشهد الأخير، وقال أحمد بن حنبل: عن التورك يختص بالصلاة التي فيها تشهدان، (كذا في النيل 2 - 167). وعند بعض المالكية الافتراض فيهما كما عند الحنفية، (كذا في حاشية مسند الإمام

وعنه: قال: "صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما قعد وتشهد - 831 فرش قدمه اليسرى على الأرض وجلس عليها". رواه سعيد بن منصور والطحاوي، وإسناده صحيح (أثار السنن 1:123). ... 832 - عن: عباس بن سهل الساعدي رضي الله عنه قال: اجتمع أبو حميد وأبو أسيد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة، فذكروا صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال أبو حميد: "أنا أعلمكم بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

ص-75). وليحفظ لفظ الترمذي في الأول: «والعمل عليه أكثر أهل العلم»، وقوله في حديث أبي حميد: «وبه يقول بعض أهل العلم»، فإن فيه دلالة على أن قول الأكثر موافق لقول أبي حنيفة في هذا الباب. ودلالة الحديثين على قوله ظاهرة، ووجه الاستدلال بهذين الحديثين وبما بعده من حديث رفاعة وابن عمر أن رواتهما ذكروا هذه الصفة لجلوس التشهد ولم يقيده بالأول، واقتصرهم عليها من دون تعرض لذكر غيرها مشعر أنها هي الهيئة المشروعة في التشهدين جميعاً، ولو كانت مختصة بالأول لذكروا هيئة التشهد الأخير ولم يهملوه، لاسيما وهم بصدد بيان صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لتعليمه لمن لا يحسن الصلاة، فعلم بذلك أن هذه الهيئة شاملة لهما

قوله: «عن عباس بن سهل إلخ». قلت: ورد في رواية أخرى عن أبي حميد «حتى كانت الركعة التي تنقضي فيها صلاته أخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوركا، ثم سلم» أخرجه الترمذي (ص-409) وقال: حسن صحيح. وأجاب عنه في الهداية بما نصه: وجلس في الأخيرة كما جلس في الأولى لما روينا من حديث وائل، وعائشة رضي الله تعالى عنهما (1) ولأنها أشق على البدن، فكان أولى من التورك الذي يميل إليه مالك رحمه الله تعالى، والذي يروي انه - صلى الله عليه وسلم - قعد متوركا، ضعفه الطحاوي رحمه الله تعالى، أو يحمل على الكبر اهـ (1 - 93). قال الشيخ أطال الله بقائه: ولم يؤثر هذا العذر في القعدة الأولى لكون زمانها يسرا اهـ

قلت: حديث التورك رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخاري رحمه الله تعالى في

جلس يعني للتشهد فافتش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته، ووضع كفه اليمنى على ركبته اليمنى وكفه اليسرى على ركبته اليسرى، وأشار بأصبعه يعني السبابة" رواه الترمذي (38:1). وقال: حسن صحيح، وبه يقول بعض أهل العلم.

صحيحه فقال: حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن خالد عن سعيد عن ابن أبي هلال عن محمد بن عمرو بن حنبل عن محمد بن عمرو بن عطاء، وحدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب ويزيد بن محمد بن عمرو بن حنبل عن محمد بن عمرو بن عطاء أنه كان جالساً في نفر من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكرنا صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال أبو حميد الساعدي رضي الله عنه: «أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث بطوله إلى أن قال: فإذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى، وإذا جلس في الركعة الأخيرة قدم رجله اليسرى ونصب الأخرى وقعد على مقعده». وسمع الليث يزيد بن أبي حبيب ويزيد محمد بن عمرو بن حنبل وابن حنبل عن ابن عطاء اهـ.

قال الحافظ في الفتح (2 - 255): قوله: وإذا جلس في الركعة الأخيرة إلخ. في رواية عبد الحميد: «حتى إذا كانت السجدة التي يكون فيها التسليم». وفي روايته عند ابن حبان: «تكون خاتمة الصلاة، أخرج رجله اليسرى وقعد متوركاً على شقه الأيسر اهـ» وفيه بيان الجرح في السند والجواب عنه ما لفظه: ثم إن رواية الليث ظاهرة في اتصاله بين محمد بن عمرو وأبي حميد، ورواية عبد الحميد ظاهرة صريحة في ذلك (ففي عاصم عنه عند أبي داود وغيره: «سمعت أبا حميد في عشرة»، وفي رواية هشيم عنه عند سعيد بن منصور: «رأيت أبا حميد مع عشرة اهـ»). ذكر الحافظ كله فيما قبل). وزعم ابن القطان تبعاً للطحاوي انه غير متصل لأمرين، أحدهما أن عيسى بن عبد الله بن مالك رواه عن محمد بن عمرو بن عطاء فأدخل بينه وبين الصحابة عباس بن سهل، أخرج أبو داود وغيره، ثانيهما أنه في بعض طرقه تسمية أبي قتادة رضي الله عنه في الصحابة المذكورين، وأبو قتادة قديم الموت يصغر سن محمد بن عمرو بن عطاء عن إدراكه.

والجواب عن ذلك أما الأول فلا يضر الثقة المصريح بسماعه أن يدخل بينه وبين

.....

شيخه واسطة، إما الزيادة في الحديث وإما لثبت فيه، وقد صرح محمد بن عمرو المنكر بسماعه، فتكون رواية عيسى عنه من المزيد في متصل الأسانيد، أما الثاني فالمعتمد فيه قول بعض أهل التاريخ أن أبا قتادة رضي الله عنه مات في خلافة علي رضي الله عنه في سنة أربعين، وأن محمد بن عمرو بن عطاء مات بعد سنة عشرين ومائة وله نيف وثمانون سنة، فعلى هذا لم يدرك أبا قتادة رضي الله عنه. والجواب أن أبا قتادة رضي الله عنه اختلف في وقت موته، فقيل: مات سنة أربع وخمسين، وعلى هذا فلقاء محمد له ممكن، وعلى الأول فلعل من ذكر مقدر عمره أو وقت وفاته وهم، أو الذي سمى أبا قتادة في الصحابة المذكورين وهم في تسميته، ولا يلزم من ذلك أن يكون الحديث الذي رواه غلطاً لأن غيره ممن رواه معه عن محمد بن عمرو بن عطاء أو عن عباس بن سهل قد وافقه اهـ (2 - 253).

قلت: فلما جاز أن يكون من ذكر مقدار عمره أو وقت وفاته وهم أو الذي سمى أبا قتادة في الصحابة المذكورين وهم في تسميته، فلم لا يجوز أن يكون عبد الحميد هو الذي وهم في حكايته سماع محمد بن عمرو بن عطاء عن أبي حميد ورؤيته إياهم؟ فقد قال في التقريب: عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع الأنصاري صدوق، رمى بالقدر، وربما وهم اهـ (ص-16). وفي تهذيب التهذيب: كان يحيى بن سعيد يضعفه، وكان (الثوري يضعفه، وقال النسائي في كتاب الضعفاء ليس بالقوي اهـ ملخصاً (16 - 112).

قال الطحاوي: فإذا فد ويحيى بن عثمان قد حدثانا قالاً: حدثنا عبد الله بن صالح قال: ثنا يحيى وسعيد بن أبي مريم قالاً: حدثنا عطاء بن خالد قال: حدثني محمد ابن عمرو بن عطاء قال: حدثني رجل أنه وجد عشرة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - جلوساً، فذكر نحو حديث أبي عاصم سواء، قال أبو جعفر: فقد فسد بما ذكرنا حديث أبي حميد، لأنه صار عن محمد بن عمرو عن رجل، وأهل الإسناد لا يحتجون بمثل هذا فإن ذكروا في ذلك ضعف العطاء بن خالد، قيل لهم: وأنتم أيضاً تضعفون عبد الحميد أكثر من تضعفكم للعطاء مع أنكم لا تطرحون حديث العطاء كله، إنما تزعمون أن حديثه في القديم صحيح كله وأن حديثه بآخره قد دخله شيء، هكذا قال يحيى بن معين

.....

في كتابه، فأبو صالح سماعه من العطاء قديم جدا، فقد دخل ذلك فيما صححه يحيى من حديثه مع أن سن محمد بن عمرو بن عطاء لا يحتمل مثل هذا، وليس أحد يجعل هذا الحديث سماعاً لمحمد بن عمرو من أبي حميد إلا عبد الحميد، وهو عندهم أضعف، ولكن الذي روى حديث أبي حميد ووصله لم يفصل حكم الجلوس كما فصله عبد الحميد اهـ (1) (-153).

قال الزيلعي: وأجاب البيهقي في كتاب المعرفة فقال: أما تضعيفه (أي الطحاوي) لعبد الحميد بن جعفر فمردود بأن يحيى بن معين وثقه في جميع الروايات عنه، وكذلك أحمد بن حنبل، واحتج به مسلم في صحيحه. وأما ما ذكر من انقطاعه فقد حكم البخاري بأنه سمع أبا حميد وأبا قتادة وابن عباس. وقوله: إن أبا قتادة قتل مع علي رضي الله عنه رواية شاذة رواها الشعبي، والصحيح الذي أجمع عليه أهل التاريخ أنه بقي إلى سنة أربع وخمسين، ونقله عن الترمذي والواقدي والليث وابن مندة في الصحابة وأطال فيه اهـ (1) - 224. قلت: وقال ابن عبد البر: روى من وجوه عن موسى بن عبد الله أنهما قالا: «صلى علي على أبي قتادة وكبر عليه سبعا، قال الشعبي: وكان بدريا» ورجح هذا ابن القطان اهـ كذا في تهذيب التهذيب (12 - 205). وفيه أيضا أنه توفي بالكوفة. قلت: فأهل الكوفة أدركوا وفاته من غيرهم، والشعبي تابعي جليل ثقة قد أدرك خمسمائة من الصحابة كما مر، وهو من أهل الكوفة، فلا يرد قوله بقول المؤرخين مثل الواقدي وغيره.

وفي فتح القدير (1 - 245): ومحمد بن عمرو بن عطاء صرح غير واحد من الحفاظ بسماعه من أبي قتادة وأبي حميد، منهم الحافظ عبد الغني قال: توفي في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وخلافته أول سنة ثمان وستين، ومدتها تسع سنين وأشهر، وأبو قتادة قيل: قتل بالكوفة سنة ثمان وثلاثين، قال الحافظ عبد الغني: الأصح أنه مات بالمدينة سنة أربع وخمسين. وأبو يزيد عبد الرحمان الساعدي توفي في آخر خلافة معاوية رضي الله عنه، ووفاته معاوية سنة ستين، وقيل: تسع وخمسين اهـ.

قلت: ولي فيما قاله الحافظ عبد الغني نظر قوي، أما أولا فلأنه يلزم من قوله

المذكور ان يكون وفاة محمد بن عمرو بن عطاء سنة سبع وسبعين أو قبلها، وقد قال الحافظ في الفتح وفي تهذيب التهذيب (9 - 375): ومحمد بن عمرو بن عطاء إنما مات بعد سنة عشرين ومائة، وله نيف وثمانون اهـ. وأما ثانياً فلأنه قال: إن أبا قتادة مات بالمدينة سنة أربع وخمسين، وهذا خلاف ما عليه المؤرخون وأهل الكوفة، قال في تهذيب التهذيب (12 - 204): وقال الواقدي: توفي بالكوفة سنة أربع وخمسين وهو ابن سبعين سنة، ولم نر بين علمائنا خلافاً في ذلك

قال: وروى أهل الكوفة أنه مات بالكوفة وعلي بها، وصلى عليه اهـ. فهذا كما ترى يدل على أن المؤرخين وأهل الكوفة إنما اختلفوا في وقت وفاته، ولم يختلف أحد في أنه مات بالكوفة، فلا يصح قول الحافظ عبد الغني إنه مات بالمدينة. وفي الجوهر النقي (1 - 144) ما نصه: وقال القطان ما ملخصه: فيجب التثبت في قوله: «فيهم أبو قتادة»، فإن أبا قتادة قتل مع علي وهو صلى عليه، هذا هو الصحيح، وقتل علي سنة أربعين، ومحمد بن عمرو لم يدرك ذلك، وقيل: توفي أبو قتادة سنة أربع وخمسين، وليس بصحيح، ويزيد على ذلك تأكيداً أن عطاء بن خالد روى الحديث فقال: حدثني محمد بن عمرو قال: حدثني رجل أنه وجد عشرة الحديث، فبين أن بين محمد بن عمرو وبين أولئك الصحابة رجلاً، وعطاء لعلة أحسن حالا من عبد الحميد اهـ. قال ابن حنبل: عطاء من أهل المدينة ثقة صحيح الحديث، وقال ابن معين: لا بأس به، وهو توثيق منه على ما عرف. ورواه عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو فقال: عن عياش أو عباس ابن سهل الساعدي، ولم يذكر فيه الفرق بين الجلوسين اهـ ملخصاً

وفيه أيضاً: (1 - 134): قلت: عبد الحميد مطعون في حديثه، كذا قال يحيى بن سعيد - وهو إمام الناس في هذا الباب - وقال الطحاوي: لم يسمع محمد بن عمرو من أبي حميد ولا من أبي قتادة، لأنه سنه لا يحتمل هذا، لأن أبا قتادة قتل مع علي وصلى عليه علي، وكذا قال الهيثم بن عدي. وقال ابن عبد البر: هو الصحيح. وفي الكمال: وقيل: توفي بالكوفة سنة ثمان وثلاثين، ولهذا قال ابن حزم: ولعله وهم فيه يعني عبد الحميد اهـ

وبالجملة فمحمد بن عمرو بن عطاء قد اختلف في سماعه هذا الحديث عن أبي

حميد بمحضر من أبي قتادة، فرجع الطحاوي عدم سماعه منه، وانتصر الشيخ تقي الدين بان دقيق العيد للطحاوي كما صرح به في فتح القدير (1 - 274). ووافقه ابن القطان على ذلك، ورجح غيرهم سماعه منهما. ويرجح قول الطحاوي كون عطاء بن خالد وعيسى بن عبد الله بن مالك قد أثبتا الواسطة بين محمد بن عمرو وأبي حميد. وعيسى ابن عبد الله ذكره ابن حبان في الثقات (كذا في التهذيب 8 - 217). ولم يذكر غيره فيه جرحاً. وعطاء بن خالد قد مر توثيقه على ابن معين في كلام الطحاوي مفصلاً، وزيادة الثقة مقبولة لاسيما إذا تابعه عليها غيره، فالراجح إثبات الواسطة. وتصريح سماع محمد بن عمرو لهذا الحديث عن أبي حميد لم يثبت إلا عن عبد الحميد بن جعفر ولم يتابعه على ذلك أحد، وهو متكلم فيه، فلا يحتج بما تفرد به

وإذا علمت ذلك فقد ثبت كون الحديث منقطعاً، وليس ذكر التورك في الجلوس الأخير إلا في هذا الحديث المنقطع وهو ليس بحجة عندهم، وأما الموصول فليس فيه ذكر التورك أصلاً كما فصله الطحاوي بما لا مزيد عليه (1 - 53) فإن قلت: إن المنقطع حجة عندهم، قلنا: نعم إذا لم يعارض أقوى منه، وأيضاً هو محمول عندنا على العذر لكبر أو غيره، ودليل ذلك أن مسلماً ذكر في صحيحه من حديث ابن الزبير صفة ثلاثة لجلوس التشهد الأخير، وهي «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجعل قدمه اليسرى بين فخذه وساقه، ويفرش قدمه اليمنى» اهـ كذا في النيل (2 - 168) وهذا محمول على العذر اتفاقاً، فكذا حديث أبي حميد عندنا، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر

وأعلم أن حديث أبي حميد مع كونه مضطرب الإسناد مضطرب في المتن أيضاً، فإن سياق الليث فيه حكاية أبي حميد بصفة الصلاة بالقول، وكذا في رواية كل من رواه عن محمد ابن عمرو بن حلحلة ونحوه عبد الحميد بن جعفر عن محمد بن عمرو ابن عطاء، ووافقهما فليح عن عباس بن سهل، وخالف الجمية عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس، فحكى أن أبا حميد وصفها بالفعل، ولفظه عند الطحاوي وابن حبان: «قالوا: فأرنا، فقام يصلي وهم ينظرون، فبدأ فكبر الحديث»، كذا ذكره الحافظ في الفتح (2 - 253) ثم قال: ويمكن الجمع بين الروایتين بأن يكون وصفها

.....
مرة بالقول ومرة بالفعل اهـ. وبالإمكان لا يرتفع الاضطراب وإلا لم يبق في الدنيا حديث مضطرب فافهم

قال: وقد وافق عيسى أيضا عنه عطا بن خالد لكنه أبهم عباس بن سهل أخرجه الطحاوي أيضا ويقوي ذلك أن ابن خزيمة أخرج من طريق ابن إسحاق أن عباس بن سهل حدثه فساق الحديث بصفة الفعل أيضا، والله أعلم اهـ. قلت: وبهذا ظهر أن عيسى بن عبد الله ليس منفرداً في حكاية الفعل حتى يعدوا روايته شاذة بل له متابع ومشاهد، فقوي الاضطراب.

قال العلامة ابن التركماني في الجوهر النقي (1 - 134): وأيضاً فقد اضطرب سند هذا الحديث ومثنته، فرواه العطا بن خالد فأدخل بين محمد بن عمرو وبين النفر من الصحابة رجلاً مجهولاً، ويدل على أن بينهما واسطة أن أبا حاتم بن حبان أخرج هذا الحديث في صحيحه من طريق عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو عن عباس بن سهل الساعدي أنه كان في مجلس فيه أبو هريرة وأبو أسيد وأبو حميد الساعدي الحديث، وذكر المزي ومحمد بن طاهر المقدسي في أطرافهما أن أبا داود أخرجه من هذا الطريق، وأخرجه البيهقي في «باب السجود على اليدين والركبتين» من طريق الحسن بن حر (حدثني عيسى بن عبد الله بن مالك عن محمد بن عمرو بن عطاء أحد بني مالك عن عياش أو عباس بن سهل الحديث. قم قال: وروى عتبة بن أبي حكيم عن عيسى بن عبد الله بن العباس بن سهل عن أبي حميد) لم يذكر محمداً في إسناده. وقال البيهقي في «باب القعود على الرجل اليسرى بين السجدين»: (وقد قيل في إسناده عن عيسى بن عبد الله سمعه من عباس بن سهل أنه حضر أبا حميد). ثم في رواية عبد الحميد أيضاً أنه رفع عند القيام من الركبتين، وقد تقدم أنه يلزم الشافعي، وفيها أيضاً التورك في الجلسة الثانية. وفي رواية عباس بن سهل التي ذكرها البيهقي بعد هذه الرواية خلاف هذه: ولفظها: «حتى فرغ ثم جلس فافتش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته»، فظهر بهذا أن الحديث مضطرب الإسناد والمتن اهـ ملخصاً

عن: رفاعه بن رافع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال للأعرابي: "إذا سجدت - 833
فمكن بسجودك، فإذا جلست فاجلس على رجلك اليسرى" رواه أحمد وابن أبي شيبة وابن
حبان (في صحيحه (نيل الأوطار 2:167)). ... 834 - عن: عبد الله بن عمر رضي الله
عنه في حديث طويل فيه وقال: "إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى،
فقلت: إنك تفعل

قوله: «عن رفاعه بن رافع إلخ». قلت: رواه أبو داود بلفظ: «فإذا جلست في وسط الصلاة
فاطمئن وافترش فخذك اليسرى ثم تشهد اه». قال الشوكاني في النبي: وقد خرج أيضاً
النسائي وابن ماجه والترمذي وحسنه، ولكنه انفرد وأبو داود بهذه الزيادة أعني قوله:
«فإذا جلست في وسط الصلاة إلخ». وفي إسنادها محمد بن إسحاق ولكنه صرح
(بالتحديث اه (2 - 166).

قلت: قال الحافظ في الدراية (ص-193): وابن إسحاق لا يحتج بما انفرد به من الأحكام
فضلا عما إذا خالفه من هو أثبت منه. ويستفاد من كلامه في المجلد التاسع (ص-514)
من الفتح أن الراوي المختلف فيه من الشيوخ الذين إذا انفرد أحدهم بالحديث لم يكن
حجة اه وفي تهذيب التهذيب (9 - 43): وقال أيوب بن إسحاق بن سامري: سألت أحمد
فقلت له: يا أبا عبد الله! إذا انفرد ابن إسحاق بحديث تقبله؟ قال: لا، والله إنني رأيته
يتحدث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا اه فقوله: «في وسط
الصلاة» زيادة تفرد بها ابن إسحاق فلا يحتج بها، على أنه يمكن أن رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - بين حكم الجلوس للأعرابي مرتين، فقال مرة: «فإذا جلست فاجلس على
رجلك اليسرى» ولم يقيد به بوسط الصلاة ولا غيره، ثم قال: «فإذا جلست في وسط الصلاة
فاطمئن إلخ» ولعله أفرد القعدة الأولى بالذكر لمزيد الاعتناء بالطمأنينة فيها، والله أعلم

قوله: «عن عبد الله بن عمر إلخ». قلت: رواية البخاري مجملة لا تكشف المقصود، لأن ثني
اليسرى عام من يجلس عليها أو يجلس على الورك، وأوضحه ما في رواية النسائي من
قوله: «والجلوس على اليسرى». والحديث يدل صراحة على ما ذهب إليه أبو حنيفة
وأصحابه أن افتراش اليسرى والجلوس عليها ونصب اليمنى سنة الصلاة في القعدتين
جميعا، فإن قوله: «سنة الصلاة» يعمها كما لا يخفى، وقول الصحابي: السنة

ذلك (أي التربع) فقال: إن رجلاي لا تحملاني" رواه البخاري (114:1) ورواه النسائي ولفظه: قال: "ومن سنة الصلاة أن تنصب القدم اليمنى واستقباله بأصابعها القبلة، والجلوس على اليسرى" وإسناده صحيح، كذا في آثار السنن (133:1).

كذا داخل في المرفوع كما مر غير مرة، فهو حديث قولي مرفوع وكل ما ورد في التورك إنما هو من قبيل الأفراد التي لا عموم لها وتحتمل الوجوه

وأما ما رواه الطحاوي عن يحيى بن سعيد: «أن القاسم بن محمد أراهم الجلوس فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس عن وركه اليسر ولم يجلس على قدميه، ثم قال: أراني هذا عبد الله بن عبد الله بن عمر، وحدثني أن أباه عبد الله بن عمر كان يفعل ذلك اهـ» (1 - 151) فهو محمول على الهيئة التي كان ابن عمر يقعد عليها بسبب العلة وعدم حمل رجله القعدة المسنونة

فإن قلت: هذا يخالف ما ورد في رواية البخاري وغيره أن القعود الذي كن ابن عمر يرتكبه لأجل العلة هو التربع، وما أراه القاسم فيه نصب اليمنى فهو ليس بتربع، قلت: إن التربع مستعمل في معنييت أحدهما أن يخالف بين رجله فيضع رجله اليمنى تحت ركبته اليسرى ورجله اليسرى تحت ركبته اليمنى، والثاني أن يثني رجله في جانبي واحد فتكون رجله اليسرى تحت فخذه وساقه اليمنى، ويثني رجله اليمنى فتكون عند إبطيه اليمنى، كذا في التعليق الممجد ناقلا عن الباجي في شرح الموطأ (ص-111). وما أراه القاسم قريب من الصورة الثانية كما هو ظاهر، ولا فرق بينهما إلا في نصب اليمنى وتثبيتها فهو داخل في التربع مجازا، على أن العلة لا تقضي هيئة واحدة، فيمكن أنه كان يتربع مرة ويتورك أخرى حسب ما تيسر له لأجل العلة، وأيضا فإنه فعل لا يترك بها القول، وهو نص في كون الافتراش والجلوس على اليسرى من سنة الصلاة

ولا يمكن حمله على القعدة الأولى، فإن قول ابن عمر رضي الله عنه: إن سنة الصلاة إلخ كان في القعدة الأخيرة كما يظهر مما رواه مالك في الموطأ (ص-30) عن عبد الله بن دينار «أنه سمع عبد الله بن عمرو صلى إلى جنبه رجل فلما جلس في أربع تربيع وثنى رجله، فلما انصرف عبد الله عاب ذلك عليه، فقال الرجل: فإنك تفعل ذلك، فقال

عن: عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 835 يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين، وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه وكان بين ذلك. وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوي جالساً، كان يقول: في كل ركعتين التحية. وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى، وكان ينهى عن عقبة الشيطان وينهى أن يفتersh الرجل ذراعيه افتراش السبع، وكان يختم (الصلاة بالتسليم" رواه مسلم 194:1)

عبد الله بن عمر: «إني أشتكي» اهـ. ولفظ البخاري: عن عبد الله بن عبد الله بن عمر «أنه كان يرى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يتربع في الصلاة إذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث السن فنهاني عبد الله بن عمر قال: إنما سنة الصلاة الحديث» والظاهر أن الواقعة واحدة، فلا يحمل حديث الباب على القعدة الأولى فافهم

قوله: «عن عائشة إلخ» قال النووي في شرحه لمسلم: فيه حجة لأبي حنيفة ومن وافقه أن الجلوس في الصلاة يكون مفترشاً، سواء فيه جميع الجلسات اهـ (1 - 195). قلت: وأوله البيهقي بأن هذا وارد في التشهد الأول، ورده العلامة ابن التركماني في الجوهر النقي بأن إطلاقه يدل على أن ذلك كان في التشهدين بل هو في قوة قولها: وكان يفعل ذلك في التشهدين إذا بقولها أولاً: «وكان يقول: في كل ركعتين التحية» يدل على هذا (التقدير له (1 - 148)

وقال الشوكاني في النيل: وأما حديث وائل وحديث عائشة فقد أجاب عنهما القائلون بمشروعية التورك في التشهد الأخير بأنهما محمولان على التشهد الأوسط جمعا بين الأدلة، لأنهما مطلقان عن التقييد بأحد الجلوسين، وحديث أبي حميد مقيد، وحمل المطلق على المقيد واجب. ولا يخفاه أنه يبعد هذا الجمع ما قدمنّا أن مقام التصدي لبيان صفة صلاته - صلى الله عليه وسلم - يأبى الاختصار على ذكر هيئة أحد التشهدين وإغفال الآخر مع كون صفته مخالفة لصفة المذكور لاسيما حديث عائشة فإنها قد تعرضت فيه لبيان الذكر المشروع في كل ركعتين، وعقبت ذلك بذكر هيئة الجلوس، فمن البعيد أن يخص بهذه (الهيئة أحدهما ويهمل الآخر اهـ (2 - 168)

عن: سمرة رضي الله عنه "نهى (رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) عن الإقعاء - 836 والتورك في الصلاة" رواه الحاكم في المستدرک والبيهقي (كنز العمال 104:4). وإسناد المستدرک صحيح على قاعدة كنز العمال، وأورده في العيزي (389:2) عن أنس مرفوعاً به. وعزاه إلى الإمام أحمد والبيهقي ثم قال: وقال العلقمي: بجانبه علامة الصحة اهـ

وأعلم أن الحافظ بن حجر قال في بلوغ المرام (1 - 45) بعدما أخرج حديث عائشة هذا: أخرجه مسلم وله علة اهـ. وقال الشوكاني في النيل: (2 - 169): وهي أنه رواه أبو الجوزاء عن عائشة رضي الله عنها ابن عبد البر: لم يسمع منها وحديثه عنها مرسل اهـ. قلت: قال الحافظ في تهذيب التهذيب (1 - 384): وقال جعفر الفريابي في كتاب الصلاة: ثنا مزاحم بن سعيد ثنا ابن المبارك ثنا إبراهيم بن طهمان ثنا بديل العقيلي عن أبي الجوزاء قال: «أرسلت رسولا إلى عائشة يسألها فذكر الحديث» (أي حديث المتن). فهذا ظاهره أنه لم يشافهها، لكن لا مانع من جواز كونه توجه إليها بعد ذلك، فشافهها على مذهب مسلم في إمكان اللقاء اهـ. فهو صحيح متصل عند مسلم ولذا لم يذكر له متابعا، فارتفع الإشكال

قوله: «عن سمرة إلخ». قلت: هذا صريح في ترجيح ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه من كراهة التورك في الصلاة وعدم الفرق بين الجلستين في الهيئة، كما فصل الشافعي رحمه الله تعالى ومن وافقه بينهما. ولا يجوز حمله على القعدة الأولى، فإن لفظ الصلاة عام لها وللقعدة الثانية كما لا يخفى، وأيضا فلو خص كراهة التورك بالأولى يلزم تخصيص كراهة الإقعاء بها أيضا، ولم يقل به أحد، بل الإقعاء مكروه في الصلاة مطلقا عندهم جميعا، فكذا قرينه.

وحديث أنس ذكره في مجمع الزوائد (1 - 176) بلفظ: «إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الإقعاء والتورك في الصلاة». قال الهيتمي: رواه البزار عن شيخه هارون بن سفيان ولم أجد من ذكره، وبقيّة رجاله رجال الصحيح اهـ. قلت: لا يضرنا عدم وجدانه بعد تصحيح العلقمي للحديث. وفيه أيضا عن سمرة «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن التورك والإقعاء، وأن لا نستوفز في صلاتنا». رواه البزار والطبراني، وفيه سعيد بن بشير وفيه

أخبرنا: مالك أخبرنا مسلم ابن أبي مريم (1) عن علي بن عبد الرحمن المعاوي (2) أنه - 837 قال: "رأيت عبد الله بن عمر وأنا أعبت بالحصى في الصلاة، فلما انصرفت نهاني، وقال: اصنع كما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع (3)، فقلت: كيف كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع؟ قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا جلس وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها وأشار بالتي تلي الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى". رواه الإمام محمد ابن

كلام اه. قلت: قال أبو حاتم: محله الصحيح، وقال بقية سألت عنه شعبة فقال: ذلك صدوق اللساني، وقال ابن الجوزي: وثقه شعبة ودحيم، وقال ابن عيينة: حدثنا سعيد بن بشير وكان حافظاً اه ملخصاً من الميزان (1 - 376). وقد عرفت أن الراوي إذا اختلف في توثيقه وتضعيفه فهو حسن الحديث، فالحديث يحتج به، ولا سيما وله شاهد من حديث أنس. فما روى عن أبي حميد من التورك في القعدة الأخيرة لابد من حمله على العذر، فإنه إذا تعارض الحاضر والمبني والقول والفعل يترجح الحاضر والقول على معارضه، والله أعلم.

قوله: «أخبرنا مالك إلخ». قلت: دلالاته على سنية الإشارة في التشهد ظاهرة. قال في التعليق الممجد: «قوله: وهو قول أبي حنيفة». قد ذكر ابن الهمام في فتح القدير والشمسي في شرح النقاية وغيرهما أنه ذكر أبو يوسف في الأمالي مثل ما ذكر محمد، فظهر أن أصحابنا الثلاثة اتفقوا في تجويز الإشارة لثبوتها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه بروايات متعددة وطرق متكررة لا سبيل إلى إنكارها ولا إلى ردها، وقد قال به غيرهم من العلماء حتى قال ابن عبد البر: إنه لا خلاف في ذلك. وإلى الله المشتكى من صنيع كثير من أصحابنا من أصحاب الفتاوى كصاحب الخلاصة والبرزانية والكبرى والعتابية والغياثية والولوالجية وعمدة المفتي والظهرية وغيرها حيث ذكروا أن المختار هو عدم الإشارة بل ذكر بعضهم أنها مكروهة، والذي حملهم على ذلك سكوت أئمتنا عن هذه المسألة في

وثقه أبو داود والنسائي وابن معين، كذا في الأسعاف (1)

وثقه أبو زرعة والنسائي، كذا في السيوطي (2)

لعل عبته كان في حالة الجلوس فلذلك علمه كيفية الجلوس النبوي (3)

الحسن في "الموطأ" (ص 106)، ورجاله ثقات من رجال مسلم، وقال: "وبصنيع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ. ... 838 - عن وائل بن حجر قال: قلت: "لأنظرنن إلى صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وساق الحديث، وفيه: ثم جلس فافترش رجله اليسرى ووضع يده

ظاهر الرواية، ولم يعلموا أنه قد ثبت عنهم بروايات متعددة، ولأنه ورد في أحاديث متكررة، فالحذر الحذر من الاعتماد على قولهم في هذه المسألة مع كونه مخالفا لما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، بل وعن أئمتنا أيضا، بل لو ثبت عن أئمتنا التصريح بالنفي، وثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه الإثبات لكان فعل (الرسول وأصحابه أحق وألزم بالقبول، فكيف؟ وقد قال به أئمتنا أيضا اهـ (ص 106).

قلت: فلله دره لقد أصاب وأجاد، وشفى واشتفى

وقال الشرنبلالي في «نور الإيضاح»: «وتسن الإشارة في الصحيح لأنه - صلى الله عليه وسلم - رفع إصبعه السبابة وقد أحنأها شيئا، ومن قال: إنه لا يشير أصلا فهو خلاف الرواية والدراية

وفي «حاشيته» للطحاوي: قوله: «وتسن الإشارة» أي من غير تحريك فإنه مكروه عندنا، كذا في «شرح المشكاة» للقارئ، وتكون إشارته إلى جهة القبلة، كما يؤخذ من كلامهم، قوله: «فهو خلاف الرواية» لأنه روى في عدة أخبار، منها ما أخرجه ابن السكن في «صحيحه» عن ابن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الإشارة بالإصبع أشد على الشيطان من الحديد» والمذكور في كيفية الإشارة قول أصحابنا الثلاثة، كما في «الفتح» وغيره، فلا جرم أن قال الزاهدي: لما اتفقت الروايات عن أصحابنا جميعا في مونها سنة، وكذا عن الكوفيين والمدنيين، وكثرت الأخبار والآثار كان العمل بهما أولى، كما في الحلبي وابن أمير حاج، قوله: و «الدراية» لأن الفعل يوافق القول، فكما أن القول فيه (النفي والإثبات يكون الفعل كذلك، فرفع الإصبع النفي ووضع الإثبات اهـ (ص 156).

قوله: «عن وائل برواية أبو داود إلخ». قلت: دلالتة على الباب ظاهرة، والحديث رواه أيضا النسائي وسكت عنه (1: 186) وفيه: «وحد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، وقبض ثنتين وحلق، ورأيته يقول هكذا وأشار بشر بالسبابة من اليمنى وحلق الإبهام

اليسرى على فخذة اليسرى، وحد مرفقه الأيمن على فخذة اليمنى، وقبض ثنتين

والوسطى اهـ»، وقال السندي: أي وضع حد مرفقه اليمنى على فخذ اليمنى. وهذا الوجه هو الموافق للرواية المتقدمة في الكتاب، وهي «جعل حد مرفقه الأيمن على فخذة»، وسيجيء أيضا اهـ.

قلت: وهو ما أخرجه النسائي وقد سكت عنه في حديث وائل رضي الله عنه: «وجعل حد مرفقه الأيمن على فخذة اليمنى ثم قبض ثنتين الحديث»، وقال المظهر: كما في «عون المعبود» (361:1): أي رفع مرفقه عن فخذة وجعل عظم مرفقه كأنه رأس وتد اهـ، وفي حديث صححه البيهقي، كما في «عون المعبود» أيضا ناقلا من «المقراة»: «أنه عليه السلام جعل مرافقه اليمنى على فخذة اليمنى اهـ».

قلت: ولعل الراجح ما قال السندي، والمراد أنه عليه السلام وضع مرفقه الأيمن قريبا من فخذة اليمنى كأنه وضعها عليها مبالغة، فإن الحقيقة لا تيسر إلا بتكلف، فافهم.

واعلم أنه قد ورد في وضع اليمنى على الفخذ حال التشهد هيئات مختلفة: إحداها: التحليق، كما في حديث وائل هذا

والثانية: ما أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا جلس في الصلاة وضع يده اليمنى على ركبتيه اليمنى، وعقد ثلاثة وخمسين، وأشار بالسبابة اهـ» (216:1)، وفي «الحاشية»: قال الطيبي في «شرح المشكاة» أي عقد اليمنى عقد ثلاثة وخمسين، وذلك بأن يقبض الخنصر والوسطى ويرسل المسبحة ويضم إليهما الإبهام مرسله اهـ.

والثالثة: قبض كل من الأصابع والإشارة بالسبابة، كما مر في حديث ابن عمر برواية محمد (بن الحسن في «الموطأ»)، وأخرجه أيضا مسلم نحوه سندا ومتنا (216:1).

والرابعة: ما أخرجه مسلم من حديث ابن الزبير رضي الله عنه بلفظ: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قعد يدعو وضع يده اليمنى على فخذة اليمنى ويده اليسرى على فخذة اليسرى، وأشار بإصبعه السبابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم كفخ (اليسرى ركبتيه) اهـ (216:1).

□والخامسة: وضع اليد اليمنى على الفخذ من غير قبض، والإشارة بالسبابة

وحلق حلقة، ورأيته يقول هكذا وحلق بشر (الراوي) الإبهام والوسطى، وأشار بالسبابة"، رواه أبو داود (361:1)، وسكت عنه، وفي حديثه عند

وقد أخرج مسلم رواية أخرى عن ابن الزبير تدل على ذلك، لأنه اقتصر فيها على مجرد الوضع والإشارة ولم يذكر القبض، ولفظه: «ووضع اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وأشار بإصبعه» وكذا في رواية عن ابن عمر عنده اقتصر فيها على الوضع والإشارة بدون ذكر القبض (216:1)، وكذا أخرج أبو داود والترمذي من حديث أبي حميد بدون ذكره فيمكن أن تحمل الرواية التي لم يذكر فيها القبض على الرواية التي فيها القبض حمل المطلق على المقيد، ولكن اختلاف الروايات في كيفية الإشارة يقتضي انه - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل مرة كذا ومرة كذا، فلا يحمل إحداها على الأخرى.

طريق التطبيق بين مختلف الحديث في أكثر المواضع

قال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي رحمه الله تعالى في «أشعة اللمعات» (200:1): «ودر بعض أحاديث اشارات بي عقد نیز آمده، ومختار بعض حنفیه این است، غالباً عمل آنحضرت نیز مختلف بود کاه جنین وکاه جنام، ووجه تطبیق در أكثر مواضع که روایات «مختلف آمده همین است اه

وفي «التعليق الممجد» (ص 106) ما نصه: وثبت التحليق بروايات أخر صحيحة، فيحمل الاختلاف على اختلاف الأحوال والتوسع في الأمر، وظاهر بعض الأخبار الإشارة بدون التحليق العقد، والمختار عند الجمهور أصحابنا هو العقد أو التحليق، والثاني: أحسن، كما حققه على القارئ في رسالته «تزيين العبارة» اه ملخصاً

قلت: قال العلامة القارئ في رسالته المذكورة ما نصه: والصحيح المختار عند جمهور أصحابنا أنه يضع كفيه على فخذه، ثم عند وصوله إلى كلمة التوحيد يعقد البنصر والخنصر ويحلق الوسطى والإبهام ويشير بالمسبحة رافعا لها عند النفي وواضعا لها عند الإثبات، ثم يستمر على ذلك، لأنه ثبت العقد عند الإشارة بلا خلاف، ولم يوجد أمر بغيره، فالأصل إلقاء (الشيء على ما هو عليه، واستصحابه إلى آخره، ومآله إله هذا اه (ص 17

(الضياء المقدسي: "وقبض اثنتين وحلق حلقة في الثالثة"، كذا في "كنز العمال" (221:1).

وفي «عون المعبود» (375:1) ما نصه: وفي المحل «شرح الموطأ»: قال الحلواني من الحنفية: يقيم إصبعه عند قوله: «لا إله» ويضع عند قوله: «إلا الله» فيكون الرفع للنفي والوضع للإثبات، وقال الشافعية: يشير عند قوله: «إلا الله»، وروى البيهقي فيهما حديثاً ذكره النووي اهـ قلت: لم أقف على أحد منهما، فإن سنن البيهقي وكثيراً من كتبه ليس عندي، فمن وقف عليهما فليحقق سندهما

وفي «المسوي» للشيخ ولي الله: أكثر أهل العلم على استحباب الإشارة بالمسبحة اليمنى عند كلمة التهليل، ويشير عند قوله: «إلا الله»، وهو (أي استحباب أصل الإشارة) الصحيح من مذهب أبي حنيفة، ذكره محمد في «الموطأ» اهـ، كذا في «حاشية موطأ مالك»، وفي «الدر المختار مع رد المختار» (530:1)، بل في متن «درر البحار» وشرحه «غرر الأذكار» (1): المفتى به عندنا أنه يشير باسبأ أصابعه كلها، وفي «الشرنبلالية عن البرهان»: الصحيح أنه يشير بمسبحته وحدها يرفعها عند النفي، ويضعها عند الإثبات. واحترز بالصحيح عما قيل: لا يشير لأنه خلاف الدراية والرواية، وبقولنا: بالمسبحة عما قيل: يعقد عند الإشارة اهـ، وفي العيني عن «التحفة»: الأصح أنها مستحبة، وفي «المحيط» سنة اهـ

قلت: وكونها سنة هو الصحيح عندي، صرح به في «نور الإيضاح»، كما مر، فإن قلت: كيف يصح الاحتراز بلفظ المسبحة عما قيل: يعقد عند الإشارة؟ فإن الإشارة لا تكون إلا بها، سواء عقد أو لم يعقد. قلت: معناه أن قولنا: يشير بمسبحته وحدها يدل على أن الإشارة لا دخل فيها إلا للمسبحة فقط، وهذا احتراز عما قيل: يعقد عند الإشارة، فإن حالة العقد يكون لبقية الأصابع أيضاً دخل ما في الإشارة، فافهم فإن هذا غاية توجيه كلام البرهان، وقد غلطه الحلبي والطحطاوي والشامي في ذلك، ولعلمهم لم يفهموا مراده، والله أعلم

قال العلامة الشامي: والذي تحصل من كلام البرهان قول ملفق من القولين، وهو

كذا في الأصل، وفي «رد المحتار» سماه غرر الأفكار، ولعله هو الصواب (1)

.....

الإشارة مع بسط الأصابع بدون عقد، وقد علمت أنه خلاف المنقول في كتب الذهب، وإن ما نقله الشارح عن درر البحار وشرحه خلاف الواقع، ولعله قول غريب لم نر من قاله، فتبعه في البرهان ومشى عليه الناس في عامة البلدان، وأما المشهور المنقول في كتب (المذهب فهو ما سمعته اهـ 1) - 531

قلت: في قوله: «فهو ما سمعته» إشارة إلى ما ذكره قبل نصه: فهذه النقول كلها صريحة بأن الإشارة المسنونة إنما هي على كيفية خاصة وهي العقد أو التحليق، وأما رواية بسط الأصابع فليس فيها إشارة أصلاً إلى أن قال: فليس لنا قول بالإشارة بدون تحليق، ولهذا فسرت الإشارة بهذه الكيفية في عامة الكتب إلى أن قال: إنه ليس لنا سوى قولين، الأول وهو المشهور في المذهب بسط الأصابع بدون إشارة، والثاني بسط الأصابع إلى حين الشهادة، فيعقد عندها ويرفع السبابة عند النفي ويضعها عند الإثبات، وهذا ما اعتمده المتأخرون لثبوته عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بالأحاديث الصحيحة، ولصحة نقله عن أئمتنا الثلاثة، فلذا قال في الفتح: إن الأول خلاف الرواية والدراية، وأما ما عليه عامة الناس في زمانا من الإشارة مع البسط بدون عقد فلم أر أحداً قال به سوى الشارح تبعاً للشرنبلالي عن البرهان اهـ

وأجاب عنه في تحرير المختار بما نصه: إنما اختار صاحب البرهان بسط الأصابع كلها، والإشارة بالمسبحة فقط تحصيلاً للمسنون من الإشارة وعملاً بقوله عليه السلام: «أسكنوا في الصلاة»، وحديث أبي حميد الساعدي خال عن ذكر القبض، ولفظه عند الترمذي: «فافتش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته، ووضع كفه اليمنى على ركبته اليمنى وكفه اليسرى على ركبته اليسرى، وأشار بإصبعه» والحاصل أنه اختلف التصحيح في الكيفية، والكل وارد عليه السلام، فما قاله في البرهان لم يخرج عن السنة النبوية وإن كان المشهور خلافه. ثم رأيت في شرح المشكاة لملا علي قارئ في رواية لمسلم من باب التشهد «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان إذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه ورفع إصبعه اليمنى والتي تلي الإبهام يدعو بها ويده اليسرى على ركبتيه باسطها عليها» ما نصه: ظاهر هذه الرواية عدم عقد الأصابع مع الإشارة وهو مختار بعض أصحابنا اهـ (ص-63 و 64) ملخصاً

حدثنا عقبة (ثقة-تق) بن مكرم ثنا سعيد (صدوق بخطئ - تق) ابن سفيان - 839
الحجدي ثنا عبد الله (مقبول) بن معدان قال: أخبرني عاصم (1) بن كليب الحرمي عن أبيه
عن جده (2) قال: «دخلت على النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يصلي، وقد وضع يده
اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه وبط
السبابة، وهو يقول: يا مقلب القلوب! ثبت قلبي

وقال الطحاوي في حديثه في حاشيته على مراقي الفلاح تحت قول المصنف: وأشرنا
إلى أنه لا يعقد شيئاً من أصابعه، وقيل: إلا عند الإشارة بالمسبحة فيما يروى عنهما اهـ ما
نصه: صنيعه يقتضي ضعف العقد، وليس كذلك إذ قد صرح في النهر بترجيحه وأنه قول
كثير من مشايخنا، قال: وعليه الفتوى كما في عامة الفتاوى، وكيفيته أن يعقد الخنصر
والتي تليها محلقة بالوسطى والإبهام، ومنه يعلم أنه اختلف الترجيح اهـ من السيد إلى أن
قال: والعقد وقت التشهد فلا يعقد قبل ولا بعد، وعليه الفتوى اهـ (ص-157) ملخصاً

قوله: «حدثنا عقبة بن مكرم إلخ». قلت: دلالة على وضع اليدين على الفخذين ظاهرة.
قال المحقق في الفتح: وفي مسلم: «كان - صلى الله عليه وسلم - إذا جلس في الصلاة
وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض أصابعه كلها وأشار بإصبعه التي تلي الإبهام،
ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى»، ولا شك أن وضع الكف مع قبض الأصابع لا
يتحقق، فالمراد - والله أعلم - وضع الكف ثم قبض الأصابع بعد ذلك عند الإشارة، وهو
(المروى عن محمد في كيفية الإشارة اهـ (1 - 272)

قال الشيخ: في هذا الحديث وأمثاله الوضع على الفخذين، وفي حديث عباس بن سهل
وغيره ورد الوضع على الركبتين، والجمع بينهما بأن الكفين كانتا على الفخذين وأطراف
الأصابع عند الركبتين، وهو المذهب عندنا كما في فتح القدير (1 - 272): وينبغي أن
يكون أطراف الأصابع على حرف الركبة لا مباعدة عنها اهـ. والحكمة فيه أن الأصابع
تتوجه إلى القبلة حينئذ بخلاف ما ذهب إليه الطحاوي من أخذ الركبة، فإن الأصابع تكون
حينئذ متوجهة إلى الأرض اهـ. قلت: قد ورد في رواية عند مسلم ما

عاصم وأبوه كلاهما صدوقان (1)

شهاب بن مجنون صحابي (2)

على دينك» رواه الترمذي في كتاب الدعوات من جامعه (198:2) وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه اهـ، قلت: وإسناده لا بأس به. ... 840 - عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً كان يدعو بإصبعيه فقال

يدل على قول الطحاوي وهي ما رواه عن ابن الزبير قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قعد يدعو (يتشهد) وضع يد اليمين على فخذ اليمين ويده اليسرى على فخذ اليسرى وأشار بإصبعه السبابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم (يدخل) (كفه اليسرى ركبته اهـ (1 - 216).

قال النووي: قد أجمع العلماء على استحباب وضعها (أي الكف اليسرى) عند الركبة أو على الركبة، وبعضهم يقول بعطف أصابعها على الركبة، وهو معنى قوله: «ويلقم كفه اليسرى ركبته اهـ» فالأوجه أن يقال: إن الكل ثابت عنه - صلى الله عليه وسلم -، والأخذ بكله واسع، والراجح ما ورد في أكثر الروايات أنه يضع يديه على الفخذين أو عند الركبتين، والحكمة فيه ما مر أن فيه توجيه الأصابع إلى القبلة، وفي حديث عقبة بن مكرم ما يدل على أنه ينبغي أن يستمر على قبض الأصابع وبسط السبابة إلى آخر الصلاة، فإن الراوي رآه - صلى الله عليه وسلم - على هذه الحالة وهو يدعو ويقول: «يا مقلب القلوب! ثبت قلبي على دينك» وذلك إنما هو في آخر الصلاة، وأخذ بعض أصحابنا به كما مر عن القارئ، ولا يخفى أن بسط السبابة أعم من الإشارة فلا دلالة فيه على إبقاء الإشارة إلى آخر الصلاة بل على إبقاء القبض والبسط فحسب ولو بدون الإشارة، نعم! قال القارئ في تزيين العبارة (ص-8): وروى أبو يعلى نحوه وقال فيه بدل بسط يشير بالسبابة اهـ، فلو صح هذا لدل على إبقاء الإشارة أيضاً إلى آخر الصلاة كما ذهب إليه بعض الأكابر، وفي المحلى شرح الموطأ: ونقل عن بعض أئمة الشافعية والمالكية أنه يديم رفعها إلى آخر التشهد، واستدل له بما في أبي داود «أمه رفع إصبعه، فرأيناه يحركها ويدعو» وفيه تحريكها دائماً إذا الدعاء بعد التشهد، قال ابن حجر المكي: ويسن أن يستمر على الرفع إلى آخر التشهد انتهى كذا في عون المعبود (1 - 375) قلت: وقد عرفت أن الفتوى عندنا على أن يرفع عند النفي ويضع عند الإثبات وسيأتي الجواب رواية أبي داود هذه، فانتظر.

قوله: «عن أبي هريرة رضي الله عنه إلخ». قلت: فيه دلالة على كراهة الإشارة

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «أحد أحد» رواه الترمذي (195:2) وقال: حسن غريب، ومعنى هذا الحديث إذا أشار الرجل بإصبعه في الدعاء (1) عند الشهادة لا يشير إلا بإصبع واحدة اهـ. ... 841 - عن وائل بن حجر "أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - جلس في الصلاة ففرض رجله اليسرى ووضع ذراعيه على فخذه، وأشار بالسبابة يدعو بها" رواه النسائي (187:1) وسكت عنه. قلت: إسناده حسن. ... 842 - عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قعد في التشهد وضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بالسبابة لا

بالإصبعين، والمراد بالدعاء في قوله: وكان يدعو بالإصبعين هو التشهد، كما مر وسيجيء له زيادة تحقيق، فانتظر

قوله: «عن وائل بن حجر إلخ». قلت: فيه ذكر الوضع والإشارة بدون القبض والتحليق، ودلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. وقوله: «يدعو بها» قال في عون المعبود ناقلاً عن المرقاة ما نصه: والتشهد حقيقة النطق بالشهادة، وإنما سمي التشهد دعاء لاشتماله (عليه، ومنه قوله في الرواية الثانية: يدعو بها أي يتشهد بها اهـ (1) - 375

قلت: وقد ورد تسمية الذكر بالدعاء في عدة من الآيات، وفي حديث رواه الترمذي وصححه العزيمي عن شيخه (2 - 239) عن ابن عمر مرفوعاً: «خير الدعاء (دعاء) يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير» وفيما رواه الترمذي أيضاً، وقال: حسن غريب، والحاكم وقال: صحيح، والنسائي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه كما في العزيمي (1 - 245) «عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً «أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمد لله اهـ

قوله: «عن عامر إلخ». قلت: فيه أيضاً ذكر الوضع والإشارة بدون العقد، وقوله: «لا يجاوز بصره إشارته» أي بل كان يتبع بصره إشارته، لأنه الأدب الموافق للخضوع

سمي التشهد دعاء لأن الثناء على الكريم دعاء، قاله الشيخ (1)

يجاوز بصره إشارته" رواه النسائي (187:1) وسكت عنه. ... 843 - عن عبد الله بن الزبير "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يشير بإصبعه إذا دعا، ولا يحركها" رواه النسائي (187:1) وسكت عنه، وأخرجه أيضًا أبو داود (375:1).

والمعنى لا ينظر إلى السماء حين الإشارة إلى التوحيد كما هو عادة بعض العوام، بل ينظر إلى إصبعه ولا يجاوز بصره عنها

قوله: «عن عبد الله بن الزبير». قلت: فيه نفي تحريك الإصبع عند الإشارة وهو المذهب عندنا، قال الطحاوي في حاشيته على مراقي الفلاح: قوله: «وتسن الإشارة» أي من غير تحريك، فإنه مكروه عندنا، كذا في شرح المشكاة للقارئ اهـ (ص-156). ولعل وجه الكراهة كونه عبثًا، قال الشيخ: والمكروه إنما هو تتابع التحريك كما هو عادة بعض الناس من الوهابية، فلو حرك مرة أو مرتين، أو تحركت الإصبع بدون القصد فلا يكره، فإن القليل منه لا يعد عبثًا اهـ

وأما ما رواه النسائي وسكت عنه من حديث وائل بن حجر قال: قلت: لأنظرن إلى صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كيف يصلي، فنظرت إليه، فوصف وذكر الحديث إلى أن قال: ثم قبض اثنين من أصابعه، وخلق حلقة، ثم رفع إصبعه، فرأيت أنه يحركها، يدعو بها» مختصر اهـ (1 - 187) فهو محمول على معنى الرفع، كما في عون المعبود ناقلًا عن المحلى، ونصه: ففيه تحريك السبابة عند الرفع، وبه أخذ مالك والجمهور على أن المراد بالتحريك ههنا هو الرفع لا غير اهـ (1 - 375). وفي المرقاة (1 - 558): ويمكن أن يكون معنى «يحركها» يرفعها إذ لا يمكن رفعها بدون تحريكها، والله أعلم

قال المظهر: اختلفوا في تحريك الإصبع إذا رفعها للإشارة، والأصح أنه يضعها من غير تحريك اهـ. وفيه أيضًا (1 - 559): قال ابن حجر: وخبر تحريك الأصابع مذكرة للشيطان ضعيف اهـ. قلت: ويترجح حديث نفي التحريك على رواية التحريك بوجهين، الأول بأنه قال النووي فيه: إسناده صحيح، وهو يفيد الترجيح عند التعارض على حديث وائل، فإنه مسكوت عنه، قاله القارئ في شرح المشكاة (1 - 559). والثاني أن عبد الله بن الزبير حكى مواظبته على - صلى الله عليه وسلم - على عدم التحريك، فقال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يشير بإصبعه إذا

عن خفاف رضي الله عنه بن أيماء بن رحضة الغفاري قال: "كان رسول الله - صلى - 844
الله عليه وسلم - إذا جلس في آخر صلاته يشير بإصبعه السبابة، وكان المشركون يقولون:
"يسحر بها" وكذبوا، ولكنه التوحيد"، رواه أحمد مطولاً وقد تقدم في صفة الصلاة،
والطبراني في الكبير، كما تراه، ورجاله ثقات (مجمع الزوايد 1:197). ... 845 - عن مالك
بن نمير الخزاعي من أهل البصرة أن أباه حديثه "أنه رأى

دعا ولا يحركه اهـ». ولفظ «كان» يدل على المواظبة والاستمرار في الأكثر، وأما وائل بن
حجر فإنما حكى رويته التحريك في صلاة واحدة، فهو محمول على التحرك اتفاقاً من غير
قصد، والله أعلم

قوله: «عن خفاف إلخ». قلت: فيه دلالة على كون تلك الإشارة للتوحيد أي لإظهاره فعلاً،
ليتطابق فيه القلب واللسان وغيرهما من الجوارح، وهذا يقتضي أن يكون محل الإشارة
قوله: لا إله إلا الله، فإنه هو المحتمل على التوحيد بين كلمات التشهد، ولا يخفى أن
التوحيد مشتمل على النفي والإثبات، فينبغي أن تكون الإشارة أيضاً مشتملة عليهما، ومن
ههنا قال أصحابنا أن يرفع السبابة عند قوله: لا إله، ويضعها على قوله: إلا الله، فيكون
الرفع للنفي والوضع للإثبات. ومن قال بالرفع عند قوله: إلا الله، لم تكن الإشاري في قوله
مشتملة على النفي والإثبات جميعاً، فافهم

وما ورد في حديث أبي يعلى عن عاصم بن كليب عن أبيه عن جده «أنه - صلى الله عليه
وسلم - قبض أصابعه ويشير بالسبابة، وهو يقول: يا مقلب القلوب! ثبت قلبي على دينك»
كما ذكره القارئ في تزيين العبارة (ص-8) وهو يدل على عدم وضع السبابة على قوله: إلا
الله، بل يشعر ببقاء الإشارة إلى وقت الدعاء في آخر الصلاة. فالجواب عنه أنه أراد بقوله:
«يشير بالسبابة» أنه لم يقبضها مثل غيرها من الأصابع بل كانت مبسوطة، فعبر البسط
بالإشارة، يدل عليه رواية الترمذي بلفظ: «بسط السبابة»، والله أعلم. وأيضاً فلم أقف على
 صحة هذه الرواية التي أخرجها أبو يعلى، يمكن الجمع بين الروایتين بما أقررنا أنفاً على
تقدير صحتها، فلا إشكال

قوله: «عن مالك إلخ». قلت: دلالاته على مسائل الباب ظاهرة مع بعض كيفية

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاعدًا في الصلاة، واضعًا ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى، رافعًا إصبعه السبابة، قد أحناها شيئًا وهو يدعو" أخرجه النسائي (187:1) وسكت عنه. ... 846 - عن عبد الله بن زبير رضي الله عنه قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا جلس في الثنتين أو في الأربع يضع يديه على ركبتيه، ثم أشار بإصبعه". أخرجه النسائي وسكت عنه. ... 847 - حدثنا: علي (ثقة، كما مر) بن محمد ثنا عبد الله (ثقة، كما مر) بن إدريس عن عاصم (صدوق) ابن كليب (صدوق) عن أبيه عن وائل بن حجر قال: "رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - قد حلق الإبهام والوسطى، ورفع التي تليها، يدعو بها في التشهد". رواه ابن ماجه (ص-36). قلت: رجاله رجال مسلم غير علي وكليب، والأول ثقة عابد، والثاني صدوق، وفي الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله ثقات، كذا في تعليق السندي (153:1). ... باب التشهد ووجوبه ... 848 - عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. قال: كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة، قلنا: السلام على الله من عباده، السلام على فلان وفلان، فقال النبي

الإشارة من الحنو

قوله: «عن عبد الله بن الزبير إلخ». قلت: فيه دلالة على كون الإشارة مسنونة في كلا القعدتين.

قوله: «حدثنا علي إلخ». قلت: هو يدل على هيئة العقد والإشارة، وقد مر أن التحليق هو الأفضل عندنا وإن كان الكل واسعاً. وقوله: «يدعو بها في التشهد» معناه يشير بها عند النطق بكلمة الشهادة، يعني قوله: أشهد أن لا إله إلا الله، فافهم

باب التشهد ووجوبه

قوله: «عن عبد الله الحديثين إلخ». قلت: دلالتهما على ألفاظ التشهد وعلى

صلى الله عليه وسلم -: «لا تقولوا: السلام على الله، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: -
"التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام
علينا وعلى عباده الله الصالحين»، فإنكم إذا قلتم ذلك أصاب كل عبد في السماء أو بين
السماء والأرض. «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله». الحديث رواه
الإمام البخاري (1:115).

وجوبه ظاهرة لوقوع صيغة الأمر فيهما، وأفضل التشهد عندنا تشهد ابن مسعود. قال
إمامنا محمد بن حسن في الموطأ: (ص-107): قال محمد: التشهد الذي ذكر (أي غير ابن
مسعود) كله حسن، وليس يشبه تشهد عبد الله بن مسعود، وعندنا تشهده اهـ. وفي
التلخيص الحبير: حديث ابن معود في التشهد متفق على صحته وثبوته. قال الترمذي: هو
أصح حديث روي في التشهد، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، ثم روى بسنده عن خفيف
«انه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! إن الناس قد اختلفوا في
التشهد، فقال: عليك بتشهاد ابن مسعود

وقال البزار: أصح حديث في التشهد عندي حديث ابن مسعود رضي الله عنه، روى عنه
من نيف وعشرين طريقاً، ولا نعلم روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد أثبت
منه، ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجلاً ولا أشد تظافراً بكثرة الأسانيد والطرق. وقال مسلم:
إنما اجتمع الناس على تشهد ابن مسعود لأن أصحابه لا يخالف بعضهم بعضاً، وغيره قد
اختلف أصحابه

وقال محمد بن يحيى الذهلي: حديث ابن مسعود ما روى في التشهد. وروى الطبراني في
التكبير من طريق عبد الله بن بريدة بن الحصيب عن أبيه قال: ما سمعت في التشهد
أحسن من حديث ابن مسعود. وقال الشافعي لما قيل له: كيف صرت إلى اختيار حديث
ابن عباس في التشهد؟ قال: «لما رأيته واسعاً، وسمعتة عن ابن عباس صحيحاً كان عندي
«أجمع وأكثر لفظاً من غيره، فأخذت به غير معنف بمن يأخذ بغيره مما صح

ورجح غيره تشهد ابن مسعود بما تقدم، وبكون رواته لم يختلفوا في حرف منه، بل نقلوه
(مرفوعاً على صفة واحدة بخلاف غيره اهـ ملخصاً 1 - 101)

وعنه: قال: علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التشهد وكفى بين كفيه كما - 849
يعلمني السورة من القرآن، فقال: «إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل: التحيات لله
والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد
الله الصالحين، فإذا قالها أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض. أشهد أن لا إله إلا الله
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله» اهـ. أخرجه الأئمة الستة عنه واللفظ لمسلم، زادوا في
رواية إلا الترمذي وابن ماجة: «ثم

:وجوه الترجيح لتشهد ابن مسعود رضي الله عنه

وقال الحافظ في الفتح ما نصه: وقال البزار لما سئل عن أصح حديث في التشهد قال: هو
عندي حديث ابن مسعود، وروى من نيف وعشرين طريقاً، ثم سرد أكثرها وقال: لا أعلم
في التشهد أثبت منه ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجلاً اهـ. ولا اختلاف بين أهل الحديث
في ذلك، وممن جزم بذلك البغوي في شرح السنة. ومن رجحانه أنه متفق عليه دون غيره،
وأن الرواية عنه من الثقات لم يختلفوا في ألفاظه بخلاف غيره، وأنه تلقاه عن النبي - صلى
الله عليه وسلم - تلقينا، فروى الطحاوي من طريق الأسود بن يزيد عنه قال: «أخذت
التشهد من في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولقنيه كلمة كلمة». وقد تقدم أن في
رواية أبي معمر عنه «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التشهد وكفى بين كفيه»
ولابن أبي شيبه وغيره من رواية جامع بن أبي راشد عن أبي وائل عنه قال: «كان رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن». وقد وافقه على
هذا اللفظ أبو سعيد الخدري وساقه بلفظ ابن مسعود أخرجه الطحاوي، لكن هذا الأخير
ثبت مثله في حديث ابن عباس عند مسلم، ورجح أيضاً بثبوت الواو في الصلوات
والطيبات، وهي تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فتكون كل جملة ثناء
مستقلاً بخلاف ما إذا حذفت، فإنها تكون صفة لما قبلها، وتعدد الثناء في الأول صريح
فيكون أولى. ورجح أنه ورد بصيغة الأمر بخلاف غيره، فإنه مجرد حكاية، ولأحمد من
حديث ابن مسعود «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علمه التشهد وأمره أن يعلمه
(الناس) ولم ينقل ذلك لغيره، ففيه دليل على مزيبته اهـ ملخصاً (2 - 261

قلت: وقد علمت أن الأحاديث المذكورة في الفتح صحاح أو حسان كما صرح به الحافظ
في مقدمته، فالأحاديث المذكورة في عبارة الفتح هذه كلها محتج بها، فهذه

ليتخير أحدكم من الدعاء أعجبه إليه فيدعو به» قال الترمذي: أصح حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد حديث ابن مسعود، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين انتهى. ثم أخرج عن معمر عن خفيف (1) قال: رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - (أي في المنام) فقلت له: إن الناس قد اختلفوا في التشهد، فقال: «عليك بتشهد ابن مسعود» أهـ (من الزيلعي 1: 218). ... 850 - عن إبراهيم أن الربيع بن خيثم لقي علقمة فقال: "إنه قد بدا لي أن أزيد في التشهد "ومغفرته" فقال له علقمة: ننتهي إلى ما علمناه" أهـ. رواه

تسعة وجوه ذكرها الحافظ لترجيح تشهد ابن مسعود على غيره، وإنما يشاركه تشهد ابن عباس في الواحد فحسب، ورجح أيضا بما قاله الطحاوي: إنا قد رأينا عبد الله شدد في ذلك حتى أخذ على أصحابه الواو فيه، كي يوافقوا لفظ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا نعلم غيره فعل ذلك. فما روى عن عبد الله فيما ذكرنا ما حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو أحمد قال: ثنا سفيان عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمان بن يزيد قال: «كان عبد الله يأخذ علينا الواو في التشهد أهـ» (1 - 157). قلت: رجاله كلهم ثقات. ورجح أيضا بما ذكره النووي في الأذكار (ص-31): روي في سنن البيهقي بإسناد جيد عن القاسم قال: علمتني عائشة رضي الله عنها قالت: هذا تشهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التحيات لله، فذكره كلفظ ابن مسعود إلى آخره. قال الزيلعي: وفيه فائدة حسنة (وهي أن تشهد عليه السلام بلفظ تشهدنا أهـ ص-218).

فتلك عشرة كاملة من المرجحات لتشهد ابن مسعود بعد إخراج الواحد المشترك بينه وبين تشهد ابن عباس، وله ترجيحات أخر ستعرفها متفرقة في كلامنا إن شاء الله تعالى.

قوله: «عن إبراهيم إلخ». قلت: فيه دلالة على أن أصحاب عبد الله كانوا يتنكبون عن الزيادة في التشهد، وينتهون إلى ما علموه، وكانوا أشد محافظة عليه، وهذا أيضا من وجوه الترجيح له.

قلت: لم أجد ذلك في نسخة الترمذي الموجودة عندي، ولكن ذكره الزيلعي والحافظ ابن حجر وعزيا إلى الترمذي، (1) فلهذا كان موجودا في النسخة الموجودة عندهما، والله أعلم.

الطحاوي (1:157) بإسناد رجاله ثقات إلا مؤملاً فقد تكلم فيه، ووثقه ابن معين وغيره، كذا في التهذيب (10:380)، فالسند حسن. ... 851 - حدثنا: فهد ثنا أبو غسان (هو ابن معاوية ثقة حافظ) ثنا زهير قال: حدثنا أبو إسحاق (هو السبيعي ثقة حافظ مشهور) قال: "أتيت الأسود ابن يزيد (ابن سليمان) فقلت: إن أبا الأحوص (هو مالك بن إسماعيل بن درهم حافظ ثقة إمام) قد زاد في خطبة الصلاة "والمباركات" قال: فأتته، فقل له: إن

قوله: «حدثنا فهذا إلخ». قلت: فيه دلالة على أن الأسود كان يكوه زيادة حرف في تشهد ابن معود، وأسود تابعي جليل روى عن أبي بكر وعمر وحذيفة وابن مسعود وعائشة رضي الله عنهم، وغيرهم، ذكره جماعة ممن صنف في الصحابة لإدراكه، وقال ابن سعد: سمع من معاذ بن جبل باليمن قبل أن يهاجر، وقال العجلي: كوفي جاهلي (يعني أدرك الجاهلية) ثقة، وذكره إبراهيم النخعي فيمن كان يفتي من أصحاب ابن مسعود، وقال ابن حبان في الثقات: كان فقيها زاهدا أه من تهذيب التهذيب (1 - 343) ملخصا

وقد عرفت أن قول التابعي الكبير حجة عند الحنفية، فقول الأسود يصلح دليلاً لما قاله في البحر بما نصه: ثم وقع لبعض الشارحين أنه قال: والأخذ بتشهد ابن أولى، فيفيد أن الخلاف في الأولوية حتى لو تشهد بغيره كان أتياً بالواجب، والظاهر خلافه، لأنهم جعلوا التشهد واجباً، وعينوه في تشهد ابن مسعود، فكان واجباً، ولهذا قال في السراج الوهاج: ويكره أن يزيد في التشهد حرفاً أو يبتدئ بحرف قبل حرف، قال أبو حنيفة: ولو نقص من تشهده أو زاد فيه كان مكروهاً، لأن أذكار الصلاة محصورة فلا يزداد عليها أه. وإذا قلنا بتعيينه للوجوب كانت الكراهة تحريمه، وهي المحمل عند إطلاقها كما ذكرنا غير مرة أه (1 - 325).

قلت: ولكن يعارضه ما مر من قول محمد في الموطأ: التشهد الذي ذكر له حسن، وليس يشبه تشهد عبد الله بن مسعود، وعندنا تشهده أه فإنه يشير إلى أن الخلاف إنما هو في الأفضلية، والأخذ بكل تشهد حسن. وعلى هذا فما يستفاد من كلام أسود من أن الزيادة على تشهد ابن مسعود تكره محمول على التنزيه وخلاف الأولى. قال الرملي

الأسود ينهالك، ويقول لك: عن علقمة ابن قيس يعلمهن من عبد الله كما يتعلم السورة من القرآن، عدهن عبد الله في يديه، ثم ذكر تشهد عبد الله". رواه الطحاوي (157:1) ورجاله رجال الشيخين إلا فهد بن سليمان، وهو ثقة صحح له الطحاوي، ووثقه صاحب الجواهر النقي (221:2).

بل الظاهر أن الخلاف في الأولوية، ومعنى قولهم: التشهد واجب أي التشهد المروي على الاختلاف لا واحد بعينه، وقواعدنا تقتضيه. ومن صبغ يده في الفقه وعلم حقيقة اصطلاحهم رضيه، تأمل. ثم رأيت في النهر قريباً مما قلت فإنه قال: وأقول: عبارة بعضهم بعد سبر وجوه ترجيحات (تشهد) ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: فكان الأخذ به أولى وقال الشارح في وجوه الترجيحات له: إنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يعلمه الناس فيما رواه أحمد، والأمر للوجوب، فلا ينزل عن الاستحباب. وهذا صريح في نفي الوجوب، وعليه فالكرهية السابقة تنزيهية اهـ. والله تعالى الموفق. وأقول: ولو قلنا: تحريمية فالمراد الزيادة والنقص على المروي بمطلقه - لا على الواحد بعينه (تأمل). (كذا في حاشية البحر للعلامة ابن عابدين 1 - 325).

وفي التعليق الممجد (ص-108): وقد ذكر ابن عبد البر أن الاختلاف في التشهد وفي الأذان والإقامة وعدد التكبير على الجنائز وعدد التكبير في اليدين ورفع الأيدي عند الركوع والرفع (منه) في الصلاة ونحو ذلك كله اختلاف في مباح، وبمثله ذكر أحمد بن عبد الحليم بن تيمية في منهاج السنة فليحفظ اهـ.

وقال الإمام النووي في شرح مسلم (1 - 173): ولتفق العلماء على جواز كلها واختلفوا في الأفضل منها، فمذهب الشافعي وبعض أصحاب مالك أن تشهد ابن عباس أفضل لزيادة لفظ «المباركات» فيه، وهي موافقة لقول الله عز وجل {تَجِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ}، ولأنه أكد بقوله: «يعلما التشهد كما يعلما السورة من القرآن اهـ». قلت: زيادة «المباركات» يعارضها ما في تشهد ابن مسعود من زيادة الواوات وهي أبلغ في الثناء، ووروده بلفظ الأمر وليس في تشهد ابن عباس. قال الزيلعي (1 - 219): أما الأمر فليس في تشهد ابن عباس في ألفاظهم الجميع، وهي في تشهد ابن مسعود، أما الواو فليست في تشهد ابن عباس عند الجميع اهـ ملخصاً بلفظه. والتأكيد المذكورة بلفظ

.....
يعلما التشهد إلخ قد ورد في تشهد ابن مسعود أيضا كما ترى في المتن، وفيه زيادة
التأكيد بقوله: «كفي بين كفيه» وليست في تشهد ابن عباس

ثم قال النووي: وقال أبو حنيفة وأحمد رضي الله عنهما وجمهور الفقهاء وأهـ + ل الحديث:
تشهد ابن مسعود أفضل، لأنه عند المحدثين أشد صحة وإن كان الجميع صحيحا، وقال
مالك رحمه الله تعالى: تشهد عمر بن الخطاب الموقوف عليه أفضل، لأنه علمه الناس على
المنبر ولم ينازعه أحد، فدل على تفضيله، وهو: التحيات لله الزاقيات، لله الطيبات،
(الصلوات لله، سلام عليك أيها النبي إلى آخره اهـ. وصححه النووي في الأذكار (ص-31)

ونقله الزيلعي في نصب الراية (1 - 219) ثم قال: وهذا إسناد صحيح اهـ لكن فيه زيادة
«لله» بعد «الطيبات» أيضا. قلت: وهذا الترجيح معارض بما ورد من تعليم الصديق رضي
الله عنه وسيدنا معاوية لتشهد ابن مسعود على المنبر أيضا، كما سيجيء في المتن، على
أن حديث عمر رضي الله عنه فيه غير مرفوع حقيقة بخلاف حديث ابن مسعود وابن
عباس رضي الله عنهما، ورجح في الهداية تشهد ابن مسعود بما نصه: لأن فيه الأمر وأقله
الاستحباب. والألف واللام وهما للاستغراق، وزيادة الواو وهي لتجديد الكلام كما في
القسم وتأكيد التعليم، اهـ (1 - 273 مع الفتح). وأورد عليه وجود الألف واللام وتأكيد
التعليم في تشهد ابن عباس أيضا. وأجاب عنه المحقق في الفتح بما نصه: قوله: «والألف
واللام» هي في رواية مسلم وأبي داود وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما، ورواية
الترمذي والنسائي عنه بالتنكير وأصحاب الشافعي في العمل على هذه الرواية، فصح
الترجيح على ما ذهبوا إليه اهـ. «وتأكيد التعليم» يعني به أخذه بيده لزيادة التوكيد ليس
(في تشهد ابن عباس، أما نفس التعليم ففي تشهد ابن عباس اهـ (1 - 273

قال الحافظ في الفتح: وأما من روجه (أي تشهد ابن عباس) بكون ابن عباس من أحداث
الصحابه فيكون أضبط لما روى، أو بأنه أفقه من رواه، أو بكون إسناد حديثه حجازيا
وإسناد ابن مسعود كوفيا، وهو مما يرجح به، فلا طائل فيه لمن أنصف، نعم! يمكن أن
يقال: إن الزيادة التي في حديث ابن عباس وهي «المباركات» لا تنافي رواية ابن

مسعود، ورجح الأخذ به لكون أخذه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان في الأخير اه
(2 - 262).

قلت: وهذا الترجيح أيضا لا طائل فيه، أن أحدا لم يرجح رواية أصغر الصحابة على
أكابرهم بهذه العلة، ولأن ابن مسعود رضي الله عنه وإن تقدمت هجرته فقد دامت صحبته
وملازمته للنبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أن قبض. وأيضا فما في رواية ابن مسعود
من زيادة الواوات والألف واللام وزيادة لفظ «عبده» وما في رواية أبي موسى عند مسلم
من زيادة «وحده لا شريك له»، لا تنافي رواية ابن عباس، فكان الأخذ بها أولى أيضا، ولم
يأخذ بها الشافعي.

وجملة الكلام أن كل ما تشهد ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - بسند يحتج به فهو حسن
والأخذ به جائز إلا أن تشهدنا راجح لكونه أقوى ثبوتا، لو ورد الأمر بتعليمه، وكونه تشهد
النبي - صلى الله عليه وسلم - كما مر، ولا حاجة إلى الترجيحات المتكلفة، فكل منه شاف
كاف.

واعلم أنه قال الحافظ في التلخيص الحبير (1 - 101): وأكثر الروايات فيه (أي في تشهد
ابن مسعود) بتعريف السلام في الموضعين، ووقع في رواية للنسائي «سلام علينا»
بالتنكير، وفي رواية للطبراني «سلام عليك» بالتنكير أيضا اه. قلت: لم أجد التنكير في
المجتبى للنسائي في تشهيد ابن مسعود ولعله في السنن الكبرى له، ولكن يعارض كلام
الحافظ في التلخيص كلامه في الفتح حيث قال فيه: قوله: «السلام عليك أيها النبي» قال
النووي: يجوز فيه وفيما بعده أي السلام حذف اللام وإثباتها، والإثبات أفضل وهو الموجود
في روايات الصحيحين، قلت: لم يقع في شيء من طرق ابن مسعود بحذف اللام، وإنما
اختلف ذل

ك في حديث ابن عباس وهو من أفراد مسلم اه (2 - 259) فهذا صريح في نفي التنكير
عن حديث ابن مسعود بجميع أطرافه، فلعل ما صدر عنه في التلخيص من زلة القلم، والله
أعلم.

(نعم! قد وقع في رواية عند النسائي عن ابن مسعود زيادة «وحده لا شريك له» 1)

زاد ابن أبي شيبة من رواية أبي عبيدة عن أبيه «وحده لا شريك له» وسنده ضعيف، لكن ثبت هذه الزيادة في حديث (1)
أبي موسى عند مسلم، وفي حديث عائشة الموقوف في الخطأ، وفي حديث ابن عمر عند الدارقطني إلا أن سنده ضعيف،
وقد روى أبو داود من وجه آخر صحيح عن ابن عمر في التشهد أشهد أن لا إله إلا الله، قال ابن عمر: «زدت فيها وحده
لا شريك له»، وهذا ظاهره الوقف

بعد قوله: «أشهد أن لا إله إلا الله» (1 - 174) ولكن فيه حارث بن عطية متكلم فيه، وثقه ابن معين وقال ابن حبان في الثقات: ربما أخطأ وقال الساجي في الضعفاء: قال أحمد ابن حنبل: جلست إليه فلم أكتب عنه، كذا في التهذيب (2 - 151) ملخصا. فلا يقلل زيادته إلا إذا خالف الإثبات. وفي مجمع الزوائد عن الشعبي قال: «كان ابن مسعود يقول بعد السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته: السلام علينا من ربنا»، رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح اهـ (1 - 199). قلت: رجال الصحيح منهم من تكلم فيه وأخرج له الشيخان في المتابعات، فلا يحتاج بهذا ما لم يعرف السند بتفصيله، لأن الحافظ قد نص في الفتح على أن الرواة عن ابن مسعود من الثقات لم يختلفوا في ألفاظه بخلاف غيره اهـ كما مر، فهذا يقضي بضعف كل ما ورد عن ابن مسعود من الاختلاف، وبأنه من رواية غير الثقات، على أن رواية الشعبي هذه معارضة بما مر في المتن أصحاب عبد الله كانوا يكرهون الزيادة في تشهده، وقالوا: إن عبد الله عدهن في يده، وبما مر أيضا أن عبد الله كان يشدد عليهم ويأخذ عليهم الواو في التشهد، فهذه الروايات كلها تدل على أن عبد الله كان يتنكب عن الزيادة فيه. وقال محمد في الموطأ: وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يكره أن يزداد فيه حرف أو ينقص منه حرف اهـ (ص-108) فلا يحتاج بها (أي برواية الطبراني) ما لم نعلم تفصيل سندها فإنه يمكن أن يكون فيه أحد تكلم فيه فلا يقبل روايته إذا خالفت الثقات، والله أعلم

وكذا لا يحتاج بما ورد في بعض الروايات أن بعض الصحابة رضي الله عنهم ومنهم ابن مسعود كانوا يقولون بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - : «السلام على النبي» ويتروكون الخطاب، كما في فتح الباري ونصه: ففي الاستئذان من صحيح البخاري من طريق أبي معمر عن ابن مسعود وبعد أن ساق حديث التشهد قال: «وهو بين ظهرائنا، فلما قبض قلنا: السلام يعني على النبي»، كذا وقع في البخاري، وأخرجه أبو عوانة في صحيحه، والسراج والجوزقي وأبو نعيم الإصبهاني والبيهقي من طرق متعددة إلى أبي نعيم شيخ البخاري فيه بلفظ: «فلما قبض قلنا: السلام على النبي» بحذف لفظ «يعني» وكذلك رواه أبو بكر بن أبي شيبة عن أبي نعيم. قال السبكي في شرح المنهاج بعد أن ذكر هذه الرواية من عند أبي عوانة وحده: إن صح هذا عن الصحابة دل على أن الخطاب في السلام بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - غير

.....

واجب، فيقال: السلام على السلام على النبي، قلت: قد صح بلا ريب وقد وجدت له متبعا قوياً، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج أخبرني عطاء «أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقولون والنبي - صلى الله عليه وسلم - حي: السلام عليك أيها النبي، فلما مات قالوا: (السلام على النبي) وهذا إسناد صحيح اهـ (2) - 260

ووجه عدم الاحتجاج به أن هذا الموقوف يخالف المرفوع، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - علم التشهد تعليماً عاماً، وقد كان في زمنه - صلى الله عليه وسلم - من يصلي حاضراً معه، ومنهم من يصلي غائباً عنه، ولم يفرق النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهما في ذلك، ولا تفاوت بين من صلى في زمنه - صلى الله عليه وسلم - غائباً عنه وبين من صلى بعد وفاته، وهذا التغيير فيه مساع للاجتهاد، فلا يقال له: إن له حكم الرفع، وأيضاً فقد عارضه ما رواه سعيد بن منصور من طريق أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علمهم التشهد، فذكره قال: فقال ابن عباس: إنما كنا نقول: السلام عليك أيها النبي إذ كان حياً، فقال ابن مسعود: هكذا علمنا وهكذا نعلم اهـ ذكره الحافظ في الفتح أيضاً (2) - 260. فهذا ظاهر في أن ابن عباس إنما قاله بحثاً، وأن ابن مسعود لم يرجع إليه بل أجاب عنه بقوله: «هكذا علمنا وهكذا نعلم» قال الحافظ: لكن رواية أبي معمر أصح، لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه والإسناد مع ذلك ضعيف اهـ. قلت: قد مر غير مرة أن الدارقطني صحح حديث أبي عبيدة عن أبيه، فإما إن ثبت عند سماعه منه أو عرف أن الواسطة بينهما ثقة، فما أعلمه به الحافظ ليس بعله وقد تأيدت رواية أبي عبيدة بشواهد صحيحة، فإن ابن مسعود قد علم الناس (1) التشهد بلفظ الخطاب بعده - صلى الله عليه وسلم -، وكذا أصحابه كانوا يعلمونه به، وهذا مما يصدق قوله في هذه الرواية: «هكذا علمنا وهكذا نعلم» فافهم

وقال الشيخ أطلال الله بقائه: ويمكن أن يكون هذا التغيير من بعضهم بقصد إسماع بعض الأعراب والعوام صدا لهم عن شائبة الشرك التي عسى أن يقعوا فيها توهمًا من ظاهر الخطاب، كما قال عمر رضي الله للحجر الأسود لما أراد تقبيله بمحضر من

قد روى النسائي وسكت عنه علقمة عن ابن مسعود، فذكر التشهد بلفظ: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، (1) وفيه: قال زيد عن حماد عن إبراهيم عن علقمة قال: لقد رأيت ابن مسعود يعلمنا هؤلاء الكلمات كما يعلمنا القرآن اهـ. ملخصاً (1 - 174) فتبت أن عبد الله كان يعلم التشهد بلفظ الخطاب

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «كنا نقول قبل أن يفرض التشهد: السلام على - 852
الله، السلام على جبرئيل، وميكائيل، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا تقولوا
هكذا فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله، فذكره» رواه الدارقطني (133:1)
(وقال: هذا إسناد صحيح، وصححه البيهقي أيضاً كما في التلخيص الحبير (100:1).

العوام: «إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم
- يقبلك ما قبلتك»، رواه البخاري (1 - 217). قلت: وهذا يؤيد ما قدمنا من أن هذا
التغيير فيه غ مساغ للاجتهاد، فليس له حكم الرفع، والله أعلم

قوله: «عن ابن مسعود برواية الدارقطني إلخ». قلت: دللته على وجوب التشهد ظاهرة كما
هو مقتضى قوله: «قبل أن يفرض التشهد» ومعناه الوجوب، كما صرح به الشوكاني في
النيل بما نصه: وقد صرح صاحب ضوء النهار أن الفرض هنا بمعنى التعيين وهو شيء لا
وجود له في كتب اللغة، وقد صرح صاحب النهاية أن معنى فرض الله أوجب، وكذا في
القاموس وغيره، ومن جملة ما اعتذر به في ضوء النهار أن قول ابن مسعود هذا اجتهاد
منه، ولا يخفى أن كلامه هذا خارج مخرج الرواية، لأنه بصدها لا بصدد الرأي، وقول
الصحابي: فرض علينا، وجب علينا إخبار عن حكم الشرع وتبليغ إلى الأمة، وهو من أهل
اللسان العربي، وتجويزه ما ليس بفرض فرضاً بعيداً اهـ (2 - 176) ملخصاً

قلت: وما قاله الشوكاني من أن الفرض بمعنى التعيين هو شيء لا وجود له في كتب اللغة
فعجيب من مثله، قال في القاموس: الفرض كالضرب التوقيه اهـ (1 - 457) والتوقيه
هو التحديد والتعيين كما لا يخفى. وفي الصراح: قوله تعالى: {لَا تَجِدَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا
مَفْرُوضًا} أي مقتطعا محدودا اهـ (ص-283) وفي الكشاف تحت قوله تعالى: {أَوْ تَفَرَّضُوا
لَهُنَّ فَرِيضَةً}: إلا أن تفرضوا لن فريضة، أو حتى تفرضوا، وفرض الفريضة تسمية المهر اهـ
(1 - 271). وفي حاشية الجمل على الجلالين: قوله تعالى: {وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً} أي
سميتم لهن في العقد مهراً اهـ، وهذا في غير المفوضة، وأما في المفوضة فالمراد فيها
بالفرض التقدير الحاصل بعد العقد اهـ

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلمنا - 853 -
التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، ويقول: تعلموا، فإنه لا صلاة إلا بتشهد". رواه البزار
برجال موثقين، وفي بعضهم خلاف لا يضر إن شاء الله تعالى (مجمع الزوائد 1:38). ...
854 - عن ابن مسعود قال: "من السنة أن يخفى التشهد". رواه الترمذي وقال: حسن
(غريب، والعمل عليه عند أهل العلم. وقال الزيلعي 1:319)

قلت: ولا يخفى أنه لا يستقيم الفرض في هذه الآية، إلا بمعنى التقدير. (194 - 1)
والتحديد. وفي مجمع البحار: وحينئذ فرض لأسامة في ثلاثة آلاف خمسمائة أي قدر ذلك
(المقدار من بيت المال رزقا له اهـ (2 - 69)

فقول صاحب ضوء النهار: إن الفرض هنا بمعنى التعيين لا يصح رده بما زعمه الشوكاني،
بل نقول: إن المراد بالفرض هنا الوجوب بدليل ورود صيغة الأمر في التشهد، كما مر،
وبدليل قوله - صلى الله عليه وسلم -: تعلموا فإنه لا صلاة إلا بتشهد كما سيأتي في رواية
البزار ورجاله موثقون. وذلك الوجوب يعم التشهد في القعدة الأولى والأخرى، والفرض
والنفل، وبه قالت الحنفية، وفي الكافي: ظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنهما (أي التشهدين)
واجبتان اهـ كذا في حاشية النووي (1 - 173). وإنما لم نقل بفرضيتهما لأن الفرض لا
يثبت عندنا بخبر الواحد. وأيضا فقد ورد في حديث رواه النسائي وغيره وسكت عنه (1 -
179) عن ابن بحنة «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى فقام في الشفع الذي كان
يريد أن يجلس فيه، فمضى في صلاته حتى إذا كان في آخر صلاته سجد سجدتين قبل
أن يسلم ثم سلم» اهـ. قال السندي: قوله: فقام في الشفع إلخ يدل على أن القعدة الأولى
ليست مما يبطل بتركها الصلاة، بل يجزئ عنها سجود اهـ. قلت: وهي مشتملة على التشهد
أيضا، فثبت أن ترك التشهد لا يبطل الصلاة، والفرق بين التشهد الأول والثاني يحتاج إلى
دليل، وأما الفرق بين القعدة الأولى والثانية فسيأتي

قوله: «عن ابن مسعود برواية البزار إلخ». قلت: دلالة على وجوب التشهد ظاهرة

قوله: «عن (عبد الله) بن مسعود برواية الترمذي إلخ». قلت: دلالة على سنية

رواه الحاكم في كتاب المستدرک، وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم اهـ

إخفاء التشهد ظاهرة. واعلم أن المراد بالسنة إذا وردت في الأحاديث هي الطريقة النبوية دون المصطلحة، فإن الاصطلاح حادث لم يكن هناك، فتعم الواجب وغيره، قال في البحر: وصرحوا بأنه إذا جهر سهوا بشيء من الأدعية والأثنية ولو تشهدا فإنه لا يجب عليه (السجود، قال العلامة الحلبي: ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اهـ (2 - 97

قلت: محصله الاختلاف بين أصحابنا في وجوب إخفاء التشهد، والظاهر وجوبه لأن المواظبة على الإخفاء ثابتة كما يدل عليها رواية الترمذي المذكورة، وما رواه الطحاوي حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا عمر بن حبيب قال: حدثنا محمد بن إسحاق عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عبد الله أنه قال: أخذت التشهد من في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقنيها كلمة كلمة، ثم ذكر التشهد الذي في حديث أبي وائل (وهو مذكور قبل ذلك) واد: قال: كانوا يخفون التشهد ولا يظهرونه اهـ. رجاله ثقات إلا عمر بن حبيب فقد تكلموا فيه، قال زكريا بن يحيى الساجي: وكان صدوقاً ولم يكن من فرسان الحديث، وقال ابن عدي: هو حسن الحديث يكتب حديثه مع ضعفه اهـ. كذا في التهذيب (7 - 432). والحديث ذكره الحافظ في الفتح كما مر، فهو حسن أو صحيح عنده على قاعدته

المواظبة بدون ترك دليل الوجوب

والمواظبة بدون الترك دليل الوجوب عند بعض الحنفية كما صرح به المحقق في الفتح في باب صلاة العيدين بما نصه: قوله: وجه الأول (أي الوجوب) مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - أي من غير ترك، وهو ثابت في بعض النسخ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب اهـ. وفي النهاية: ولا سنة دون المواظبة، والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير ترك اهـ (2 - 40). قلت: ولم يثبت إخفاء التشهد أحياناً عنه - صلى الله عليه وسلم - فالقول بوجوبه أظهر (1) كما يشير إليه كلام الحلبي، والله أعلم

قلت: ولكنه لا يتم على قول صاحب البحر، فإن المواظبة بدون الترك لا تكفي عنده للوجوب، كما سيأتي في الباب (1) الاتي

عن عبد الله (ابن مسعود) مرفوعًا: إذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا: "التحيات لله - 855 والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله" الحديث أخرجه النسائي (174:1) وسكت عنه. ورواه الإمام أحمد رحمه الله تعالى من طرق بألفاظ فيها بعض اختلاف، وفي بعضها طول، وجميعها رجالها ثقات، كذا في النيل للشوكاني (165:2). ... 856 - عن الأسود قال: "كان عبد الله يعلمنا التشهد في الصلاة، فيأخذ علينا (الألف والواو)". رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 198:1).

وجود التشهد في كل ركعتين

قوله: «عن عبد الله رواية النسائي إلخ». قلت: هو صريح في وجوب التشهد في كل ركعتين، ويؤيده ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها وفيه: «وكان يقول: في كل ركعتين التحية اه». وقد مر في المتن في باب هيئة جلسة التشهدين والإشارة

وإطلاقه يعم الفرض والتطوع. ويعارضه في التطوع ما رواه ابن حبان في صحيحه، وأبو العباس السراج في مسنده عن عائشة «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أوتر بتسع ركعات لم يقعد إلا في الثامنة فيحمد الله ويذكره ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم، ثم يصلي التاسعة، فيجلس ويذكر الله ثم يدعو ثم يسلم تسليمًا، ثم يصلي ركعتين وهو جالس» الحديث وإسناده على شرط مسلم كذا في التلخيص الحبير (1 - 104). والجواب عنه بأنه حكاية فعل، وحديث الباب قول فيقدم عليه، ويمكن التطبيق بينهما بأن المراد بقولها: «لم يقعد إلا في الثامنة» لم يقعد قعودًا طويلًا إلا في الثامنة، فجعلت قعوده - صلى الله عليه وسلم - في الثانية والرابعة والسادسة في حكم العدم لخفته، فافهم، وسيأتي له مزيد تفصيل في باب الإيثار بثلاث فانتظر

قوله: «عن الأسود إلخ». قلت: يدل على الاهتمام بتعليم التشهد، وشدة المحافظة على ألفاظها، وهو مما يرجح تشهد ابن مسعود على غيره، فإنه لم يثبت من غيره أنه فعل ذلك

عن أبي راشد قال: "سألت سلمان الفارسي رضي الله عنه عن التشهد فقال: أعلمكم - 857
كما علمنيهن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم
- التشهد حرفاً حرفاً، فذكر مثل ابن مسعود، وزاد: "وحده لا شريك له" بعد أشهد أن لا إله
إلا الله. رواه الطبراني في الكبير، والبزار وفيه بشر بن عبيد الله الدارسي كذبه الأزدي،
وقال ابن عدي: منكر الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (مجمع الزوائد 1:199).
ولكنه تشهد ابن مسعود ليس فيه "وحده لا شريك له"، وهو أصح سنداً وأثبت، فيقدم على
هذا مع جوازه أيضاً. ... 858 - عن الفضل بن دكين عن سفيان عن زيد العمي عن أبي
صديق الناجي عن ابن عمر "أن أبا بكر كان يعلمهم التشهد على المنبر كما يعلم الصبيان في
المكتب" التحيا لله، والصلوات والطيبات، فذكر مثل حديث ابن مسعود سواء". رواه ابن
أبي شيبه في مصنفه. ورواه أبو بكر بن مردويه في كتاب التشهد له من رواية أبي بكر
مرفوعاً أيضاً، وإسناده حسن اهـ، (التلخيص الحبير 1:103). قلت: رجال هذا السند رجال
الجماعة: غير يزيد، وقد وثق. ... 859 - عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنهما
"أنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، التحيات
لله والصلوات والطيبات إلى آخره سواء". رواه الطبراني في معجمه (أي الكبير كما
سيأتي) (كذا في الزيلعي 1:218). يعني أن لفظ تشهده كلفظ ابن مسعود سواء. وفي
التلخيص الحبير (1:103): وحديث معاوية رضي الله عنه رواه الطبراني في الكبير، وهو
مثل حديث ابن مسعود رضي الله عنه وإسناده حسن اهـ

قوله: «عن أبي راشد وعن الفضل بن دكين إلى آخر الأحاديث». دلالتها على الجزء الأول
من الباب ظاهرة

فائدة:

قال الحافظ في التلخيص: قوله: (أي الرافعي) المنقول أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
كان يقول في تشهده: أشهد أني رسول الله كذا قال، ولا أصل لذلك، بل ألفاظ التشهد
متواترة عنه أنه

عدد رواة التشهد: ... وفيه أيضًا: فجملة من رواه أربعة وعشرون صاحبًا اهـ. ... باب ترك الزيادة على التشهد في القعدة الأولى ... 860 - عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - في الركعتين كأنه على الرضف، قلت: حتى يقوم؟ قال: ذلك يريد". رواه النسائي في صحيحه في التلخيص: (أي رواه) الشافعي وأحمد والأربعة والحاكم، وهو منقطع، لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه اهـ. قلت: قد مر أن الدارقطني صحح حديثه عن أبيه ولا يضر الاختلاف في التصحيح. ... 861 - عن تميم بن سلمة "كان أبو بكر إذا جلس في الركعتين كأنه على الرضف". رواه ابن أبي شعبة، وإسناده صحيح (التلخيص الحبير 1: 198). ... 862 - عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التشهد في وسط الصلاة وفي آخرها، قال: فكان يقول إذا جلس في وسط الصلاة وفي آخرها على وركه اليسرى: □"التحيات لله والصلوات والطيبات

كان يقول: أشهد أن محمداً رسول الله أو عبده ورسوله اهـ (1 - 79). قلت: فيه دلالة على تواتر التشهد ثبوتاً، ولكنه لا يستلزم كون الأمر به متواتراً، حتى يلزمنا القول بفرضيته، فافهم.

باب ترك الزيادة على التشهد في القعدة الأولى

قوله: «عن أبي عبيدة إلخ». قال العلامة السندي في تعليقه على النسائي: قوله: «في الركعتين كأنه على الرضف» -بفتح الراء وسكون ضاد معجمة وفاء - الحجارة المحمّاة، الواحدة الرضفة، والمراد بقوله: «في الركعتين» في جلوس الركعتين في غير الثنائية، يدل على قوله: «حتى يقوم». وكونه على الرضف كناية عن التخفيف، و «حتى» في قوله: («حتى يقوم» للتعليل، بقرينة الجواب بقوله: «ذلك يريد» اهـ (1 - 175).

السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله". قال: ثم إن كان في وسط الصلاة نهض حين يفرغ من تشهده، وإن كان في آخرها دعا بعد تشهده بما شاء الله أن يدعو ثم يسلم". رواه الإمام أحمد، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 101:1). وراه الإمام ابن خزيمة (في صحيحه) كذا في التلخيص (198:1). ... 863 - وعن عائشة رضي الله عنها: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يزيد في الركعتين على التشهد". رواه أبو يعلى من رواية أبي الحويرث عن عائشة رضي الله عنه والظاهر أنه خالد ابن الحويرث، وهو ثقة، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد). ... باب ما جاء في الاختصار على الفاتحة في الآخرين ... وجواز التسبيح موضعها، وجواز السكوت ... 864 - عن ابن أبي قتادة عن أبيه "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر في

قلت: ولا يخفى أن التخفيف في القعدة الأولى بالنسبة إلى الثانية إنما يحصل إذا لم يصل ولم يدع فيها، فثبت مقصود الباب، وكذا دلالة أثر الصديق رضي الله عنه على الباب بهذا التقرير ظاهرة، وحديثا عبد الله وعائشة رضي الله عنهما صريحان في عدم الزيادة على التشهد في القعدة الأولى. وظاهر إطلاق الأحاديث يعم الفرض والتطوع، واختلف أصحابنا في التطوع، والراجح جواز الزيادة على التشهد في القعدة الأولى منه، ودليله (أي جواز الزيادة في التطوع) ما مر في حديث رواه حبان والسراج «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أوتر بتسع ركعات، لم يقعد إلا في الثامنة فيحمد الله ويذكره ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم إلخ». وسيأتي البسط في باب التطوع، فانتظره

باب ما جاء في الاختصار على الفاتحة في الآخرين

وجواز التسبيح موضعها، وجواز السكوت

قوله: «عن أبي قتادة عن أبيه إلخ». قلت: دلالة الحديث على الجزء الأول من

الأولين بأَم الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بأَم الكتاب" الحديث. رواه الإمام البخاري (107:1)، وله عنه رضي الله عنه في رواية "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ بأَم الكتاب وسورة معها في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر وصلاة العصر" الحديث.

الباب ظاهرة ألا إن فيه ذكر الظهر والعصر دون المغرب والعشاء، والأثر الثاني يدل على الاقتصار عليها في الركعة الأخيرة من المغرب أيضاً لما فيه من تخصيص الأوليين بقراءة الفاتحة وسورة، فعلم أن ابن عمر كان لا يقرأ في الركعة الأخيرة من المغرب مثل قراءته في الأوليين منه، بل كان يقتصر فيها على الفاتحة فحسب، وهو الأظهر، أو كان يسبح أو يسكت.

وقد ورد ما يدل على الزيادة على أم القرآن في الأخيرين من الرباعية، وفي الأخيرة من المغرب، ففي «نيل الأوطار» (2 - 120): عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الأخيرين قدر قراءة خمس عشرة آية، أو قال: نصف ذلك، وفي العصر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفي الأخيرين قدر نصف ذلك». رواه أحمد ومسلم اهـ. فهذا يدل على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يزيد على الفاتحة في كل ركعة من الرباعية. وفي التلخيص الحبير (1 - 87): وفي رواية لأحمد وابن حبان والبيهقي في قصة المسيء صلاته أنه قال له في آخره: «ثم أفعَل ذلك في كل ركعة» اهـ وفي بلوغ المرام (1 - 44) في هذه القصة ما لفظه: ولأبي داود: «ثم اقرأ بأَم القرآن وبما شاء الله» ولابن حبان (في صحيحه) «بما شئت اهـ

قال بعض الناس: ثبت بهذا أن قراءة أم القرآن وما زاد عليها مأمور بها في كل ركعة اهـ. وسبق منا (في الجزء الثاني من الإعلال) أن رواية أبي داود وابن حبان هذه شاذة، قد تفرد محمد بن عمرو بزيادة أم القرآن فيها، وخالف الثقات، فتذكر. وأما ما ورد في حديث المسيء صلاته من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ثم أفعَل ذلك في كل ركعة» اهـ فالمشار إليه بذلك هو الطمأنينة في الركوع والسجود، لا القراءة، يدل عليه رواية محمد بن عمرو بلفظ: «ثم اصنع ذلك في كل ركعة وسجدة اهـ» وكذا في الفتح للحافظ ابن حجر

والذي أمره النبي - صلى الله عليه وسلم - في الركوع والسجود إنما هو (231 - 2) الطمأنينة لا القراءة، كما لا يخفى، فحديث الأعرابي لا يدل على وجوب نفس الفاتحة في الأوليين فضلاً عن وجوبها ووجوب الزيادة عليها في الآخرين، فافهم. كيف؟ وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه اقتصر على الفاتحة في الآخرين وفي رواية سعد أنه كان يحذف فيهما (أي في الآخرين) كما سيأتي، فلو وجبت الزيادة على الفاتحة فيهما لم يتركهما قط، فلما علمنا ترك عدم وجوبها فيهما. وحديث أبي سعيد رضي الله عنه محمول على الجواز إن صح ما ظنه، فإن صلاة الظهر والعصر لا يجهر فيهما فمدار معرفة قدر القراءة فيهما على الظن أو الاطلاع عليه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، والأول أظهر لما في رواية له عند مسلم (1 - 185): قال: «كنا نحزر (1) قيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الظهر والعصر، فحزرنّا قيامه في الركعتين الأوليين من الظهر قدر قراءة «ألم تنزل السجدة» وحزرنّا قيامه في الآخرين قدر النصف من ذلك، وحزرنّا قيامه في الركعتين من العصر على قدر قيامه من الآخرين من الظهر، وفي الآخرين من العصر على النصف من ذلك» ولم يذكر أبو بكر (أي شيخ مسلم) في روايته «ألم تنزل السجدة» وقال «قدر ثلاثين آية» اهـ. وروى مالك في الموطأ (ص-27) عن أبي عبيد مولى سليمان بن عبد الملك عن عبادة بن نسي عن يس بن الحارث عن أبي عبد الله الصنابحي أنه قال: «قدمت المدينة في خلافة أبي بكر فصليت ورائه المغرب، فقرأ في الركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة من قصار المفصل، ثم قام في الثالثة، فدنوت منه حتى أن ثيابي لتكاد أن تمس ثيابه، فسمعتة قرأ بأم القرآن وبهذه الآية {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} اهـ. وأورده الحافظ في الفتح (2 - 216) فإسناده صحيح أو حسن على قاعدته، قلت: رجاله ثقات تابعيون، وفيه الزيادة على الفاتحة الأخيرة من المغرب، وهو أيضاً محمول على الجواز لأن الفعل لا يدل على الوجوب.

قوله: «أخبرنا مالك إلخ». الحديث يدل على جواز قراءة السورتين والسور في ركعة واحدة من المكتوبة، ويعارضه ما رواه الطحاوي قال: حدثنا أبو بكره قال: حدثنا أبو

الحزر بالحاء المهملة والزاء المعجمة وبعدها راء مهملة معناه التقدير والحرص، كذا في القاموس (1)

إذا صلى وحده يقرأ في الأربع جميعاً من الظهر والعصر في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة من القرآن، وكان أحياناً يقرأ بالسورتين أو الثلاث في صلاة الفريضة في الركعة الواحدة (جوازاً)، ويقرأ في الركعتين الأوليين من المغرب كذلك بأمر القرآن وسورة سورة". رواه الإمام محمد بن الحسن في الموطأ (ص: 101) وإسناده صحيح، ورجاله رجال الجماعة. قال محمد: السنة أن تقرأ في الفريضة في الركعتين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الآخرين بفاتحة الكتاب، وإن لم تقرأ فيهما أجزاك، وإن سبحت فيهما أجزاك، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.

داود قال: ثنا شعبة بن يعلى بن عطاء قال: سمعت ابن لبيبة قال: قال رجل لابن عمر: إني قرأت المفصل في ركعة أو قال: في ليلة فقال ابن عمر: «إن الله لو شاء لأنزله جملة واحدة ولكن فصله لتعطي كل سورة حظها من الركوع والسجود» (1 - 204). قلت: رجاله ثقات إلا ابن لبيبة واسمه محمد بن عبد الرحمان بن لبيبة قد اختلف فيه، وثقه ابن حبان وهو من رجال مسلم كما في تهذيب التهذيب (9 - 301) وفيه انقطاع، فإن ابن لبيبة من السادسة كما في التقريب (ص-189) والسادسة طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج (كذا في التقريب ص-3) ولكنه لا يضر عندنا كما مر غير مرة، ويمكن التطبيق بأن فعله لبيان الجواز، وقوله لبيان السنية

قال الطحاوي: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا مؤمل قال: ثنا سفيان عن عاصم عن أبي العالية قال: أخبرني من سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لكل سورة ركعة» اهـ (1 - 204) رجاله ثقات، ورواه أيضاً أحمد عن أبي العالية ولفظه: قال: أخبرني من سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لكل سورة حظها من الركوع والسجود» اهـ ورجاله رجال الصحيح، (كذا في مجمع الزوائد 1 - 187). فهذا يدل على أن السنة في الصلاة أن تقرأ بعد الفاتحة سورة واحدة، قال في رد المحتار: قوله: سورة أشار إلى أن الأفضل قراءة سورة واحدة، ففي جامع الفتاوى: روى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: لا أحب أن يقرأ سورتين بعد الفاتحة في المكتوبات، ولو فعل لا يكره، وفي النوافل لا بأس به اهـ (1 - 513). وسيأتي البسط في باب القراءة إن شاء الله تعالى

عن إبراهيم رحمه الله تعالى "إن ابن مسعود رضي الله عنه كان لا يقرأ خلف الإمام - 866 وكان إبراهيم يأخذ به، وكان ابن مسعود إذا كان إماماً قرأ في الركعتين الأوليين ولا يقرأ في الأخيرين". رواه الطبراني في الكبير، وإبراهيم لم يدرك ابن مسعود (مجمع الزوائد 1:185) قلت: قد مرّ غير مرة أن مراسيله في حكم المسانيد، فلا يضر هذا الانقطاع. ... 867 - عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن أبي رافع قال: "كان يعني علياً يقرأ في الأوليين من الظهر والعصر بأم القرآن وسورة، ولا يقرأ في الأخيرين". رواه عبد الرزاق، وسنده صحيح (الجواهر النقي 1:133). ... 868 - ثنا: شريك عن أبي إسحاق عن علي وعبد الله أنهما قالاً: "اقرأ في الأوليين وسبح في الأخيرين". رواه ابن أبي شيبة، وفيه (انقطاع، كذا قال الزيلعي 1:291).

قوله: «عن إبراهيم إلخ». دلالتُه على جواز السكوت في الأخيرين ظاهرة، وكذا دلالة حديث معمر بعده.

قوله: «نا شريك إلخ». قلت: دلالتُه على جواز التسبيح مكان الفاتحة في الأخيرين ظاهرة إلا أن قراءة الفاتحة أفضل من التسبيح، وهو أفضل من السكوت. قال في غنية المستملي: وليس المراد التسوية بين الثلاثة، فإن القراءة أفضل بلا شك، وكذا التسبيح أفضل من السكوت بلا شك، ففي المحيط وغيره: قراءة الفاتحة وحدها في الأخيرين سنة، وفي المرغيناني: أنها أفضل وفي الواقعات: هي أحب إلى أن قال: وعلى هذا اختلف في الاقتصار على السكوت، قيل: لا يكره، وقيل: يكره وهو الظاهر. وفي المحيط: لو سبح فيهما على وجه الثناء والذكر، وذلا تعينت الفاتحة لكونها ثناء اهـ. ولا خفاء على ظاهر الرواية أن الإساءة منتفية في الاقتصار على التسبيح، لأنهما إنما تثبت بترك الواجب، والقراءة غير واجبة فيهما في ظاهر الرواية، ولكن على قول من جعل القراءة فيهما سنة - وهو ظاهر من مواظبته عليه السلام عليها - ينبغي أن يكره الاقتصار على التسبيح أيضاً، (انتهى (ص- 273 و 274).

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا شريكًا لم يخرج له البخاري في صحيحه إلا تعليقًا وأبو إسحاق لم يسمع من علي وابن مسعود، كما يستفاد من التقريب والتهيب، وذلك لا يضر عندنا... 869 - عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: "شكى أهل الكوفة سعدًا إلى عمر، فعزله واستعمل عليهم عمارًا، فشكوا حتى ذكروا أنه لا يحسن يصلي، فأرسل إليه فقال: يا أبا إسحاق! إن هؤلاء يزعمون أنك لا تحسن تصلي، قال: أما أنا والله فأني كنت أصلي بهم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أخرج منها، أصلي صلاة العشاء فأركد في الأوليين وأخف (1) في الآخرين، قال: ذاك الظن بك يا أبا إسحاق". الحديث رواه البخاري (104:1)).

قوله: «عن جابر بن سمرة الحديثين إلخ». فيهما دلالة على تخفيف القراءة وحذفها في الآخرين من العشاء، والمراد الاختصار على الفاتحة فيهما. وفي رواية للبخاري عنه: قال سعد: كنت أصلي بهم صلاة رسول الله صلاتي العشاء الحديث (1 - 105) وفي نسخة: «صلاتي العشي»، والمراد بصلاتي العشاء صلاة المغرب والعشاء، وبصلاتي العشي صلاة الظهر والعصر، وقد مر أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقتصر في الفاتحة في الآخرين من الظهر والعصر، وسيأتي أنه كان يفعل ذلك في الآخرين من المغرب، فظهر بذلك أن قول سعد: «وأخف أو أ حذف في الآخرين» معناه الاختصار على الفاتحة وترك الزيادة عليها في الآخرين من العشاء، فاندفع بذلك ما قاله بعض الناس ولفظه: ولم أقف على حديث ذكر فيه أي ذلك الاختصار على الفاتحة في الآخرين من العشاء، ووجه الاندفاع ظاهر، فإن قول سعد في الرواية الثانية: «أما أنا فأمد في الأوليين وأ حذف في الآخرين» يعم الصلاة الرباعية كلها، وقد خص بالذكر في الرواية الأولى، فثبت بذلك اتحاد العشاء بسائر الرباعيات في القراءة، فافهم

قوله: "وأخف" بضم أوله وكسر الخاء المعجمة، وفي رواية الكشميهني: "وأ حذف" بفتح أوله وسكون المهملة، وكذا (1) هو في رواية عثمان بن سعيد الدارمي عن موسى بن إسماعيل شيخ البخاري فيه، أخرجه البيهقي، وكذا هو في جميع طرق هذا الحديث الذي وقفت عليها إلا أن في رواية محمد بن كثير عن شعبة عند الإسماعيلي بالميم بدل الفاء اه قاله (الحافظ في الفتح 2:197).

عن أبي عون قال: "سمعت جابر بن سمرة قال: قال عمر لسعد: لقد شكوك في كل - 870 شيء حتى الصلاة، قال: أما أنا فأمد في الأوليين وأحذف في الآخرين، ولا ألو ما اقتديت به من صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: صدقت، ذاك الظن بك أو ظني بك" رواه البخاري (106:1). ... 871 - أخبرنا: مالك حدثنا وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول: "من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء

أما قوله: «وأحذف في الآخرين» فقد اختلف الشراح في تفسير معناه، فقال بعضهم: أراد به حذف التطويل، وقال بعضهم: معناه أحذف القراءة في الآخرين، قال العلامة العيني في العمدة: واستدل بعض أصحابنا لأبي حنيفة ومن قال بقوله في عدم وجوب القراءة في الآخرين الحديث المذكور، وعن هذا قال صاحب الهداية وغيره: إن شاء قرأ في الآخرين، وإن شاء سبح، وإن شاء سكت، وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعائشة إلا أن (الأفضل أن يقرأ اهـ (3 - 62

قوله: «أخبرنا مالك حدثنا وهب إلخ». قلت: استدل بظاهره بعضهم على وجوب قراءة الفاتحة في الآخرين، فإن قوله: من صلى ركعة إلخ يعم الأوليين والآخرين جميعاً، ولكن الاستدلال به لا يتم، فإنه لا يمكن أن يراد بالركعة الصلاة، يؤيده حديث أبي هريرة بلفظ: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج إلخ» أخرجه محمد في الموطأ (ص-93) بسند صحيح وابن ماجه وغيره، وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث مهران مرفوعاً، ولفظه: قال: «من لم يقرأ بأم الكتاب في صلاته فهي خداج». قال الهيثمي في مجمع الزوائد (1 - 186): وفي إسناده جماعة لم أعرفهم اهـ. نعم! يبعد هذا الاحتمال رواية أحمد بلفظ: «لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب ي كل ركعة إلخ» ولكني لم أقف (1) على سندها فإن صحت كانت كافية في الاستدلال بها على وجوب الفاتحة في الآخرين أيضاً، وكذا حديث أبي قتادة الدال على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على قراءة الفاتحة في الآخرين يفيد وجوبها، فإنه لم يثبت في حديث أنه - صلى الله عليه وسلم - تركها فيهما أحياناً، والمواظبة بدون الترك تفيد الوجوب كما مر

قلت: وقد فتشت عليها في مسند جابر من المسند فلم أجدها، والله أعلم (1)

الإمام". أخرجه محمد في الموطأ (ص-93) وإسناده صحيح، وأخرجه الترمذي (42:1) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد ولفظه: قال: لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة إلا وراء الإمام" كذا في التعليق الممجد (ص-193)، وأخرجه الطحاوي (128:1) مرفوعاً قال: حدثنا بحر بن نصر قال: حدثنا يحيى بن سلام قال: ثنا مالك عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم

:المواظبة بدون ترك دليل السنة المؤكدة

ويعكر عليه ما قاله في البحر (1 - 18): والذي ظهر للعبد الضعيف أن السنة ما واظب النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه لكن إن كانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة، وإن كانت مع الترك أحياناً فهي دليل غير المؤكدة، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله. فهي دليل الوجوب، فافهم اه قلت: ولعل الحق لا يتجاوز عنه

وفي التعليق الممجد عن الحلية ما نصه: هذا التخيير أي بين القراءة والتسبيح والسكوت مروى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، ذكره في التحفة والبدائع وغيرهما، وزاد في البدائع: هذا جواب ظاهر الرواية، وهو قول أبي يوسف ومحمد، وهذا يفيد أنه لا حرج في ترك القراءة والتسبيح عامداً، ولا سجود سهو عليه في تركهما ناسياً. وقد نص قاضيخان في فتاواه على أن أبا يوسف روى ذلك عن أبي حنيفة ثم قال قاضيخان: وعليه الاعتماد، وفي الذخيرة: وهو الصحيح من الروايات، لكن في محيط رضى الدين السرخسي: وفي ظاهر الرواية أن القراءة سنة في الآخرين ولو سبح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئاً لأن القراءة فيهما شرعت على سبيل الذكر والثناء، وإن سكت فيهما عمداً يكون مسيئاً لأنه ترك السنة. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها (أي القراءة) فيهما واجبة حتى لو تركها ساهياً يلزمه سجود السهو، ثم في البدائع: الصحيح جواب ظاهر الرواية لما رويناه عن علي وابن مسعود (سيأتي سندهما) أنهما كانا يقولان: المصلي بالخيار، وهذا باب لا يدرك القياس، فالمرور عنهما كالمروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - انتهى. ويمكن أن يقال: وبهذا يندفع ترجيح رواية الحسن بما في مسند أحمد عن جابر قال: «لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة إلا وراء الإمام» وبما اتفق عليه البخاري ومسلم عن أبي قتادة

القرآن فلم يصلّ إلا وراء الإمام" اهـ. بحر بن نصر ثقة كذا في التقريب (ص-22) ويحيى بن سلام تكلم فيه ضعفه الدار قطني وغيره، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: ربما أخطأ، وقال أبو زرعة: لا بأس به، ربما وهم، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال أبو العرب: كان من الحفاظ ومن خيار خلق الله اهـ ملخصاً من اللسان (360:6 و 361) وبقيّة رجاله رجال الصحيح.

أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الركعتين الأخيرين بفاتحة الكتاب» لأن كون الأول مفيداً للوجوب، والثاني مفيداً للمواظبة المفيدة للوجوب إنما هو إذا لم يوجد صارف عنه، وأما إذا وجد صارف فلا، وقد وجد ههنا وهو الأثر علي وابن مسعود، لأنه كالمرفوع، والمرفوع صورة ومعنى يصلح صارفاً، فكذا ما هو مرفوع معنى. انتهى (كلام صاحب الحلية اهـ (ص-102).

وقال المحقق ابن الهمام في الفتح ما ملخصه: بقي أن يقال: فلم يثبت الوجوب في الأخيرين كما هو محصل رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه لم يقرأ يكره ويسجد للسهو؟ والجواب أن قول الصحابة على خلافه صارف له عن الوجوب، وذلك ما روى ابن شعبة عن شريك عن أبي إسحاق السبيعي عن علي وابن مسعود قالوا: «اقرأ في الأوليين وسيح في الأخيرين»، وهو عن عائشة رضي الله عنها غريب بخلافه من غيرها. وفي موطأ محمد بن الحسن: حدثنا محمد⁽¹⁾ بن أبان القرشي عن حماد بن إبراهيم عن علقمة بن قيس: «أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام فيما يجهر فيه وما يخافت فيه من الأوليين ولا في الأخيرين وإذا صلى وحده قرأ فاتحة وسورة، ولم يقرأ في الأخيرين بشيء». وهذا بعد ما في الأول من الانقطاع إنما يتم إذا لم يكن عن غيرهما بين الصحابة خلافه، وإلا فاختلافهم حينئذ في الوجوب لا يصرف دليله عنه، فالأحوط رواية الحسن اهـ (1 - 394).

قلت: قد عرفت أن الإرسال والانقطاع لا يضر عندنا إذا كانا من ثقة، ودليل الوجوب ليس عند المحقق سوى ما في حديث المسيء صلاته من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ثم افعل ذلك في صلاته كلها» وفي رواية: «في كل ركعة» أو ما في حديث أبي قتادة من المواظبة، وقد

قد سبق قول أحمد فيه أنه لم يكن ممن يكذب، وأيضاً فلروايته هذه شواهد، فافهم (1)

ابن: (ثقة) أبي داود قد حدثنا قال: ثنا خطاب (ثقة عابد، كذا في التقريب) عن - 872 عثمان قال: حدثنا إسماعيل (ثقة في حديث أهل بلده) بن عياش بن مسلم (هو الزنجي ظ- وثقه ابن معين وابن حبان والدارقطني كذا في تهذيب التهذيب) بن خالد عن جعفر (من رجال مسلم صدوق ثقة مأمون) بن محمد عن الزهري (لا يسئل عن مثله) عن عبيد الله بن أبي رافع (ثقة كذا في التقريب) عن علي رضي الله عنه "أنه كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر بأم القرآن وقرآن وفي العصر مثل ذلك، وفي الآخرين منهما بأم القرآن وفي المغرب في الأوليين بأم القرآن وقرآن، وفي الثالثة بأم القرآن. قال عبيد الله: وأراه قد رفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - " رواه الطحاوي (1:121) ورجاله ثقات إلا أن في حديث إسماعيل بن عياش عن غير أهل الشام كلام، وللحديث شواهد صحيحة فهو محتج به.

سبق منا أنهما لا ينتهضان دليلين على الوجوب، فبقي أثرا علي وابن مسعود سالمين عن المعارضة، فافهم.

وقال في الدر: واكتفى المفترض فيما بعد الأوليين بالفاتحة، فإنها سنة على الظاهر، ولو زاد لا بأس به وهو مخير بين قراءة الفاتحة، وصحح العيني وجوبها وتسبيح ثلاثا أو سكوت قدرها، وفي النهاية قدر تسبيحة فلا يكون مسينا بالسكوت على المذهب اه. وفي رد المحتار: قوله: وصحح العيني وجوبها، هذا مقابل ظاهر الرواية، وهو رواية الحسن عن الإمام وصححها ابن الهمام أيضاً من حيث الدليل، ومشى عليها في «شرح المنية»، فأوجب سجود السهو بترك قراءتها ساهيا، والإساءة بتركها عمدا اه. وفيه أيضاً: قوله: «وفي النهاية قدر تسبيحة» قال شيخنا (يعني به ابن الهمام): وهو أليق بالأصول (حلية) أي لأن ركن القيام يحصل بها لم مر أن الركنية تتعلق بالأدنى اه (1 - 533) قلت: ففي المسألة للإمام قولان مصححان، فاختر أيهما شئت، ولكن الأحوط هو العمل بالوجوب، والله تعالى أعلم.

قوله: «ابن أبي داود قد حدثنا إلخ». قلت: دلالتة على الاكتفاء بالفاتحة في الأخيرة من المغرب ظاهرة مرفوعاً

باب افتراض القعدة الأخير قدر التشهد ... وعدم افتراض الصلاة والسلام بعد التشهد ...
873 - عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في حديث التشهد وقال بعد قوله: وأشهد
أن محمداً عبده ورسوله: قال: «فإذا قضيت هذا أو قال: فإذا فعلت هذا فقد قضيت
صلاتك»، فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد

باب افتراض القعدة الأخيرة قدر التشهد

وعدم افتراض الصلاة والسلام بعده

قوله: «عن عبد الله بن مسعود إلخ». قال في عون المعبود (1 - 367): قال الخطابي في
المعالم: قد اختلفوا في هذا الكلام، هل هو من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - أو من
قول ابن مسعود؟ فإن صح مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ففيه دلالة على أن
الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد غير واجبة اهـ. وفيه: قال أبو
الحسن السندي في شرح شرح النخبة: وأما قول الخطابي: اختلفوا فيه هل هو من قول
النبي - صلى الله عليه وسلم - أو من قول ابن مسعود؟ فأراد به اختلاف الرواة في وصله
وفصله لا اختلاف الحفاظ، فإنهم متفقون على أنها مدرجة، كذا قاله العراقي، انتهى. قلت:
اتفاق الحفاظ على إدراجه غير مسلم، فإن أبا داود رواه متصلاً بقوله - صلى الله عليه
وسلم - وسكت عنه، ولو كان مدرجاً عنده لصرح به، وبعد ذلك فلا اختلاف بينهم في
صحة وقفه، وقد بينا أن الموقوف في مثله له حكم المرفوع، ويؤيده حديث عبد الله بن
عمرو مرفوعاً، فإنه بمعناه، وسيأتي ذكره عن قريب

وفي نصب الراية (1 - 221): وقال ابن حبان بعد أن أخرج الحديث في صحيحه في
النوع الحادي والعشرين من القسم الأول بلفظ السنن: وقد أوهم هذا الحديث من لم يحكم
الصناعة أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد ليست بفرض، فإن
قوله: «إذا قلت هذا» زيادة أدرجها زهير بن معاوية عن الحسن بن الحر وقال: ذكر بيان
(أي بيان اسم راوي) أن هذه الزيادة من قول ابن مسعود لا من قول النبي - صلى الله
عليه وسلم -، وإن زهيراً أدرجه في الحديث. ثم أخرجه عن ابن ثوبان عن الحسن بن الحر
عن القاسم بن مخيمرة به سنداً ومتمناً، وفي آخره: قال ابن مسعود: إذا فرغت من هذا
فرغت من صلاتك، فإن شئت

فأقعد" رواه أحمد، ورواه الطبراني في الأوسط وبين أن ذلك من قول ابن مسعود من قوله: "فإذا فرغت من هذا فقد قضيت صلاتك" كذلك لفظه عند الطبراني، ورجال أحمد موثقون (مجمع الزوائد 1:198). قلت: يمكن الجمع بأنه قال مرة من عند نفسه ومرة رفعه، وهو غير منكر، فربما يفتي الصحابي بما

فأثبت، وإن شئت فأنصرف إلخ. زهير بن معاوية ثقة كذا في التقريب (ص-62) وروى ذلك عنه (أي قوله: إذا قلت هذا إلخ) موصولاً عبد الله بن محمد النفيلي وهو ثقة حافظ من كبار العاشرة، كذا في التقريب (ص-111). وأما ابن ثوبان فقال في التقريب: صدوق يخطئ ورمي بالقدر وتغير بآخره اهـ (ص-119) فهر ليس بمثابة زهير، ولا يعتد بقوله في معرضه، على أن كلام ابن حبان يدل على أن زهيراً أدرج ذلك، ويظهر من كلام البيهقي أن الذي أدرج ذلك هو الراوي عن زهير، قال في نصب الراية: وقال البيهقي: وقد بينه شبابة بن سوار في روايته عن زهير بن معاوية وفصل كلام ابن مسعود من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -، كذلك رواه عبد الرحمان بن ثابت بن ثوبان عن الحسن بن الحر مفضلاً (بيناه 1 - 221).

وهذا خلاف يقتضي طرح القولين جميعاً، وأيضاً فكما أن ابن ثوبان تابع شبابة بن سوار فكذلك محمد بن أبان تابع عبد الله بن محمد النفيلي، فذكر قوله: إذا قلت هذا إلخ موصولاً بكلام النبي - صلى الله عليه وسلم - كما رواه عبد الله بن محمد قال الزيلعي: ثم أخرجه (أي ابن حبان) عن حسين بن علي الجعفي (ثقة عابد) عن الحسن بن الحر به، وفي آخره: قال الحسن: وزادني محمد بن أبان بهذا الإسناد «فإذا قلت هذا فإن شئت فقم» قال: ومحمد بن أبان ضعيف اهـ. قلت: قد مر قول أحمد فيه: أما أنه ليس ممن يكذب، وفي اللسان: وقال ابن علي حاتم: سألت أبي عنه فقال: هو ليس بقوي في الحديث يكتب حديثه على المجاز اهـ (5 - 31) فهو صالح في المتابعات. وبالجمله فقد اختلف على زهير في رفع قوله: إذا قلت هذا إلخ وفي وقفه فرفعه عبد الله بن محمد النفيلي وذكره موصولاً بكلام النبي - صلى الله عليه وسلم - في رواية أبي داود هذه، وكذا هو فيما رواه عن زهير أكثر الرواة صرح به في التدريب (ص-96). ووقفه شبابة بن سوار على ابن مسعود، وكلاهما ثقتان حافظان، ولكل منهما متابع، وقد مر غير مرة أنه إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلًا وبعضهم

سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيظن أنه فتياه وليس بمرفوع ثم يرفعه في وقت، ونظائره كثيرة. وهذا إذا صح سند الطبراني، ولكنه لم يصح كما يدل عليه سياق كلام الهيثمي، علا أنه إن كان موقوفًا فهو في حكم المرفوع، لأنه ليس مما يدرك بالرأي فلا يضر وقفه في الاحتجاج به

مرسلا، أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا فالصحيح الذي قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول وصححه الخطيب البغدادي أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ، لأنه زيادة ثقة وهي مقبولة اهـ صرح به النووي في شرح مسلم (1 - 256) وفي مقدمته على المنهاج، فتذكر

وهذا يفيد ترجيح كونه من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -، كيف لا؟ وإن الإدراج بأقسامه حرام بإجماع أهل الحديث والفقهاء، وعبرة ابن السمعاني وغيره: من تعمد الإدراج فهو ساقط العدالة وممن يحرف الكلم عن مواضعه، وهو ملحق بالكذابين، كذا في التدريب (ص-98). فلا يجوز أن نتهم الثقات مثل زهير، أو أكثر الرواة عنه بما هو حرام بالإجماع ومسقط العدالة بقول شبابة ومن روى مثله، فلا بد (1) من ترجيح الرفع أو يجمع بينهما بما ذكرنا في المتن من أن يمكن أن ابن مسعود قاله مرة إفتاء، ومرة مرفوعاً، وليس ذلك ببعيد، فإن نظائره كثيرة كما لا يخفى على من له نظر في المتن

والحديث يدل على فرضية القعدة الأخيرة لأنه علق التمام بها أو بقول التشهد، وهو ليس بمشروع إلا جالسا، فالتخيير ليس في القعود، وإنما هو في التلفظ بالتشهد، ومعنى التخيير عدم توقف الماهية عليه وإن كان واجبا، وما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض. ولكن يرد عليه أن حرف «أو» ههنا للشك لا للتخيير، كما يدل عليه سياق الحديث الأول ولفظه: فإذا قضيت هذا أو قال: فإذا فعلت هذا فيلزم أن يكون واحد من التشهد الأخير والقعدة الأخيرة فرضا، ولا دلالة فيه على تعيين القعدة للفرضية. قلت: حديث على الآتي يدل على تعيين القعود لها، فإنه قال: إذا جلس مقدار التشهد إلخ

فإن قلت: إن هذا يقتضي أن لا يبقى في الأحاديث مدرج، فإنه يستلزم إسقاط العدالة، قلت: كلا! فإن الإدراج (1) لتفسير غريب لا يمنع، ولذلك فعله الزهري وغير واحد من الأئمة كما قاله في التدريب، والإدراج الذي فيه كلامنا ليس من هذا القسم وكذا ليس منشأه سوء الحفظ، فإن الذين وصلوه ثقات حفاظ فافهم

عن القاسم بن مخيمرة قال: "أخذ علقمة بيدي، فحدثني أن عبد الله بن مسعود - 874 رضي الله عنه أخذ بيده، وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخذ بيد عبد الله فعلمه التشهد في الصلاة، فذكر مثل دعاء حديث الأعمش، إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد". أخرجه أبو داود (366:1 و 367، عون المعبود) وسكت عنه

وهو أيضاً مرفوع حكماً، فإنه ليس مما يدرك بالرأي، وأيضاً فقد أجمعت الأئمة على فرضية القعدة الأخيرة من الصلاة، قال الشرنبلالي في نور الإيضاح: ويفترض القعود الأخير بإجماع العلماء وإن اختلفوا في قدره، والمفروض عندنا الجلوس قدر قراءة التشهد في الأصح إلى أن قال: زعم بعض مشائخنا أن المفروض في القعدة ما يأتي فيه بكلمة الشهادتين، فكان فرضاً عملياً اهـ (ص-137). وقال الإمام الشعراوي في رحمة الأمة (ص-15): وأجمعوا على أن للصلاة أركاناً وهي الداخلة فيها، فالمتفق عليه منها سبعة: النية، وتكبيرة الإحرام، والقيام مع القدرة، والقراءة، والركوع، والسجود، والجلوس آخر الصلاة، واختلفوا فيما سوى هذه السبعة من الأركان اهـ. وقال النووي في شرح مسلم بعد ذكر الاختلاف في وجوب التشهد ما نصه: وقد وافق من لم يوجب التشهد على وجوب القعود بقدره في آخر الصلاة اهـ (1 - 173). وقال الحافظ في الفتح: فما لم يذكر فيه (أي في حديث المسيء صلاته) صريحاً من الواجبات المتفق عليها، النية والقعود الأخير، ومن المختلف فيه التشهد الأخير والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه والسلام في آخر الصلاة اهـ (2 - 232). ولا يخفى أن الوجوب عند الشافعية بمعنى الفرض عندنا. قلت: وحديث ابن مسعود هذا يدل على عدم افتراض الصلاة والتسليم أيضاً في التشهد الأخير، لأنه قال: فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فقعد اهـ فظهر به أن الصلاة تتم بدونها

قوله: «عن القاسم بن المخيمرة إلخ». قلت: سياق هذا الحديث يدل على أن كلمة «أو» في قوله: إذا قلت كذا أو قضيت هذا إلخ للتخيير دون الشك، ودلالته على الأجزاء الثلاثة من الباب ظاهرة بما قررناه سابقاً

عن علي قال: "إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث، فقد ثم صلاته". رواه البيهقي في - 875 السنن وإسناده حسن. كذا في آثار السنن (1:151). وفي تعليق التعليق (1:151): قلت: أخرجه من طريق عاصم بن ضمرة عن علي، وقد تابعه على ذلك الحارث عن ابن أبي شيبه، قال في مصنفه: حدثنا أبو معاوية عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال: "إذا جلس الإمام في الرابعة ثم أحدث فقد تمت صلاته، فليقم حيث شاء أه". قلت: وهذا مما ليس يدرك بالرأي، فهو أيضاً في حكم المرفوع. ... 876 - عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا أحدث - يعني الرجل - وقد جلس "في آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته".

قوله: «عن علي إلخ» (1). قلت: دلالاته على فرضية الجلوس آخر الصلاة ظاهرة، فإنه علق التمام به وما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض، وكذا فيه دلالة على عدم افتراض الصلاة والتسليم أيضاً كما لا يخفى.

قوله: «عن عبد الله بن عمرو إلخ». قلت: دلالاته على فرضية القعود الأخير وعدم افتراض التسليم ظاهره بما قررناه أنفاً، وفيه أن الحدث في الصلاة بعد تمام الأركان لا يفسد الصلاة كما هو مذهبه.

واعلم أن بعض الرواة اختصر متن هذا الحديث، كما قاله الطحاوي: حدثنا أبو بكره قال: ثنا أبو داود قال: ثنا عبد الله بن المبارك بن عن عبد الرحمان بن زياد بن أنعم عن عبد الرحمان بن رافع وبكر بن سودة عن عبد الله بن سودة عن عبد الله بن عمرو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا رفع رأسه من آخر السجود فقد مضت صلاته إذا هو أحدث أه». رجاله ثقات إلا عبد الرحمان بن زياد بن زياد مختلف فيه وقد وثق. والجواب عنه بأن أحمد بن محمد بن موسى المروزي روى عند الترمذي عن ابن المبارك، وقال: «وقد جلس في آخر صلاته قبل أن

وقد روى حديث على هذا بلفظ آخر بينه الطحاوي، قال: حدثنا أبو بكره قال: حدثنا أبو عاصم عن أبي عوانة عن (1) الحكم عن عاصم بن ضمرة عن علي قال: «إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته أه» رجاله ثقات. ومعناه إذا رفع رأسه وجلس في آخر صمن لاته، لأن من ذكر الجلوس فقد أتى بزيادة، وهي الثقة مقبولة، كما مر غير مرة، فافهم.

أخرجه الترمذي (40:1 مع شروع أربعة) (1). وفي النيل (200:2): أخرجه أبو داود والترمذي، وقال: ليس إسناده بذاك القوي، وقد اضطربوا في إسناده. وإنما أشار إلى عدم قوة إسناده، لأن فيه عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي وقد ضعفه بعض أهل العلم، وقال النووي في شرح المذهب: إنه ضعيف باتفاق الحفاظ، وفيه نظر، فإنه قد وثقه غير واحد منهم زكريا الساجي وأحمد بن صالح المصري، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به، وقال يحيى بن معين: ليس به بأس اهـ. قلت: وقد عرف أن قول ابن معين: "ليس به بأس" توثيق منه كما مرّ، وبقية رجاله ثقات، فالحديث حسن، وسيأتي الجواب عن دعوى الاضطراب.

يسلم»، فيراد برفع الرأس في رواية أبي بكرة رفع الرأس مع الجلوس، لأن زيادة الثقة مقبولة، وتابعه على ذلك غيره من الثقات، كما قاله الطحاوي أيضاً: حدثنا إبراهيم بن منقذ وعلي بن شيبه قال: ثنا أبو عبد الرحمن المقرئ عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم عن عبد الرحمن بن رافع التنوخي وبكر بن سودة الحزامي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا قضى الإمام الصلاة، فقع فحدث هو أو أحد ممن أتم الصلاة معه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلاته فلا يعود إليها». ثم قال الطحاوي: حدثنا يزيد بن سنان ثنا معاذ بن الحكم قال: ثنا سفيان الثوري عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم فذكر مثل حديث أبي بكرة عن أبي داود عن ابن المبارك قال معاذ: فلقيت عبد الرحمن ابن زياد بن أنعم فحدثني عن عبد الرحمن بن رافع وبكر بن سودة فقل له: لقيتها جميعاً؟ فقال: كليهما حدثني به عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا رفع المصلي رأسه من آخر صلاته وقضى تشهده (2) ثم أحدث فقد «تمت صلاته، فلا يعود لها

قال الترمذي: حدثنا أحمد بن محمد (هـ) أحمد بن محمد موسى المروزي من رجال البخاري، ثقة ثبت، كذا في تهذيب (1) التهذيب (77:1) ثنا ابن المبارك (أحد الأئمة ثقة ثبت حجة) أنا عبد الرحمن بن زياد بن أنعم (مختلف فيه وتوثيقه مذكور في الكتاب) أن عبد الرحمن بن رافع وبكر بن سودة أخبراه (عبد الرحمن ضعيف وبكر بن سودة ثقة ففيه كذا في التقريب، فأنجز به ضعف عبد الرحمن) عن عبد الرحمن عمر (صحابي جليل) مؤلف أطلق التشهد وأراد به الجلوس قدره كما وقع في رواية ابن المبارك بلفظ «إذا جلس» وفي رواية أبي عبد الرحمن (2) المقرئ بلفظ «فقع إلخ» فافهم. ويؤيده حديث علي بلفظ «إذا جلس مقدار التشهد» مؤلف

حدثنا: بكر بن إدريس قال: ثنا آدم قال: ثنا شعبة عن يونس عن الحسن في الرجل - 877 يحدث بعد ما رفع رأسه من آخر سجدة، فقال: "لا يجزيه حتى يتشهد أو يقعد قدر التشهد" رواه الإمام الطحاوي (163:1) ورجاله ثقات إلا بكر بن إدريس فلم أجد من ترجمه، ولكن قد أكثر الطحاوي الاحتجاج بحديثه. ... 878 - حدثنا: محمد بن خزيمة قال: ثنا سعيد بن سابق الرشيدي قال: ثنا حيوة بن شريح عن ابن جريج قال: كان عطاء يقول: "إذا قضى الرجل التشهد الأخير فقال: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا

أه رجاله ثقات (1 - 162). فظهر بذلك أن رواية معاذ بن الحكم ومن وافقه في ذكر الجلوس أتم، فإنهم ذكروا في حديثهم رفع المصلي رأسه من آخر الصلاة صراحة أو دلالة مع ذكر التشهد أو الجلوس، فمن اقتصر على رفع الرأس وحده فقد نقص من لفظ الحديث، وزيادة الثقة مقبولة، فلا تجوز الصلاة بدون التشهد أو الجلوس قدره

وأما دعوي الاضطراب في سنده من الترمذي فليس بصحيح، فإن الطحاوي والدارقطني أخرجاه بأسانيدهما عن عبد الرحمان بن زياد عن عبد الرحمان بن رافع وبكر ابن سودة كما رواه الترمذي سواء، وليس في شيء من الأسانيد شائبة اضطراب أصلا، فلعل الترمذي كان أراد الكلام على حديث عبد الله بن عمرة وحديث ابن مسعود كليهما يضعف السند في الأول، وباضطراب الرواة في رفع قوله: «فإذا قضيت هذا أو فعلت هذا» في الثاني فوهم وتكلم بكلا العلتين في الأول. فأما كلامه في الأول فمدفوع بتوفيق غير واحد ابن زياد وكلامه في الثاني بترجيح الرافع على الواقف، وبالجمع بينهما، وبهما يرتفع الاضطراب، كما ذكرناه في المقدمة

قوله: «حدثنا بكر بن إدريس إلخ». قلت: دلالتها على فرضية القعدة الأخيرة وعدم افتراض الصلاة والتسليم عند الحسن ظاهرة

قوله: «حدثنا محمد بن خزيمة»، وقوله: «أبو حنيفة عن حماد إلخ». قلت: دلالتها على فرضية القعدة الأخيرة عند عطاء، وعدم فرضية الصلاة والسلام ظاهرة □

وعلى عباد الله الصالحين، فأحدث، وإن لم يكن سَلَم عن يمينه وعن يساره، فذكر كلامًا معناه فقد مضت صلاته، أو قال: فلا يعود إليها". أخرجه الطحاوي (163:1). وسعيد بن سابق شيخ يروي عنه المصريون، قاله الدار قطني كذا في الأنساب (ورق - 283). ولفظ "شيخ" للتعديل عندهم، وبقية رجاله ثقات، فالسند حسن. ... 879 - أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم في الرجل يجلس خلف الإمام قدر التشهد ثم ينصرف قبل أن يسلم الإمام، قال: لا يجزيه. وقال عطاء بن أبي رباح: إذا جلس قدر التشهد أجزأه، قال أبو حنيفة: قولني هو قول عطاء (أخرجه) محمد بن الحسن في الآثار (ص - 67 مطبوعة كلزار محمدي لاهور) ثم قال محمد: ويقول عطاء نأخذ نحن أيضا اه. قلت: رجاله كلهم ثقات. وأبو حنيفة سمع عطاء (وأكثر منه) وعطاء تابعي جليل سمع كثيرًا من الصحابة، كذا في تهذيب التهذيب (7:199 إلى 201). ... 880 - حدثنا: سليمان (وثقه العقيلي كذا في اللسان 3:196) بن شعيب قال: حدثنا يحيى (1) بن حسان قال: ثنا أبو وكيع (من رجال مسلم

وإبراهيم إنما خالف في عدم فرضية السلام، وأما افتراض الجلوس في آخر الصلاة فليس له خلاف فيه

قوله: «حدثنا سليمان بن شعيب إلخ». قلت: دلالاته على عدم افتراض السلام ظاهرة، فإن ابن مسعود لم يجعل السلام انقضاء للصلاة بل جعله إنداءً للانقضاء، فهذا صريح في أن الصلاة تنقضي قبله. فلما ذكره في النبي بما نصه: وقد روى البيهقي من طريق أبي الأحوص عن ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «مفتاح الصلاة التكبير، وانقضائها التسليم، إذا سلم الإمام فقم إن شئت» قال: وهذا الأثر صحيح عن ابن مسعود، وقال ابن حزم: قد صح عن ابن مسعود إيجاب السلام فرضاً، وذكر رواية أبي الأحوص هذه عنه اه (2 - 199) لا يتم بن الاستدلال على وجوب السلام عند ابن

(من رجال الشيخين ثقة مأمون كذا في التهذيب (1:197) (1)

صدوق) عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص (هو الكسائي المصري) عن عبد الله قال: "التشهد انقضاء الصلاة، والتسليم إذن بانقضائها" رواه الطحاوي (162:1) ورجاله كلهم ثقات. ... 881 - محمد: قال: أخبرنا شعبة بن الحجاج عن أبي النضر قال: سمعت حميد بن عبد الرحمن يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «لا تجوز الصلاة إلا بتشهد» قال محمد: وبهذا نأخذ، فإذا تشهد فقد قضى

مسعود، فإنه محمول على المجاز فجعل السلام انقضاء للصلاة لمونه إذن لا لنقضائها بدليل حديث المتن، فإنه قاض على التفرقة بين التشهد والسلام

بقي أن يقال: إن حديث المتن يدل على فرضية التشهد، وأنتم لا تقولون بها، قلنا: يعارضه قول ابن مسعود مرفوعاً أو موقوفاً: «فإذا قلت هذا أو قضيت هذا، فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد» فإنه يدل بظاهره أن القعود فرض، والتخير في التلطف بالتشهد، وحديث علي صريح في ذلك، فالمراد بالتشهد في هذا الحديث هو الجلوس قدره عندنا، فإنه قد يطلق التشهد على القعود مجازاً لكونه محله. وأيضاً فقد مر في حديث ابن بحينة عند النسائي أنه - صلى الله عليه وسلم - قام في الثانية ولم يعد، ثم سجد سجدتين للسهو في آخر الصلاة، وهو يدل على عدم فرضية التشهد الأول، ولم يقم دليل على الفرق بينه وبين الثاني، فقلنا بوجوبهما (1) دون افتراضهما، وهو قول الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح، كما يظهر من حديثي المتن، والله أعلم

قوله: «محمد قال: أخبرنا شعبة إلخ». قلت: دلالتها على وجوب التشهد ظاهرة، وظهر من قول من قول محمد وجوب السلام وكراهة تركه عامداً، لأن ولو لم يكن فرضاً عندنا فهو واجب يجب سجدة الشهو بتركه، والله أعلم

واحتج القائلون بفرضية السلام بحديث علي رضي الله عنه مرفوعاً «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم». رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه بإسناد صحيح، كذا في العريزي (3 - 283). وقال الحافظ في الفتح

هذا على القول الراجح عندنا (1)

الصلاة، فإن انصرف قبل أن يسلم أجزأته، ولا ينبغي له أن يتعمد ذلك. قلت: رجاله كلهم (ثقات، رواه محمد في الآثار (ص-67)

وحديث «تحليلها التسليم» أخرجه أصحاب السنن بسند صحيح اهـ. والجواب: (267 - 2) عنه أن قوله: «وتحليلها التسليم» وإن كان يفيد فرضيته في الظاهر، ولكن يعارضه في هذا الجزء ما مر عن علي رضي الله عنه قال: «إذا جاس مقدار التشهد، ثم أحدث فقد تم صلاته» والراوي أعرف بما رواه، فثبت أن معنى قوله: «وتحليلها التسليم» أنه مما ينبغي تحليل الصلاة به، لا أنه فرض لا يتم الصلاة بدونه

فاندفع بذلك ما أورد على الحنفية بأنهم تمسكوا بهذا الحديث بعينه على فرضية تكبيره الافتتاح، وهو يدل على فرضية السلام أيضا ولم لم يقولوا به. ووجه الاندفاع ظاهر، وتقديره أن جزئه الأخير قد عارضه قول هذا الصحابي بعينه، والجزء الأول والثاني لم يعارضهما شيء، فقلنا بفرضيتها دون الأخير لحدوث الشبهة فيه لأجل المعارضة

وأيا (1) فإن الدخول بالأشياء لا يكون إلا من حيث أمر به، والخروج منها قد يكون من حيث أمر به، وقد يكون بغير ذلك، كما أن النكاح قد نهى أن يعقد على المرأة وهي في عدة الغير، فمن عقده عليها وهي كذلك لم مالكا لبعضها، ولا وجب عليها النكاح في أشباه لذلك كثيرة يطول بذكرها الكتاب، وأمر الشارع أن لا يخرج من النكاح إلا بالطلاق الذي لا إثم فيه. وأن تكون المطلقة طاهرة من غير جماع. ولكنه لو طلق على غير ما أمر به من ذلك فطلق ثلاثة أو طلق امرأته حائضا يلزمه ذلك وإن كان آثما، ويخرج بذلك الطلاق المنهي عنه من النكاح الصحيح. فيمكن أن تكون الصلاة كذلك لا يدخل فيها إلا من حيث أمر بها الشارع، والخروج منها قد يكون من حيث أمر به وهو التحليل بالتسليم، وقد يكون بغير ذلك، كالحدث وغيره وإن كان بذلك آثما، ويؤيد هذا النظر حديث علي وابن مسعود وعبد الله بن عمر المذكور في المتن، فلم يبق قوله: «وتحليلها التسليم» مفيدا للفرضية إلا أنا أثبتنا الوجوب به احتياطاً، والله أعلم

(هذا التقرير مأخوذ من شرح معاني الآثار للطحاوي (1 - 161) (1)

باب سنينة الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة وألفاظها ... 882 - عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: لقيني كعب بن عجرة فقال: ألا أهدي لك هدية سمعتها من النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ فقلت: بلى! فاهدها لي. فقال: سألتنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلنا: يا رسول الله! كيف الصلاة عليكم أهل البيت؟ فإن الله قد علمنا كيف يسلم عليك، قال: قولوا: «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد». رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخاري في (كتاب الأنبياء من صحيحه (2: 477).

باب سنينة الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة وألفاظها

قوله - صلى الله عليه وسلم -: قولوا: «اللهم صل إلخ». قال العلامة الشوكاني في النيل: استدل بذلك على وجوب الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - بعد التشهد، وإلى ذلك ذهب عمر وابنه عبد الله وابن مسعود (1) وجابر بن زيد والشعبي ومحمد بن كعب القرظي وأبو جعفر الباقر والهادي والقاسم والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن المواز واهتاره القاضي أبو بكر بن العربي. وذهب الجمهور إلى عدم الوجوب، منهم مالك وأبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي، والناصر من أهل البيت وآخرون. قال الطبري والطحاوي: إنه أجمع المتقدمون والمتأخرون على عدم الوجوب، وقال بعضهم: إنه لم يقل بالوجوب إلا الشافعي وهو مسبوق بالإجماع. وقد طول القاضي عياض في الشفاء الكلام على ذلك، ودعوى الإجماع من الدعاوى الباطلة لما عرفت من نسبة القول بالوجوب إلى جماعة من الصحابة والتابعين وأهل البيت والفقهاء، ولكنه لا يتم الاستدلال على وجوب الصلاة بعد التشهد بما في حديث الباب من الأمر بها وبما في سائر أحاديث الباب، لأن غايتها الأمر بمطلق الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم -، وهو يقتضي الوجوب في الجملة، فيحصل الامتثال بإيقاع فرد منها

قلت: لم يثبت ذلك عن ابن مسعود بسند يحتج به فلا حاجة إلى الجواب عن المعارضة بين هذا القول وبين قوله: (1) إذا قلت هذا أو قضيت هذا إلخ فافهم

خارج الصلاة، فليس فيها زيادة على ما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ
{وَسَلُّوا تَسْلِيمًا}

ولكنه لا يمكن الاستدلال لوجوب الصلاة في الصلاة بما أخرجه ابن حبان والحاكم
والبيهقي وصححوه وابن خزيمة في صحيحه، والدارقطني من حديث ابن مسعود (1):
كيف نصلي عليك إذا نحن صلينا عليك في صلاتنا؟ وفي رواية: كيف نصلي عليك في
صلاتنا؟ وغاية هذه الزيادة أن يتعين بها محل الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - وهو
مطلق الصلاة وليس فيها ما يعين محل النزاع، وهو إيقاعها بعد التشهد الأخير. ويمكن
الاعتذار عن القول بالوجوب بأن الأوامر المذكورة في الأحاديث تعليم كيفية، وهي لا تفيد
الوجوب، فإنه لا يشك من له ذوق أن من قال لغيره: إذا أعطيتك درهما فكيف أعطيتك
إياه؟ أسراً أو جهراً؟ فقال له: أعطينه سرا، كان ذلك أمراً بالكيفية التي هي السرية، لا أمراً
بالإعطاء، وتبادر هذا المعنى لغة وعرفاً وشرعاً لا يدفع وقد تكرر في السنة وكثر، فمنه:
«إذا قام أحدكم الليل (2) فليفتح الصلاة بركعتين خفيفتين» الحديث. ولو سلم انتهاء
الأدلة على الوجوب لكان غايتها أن الواجب فعلها مرة واحدة، فأين دليل التكرار في كل
صلاة؟ ولو سلم وجود ما يدل على التكرار لكان تركها في تعليم المسيء دالاً على عدم
(وجوبه اهـ ملخصاً (2) - 179 و 180

قلت: ولما ظهر أن الأوامر المذكورة في الأحاديث لا تفيد الأمر بأصل الصلاة بل يتبادر
منها الأمر بالكيفية يلزم منه أن تكون الكيفية المذكورة في الحديث واجبة، فيجب الصلاة
على الآل أيضاً، وعلى سيدنا إبراهيم وعلى آله، ولم يقل به أحد من السلف ولا من الخلف
ممن يعتد بهم في الإجماع. قال المحقق ابن الهمام في الفتح: وأما الصلاة في الصلاة فلا
دليل يصلح للإيجاب لنقول به اهـ (1 - 175). فالحق أن الأمر في الحديث وفي سائر
أحاديث الباب محمول على الندب ومواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليها تفيد السنية
فهي عندنا سمنة مؤكدة، يكره تركها، ولا تفسد الصلاة بتركها، وسيأتي تحقيق ذلك

هكذا في النيل، وفي فتح الباري (11 - 139): عن أبي مسعود، وهو الصحيح مؤلف (1)
عن أبي هريرة مرفوعاً: «فإذا قام أحدكم من الليل فليفتح صلاته بركعتين خفيفتين». رواه أحمد ومسلم كذا في (2)
(العزيزي 1 - 155

وقال القاضي عياض في الشفاء: الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - واجبة في الجملة إلى أن قال: وأما في الصلاة فحكى الإمامان أبو جعفر الطبري والطحاوي وغيرهما إجماع المتقدمين والمتأخرين من علماء الأمة أن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد غير واجبة اهـ. وقال العلامة القارئ في شرحه ما نصه: وعارضهما (أي الطبري والطحاوي) الدلجي بنقل النووي في شرح المذهب ومسلم وابن كثير وابن قيم الجوزية وكثيرين نقلوا وجوبها عليه فيه عن أئمة من الصحابة كعمر وابنه عبد الله وابن مسعود وأبي مسعود البدري وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم، ومن التابعين محمد بن كعب القرظي والشعبي والباقر ومقاتل رحمهم الله تعالى، ومن غيرهم أحمد بن حنبل، كما قال أبو زرعة الدمشقي. والظاهر أن الصحابة المذكورين لم ينصوا بوجوبها إذ هذا اصطلاح حادث، وإنما كانوا يقولون بوقوعها من غير أن يتعرضوا لكونه واجباً أو مندوباً، اللهم إلا أن صرحوا بعدم صحة الصلاة بدونها أو بصحتها من غير وجودها، فحينئذ يعرف بالإجماع بثبوتها أو نفيها اهـ (2 - 107). وفيه أيضاً مع الشرح: وقد خالف الخطابي من أصحاب الشافعي وغيره) بالرفع أي وغير الخطابي منهم الحافظ العراقي وأبو أمامة النقاش (1) (الشافعي في هذه المسألة) أي حيث لم يروا له حجة واضحة من الأدلة (قال الخطابي: وليست) أي الصلاة عليه (بواجبة في الصلاة وهو قول جماعة الفقهاء) أي من السلف والخلف (إلا الشافعي، ولا أعلم له فيها قدوة، والدليل على أنها ليست من فروض الصلاة عمل السلف الصالح قبل الشافعي وإجماعهم عليه) أي على أن ترك الصلاة عليه غير (مفسد للصلاة (وقد شنع الناس عليه هذه المسألة جدا) اهـ ملخصاً (2 - 109).

قلت: ولو ثبت عن أحد من السلف القول بوجوبها في الصلاة فلم يثبت بالقيود التي قيدها بها الشافعي رحمه الله، فإنه بعد أن أوجب أيضاً كونه بعد التشهد في القعود الأخير قبل السلام، قال القاضي عياض: وشذ الشافعي في ذلك فقال: من لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم - من بعد التشهد الأخير قبل السلام فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم تجزه (أي لم تجزئه) ولا سلف له في هذا القول ولا سنة يتبعها اهـ (2 - 107).
وجميع ما

قلت: ومنهم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري الشافعي من أكابر الشافعية كما مر (1)

.....

أتت به الشافعية من الأحاديث إنما تدل على تقدير صحتها، وصراحة دلالتها على معانيها على وجوب مطلق الصلاة في الصلاة، وأما أن تقديمها على التشهد إثباتها في القومة أو الجلسة بين السجدين لا يجزئ عن هذا الوجوب، وتفسد الصلاة ما لم يأت بها بعد التشهد الخير قبل السلام، فلا دليل على ذلك في شيء من الأحاديث، ولا أقوال الصحابة والتابعين. فصح ما أزمه الطبري والطحاوي من أنه خالف الإجماع، وهو مسبوق به

واحتج الإمام الشافعي رضي الله عنه وأصحابه على فرضية الصلاة في الصلاة بوجوه، منها ما ذكره الحافظ في الفتح بما نصه: والذي قاله الشافعي في الأم: فرض الله الصلاة على رسوله بقوله: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} «اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه كما تحب وترضى» فلم يكن فرض الصلاة عليه في موضع أولى منه في الصلاة، ووجدنا الدلالة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثني صفوان بن سليم عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أنه قال: يا رسول الله! كيف نصلي عليك يعني في الصلاة؟ قال: تقولون: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم الحديث، أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثني سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يقول في الصلاة: اللهم صل على محمد وآل محمد إلخ، قال الشافعي: فلما روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يعلمهم التشهد في الصلاة، وروى أنه علمهم كيف يصلون عليه في الصلاة لم يجز أن نقول: التشهد في الصلاة واجب، والصلاة عليه فيه غير واجبة

وقد تعقب بعض المخالفين هذا الاستدلال من أوجه: أحدها: ضعف إبراهيم بن أبي يحيى، والكلام فيه مشهور. الثاني: على تقدير صحته فقله في الأول: يعني في الصلاة لم يصرح بالقائل يعني. الثالث: قوله في الثاني: إنه كان يقول في الصلاة أي في صفة الصلاة عليه، وهو احتمال قوي، لأن أكثر الطر عن كعب بن عجرة كما تقدم تدل على أن السؤال وقع عن صفة الصلاة لا عن محلها. الرابع: ليس في الحديث ما يدل على تعيين

.....

(ذلك في التشهد خصوصاً بينه وبين السلام من الصلاة اهـ (139:1 و 140

قلت: ولم يجب الحافظ عن هذه التعقبات بشيء، وفي هذا الاستدلال تعقبات آخر الأول أن قوله: فرض الله الصلاة على رسوله، بقوله: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ} الآية فلم يكن فرض الصلاة عليه في موضع أولى منه في الصلاة إلخ منقوض بالدعاء فإن الله تعالى أمرنا بالدعاء في قوله: {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} فلم يكن الدعاء في موضع أولى منه في الصلاة، فليكن الدعاء أيضاً فرضاً في الصلاة. الثاني أن الآية ليست بمجملّة حتى يجعل تعليمه - صلى الله عليه وسلم - الصلاة عليه بياناً له. والثالث لو سلم كون هذا التعليم بياناً للآية فهي لا يقتضي التكرار، فلو صلى واحد عليه وسلم في الصلاة مرة في العمر لكان يجزئه عن هذا الوجوب، ولا دليل على وجوب تكرارها في كل صلاة. قال القاضي عياض في الشفاء: إن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فرض في الجملة غير محدود بوقت لأمر الله بالصلاة عليه، وحمل الأئمة والعلماء له على الوجوب، وحكى أبو حنيفة الطبري أن محمل الآية عنده على الندب، وادعى فيه الإجماع ولعله فيما زاد على مرة اهـ (2) - (105). والرابع أن الآية لا تدل على كراهة أفراد السلام عن الصلاة وعكسه، لأن الواو تفيد الجمعية لا المعية، كما عليه الأصولية وأرباب العربية. وأيضاً لا نسلم أن صيغة السلام لا تجزئ عن الصلاة عليه، فلو سلم أنه لم يكن فرض الصلاة عليه في موضع أولى منه في الصلاة فالتشهد ينوب عنها، وهو واجب في الصلاة عندنا، ولم نقل بالفرضية، لأن كون الصلاة أفضل موضع للصلاة عليه دليل ظني لا يكفي للفرضية، بل ولا للوجوب، وإنما مفاده الأولوية فحسب، والتشهد واجب عندنا بدليل آخر، وهو يجزئ عن الصلاة أيضاً

ومنها ما قاله البيهقي: إن الآية لما نزلت كان النبي - صلى الله عليه وسلم - قد علمهم كيفية السلام عليه في التشهد والتشهد داخل الصلاة، فسألوه عن كيفية الصلاة فعلمهم، فدل على أن المراد بذلك إيقاع الصلاة عليه في التشهد بعد الفراغ من التشهد الذي تقدم تعليمه لهم، وأما احتمال أن يكون ذلك خارج الصلاة فهو بعيد اهـ (كذا في فتح الباري 11 - 139).

قلت: ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من السخافة، لأنه يجوز أن يقع التعليمان، ويكون أحدهما للوجوب والآخر للندب، لاسيما إذا كان السلام يغني عن الصلاة، وقرينة ذلك تعليمه - صلى الله عليه وسلم - إياهم التشهد بتنفسه كما كان يعلمهم السورة وعدم ذلك في

عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: قال بشير بن سعيد: "يا رسول الله! أمرنا الله - 883
أن نصلي عليك، فكيف نصلي عليك؟ فسكت، ثم قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد كما صليت على آل إبراهيم،

الصلاة فإنه لم يعلمها إلا بعد سؤالهم عنها، فلو كانت فرضاً في الصلاة يعلمهم مع التشهد
كتعليمه، على أن لفظ الصلاة في الحديث مشتملة على الآل وغيره أيضاً، ولم يقل إمامه
بوجوب الجمع بينهما فافهم.

ومنها ما ورد في بعض طرق حديث أبي مسعود بلفظ: «كيف نصلي عليك إذا نحن صلينا
عليك في صلاتنا؟» وقال الدارقطني: إسناده حسن متصل، وقال البيهقي: إسناده حسن
صحيح. وتعقبه العلامة ابن التركماني في الجوه النقي بأن في سنده ابن إسحاق، وقد ذكر
(البيهقي في باب تحريم قتل ما له روح أن الحفاظ يتوقون ما ينفرد به اهـ (1 - 151

وقال الحفاظ في الفتحة: قلت: وهو اعتراض متجه لأن هذه الزيادة تفرد بها ابن إسحاق،
لكن ما ينفرد به وإن لم يبلغ درجة الصحيح فهو في درجة الحسن إذا صرح بالتحديث،
(وهو هنا كذلك اهـ (11 - 139

قلت: يعارضه ما مر من قول أحمد لما سئل عنه يا أبا عبد الله! إذا انفرد ابن إسحاق
بحديث تقبله؟ قال: لا والله! إني رأسته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا يفصل
كلام ذا من كلام ذا اهـ. فهذا يدل على أن تفرقه ليس بمقبول ولا محتج به، فحكمه حكم
الضعيف من الحديث، يعمل به في فضائل الأعمال ولا يحتج به فضلاً أن يثبت به
الوجوب، على أنه لا دلالة فيه على الوجوب مطلقاً بل إنما يفيد إيجاب الإتيان بهذه الألفاظ
على من أراد أن يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد، وقد أطل
الشوكاني الكلام في هذا المقام، وقد ذكرناه فيما مر

قوله: «عن أبي مسعود إلخ». قلت: لا دلالة فيه على وجوب الصلاة عليه في الصلاة، وقد
فرغنا من الكلام عليه، نعم! لو ثبت في طريق صحيحة بلفظ: يا رسول الله! أمرنا الله أن
نصلي عليك في صلاتنا، فكيف نصلي؟ إلخ. لصحت دلالته على مذهب الإمام الشافعي
وحيث لا فلا

وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين، إنك حميدٌ مجيد. والسلام كما قد علمتم" رواه مسلم. وزاد ابن خزيمة فيه: "فكيف نصلي عليك إذا نحن صلينا عليك في صلاتنا؟" (بلوغ 1:55). وذكر الحافظ هذه الزيادة في الفتح (139:11) وقال: أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة والحاكم وقال الدارقطني: إسناده حسن متصل، وقال البيهقي: إسناده حسن صحيح اهـ. ... 884 - عن فضالة بن عبيد قال: سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً يدعو في صلاته فلم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: عجل هذا، ثم دعاه فقال له أو

قوله: «عن فضالة بن عبيد إلخ». قلت: وهذا أيضاً مما استدل به على وجوب الصلاة في الصلاة، قال العلامة القارئ في ضرح الشفاء: ثم لا دلالة في الحديث على وجوب الصلاة كما توهمه الدلجي، لأن أمر هذا شفقة ونصيحة في مراعاة السنة، بدليل أمره بالدعاء المجمع على أنه للاستحباب، بل فيه دليل على عدم الوجوب، حيث إنه لم يأمره بالإعادة اهـ (2 - 112). وأجاب عن أمر الإعادة الحافظ في الفتح بما نصه: وأجيب باحتمال أن يكون الوجوب وقع عند فراغه اهـ (11 - 141). قلت: لا يخفى ما فيه، على أن الإشكال بالأمر الوارد في الدعاء لا يرتفع بمثل هذا

واحتجوا أيضاً بما في القول البديع (ص-106) عن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أحضروا المنبر، فحضرنا، فلما ارتقى درجة قال: آمين، ثم ارتقى الثانية فقال: آمين، ثم ارتقى الثالثة فقال: آمين، فلما نزل قلنا: يا رسول الله! قد سمعنا منك اليوم شيئاً ما كنا نسمعه، فقال: «إن جبريل عليه السلام عرض لي فقال: بعد من أدرك رمضان فلم يغفر له قلت: فلما رقيت الثانية قال: بعد من ذكرت عنده فلم يصل عليه فقلت: آمين، فلما رقيت الثالثة قال: بعد من أدرك أبويه الكبر عنده أو أحدهما فلم يدخله الجنة قلت: آمين»، رواه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح الإسناد وابن حبان في ثقافته، وصحيحه، والطبراني في الكبير، والبخاري في بر الولدين له، وإسماعيل القاضي والبيهقي في شعب الإيمان، وسمويه في فوائده، والضياء المقدسي، ورجاله ثقات اهـ

لغيره (1): «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه (المراد به التشهد) ثم ليصل على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم ليدع بعد ما شاء». رواه الترمذي وصححه (نيل الأوطار 184:2).

وبما فيه أيضا (ص-77) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من ذكرت عنده فليصل علي، ومن صلي علي مرة صلى الله عليه عشرا» أخرجه أحمد وأبو نعيم والبخاري في الأدب المفرد وهو عند الطبراني بدون قوله: ومن صلى علي مرة إلى آخره، ورجاله رجال الصحيح اهـ

قالوا: فقد أوعد - صلى الله عليه وسلم - من لم يصل عليه عند ذكره في الأول وأمر بذلك في الثاني، وفي التشهد ذكره - صلى الله عليه وسلم - فتجب الصلاة عليه فيه

وأجيب عنهما بأن القائلين بالوجوب في الصلاة لا يقولون بالوجوب خارجها فما هو جوابهم عن الوجوب خارجها فهو جوابنا عن الوجوب داخلها، على أن التقييد بقوله: «عنده» مشعر بوقوع الذكر من غير أن أضيف إليه، والذكر الواقع حال الصلاة ليس من غير الذاكر، وإلحاق ذكر الشخص بذكر غيره يمنع منه وجود الفارق (بينهما) وهو ما يشعر به السكوت عند سماع ذكره - صلى الله عليه وسلم - من الغفلة وفرط القسوة بخلاف ما إذا جرى ذكره - صلى الله عليه وسلم - من الشخص نفسه فكفى به عنوانا على الالتفات. (كذا أجاب عنه الشوكاني في النيل (2 - 182)

قلت: ولو سلم وجوبها على الذاكر فالصحيح عندنا أن الصلاة عليه مرة تكفي في المجلس الواحد ولو تكرر اسمه، وأيضا صيغة السلام عندنا تغني عن الصلاة، فإذا قال المصلي في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، فهذا يكفي عن الوجوب (2) بذكر اسمه الكريم، قال في رد المحتار: لكن صحح في الكافي وجوب الصلاة مرة في كل مجلس كسجود التلاوة، حيث قال في باب التلاوة: وهو كمن سمع اسمه عليه الصلاة والسلام مرارا لم تلزمه الصلاة إلا مرة في الصحيح، وفي كراهية القنية: وبه

وأخرجه في الشفاء بلفظ الواو مكان "أو"، وقال في شرحه: أي فخاطبه خطاباً عاماً غير مختص به فافهم (1)
فإن قيل: هذا يستلزم الأداء قبل الوجوب، قلنا: إن الأداء قبل الوجوب يصح إذا تحقق سببه وهنا كذلك، فإن الابتداء (2)
في التشهد سبب بذكر اسمه الكريم في آخره، وهو سبب للوجوب، فافهم

يفتى. وقد جزم بهذا القول أيضا المحقق ابن الهمام في زاد الفقير، فقال: مقتضى الدليل افتراضها في العمر مرة وإيجابها كما ذكر إلا أن يتحد المجلس، فيستحب التكرار بالترار، فعليك به اتفقت الأقوال أو اختلفت اهـ. فقد اتضح لك أن المعتمد ما في الكافي، وسمعت قول القنية أنه به يفتى، وأنت خبير بأن الفتوى أكد ألفاظ التصحيح (فرع) السلام يجرى عن الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - (هندية عن الغرائب اهـ ملخصا 1 - 538 و 539).

فاندفع بذلك ما قاله الحافظ في الفتح: وأما الحنفية فألزم بعض شيوخنا من قال منهم بوجوب الصلاة عيه كما ذكر كالطحاوي، ونقله السروجي في شرح الهداية عن أصحاب المحيط والعقد والتحفة والمغيث من كتبهم أن يقولوا بوجوبها في التشهد لتقدم ذكره في آخر التشهد، لكن لهم أن يلتزموا ذلك، لكن لا يجعلونه شرطاً في صحة الصلاة اهـ (11 - 140). قلت: قد عرفت أنه لا حاجة لنا إلى هذا الالتزام، على أن هذه العلة تقتضي وجوب الصلاة في التشهدين جميعاً فليت شعري ما وجه تخصيصه بالتشهد الأخير فحسب عند الشافعية حيث يقولون بفساد الصلاة بتركها في الأخير لا في الأول، وذكره - صلى الله عليه وسلم - موجود فيهما جميعاً، فاعلم ذلك، فإنه من المواهب

وقال الحافظ في الفتح أيضاً: وأصح ما ورد في ذلك عن الصحابة والتابعين ما أخرجه الحاكم بسند قوي عن ابن مسعود قال: «يتشهد الرجل ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يدعوا لنفسه». وهذا أقوى شيء يحتج به للشافعي، فإن ابن مسعود ذكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علمهم التشهد في الصلاة، وأنه قال: «ثم ليخير من الدعاء ما شاء فلما ثبت عن ابن مسعود الأمر بالصلاة عليه قبل الدعاء دل على أنه اطلع على زيادة ذلك بين التشهد والدعاء اهـ (11 - 140). وأجاب عنه القارئ في شرح الشفاء، فقال: وفيه أن هذا إخبار عن أقوال تقال في الصلاة، ولا دلالة (له) على وجوب الصلاة (بشهادة كون الدعاء مستحباً اجتماعاً اهـ (2 - 106).

□قلت: وعليه يحمل ما أخرج العمري في عمل يوم وليلة عن ابن عمر بسند جيد

قال: «لا تكون صلاة إلا بقراءة وصلاة على (النبي) (1)» كذا ذكره الحافظ في الفتح (11 - 140). ولا دلالة فيه على وجوب الصلاة في الصلاة، لأنه بيان لكيفية الصلاة المعروفة بين الصحابة أنها تكون بقراءة وصلاة ولا تخلو منهما، وأيضا فيحتمل أن المراد لا تكون صلاة مقبولة إلا بصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويؤيده ما ورد عن عمر رضي الله عنه «أن الدعاء والصلاة معلق (كل منهما) بين السماء والأرض لا يصعد إلى الله منه شيء حتى يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -». رواه الترمذي، كذا في شرح الشفاء (2) - (112). قلت: رجال الترمذي ثقات إلا أبا قرة الأسدي فهو مجهول، كذا في التقریب (ص-264) وفي تهذيب التهذيب: قلت: وأخرج ابن خزيمة حديثه في صحيحه، وقال: لا أعرفه بعدالة ولا جرح اهـ (12 - 207). قلت: فهو ثقة على قاعدة ابن حبان كما مر، واقتصر الترمذي على ذكر الدعاء وقال: «حتى تصلي على نبيك - صلى الله عليه وسلم -».

واحتجوا أيضا بما أخرجه ابن ماجة في سننه في الطهارة عن عبد المهيمن بن عباس ابن سع الساعدي عن أبيه عن جده عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا صلاة لمن لم يصل على النبي - (صلى الله عليه وسلم -، ولا صلاة لمن لم يحب الأنصار» انتهى (ص-33).

والجواب عنه ما ذكره في الشفاء وشرحه بما نصه: قال ابن القصار: معناه كاملة أو لمن لم يصل على مرة في عمره. وضعف أهل الحديث كلهم رواية هذا الحديث أي بجميع طرقه، ويعمل بالحديث الضعيف ولا يستدل به

قال السخاوي في القول البديع: وعن سهل بن سعد رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لا وضوء لمن لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم -». رواه ابن ماجة وابن أبي عاصم، وسنده ضعيف وفي بعض طرقه من الزيادة «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» ومعناه لا وضوء كامل الفضيلة، والتسمية عندنا من الفضائل، ولا أعلم من قال بوجوبها إلا ما جاء عن أحمد في إحدى الروايتين عنه، فيتعين حمل الحديث على

قلت: لقد سقط لفظ النبي بعد حرف على في الفتح، وهو ثابت في القول البديع، وذكر فيه الرواية التامة (ص-134) (1) ويمكن أن يحمل على اختلاف النسخ، فلفظة «على» في نسخة الحافظ مضافة إلى ياء المتكلم

ما تقدم، وهو مثل قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وما أشبه ذلك اه ملخصا (2 - 110). قلت: فكذلك قوله: «لا صلاة لمن لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم -» معناه لا صلاة كاملة الفضيلة، قال علي القارئ قبل كلامه المذكور: إن المراد به نفي الكمال إذا الإجماع منعقد على صحة صلاة من لا يحب الأنصار، والاتفاق على صحة (وضوء) من لم يذكر اسم الله على وضوئه، خلافا لأحمد (أي في إحدى الروايتين عنه) اه. قلت: وقد ورد في بعض طرق هذا الحديث عند الطبراني في الكبير عن سهل بن سعد مرفوعاً «لا وضوء لمن لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم -» كذا في كنز العمال (5 - 78). وقد أجمعوا على صحة الوضوء بدون الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم -، وأن المراد به نفي كمال الفضيلة، فكذا ههنا

وبهذا ظهر لك أن الحديث مضطرب المتن مع ضعف الإسناد أيضاً، قال الشيخ: وبعد تسليم صحته وإبقائه على الظاهر يمكن حمله على التشهد، فإن السلام يغني عن الصلاة عندنا كما مر اه والله أعلم

واحتجوا أيضاً بما أخرجه البيهقي في الخلافيات بسند قوي عن الشعبي - وهو من كبار التابعين - قال: من لم يصل على النبي - صلى الله عليه وسلم - في التشهد، فليعد صلاته اه (فتح الباري 11 - 140). قلت: معناه عندنا أن من ترك من التشهد قوله: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته» فليعد صلاته، لأن التشهد عندنا واجب بجميع أجزائه، فمن ترك منه شيئاً عامداً يكره له، وعليه الإعادة، ولكنه لو لم يعد أجزأته صلاته، ولو سهوا فعليه سجدة السهو. قال في الدر: والتشهدان (واجبان) ويسجد للسهو بترك بعضه ككله اه. قال الشامي: فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية، لأنه ذكر واحد منطوم فترك بعضه كترك كله اه (1 - 485). والاحتمال يمنع الاستدلال، فمن ادعى أن مراد الشعبي هو الصلاة عليه بعد التشهد قبل السلام فليأت على ذلك ببرهان، فإن قوله: «في التشهد» يؤيد ما قلنا، على أن قول التابعي الكبير عندنا حجة ما لم يعارضه أقوى منه. وههنا يعارضه كما مر عن ابن مسعود «إذا قلت هذا تمت صلاتك» فافهم

قوله: «عن يحيى بن سباق إلخ». قلت: لا دلالة فيه أيضاً على الوجوب، فإنه لو دل على وجوب أصل الصلاة لدل على وجوب هذه الكيفية أيضاً، فإن الأمر متعلق بها □

رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا تشهد أحدكم في الصلاة فليقل: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميدٌ مجيد» رواه الحاكم والبيهقي، ورجاله ثقات إلا هذا الرجل الحارثي، فينظر فيه، كذا في التلخيص الحبير (101:1). قلت: ففيه رجل مجهول، فلا يحتاج به.

ولم يقل أحد بوجودها، فالأمر محمول على التنب. والحديث دليل على جواز إطلاق الرحمة في حقه - صلى الله عليه وسلم -، وكذا الحديث الذي بعده، ولا خلاف للحنفية في جواز إطلاقها منضمةً مع الصلاة والسلام، واختلفوا في إطلاقها منفردة في فتح الباري (11 - 135): وقال أبو القاسم الأنصاري شارح الإرشاد: يجوز ذلك مضافاً إلى الصلاة، ولا يجوز مفرداً ونقل عياض عن الجمهور الجواز مطلقاً، وقال القرطبي في المفهم: إنه الصحيح لورود الأحاديث به. وخالفه غيره، ففي الذخيرة من كتب الحنفية عن محمد: يكره ذلك لإيهامه النقص، لأن الرحمة غالباً إنما تكون عن فعل ما يلام عليه. وجزم ابن عبد البر بمنعه، فقال: لا يجوز لأحد إذا ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: رحمه الله، لأنه قال: «صلى علي» ولم يقل: من ترحم علي، ولا من دعا لي، وإن كان معنى الصلاة الرحمة ولكنه خص هذا اللفظ تعظيماً له فلا يعدل عنه إلى غيره، ويؤيده قوله تعالى: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا} انتهى. وه بحث حسن، ولكن التعديل الأول نظر، والمعتمد الثاني، والله أعلم.

وقال في النهاية شرح الهداية ما نصه: وحكى عن محمد بن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: «نحن أمرنا بتعظيم الأنبياء وتوقيرهم» وفي قوله: وارضم محمداً نوع ظن بالتقصير، وإله ذهب شيخ الإسلام، فترك ذلك، وقال شمس الأئمة السرخسي: إنه لا بأس به، لأن الأثر ورد من طريق أبي هريرة ولا عتب على من اتبع الأثر، ولأن أحداً لا يستغني (عن رحمة الله اهـ (1 - 276).

قلت: حديث أبي هريرة أخرجه البخاري، كما في التلخيص الحبير (1 - 106) ونصه: ومما يشهد لجواز إطلاق الرحمة في حقه - صلى الله عليه وسلم - حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند البخاري في قصة الأعرابي حيث قال: اللهم ارحمني ومحمداً، ولا ترحم معنا أحداً □

.....
فقال: لقد تحجرت واسعا، ولم ينكر عليه هذا الإطلاق اهـ.

قال الشيخ أطال الله بقاءه: ولا يخفى أن العرف جرى منذ زمان بأنهم يطلقون لفظ الرحمة على غير الصحابة من التابعين والأولياء والصالحين، فيقولون: أبو بكر رضي الله عنه، ولا يقولون: رحمه الله، وأمثال ذلك، ويطلقون الرضاء للصحابة فيقولون: أبو بكر رضي الله عنه، ولا يقولون: رحمه الله، وهذا يدل على أن لفظ الرضاء له مزية في العرف على لفظ الرحمة، وإن كانا في اللغة والشرع سواء، ولا يطلقون الصلاة والسلام إلا على الأنبياء فلهما في العرف مزية ليس للفظ الرضاء، فبالنظر إلى هذا لو قال أحد: قال رسول الله رحمه الله أو رضي عنه، ينبغي أن لا يجوز لإيهامه التنقيص عرفاً، ولو قال: اللهم ارحم محمداً أو اللهم ارض عن سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، جاز لعدم العرف في ذلك اهـ.

قال في الدر: وصح زيادة «في العالمين» وتكرار «إنك حميد مجيد» وعدم كراهة الترحم واو ابتداء اهـ. وفي رد المحتار عن النهر: وقال أبو جعفر: وأنا أقول: وارحم محمداً للتوارث في بلاد المسلمين اهـ. وفيه أيضاً عن شرح المنهاج للرملي: وصح أنه - صلى الله عليه وسلم - أقر من قال: ارحمني ومحمداً، ولم ينكر عليه سوى قوله: «ولا ترحم معنا (أحداً) اهـ (1) - 543».

بقي الكلام في وجوب الصلاة على آله - صلى الله عليه وسلم -، فقال الحافظ في الفتح: واختلف في إيجاب الصلاة على الآل ففي تعيينها أيضاً عند الشافعية والحنابلة روايتان، والمشهور عندهم لا، وهو قول الجمهور، وادعى كثير منهم فيه الإجماع، وأكثر من أثبت الوجوب من الشافعية نسبوه إلى الزنجي، وقال البيهقي في الشعب: عن أبي إسحاق المروزي وهو من كبار الشافعية قال: أنا اعتقد وجوبها، قال البيهقي: وفي الأحاديث الثابتة دلالة على صحة ما قال: وفي كلام الطحاوي في مشكله ما يدل على أن حرمة نقله عن الشافعي، واستدل به على مشروعية الصلاة على النبي وآله في التشهد الأول، والمصحح (عند الشافعية استحباب الصلاة عليه فقط، لأنه مبني على التخفيف اهـ (11 - 142).

وقال الشوكاني في النيل: فاعلم أنه قد اختلف في وجوبها على الآل بعد التشهد، فذهب الهادي والقاسم والمؤيد بالله وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي

إلى الوجوب، واستدلوا بالأوامر المذكورة في الأحاديث المشتملة على الآل، وذهب الشافعي في أحد قوليه وأبو حنيفة وأصحابه والناصر إلى أنها سنة فقط، وقد تقدم ذكر الأدلة من الجانبين. ومن جملة ما احتج به الآخرون هنا الإجماع الذي حكاه النووي على عدم الوجوب، قالوا: فيكون قرينة لحمل الأوامر على الندب، قالوا: ويؤيد ذلك عدم الأمر (بالصلاة على الآل في القرآن اهـ 7 - 182 و 183).

قلت: وقد فرغنا من الجواب عن أدلة الوجوب فيما مضى، وعرفت أنها لا تنتهض للدلالة عليه أصلاً. والحاصل أنه لم يثبت عندما من الأدلة ما يدل على مطلوب القائلين بالوجوب، وعلى فرض ثبوته، فترك تعليم المسيء صلاته إياه لاسيما مع قوله - صلى الله عليه وسلم - له: «فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك» كما هو في رواية عند الترمذي وقد ذكرناها قبل قرينة صالحة لحمله على الندب، ويؤيد ذلك قوله لابن مسعود بعد تعليمه التشهد: «إذا قلت هذا أو قضيت فقد تمت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فقع» وقد مر الكلام فيه مستوفى، وكذلك حديث علي وعبد الله بن عمر «وإذا جلس الرجل في آخر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلاته» فإن كلها تقتضي عدم وجوب الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - في التشهد.

وبعد هذا فنحن لا ننكر أن الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - من أجل الطاعات التي يتقرب بها الخلق إلى الخالق، وأن الصلاة أفضل موضع لها، وإنما نازعنا في إثبات واجب من واجبات الصلاة بغير دليل يقتضيه مخافة من التقول على الله بما لم يقل، والله أعلم.

وأما ما في القول البديع (ص-35): ويروى عنه - صلى الله عليه وسلم - مما لم أقف على إسناده «لا تصلوا علي الصلاة البتراء، قالوا: وما الصلاة البتراء يا رسول الله؟ قال: تقولوا: اللهم صل على محمد وتمسكوا، بل قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد» أخرجه أبو سعد في شرف المصطفى اهـ. وما فيه أيضاً (ص-133) عن أبي مسعود البصري الأنصاري رضي الله قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «من صلى صلاة لم يصل فيها علي وعلى أهل بيتي لم تقبل منه» أخرجه الدارقطني والبهقي من طريق جابر الجعفي، وقال: ضعيف اهـ. وما فيه أيضاً (ص-132) عن بريدة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

عن: حنظلة بن علي عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: من قال: "اللهم صلّ على - 886 محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم، شهدت له يوم القيامة، وشفعت له" أخرجه الطبراني في تهذيبه، ورجال سنده رجال الصحيح إلا سعيد بن سليمان مولى سعيد بن العاص

يا بريدة! إذا جلست في صلاتك فلا تتركن الصلاة علي فإنها زكاة الصلاة، وسلم علي وعلى جميع أنبياء الله ورسله، وسلم على عباد الله الصالحين» رواه الدارقطني بسند ضعيف اهـ. وفيه أيضا عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا صلاة إلا بطهور وبالصلاة علي» أخرجه الدارقطني والبيهقي عن مسروق عنها، وفيه عمرو بن شمر وهو متروك، رواه عن جابر الجعفي، وهو ضعيف اهـ فكلها لا حجة فيه، فإنها ضعاف يؤخذ بها في فضائل الأعمال ولا يحتج بها

نعم! لقد ورد الأمر بالصلاة على سائر الأنبياء صلاة الله وسلامه عليهم عند الصلاة على نبينا - صلى الله عليه وسلم - في بعض الأحاديث بسند صحيح، قال في القول البديع (ص-39): عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا صليتم على المرسلين فصلوا علي معهم، فإني رسول من المرسلين». أخرجه الديلمي في مسند الفردوس له، وأبو علي الصابوني في فوائده في حديثه، كما سيأتي في الباب الثاني، وقيل: عن أنس عن أبي طلحة رواه ابن أبي عاصم في كتابه، كما ههنا، وبلغ آخر: «إذا سلمتم علي فسلموا على المرسلين». وذر المجد اللغوي أن إسناده صحيح يحتج برجاله في الصحيحين اهـ. ولكن الأمر فيه محمول على الندب، فإن الصلاة المروية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة ليس فيها الصلاة إلا على سيدنا إبراهيم عليه السلام دون سائر الأنبياء، على أنه يمكن حمله على التشهد، فإن قول المصلي فيه: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» يجزئ عن الصلاة عليهم، لأنه يصيب كل عبد صالح في الأرض والسماء، فافهم

قوله: «عن حنظلة بن علي إلخ». قلت: فيه كيفية أخرى للصلاة، وكذا فيما بعده من الأحاديث، فيجوز كل ما ورد فيها

(الراوي له عن حنظلة بن علي فإنه مجهول، كذا في فتح الباري (11:135).

وقد وقع فيه التصحيف في اسم أبي سعيد، وقال الحافظ في تهذيبه (4:59): سعيد بن عبد الرحمن القرشي الأموي مولى آل سعيد بن العاص روى عن حنظلة بن علي الأسلمي عن أبي هريرة في فضل الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعنه إسحاق بن سليمان الرازي ذكره ابن حبان في الثقات اهـ. وفي القول البديع (ص-31 مطبوعة أنوار أحمدى إله آباد) وبعد ما نقل الحديث بلفظ: «شهدت له يوم القيامة بالشهادة وشفعت له شفاعة»، وبعد ما عزاه إلى الأدب المفرد للبخاري، وتهذيب الآثار للطبري رحمه الله تعالى ما نصه: وهو حديث حسن، ورجاله رجال الصحيح، لكن فيهم سعيد بن عبد الرحمن مولى آل سعيد بن العاص الراوي له عن حنظلة، وهو مجهول لا نعرف فيه جرحاً ولا تعديلاً، نعم! ذكره ابن حبان في الثقات على قاعدته اهـ. قلت: وفي ميزان الاعتدال (1:386): سعيد بن عبد الرحمن الأموي مولاهم عن حنظلة بن علي، وعنه إسحاق بن سليمان الرازي فقط. وثق اهـ.

عن: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "إذا صليتم على رسول الله - صلى - 887
الله عليه وسلم - فأحسنوا الصلاة عليه، فإنكم لا تدرون لعل ذلك يعرض عليه، قال:
فقولوا: اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم
النبيين، محمد عبدك ورسولك، إمام الخير وقائد الخير، ورسول الرحمة. اللهم ابعثه مقاماً
محموداً يغبط به الأولون والآخرين. اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على
إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميدٌ مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما
باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد" رواه ابن ماجة (ص-65). وفي
القول البديع (ص-37): وإسناده حسن، بل قال الشيخ علاء الدين مغلطائي: إنه صحيح
اهـ. وقال الحافظ في الفتح (11:134) عن ابن القيم: أخرجه ابن ماجة وجه قوي اهـ.

عن: ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان إذا صلى على النبي - صلى الله عليه وسلم - 888
- قال: "اللهم تقبل شفاعة محمد الكبرى، وارفع درجته العليا، وأعطه سؤله في الآخرة
والأولى، كما آتيت إبراهيم وموسى" رواه عبد بن حميد في مسنده، وعبد الرزاق
وإسماعيل القاضي، وإسناده جيد قوي صحيح (القول البديع). ... 889 - عن: أبي هريرة
رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من سرّه أن يكتال بالمكيال
الأوفى إذا صلى علينا أهل البيت، فليقل: اللهم صل على محمد

معنى الآل الذي يصلى عليه في الصلاة بعد التشهد

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». احتج به طائفة من العلماء على أن الآل عن الأزواج والذرية،
ووجهه أنه أقام الأزواج والذرية مقام آل محمد المذكور في سائر الروايات المتقدمة،
واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيرًا} لأن ما قبل الآية وما بعدها في الزوجات، فأشعر بذلك بإرادتهن وأشعر تذكير
المخاطبين بها بإرادة غيرهن من الذرية

قال الحافظ في الفتح: واختلف في المراد بآل محمد في هذا الحديث (أي حديث الصلاة)
فالراجح أنهم من حرمت عليهم الصدقة، وقد تقدم بيان الاختلاف في ذلك واضحا في
كتاب الزكاة، وهذا نص عليه الشافعي واختاره الجمهور وقال أحمد: المراد بآل محمد في
(حديث التشهد أهل بيته اهـ ملخصا (11 - 136)

قلت: وهذا هو الراجح عندي (أي قول أحمد) ووجهه أن الصلاة وردت على آل إبراهيم
أيضا والمراد به أهل بيته عليه السلام بقريظة قوله تعالى: {قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ
رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ} الآية ولو أريد به كل من حرمت
عليه الصدقة فلا بد من تخصيصه بالأتقياء منهم، فإن الأشقياء لبسوا بأهل أن يصلى
عليهم.

قال الحافظ في الفتح: وقيده القاضي حسين والراغب بالأتقياء منهم. وعليه يحمل كلام
من أطلق، ويؤيده قوله تعالى: {إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ} وقوله - صلى الله عليه وسلم -:
«إن أوليائي منكم المتقون»: وفي نوادر أبي العيناء أنه غرض عن بعض الهاشميين، فقال
له: أتغض مني؟ وأنت تصلي علي في كل صلاة في قولك: اللهم صل على محمد وعلى آل
محمد. فقال

النبي وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته أهل البيت، كما صليت على إبراهيم، إنك حميدٌ
(مجيد». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري (نيل الأوطار 2: 186)

إني أريد الطيبين الطاهرين ولست منهم اهـ. وفيه أيضا: وقيل: المراد بجمع الآل جميع
الأمة أمة الإجابة، قال ابن العربي: مال إلى ذلك مالك، واختاره الأزهري، وحكاه أبو طيب
الطبري عن بعض الشافعية، ورجحه النووي في شرح مسلم اهـ (11 - 136). وفي النيل:
وإليه ذه نشوان الحميري إمام اللغة، ومن شعره في ذلك: ... من الأعاجم والسودان
والعرب ... آل النبي هم أتباع ملته

لو لم يكن آله إلا قرابته ... صلى المصلي على الطاغى أبي لهب

ويدل على ذلك أيضا قول عبد المظلي من أبيات: ... وعابديه اليوم آلك ... وانصر على آل
الصليب

والمعاد بال الصليب أتباعه

ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: {أَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} لأن المراد بآله
أتباعه. واحتج لهذا القول بما أخرجه الطبراني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سئل
عن الآل قال: «آل محمد كل تقى». وروي هذا من حديث علي أو من حديث أنس، وفي
أسانيدھا مقال. ويؤيد ذلك معنى الآل لغة، فإنهم كما قال في القاموس: أهل الرجل
(وأتباعه اهـ (2 - 185 و 186

قلت: ولو أريد به الأمة فلا بد من إرادة الاتقياء منهم أيضا. إلا أن يقال: إن المراد بالصلاة
الرحمة المطلقة، فلا تحتاج إلى تقييد، والله أعلم

تواتر ألفاظ الصلاة

فائدة:

قال الحافظ في التلخيص الحبير (1 - 105) ما نصه: فقال (أي ابن عبد البر) في
الاستذكار: رويت الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - من طرق متواترة اهـ

باب سنية الدعاء في الصلاة ... بما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة ... والترتيب بينه وبين التشهد والصلاة والدعاء ... 890 - عن: أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "أنه قال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: علمني دعاءً أدعو به في صلاتي، قال: قل: اللهم إني ظلمت نفسي كثيرًا، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني، إنك أنت الغفور الرحيم" رواه إمام المحدثين البخاري رحمه الله تعالى (115:1).

زيادة «سيدنا» على اسم نبينا

فائدة:

قال في النيل: (2 - 186 و 187): قال الأسنوي: قد اشتهر زيادة «سيدنا» قبل محمد عند أكثر المصلين، وفي كون ذلك أفضل نظر اه. وقد روى عن ابن عبد السلام أنه جعله من باب سلوك الأدب، وهو مبني على أن سلوك طريق الأدب أحب من الامتثال، ويؤيده حديث أبي بكر حين أمره - صلى الله عليه وسلم - أن يثبت مكانه فلم يمتثل. وقال: «ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» وكذلك امتناع علي عن محو اسم النبي - صلى الله عليه وسلم - من الصحيفة في صلح الحديبية بعد أن أمره بذلك، وقال: «لا أمحو اسمك أبدا»، وكلا الحديثين في الصحيح، فتقريره - صلى الله عليه وسلم - لهما على الامتناع من امتثال الأمر تأدبا مشعر بأولويته اه.

باب سنية الدعاء في الصلاة

بما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة

والترتيب بين التشهد والصلاة والدعاء

قوله: «عن أبي بكر رضي الله عنه إلخ». قلت: دلالة على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وكذا دلالة حديث عائشة رضي الله عنهما، وسيأتي ما يدل على تقييده بالمأثور أو بما يشبه ألفاظ القرآن.

عن: عائشة رضي الله عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبرته: "أن رسول - 891
الله - صلى الله عليه وسلم - كان يدعو في الصلاة: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر،
وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني
أعوذ بك من المأثم والمغرم" الحديث رواه البخاري (115:1). ... 892 - عن: عبد الله
(ابن مسعود) رضي الله عنه في حديث التشهد قال - صلى الله عليه وسلم - : «ثم ليتخير
من الدعاء أعجبه إليه فيدعو» رواه البخاري (115:1). ... 893 - عن: معاوية بن الحكم
السلمي في حديث طويل: ثم قال النبي

قوله: «عن عبد الله إلخ». قلت: وقال الحافظ في الفتح في شرح هذا الحديث: وفي
رواية منصور عن أبي وائل عند المصنف في الدعوات: «ثم ليتخير من الثناء ما شاء»
ونحوه لمسلم بلفظ «من المسألة» اهـ (2 - 266). وفيه أيضا (2 - 267): وقد استدل
البيهقي (أي على مذهبه) بالحديث المتفق عليه «ثم ليخبر من الدعاء أعجبه إليه فيدعو
به» وبحديث أبي هريرة رضي الله رفعه «إذا فرغ أحدكم من التشهد فليتعوذ بالله،
الحديث» وفي آخره «ثم ليدعو لنفسه بما بدا له»، هكذا أخرجه البيهقي. وأصل الحديث
في مسلم، وهذه الزيادة صحيحة، لأنها من الطريق التي أخرجها مسلم اهـ

قلت: ليس فيها ما ينفي تقييده بما يشبه ألفاظ القرآن، وبالأدعية المأثورة، فيمكن أن يراد
به ثم ليدعو لنفسه بما بدا له أو أعجبه من الأدعية المأثورة أو المنزلة وما يشبههما، على أن
حديث معاوية بن الحكم عند مسلم بلفظ «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس» معارض لعموم أعجبه ودعا لنفسه بما شاء أو بدا له في بعض أفرادها فيقدم عليه،
لأنه مانع وذلك مبيح، والمانع يتقدم على المبيح عند المعارضة

قال العلامة العيني: وفيما ذهبوا إليه (أي الشافعية) إهمال لما ورد في رواية مسلم (فذكر
حديث معاوية المذكور في المتن) ونحن عملنا بالحديثين (جميعاً) لأننا نختار من الأدعية
(المأثورة أو الأدعية التي تشابه ألفاظ القرآن اهـ ملخصاً من حاشية البخاري (1 - 115

قوله: «عن معاوية إلخ». دل الحديث على أنه لا يجوز في الصلاة شيء من كلام

صلى الله عليه وسلم - : «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو -
التسبيح والتكبير وقراءة القرآن أو كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» رواه
مسلم في صحيحه (203:1) ... 894 - عن: عبد الله بن مسعود قال: "كنت أصلي والنبي
- صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر معه، فلما جلست بدأت بالثناء على الله تعالى
(المراد به التشهد)، ثم بالصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم دعوة لنفسي فقال
النبي - صلى الله عليه وسلم - : سل تعطه" رواه الترمذي وصححه (تيسير الوصول
ص-55 مطبوعة كلكته

الناس، فتفرع عليه أن الدعاء أيضا إذا كان يشبه كلامهم لا يجوز، وهو قول أبي حنيفة
وأصحابه وطاوس وإبراهيم النخعي، كذا في فتح الباري (2 - 266). وقال الشافعي ومن
وافقه بجواز الدعاء في الصلاة بما اختار المصلي من أمر الدنيا والآخرة، سواء شابه ألفاظ
القرآن والمأثور أم لا

قوله: «عن عبد الله إلخ». قلت: الحديث يدل على الترتيب بين التشهد والصلاة على النبي
- صلى الله عليه وسلم - والدعاء، فإنه رضي الله عنه قد فعل ذلك بين يديه - صلى الله
عليه وسلم - فأقره عليه، وأثر ابن مسعود برواية الحاكم وابن منصور وابن أبي شيبة
صريح في ذلك، وفي الباب عن فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: سمع النبي - صلى الله
عليه وسلم - رجلا يدعو في صلاته لم يحمد الله ولم يصل على النبي - صلى الله عليه
وسلم - فقال: عجل هذا، ثم دعاه فقال: إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه،
ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم يدعو بما شاء» ذكره الحافظ في الفتح
(11 - 141). وقد مرّ عن النيل في الباب السابق أن الترمذي رواه وصححه. فهذه
الأحاديث كلها تدل على الترتيب بين التشهد والصلاة والدعاء

قال الشيخ أطال الله بقائه: ولا يخالجنك أن هذه الأذكار تؤدي في الصلاة خفية فكيف
سمعتها النبي - صلى الله عليه وسلم - منهم؟ لأننا نشاهد غير مرة أن بعض الناس يخفون
القراءة والأذكار، ومع ذلك يسمع جيرانهم الأقرباء قراءتهم وأذكارهم فلا بعد في ذلك اهـ

واعلم أن المراد بالتحميد والثناء هو التشهد، فغن ابن مسعود رضي الله عنه لم يذكر بعد
التشهد ذكرا آخر غير الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن يرد عليه ظاهرا ما
ذكره الحافظ في الفتح (2 - 263) في شرح حديث عائشة المذكور في المتن بما نصه:
قد أخرج ابن

وعنه: قال: "يتشهد الرجل ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يدعو - 895
لنفسه" رواه الحاكم بسند قوي، كذا في فتح الباري (140:11) وفيه (266:3) أيضاً: فعند
سعيد بن منصور وأبي بكر بن أبي شيبه بإسناد صحيح إلى أبي الأحوص، قال: قال عبد
الله (هو ابن مسعود): "يتشهد الرجل في الصلاة، ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه
وسلم -، ثم يدعو لنفسه بعد اهـ". ... ويزاد في الباب حديث فضالة بن عبيد أيضاً، وقد
ذكرناه في الباب السابق، صححه الترمذي

خزيمة (أي في صحيحه) من رواية ابن جريج: أخبرني عبد الله بن طاوس عن أبيه أنه
كان يقول في التشهد كلمات يعظمهن جداً، قلت: في المثني كليهما؟ قال: بل في التشهد
الأخير، قلت: ما هي. قال: «أعوذ بالله من عذاب القبر» الحديث. قال ابن جريج: أخبرني
عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، ولمسلم من طريق محمد بن أبي عائشة عن أبي هريرة
مرفوعاً: إذا تشهد أحدكم فليقل فذكر نحوه، هذه رواية وكيع عن الأوزاعي عنه وأخرجه
أيضاً من رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي بلفظ: إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير،
فذكره وصرح بالتحديث في جميع الإسناد، فهذا فيه تعيين هذه الاستعاذة بعد الفراغ من
التشهد فيكون سابقاً على غيره من الأدعية اهـ

ويمكن الجواب بأن بعدية الفراغ من التشهد تعم ما بعد الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضاً. فلا دلالة فيها على كون الاستعاذة متصلة بالتشهد متقدمة على الصلاة، نعم!
يدل على ذلك ما أخرجه الطبري بسند صحيح، كما ذكره الحافظ في الفتح (11 - 140)
عن مطرف بن عبد الله بن الشخير -وهو من كبار التابعين- قال: كنا نعلم التشهد فإذا
قال: وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، يحمده ربه ويثني عليه، ثم يصلي على النبي - صلى
الله عليه وسلم -، ثم يسأل حاجته اهـ. فهذا صريح في أن الثناء المتقدم على الصلاة على
النبي - صلى الله عليه وسلم - هو غير التشهد، ولكنه قول تابعي يخالفه قول الصحابي،
وهو ما مر عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «يتشهد الرجل في الصلاة ثم يصلي على
النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يدعو لنفسه بعد» فإنه يقتضي كون الصلاة بعد التشهد،
والدعاء بعدها، والله أعلم

باب وجوب الخروج من الصلاة بالسلام وبيان كيفيته ... 896 - عن: علي رضي الله عنه مرفوعاً «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها السلام» رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة بإسناد صحيح، كذا في العزيمي (283:3). وقال الحافظ في الفتح (267:2): حديث «تحليلها التسليم» أخرجه أصحاب السنن بسند صحيح اهـ

باب وجوب الخروج من الصلاة بالسلام، وبيان كيفيته

قوله: «عن علي رضي الله عنه مرفوعاً إلخ». قال في الهداية (1 - 96): ثم إصابة لفظ السلام واجبة عندنا وليس بفرض، خلافاً للشافعي، وهو يتمسك بقوله عليه السلام فذكر حديث الباب، ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود (يعني إذا قضيت هذا إلخ وقد مر) إلا أنا أثبتنا الوجوب بما رواه احتياطاً، وبمثله لا يثبت الفرضية، والله أعلم اهـ. قلت: وقد فرغنا من الكلام على هذا الحديث في باب افتراض القعدة الأخيرة من الكتاب، فليراجع. ومحصله أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «وتحليلها التسليم» يفيد فرضية السلام ظاهراً، كما قال الإمام الشافعي، ولكن عارضه حديث علي وغيره «إذا جلس مقدار تشهد ثم أحدث فقد تم صلاته» اهـ وهو موقوف في حكم المرفوع، فأورث شبهة في فرضيته فقلنا بوجوبه، فافهم

فرضية الخروج بصنعه لا نص فيها عن الإمام

وإنما لم نتعرض لفرضية الخروج بصنع المصلي، لأنه لم يرد فيه حديث ولا نص عن الإمام الأعظم نور الله مرقده. وإنما استنبطه البردعي من بع المسائل، فمشى عليه أكثر المصنفين، ونفاه كثير من المحققين، قال في الدر: ومنها (أي من الفرائض) الخروج بصنعه كفعلة المنافي لها بعد تمامها، وإن كره تحريماً، والصحيح أنه ليس بفرض اتفاقاً، قاله الزيلعي وغيره، وأقره المصنف. وفي المجتبى: وعليه المحققون اهـ. وفي رد المحتار تحت قوله: والصحيح إلخ: اعلم أن كون الخروج بصنعه فرضاً غير منصوص عن الإمام، وإنما استنبطه البردعي من المسائل الاثني عشرية الآتية قبيل باب مفسدات الصلاة، فإن الإمام لما قال فيها

.....

بالبطلان مع أن أركان الصلاة قد تمت ولم يبق إلا بالخروج، دل على أنه فرض، وصاحبه لما قال فيها بالصحة كان الخروج بالصنع ليس فرضاً عندهما. ورده الكرخي بأنه لا خلاف بينهم في أنه ليس بفرض، وأن هذا الاستنباط غلط من البردعي، لأنه لو كان فرضاً ما زعمه لاختص بما هو قربة، وهو السلام، وإنما حكم الإمام بالبطلان في الاثني عشرية لمعنى آخر، وهو أن العوارض فيها مغيرة للفرض، فاستوى في حدوثها أول الصلاة وآخرها، فإن رؤية المتيمم بعد القعدة الماء غير مغيرة للفرض، لأنه كان فرضه التيمم فتغير فرضه إلى الوضوء، وكذا بقية المسائل، بخلاف الكلام، فغنه قاطع لا مغير، والحدث العمدة والقهقهة ونحوهما مبطلات لا مغيرة، وتماه في هذا، وقد انتصر العلامة الشرنبلالي للبردعي في رسالته «المسائل البهية الزكية على الاثني عشرية» بأنه قد مشى على افتراض الخروج بصنعه صاحب الهداية، وتبعه الشراح وعامة المشائخ وأكثر المحققين، والإمام النسفي في الوافي والكافي والكنز وشروحه، وإمام أهل السنة الشيخ الماتريدي اهـ (1 - 467 و 468).

قلت: ويمكن الاستدلال على فرضيته بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «تحریمها التكبير، وتحليلها التسليم» فإنه يقتضي أن للصلاة تحريماً وتحليلاً، وانعقد الإجماع على فرضية التحريم، فليكن التحليل فرضاً أيضاً، لأن إتمام الصلاة فرض بالإجماع (2) وإتمامها بانتهائها، والتحليل هو الإنهاء، وإنهائها لا يكون إلا بمنافيتها، لأن ما كان منها لا ينهاها، وتحصيل المنافي هو صنع المصلي فيكون فرضاً. وأما قول الكرخي إنه لو كان فرضاً لاختص بما هو قربة وهو السلام، قلنا: هذا هو القياس، وهو أيضاً مقتضى قوله - صلى الله عليه وسلم - : «وتحليلها التسليم» ولكن عدلنا عنه لحديث علي غيره «إذا جلس مقدار تشهد ثم أحدث فقد تم صلاته» اهـ وقد ذكرناه غير مرة. فثبت أن المفروض هو الخروج عمداً بما ينافي الصلاة، وخصوص لفظ السلام ليس بفرض كما أن الدخول في الصلاة بما يشعر بتعظيم الرب فرض، وخصوص لفظ «الله أكبر» ليس بفرض، إلا أنا أوجبنا الخروج بالسلام عملاً بالدليلين، فيكره تحريماً بغيره، ولكن الفرض يصير مؤدي، فافهم، والله تعالى أعلم.

صرح به في البحر (1 - 294) ويدل عليه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} فإن عقد التحريمة أيضاً (2) داخل تحت عمومها.

عن: وائل بن حجر رضي الله عنه قال: "صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، - 897 فكان يسلم عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته" رواه أبو داود (وسكت عنه) بإسناد صحيح (بلوغ المرام 1:56). وفي التلخيص (1:904): وقع في صحيح ابن حبان من حديث ابن مسعود رضي الله عنه زيادة "وبركاته" وهي عند ابن ماجة أيضا اهـ. قلت: لم أجدها في باب التسليم من ابن ماجة (ص-66) (1) فلعلها في بعض النسخ دون بعض

قوله: «عن وائل إلخ». قلت: دلالتة على الباب ظاهرة، وقد ورد فيه زيادة «وبركاته» قال في الدر: وإنه لا يقول هنا (أي في سلام التحليل) «وبركاته» وجعله النووي بدعة، «ورده الحلبي»، وفي الحاوي: إنه حسن اهـ. وقال العلامة الشامي تحت قوله: «ورده الحلبي»، يعني المحقق ابن أمير حاج حيث قال في الحلية شرح المنية بعد نقله قول النووي: إنها بدعة ولم يصح فيها حديث، بل صح في تركها غير ما حديث ما نصه: لكنه متعقب في هذا، فإنها جاءت في سنن أبي داود من حديث وائل بن حجر بإسناد صحيح، وفي صحيح ابن حبان من حديث عبد الله بن مسعود، ثم قال: اللهم إلا أن يجاب بشذونها وإن صح مخرجها كما مشى عليه النووي في الأذكار. وفيه تأمل اهـ (1 - 549). قلت: ووجه التأمل في ما ذكره في النبيل (2 - 194) ونصه: قال الحافظ في التلخيص: فيتعجب من ابن الصلاح حيث يقول: إن هذه الزيادة ليست في شيء من كتب الحديث إلا في رواية وائل بن حجر. وقد ذكر لها الحافظ طرقا كثيرة في تلقيح الأفكار تخريج الأذكار، لما قال النووي إن زيادة «وبركاته» رواية فردة، ثم قال الحافظ بعد أن ساق تلك الطرق: فهذه عدة طرق تثبت بها «وبركاته» بخلاف ما يوهمه كلام الشيخ أنها رواية فردة انتهى

قال في عون المعبود (1:38): قال صاحب السيل: إلا أن قال ابن رسلان في شرح السنن: لم نجدها في ابن ماجة، (1) قال صاحب السيل: راجعنا سنن ابن ماجة من نسخة صحيحة مقروءة، فوجدنا فيه ما لفظه: باب التسليم، حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا عمر بن عبيد عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يسلم عن يمينه وعن شماله حتى يرى بياض خده، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته" اهـ. قلت: هذا الحديث بهذا الإسناد موجود في النسخة الحاضرة عندنا، وليس فيه "وبركاته" والله أعلم

حديث وائل هذا قد وقع في النسخة الموجودة من سنن أبي داود عندنا بلفظ «عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله» (1 - 150). ونقله الزيلعي في (1 - 424) وليس فيه زيادة «وبركاته» في أحد من الموضعين ثم قال الزيلعي: قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح اه ونقله الحافظ في بلوغ المرام بزيادة «وبركاته» في الموضعين كما مر في المتن، ولعله هو المعتمد. وأعلم أن الحافظ أعل ذلك الحديث في التلخيص بأنه من رواية عبد الجبار بن وائل عن أبيه ولم يسمع من أبيه فأعله بالانقطاع. وقال في بلوغ المرام: رواد أبو داود بإسناد صحصح، وراجعنا سنن أبي داود فرأيناه قد رواه عن علقمة بن وائل عن أبيه، وقد صح سماع علقمة عن أبيه، فالحديث سالم عن الانقطاع، فتصحيحه في بلوغ المرام هو الأولى وإن خالف ما في (التلخيص، نبه على ذلك ابن الأمير اليماني في سبل السلام (1 - 122).

والحديث يدل على تثنية التسليم كما هو مذهب الجمهور، وقد ثبت ذلك في عدة من الأحاديث صحاح، فقد روى مسلم عن شعبة عن الحكم ومنصور عن مجاهد عن أبي معمر أن أميراً كان بمكة يسلم تسليمتين، فقال عبد الله (هو ابن مسعود): أنى علقها (أي من أين حصل هذه السنة وظفر بها) قال الحاكم في حديثه: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يفعله اه. قال النووي: فيه دلالة لمذهب الشافعي والجمهور من السلف والخلف أنه يسن تسليمتان، وقال مالك وطائفة: إنما يسن تسليمة واحدة، وتعلقوا بأحاديث ضعيفة لا تقاوم هذه الأحاديث الصحيحة، ولو ثبت شيء منها حمل على أنه فعل ذلك لبيان جواز الاختصار على تسليمة واحدة، وقد أجمع العلماء الذين يعتد بهم على أنه لا يجب إلا تسليمة واحدة اه (1 - 216). وفي التلخيص: قال العقيلي: والأسانيد صحاح ثابتة في تسليمتين، ولا يصح في تسليمة واحدة شيء اه (1 - 104). وفيه أيضاً: عن عائشة «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أوتر بتسع ركعات لم يقعد إلا في الثامنة، فيحمد الله ويذكره، ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم، ثم يصلي التاسعة فيجلس ويذكر الله وهو يدعو ثم يسلم تسليمة، ثم يصلي وهو جالس» فالحديث رواه ابن حبان في صحيحه وأبو العباس السراج

.....

في مسنده وإسناده على شرط مسلم، ولم يستدركه الحاكم مع أنه أخرج حديث زهير بن محمد اهـ (1 - 104). قال الشوكاني في النيل: وقد قدمنا أنه (أي زهير) أخرج له البخاري أيضا فهو على شرطهما لا على شرط مسلم فقط. وبما ذكرنا تعرف عدم صحة قول العقيلي «و لا تصح في تسليمة واحدة شيء» وكذا قول ابن القيم: «إنه لم يثبت عنه ذلك من وجه صحيح اهـ» (2 - 197). قلت: وفي رواية لأحمد في حديث عائشة هذا: «ثم يسلم تسليمة واحدة السلام عليكم يرفع بها صوته حتى يوقظنا»، كذا في النيل (2 - 196). ولا يخفى أنه لا يدل على المقصود أصلا. فإن إثبات الواحد لا ينفي ثبوت الآخر، بل هو ساكت عنه، وأيضا فإن غاية ما يثبت منه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بتسليمة واحدة ما لم يكن يجهر بالثانية لكفاية الأولى بإقاظ أهل بيته، ولا دلالة فيه على أنه كان يقتصر على تسليمة فحسب. وهذا هو المحمل لحديث ابن عمر قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفصل بين الشفع والوتر بتسليمة يسمعاها» رواه أحمد (نيل الأوطار 2 - 197).

وأما ما في مجمع الزوائد (1 - 202) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، ويسلمون تسليمة» قلت: في الصحيح بعضه، رواه البزار والطبراني في الكبير والأوسط بالتسليمة الواحدة فقط. ورجاله رجال الصحيح اهـ

وروى البيهقي في المعرفة عن أنس رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يسلم تسليمة واحدة» كذا في الزيلعي (11 - 225). وفي الدراية: رجاله ثقات اهـ فيعارضه ما أخرجه النسائي أخبرنا محمد بن المثنى (ثقة ثبت) قال: حدثنا معاذ بن معاذ (ثقة متقن) قال: حدثنا زهير (ثقة حافظ) عن أبي إسحاق (ثقة إمام) عن عبد الرحمن بن الأسود وعلقمة بن عبد الله قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكبر في كل خفض ورفع وقيام وقعود، ويسلم عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده. ورأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما يفعلان ذلك» اهـ (1 - 194). ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح. وإذا تعارض المثبت والنافي يتقدم المثبت، كما عرف في الأصول

قول ابن مسعود مقدم على قول أنس

وقال الحافظ في الفتح تحت مسألة أخرى: ثم إذا تعارض اعتقاد ابن مسعود وأنس رجح ابن مسعود، لأنه أعلم وأسن وأجل وأكثر ملازمة للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وأقرب (إلى موقفه في الصلاة من أنس اهـ (2 - 280).

قال الشوكاني: والحق ما ذهب إليه الأولون (القائلون بتنحية السلام) لكثرة الأحاديث الواردة بالتسليمتين، وصحة بعضها وحسن بعضها واشتمالها على الزيادة، وكونها مثبتة بخلاف الأحاديث الواردة بالتسليمة الواحدة، فإنها مع قلتها ضعيفة لا تنتهز للاحتجاج كما ستعرف ذلك، ولو سلم انتهاضا لم تصلح لمعارضة أحاديث التسليمتين لما عرفت من (اشتمالها على الزيادة اهـ (نيل الأوطار 2 - 194).

قلت: والأحسن التطبيق بين المتعارضين، فكل ما ورد من الأحاديث في التسليمة الواحدة محمول على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بالأولى ويخفض الصوت بالثانية. فسمعه من كان قريبا منه ولم يسعه من كان على بعد. وقال في الدر: وسن جعل الثاني أخفض من الأول. خصه في المنية بالإمام، وأقره المصنف اهـ، وفي رد المحتار: فالمراد أنه يجهر بهما إلا أنه يجهر بالثاني دون الأول، وقيل: إنه يخفض الثاني أي لا يجهر به أصلا، والأصح الأول لحاجة المقتدي إلى سماع الثاني أيضا، لأنه لا يعلم بعد الأول يأتي به أو يسجد قبله لسهو حصل له، أفاده في شرح المنية. وفي البدائع: ومنها أي السنن أن يجهر بالتسليم ولو إماما، لأنه للخروج عن الصلاة، فلا بد من الإعلام اهـ فافهم (1 - 594). قلت: ولعلمهم أخذوا خفض التسمية الثانية من اختلاف الصحابة في تعدد التسليم ووحدته، فحملوه على كون الثانية أخفض من الأولى وعدم سماع البعض لها. وفي العناية شرح الهداية: روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يسلم الثانية أخفض من الأولى اهـ (1 - 278). ولم أقف له على سند ولا على مخرج، والله أعلم

قال في الدر في بيان واجبات الصلاة: ولفظ السلام مرتين، فالثاني واجب على الأصح (وقيل سنة فتح شامي) (برهان) دون «عليكم»، (فليس بواجب عندنا شامي). وتنقضي قدوة بالأول قبل «عليكم» على المشهور عندنا، وعليه الشافعية خلافا

.....

للتكملة اهـ (أي شارح التكملة حيث صحح أن التحريمة إنما تنقطع بالسلام الثاني اهـ. شامي) (1 - 487 و 488). وقال الترمذي في باب ما جاء في التسليم في الصلاة ما نصه: وأصح الروايات عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تسليمان، وعليه أكثر أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - والتابعين ومن بعدهم اهـ.

قلت: وقد وردت كيفية أخرى للتسليم ففي مجمع الزوائد (1 - 200): عن زيد ابن أرقم قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا سلم علينا من الصلاة قلنا: «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته». رواه الطبراني في الكبير، وفيه إبراهيم من المختار وثقه أبو داود وأبو حاتم. وقال ابن معين: ليس بذلك، وبقية رجاله ثقات اهـ. قلت: وفي تهذيب التهذيب: وقال زبيح: تركته. ولم يرضه. وقال البخاري: فيه نظر، وقال ابن عدي: ما أقل من يروي عنه فير ابن حميد، وقال أبو داود: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يتقى حديثه من رواية ابن حميد عنه اهـ ملخصا (1 - 162). قلت: ولا يدري أن هذا من رواية ابن حميد عنه أو من رواية أخرى، وقول صاحب المجمع: «وبقية رجاله ثقات» لا يدل على أن فير ابن حميد روى ذلك عنه، فإن ابن حميد أيضا ثقة عند بعضهم، فالحديث لا يحتج به ما لم يتبين ذلك، ولو ثبت فليس فيه دلالة على علم النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك وتقريره عليه، فإن سلام المقتدي لا يكون بالجهر بل بالسِر غالباً، وقد صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على أن سلام المقتدي إنما هو نظير سلام الإمام، فقد أخرج الطحاوي في معاني الآثار حدثنا أبو بكرة (مر توثيقه) قال: حدثنا أبو أحمد (من رجال الجماعة ثقة) محمد بن عبد الله بن الزبير قال: ثنا مسعر (ثقة إمام) ح وحدثنا أبو أمية (محمد بن إبراهيم الطوسي الحافظ ثقة) قال: ثنا يعلى (من رجال الجماعة ثقة حافظ) بن عبيد قال: ثنا مسعر (من رجال الجماعة ثقة) عن عبيد الله بن القبطية عن جابر بن سمرة قال: كنا إذا صلينا خلف النبي - صلى الله عليه وسلم - سلمنا بأيدينا، قلنا: السلام عليكم، السلام عليكم (1) فقال: ما بال أقوام يسلمون بأيديهم كأنهم أذناب خيل شمس؟ أما يكفي أحدكم إذا جلس في الصلاة أن يضع يده على فخذه، ويشير بإصبعه، (ويقول: السلام عليكم، السلام عليكم اهـ (1 - 150).

جاء في رواية مسلم زيادة قوله: ورحمة الله (1)

عن: عبد الله (هو ابن مسعود) عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان يسلم - 898 عن يمينه وعن يساره السلام عليكم ورحمة». رواه الترمذي (39:1) وقال: حسن صحيح. ... 899 - عن: عامر بن سعد عن أبيه رضي الله عنه قال: "كنت أرى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسلم عن يمينه وعن يساره حتى أرى بياض خده". رواه مسلم (216:1). ... 900 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: "حذف السلام سنة" وقال علي بن حجر (شيخ الترمذي): وقال ابن المبارك: "يعني أن لا تمده مدا". رواه

وأخرجه في كنز العمال وعزاه على النسائي، ولفظه نحو ما أخرجه الطحاوي إلا أنه قال: «ما بال هؤلاء» مكان «أقوام» ولم يذكر الإشارة بإصبعه. وعزاه أيضا إلى الطبراني، ولفظه: «بحسب أحذكم إذا قضى صلاته أن يضع يده على فخذه، ويسلم على أخيه عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله، وعن شماله مثل ذلك اهـ» (4 - 104) ولم أقف على سند الطبراني. ورجال النسائي كلهم ثقات، والحديث مذكور في المجتبى (1 - 176). والتفريق بين سلام الإمام والمأمور لم نره إلا في ما رواه الطبراني عن زيد بن أرقم، والظاهر أن العمل به لم يكن دائما وإلا نقله غير زيد أيضا لتوفر الدواعي إليه، وبعد ذلك كله فهو محمول على الجواز، لكن مع الكراهة لكون خلاف السنة المشهورة

قال العيني في شرحه على البخاري: ولو نكس السلام فقال: وعليكم السلام لم يجزه، وقال القاضي: فيه وجه أنه يجوز، وهو مذهب الشافعي اهـ (3 - 191). وقال في الدر: السلام عليكم ورحمة الله، هو السنة وصرح الحدادي بكراهة السلام عليكم اهـ (1 - 518). (مع الشامية)

قوله: «عن عبد الله إلخ». فيه دلالة على سنية الالتفات في التسليم يميناً وشمالاً

قوله: «عن عامر إلخ». فيه بيان لحد الالتفات المسنون، وهو أن يلتفت عن يمينه ويساره حتى يرى بياض خده

قوله: «عن أبي هريرة إلخ». دلالة على سنية حذف السلام ظاهرة

الترمذي (39:1) وقال: حسن صحيح. ... 901 - عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه في حديث طويل مرفوع: «إنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذه، ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله». رواه الإمام مسلم في صحيحه (181:1). ... 902 - عن: سمرة بن جندب قال: "أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نسلم على أئمتنا، وأن يسلم بعضنا على بعض". رواه ابن ماجة (ص-66). وفي التلخيص (105:1) بعد نقله: زاد البزار "في الصلاة" وإسناده صحيح

قوله: «عن جابر إلخ». قل: في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله» دلال على أن نية القوم بالسalam سنة، وكذا دلالة حديث سمرة عليه ظاهرة. ولما كان السالم في طرف الصلاة ومن واجباتها صح زيادة لفظة «في الصلاة» في رواية البزار، لأنه يجوز أن يقال للسالم: إنه داخل في الصلاة من وجه، كما هو خارج عنها من وجه

وفي التلخيص الحبير (1 - 105): وعند أبي داود من وجه آخر عن سمرة «أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كان في وسط الصلاة أو حين انقضائها فابدؤوا قبل السالم (1) فقولوا: التحيات الطيبات والصلوات والملك لله، ثم سلموا على اليمين، ثم سلموا على قارئكم وعلى أنفسكم»، لكنه ضعيف لما فيه من المجاهيل اهـ. قلت: رواه أبو داود عن محمد بن داود بن سفيان نا يحيى بن حسان نا حسان بن سليمان بن موسى أبو داود نا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب قال: ثنى حبيب بن سليمان بن سمرة عن أبيه سليمان بن سمرة عن سمرة بن جندب الحديث (1 - 147). وفي تهذيب التهذيب (2 - 93 و 94) وفي ترجمة جعفر بن سعد ما نصه: روى عن ابن عمه حبيب بن سليمان بن سمرة نسخة، وعن أبيه سعد إلى أن قال: وذكره ابن حبان في الثقات وقال ابن حزم: مجهول، وقال عبد الحق في الأحكام: ليس ممن يعتمد عليه، وقال ابن عبد البر: ليس بالقوي، وقال ابن القطان: ما من هؤلاء من يعرف حاله، يعني جعفر وشيخه وشيخه، وقد جهد المحدثون فيهم

وفي نسخة أبي داود: قبل التسليم (1)

.....
جهدهم، وهو إسناده يروي فيه جملة أحاديث، وقد ذكر البزار منها نحو المائة اهـ

قلت: ولكن أبا داود سكت عنه، بل أتى بما يدل على صحة هذه النسخة المروية بهذا السند عنده حيث قال: وقال أبو داود: ودلت هذه الصحيفة على أن الحسن سمع من سمرة اهـ والله أعلم. وأخرجه في كنز العمال وعزاه إلى أبي داود والطبراني والبيهقي والضياء (3 - 103). وأحاديث المختارة للضياء صحاح على قاعدة الكنز، ولكن لا يدري أن لفظ الكنز هو لفظ الضياء أو غيره، فلا يحتج به. وأيضاً فقد وقع الاختلاف في لفظ أبي داود ولفظ الكنز فإنه أخرجه بلفظ «والصلوات والسلام والملك لله، ثم سلموا على النبيين، ثم سلموا على أقاربكم وعلى أنفسكم» اهـ. وهو يدل ظاهره على أن المراد بهذا السلام ليس هو بسلام التحليل، بل المراد منه سلام التحية (1) وهو قوله في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اهـ فإنه يصيب كل عبد صالح من السماء والأرض من الأنبياء والمؤمنين، وسلام التحليل ليس فيه السلام على الأنبياء ولا على الأقارب. ولفظ أبي داود يرجح كون المراد منه سلام التحليل لما فيه من قوله: «ثم سلموا على اليمين إلخ» ولعل الصحيح إنما هو لفظ الكنز، وقد وقع التصحيف في لفظ أبي داود من بعض الرواة، فصحف النبيين وقال موضعه: هذا ما يشهد به ذوقي، والله أعلم

فإن قلت: فما معنى قوله: إن كان في وسط الصلاة أو حين انقضائها فابدؤوا قبل التسليم إلخ؟ وما المراد بهذا (1) التسليم؟ قلت: فإن الصحابة كانوا يقولون قبل تعليم التشهد إذا قعدوا في الصلاة: السلام على جبريل وميكائيل وعلى فلان وعلى فلان، فقال - صلى الله عليه وسلم -: ابدؤوا التسليم على هؤلاء بالثناء على الله، فقولوا: التحيات إلى قوله: الملك لله ثم سلموا على النبيين وعلى أقاربكم وعلى أنفسكم الحديث

باب الانحراف بعد السلام وكيفيته ... وسنية الدعاء والذكر بعد الصلاة ... 903 - عن: قبيصة بن هلب عن أبيه قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يؤمنا فينصرف على جانبيه جميعا، على يمينه وعلى شماله". رواه الترمذي (40:1) وقال: حسن. وفي النيل (209:2): وصححه ابن عبد البر في الاستيعاب. ... 904 - عن: عبد الله رضي الله عنه (هو ابن مسعود) قال: "لا يجعلن أحدكم للشيطان من نفسه جزءا لا يرى إلا أن حقا عليه أن لا يصرف إلا عن يمينه. أكثر ما رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينصرف عن شماله". ولفظ البخاري (118:1): لقد رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - كثيرًا ينصرف عن يساره.

باب الانحراف بعد السلام وكيفيته ... وسنية الدعاء والذكر بعد الصلاة ... قوله: «عن قبيصة بن هلب إلخ». قد رماه بعضهم بالجهالة، وقال العجلي: تابعي ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في تهذيب التهذيب (8 - 350). ومن عرف حجة على من لم يعرف، قال الترمذي: والعمل عليه عند أهل العلم أنل ينصرف على أي جانبيه شاء، غن شاء عن يمينه وإن شاء عن يسار، وقد صح الأمران عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ويروى عن علي بن أبي طالب أنه قال: إن كانت حاجته عن يمينه أخذ عن يمينه، وإن كانت حاجته عن يساره أخذ عن يساره اهـ (1 - 40). ... قوله: «عن عبد الله إلخ». قلت: رواية البخاري لا تعارض حديث أنس الذي أخرجه مسلم عن السدي، فإنه يمكن الجمع بينهما بأن انصرافه - صلى الله عليه وسلم - إلى اليسار كان كثيرا وإلى اليمين كان أكثر. وأما رواية مسلم فظاهرة التعارض، لأنه في كل منهما بصيغة أفعل، إلا أن يقال: إن صيغة أفعل في حديث عبد الله عند مسلم خالية عن معنى التفضيل، ويجعل رواية البخاري قرينة على ذلك. ويؤيده حديث البراء أيضا قال: «كنا إذا صلينا

عن: السدي قال: "سألت أنسًا رضي الله عنه كيف أنصرف إذا صليت؟ عن يميني أو - 905 يساري؟ قال: أما أنا فأكثر ما رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينصرف عن يمينه" اه رواه مسلم (1:247). ... 906 - وأخرجه: أيضًا عن السبراء رضي الله عنه قال: "كنا إذا صلينا خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحببنا أن نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه، فسمعته يقول: رب قني عذابك يوم تبعث أو تجمع عبادك" اه.

خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحببنا أن نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه» فإنه يدل على أن أكثر انصرافه - صلى الله عليه وسلم - كان إلى اليمين، ولعل التطبيق بهذا الوجه أولى من غيره. قال النووي في شرح مسلم: وجه الجمع بينهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل تارة هذا وتارة هذا، فأخبر كل واحد بما اعتقد أنه الأكثر فيما يعلمه، فدل على جوازهما، ولا كراهة في واحد منهما، وأما الكراهة التي اقتضاها كلام ابن مسعود فليست بسبب أصل الانصراف عن اليمين أو الشمال، وإنما هي في حق من يرى أن ذلك لا بد منه، فإن من اعتقد وجوب واحد من الأمرين فخطئ. ولهذا قال: يرى أن حقا (عليه وإنما ذم من رآه حقا عليه اه (1 - 247).

قال الحافظ في الفتح: قال ابن المنير: إن المندوبات قد تنقلب مكروهات إذا رفعت عن رتبته، لأن التيامن مستحب في كل شيء من أمور العبادة، لكن لما خشي ابن مسعود أن (يعتقد لوجوبه أشار على كراهته، والله أعلم اه (2 - 281).

ولينتبه لهذا من يصّر على القيام عند ذكر الولادة الشريفة ويطعن في من لا يقوم وكذا في كل من رفع المباح أو المندوب عن رتبتهما وطعن في تاركهما فافهم

قلت: وأنس رضي الله عنه أيضا كان يعيب على من رأى الانصراف عن اليمين حقا عليه. وروى ذلك عنه البخاري تعليقا، وكذا قال أنس بن مالك ينفثل عن يمينه وعن يساره، ويعيب على من يتوخى أو من يعتمد الانفتال عن يمينه اه. قال الحافظ في الفتح: وصله مسدد في مسنده الكبير من طريق سعد عن قتادة قال: كان أنس فذكره، وقال فيه: ويعيب على من يتوخى ذلك أن لا ينفثل إلا عن يمينه، ويقول: يدور كما يدور الحمار اه

عن: سمرة بن جندب قال: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى صلاةً أقبل - 907 (علينا بوجهه" رواه البخاري 118:1).

فهذا الأثر بظاهره يخالف ما رواه السندي عن أنس عند مسلم، فإنه يقتضي (280 - 2) ترجيح اليمين على اليسار، واختيار الانصراف إليها، ويجمع بينهما أن أنسا عاب على من يعتقد تحتم ذلك ووجوبه، وأما إذا استوى الأمران فجهة اليمين أولى.

وقال النووي: ومذهبنا أنه لا كراهة في واحد من الأمرين لكن يستحب أن ينصرف في جهة حاجته، سواء كانت عن يمينه أو شماله، فغن استوى الجهتان في الحاجة وعدمها فاليمين أفضل لعموم الأحاديث المصرحة بفضل اليمين في باب المكارم ونحوها اهـ (1 - 247). قلت: وهذا مذهبنا أيضا قال في مراقي الفلاح: وإن شاء الإمام انحرف عن يساره وجعل القبلة عن يمينه، وإن شاء عن يمينه وجعل القبلة عن يساره، وهذا أولى لما في مسلم: «كنا إذا صلينا خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحببنا أن نكون عن يمينه حتى يقبل علينا بوجهه» وإن شاء ذهب لحوائجه قال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ} والأمر للإباحة اهـ (ص-182). قال الطحاوي: وكونه (أي قول الله تعالى) في الجمعة لا ينافي كونه في غيرها، بل يثبت بطريق الدلالة (اهـ) (ص-183).

قوله: «عن سمرة إلخ» يدل ظاهره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يستقبل جميع المؤمنين وحديث البراء يخالفه، فغنه دل على تخصيصه - صلى الله عليه وسلم - أهل اليمين بالاستقبال. قال العلامة الشوكاني في النيل (2 - 407): ويمكن الجمع بين الحديثين بأنه كان تارة يستقبل جميع المؤمنين، وتارة يستقبل أهل الميمنة، أو يجعل حديث البراء مفسرا لحديث سمرة، فيكون المراد بقوله: أأقبل علينا أي على بعضنا، أو أنه كان يصلي في الميمنة فقال ذلك باعتبار من يصلي في جهة اليمين اهـ.

وفي أشعة اللمعات (1 - 207) حاصل مقام أنه آنحضرت - صلى الله عليه وسلم - بعد از سلام دادن کاهی برمی کشت از جانب یمین و می تشست بجانب یسار، و کاهی بر عکس این میکرد از جانب یسار بر می کشت و جانب یمین می نشست، و اول را بر عزیمت حمل کرده اند که در وی تیا من است اهـ ملخصا بلفظه. ثم ذکر محصل قول النووي «ومذهبنا إلى قوله: أو شماله» ثم قال: وكاهی روی بجانب قوم وبشت بسوی قبله نیز

.....
مي نشست اهـ

قلت: وهذا الوجه يدل عليه ظاهر حديث سمرة. فإنه يدل على استقبال جميع المؤمنين، وإنما يتأتى ذلك إذا كان ظهره - صلى الله عليه وسلم - إلى القبلة ووجهه إليهم

ثم اعلم أن هذا الانصراف يحتمل أن يكون لذهابه - صلى الله عليه وسلم - إلى بيته أو للجلوس للذكر أو تعليم الصحابة، فالظاهر أنه إذا أراد الذهاب إلى بيته كان ينصرف إلى يساره، لأن حجرة النبي - صلى الله عليه وسلم - كان من جهة يساره إذا قام مستقبل القبلة، صرح به الحافظ في الفتح (2 - 280) وإذا أراد الجلوس للذكر ينصرف إلى يمينه لفضل اليمين على الشمال، ولأن استدبار الإمام المأمومين إنما هو لحق الإمامة، فإذا انقضت الصلاة زال السبب، ولا حاجة إلى استدبار القبلة أيضا فتعين الانصراف إلى اليمين. وإذا أراد تعلم القوم استقبلهم جميعا. وجعل ظهره نحو القبلة، ولا يجري احتمال التعليم في الوجهين الأولين، لأن فيهما الإقبال على البعض دون البعض، وهذا يخالف ما ثبت في حديث الحسن بن علي عند الترمذي في شمائله من عاداته - صلى الله عليه وسلم - «أنه كان - صلى الله عليه وسلم - يعطي كل جلسائه نصيبه، حتى لا يحسب جلسيه أن (أحدا أكرم عليه منه) اهـ (ص-24)

وفي الطحطاوي حاشية الدر (1 - 363): قوله: «واستقبله الناس بوجهه» هذا للإمام في صلاة ليس بعدها سنة، فهو مخير إن شاء انحرف عن يمينه، وإن شاء انحرف عن يساره، وإن شاء ذهب إلى حوائجه، وإن شاء استقبل الناس بوجهه إذا لم يكن بحذائه. مصل سواء كان المصلي في الصف الأول أو في الصف الأخير، فإن استقبال المصلي مكروه اهـ. وفي غنية المستملي عن الخلاصة ما نصه: وفي الصلاة التي لا تطوع بعدها كالفجر والعصر يكره المكث (أي المكث الطويل بدلالة ما سيأتي) قاعدا في مكانه مستقبل القبلة، انتهى. ووجه الكراهة مخالفة فعله الذي كان عليه الصلاة والسلام يداوم عليه (يعني (الانصراف) كما يفيد لف «كان» فيما تقدم من الحديث (ص-331)

وقال في مراقي الفلاح: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول إلى جهة يساره أب يسار المستقبل، لأن يمين المقابل جهة يسار المستقبل، فيتحول إليه لتطوع بعد الفرض، لأن ليمين فضلا، ولدفع الاشتباه بظنه في الفرض فيقتدي به، وكذلك للقوم، ولتكثر

عن: البراء بن عازب رضي الله عنه قال: "رمقت الصلاة مع محمد - صلى الله عليه - 908 وسلم - فوجدت قيامه: فركعته، فاعتداله بعد ركوعه، فسجدته، فجلسته بين السجدين، فسجدته، فجلسته ما بين التسليم، والانصراف قريباً عن السوء" رواه مسلم (1:189). ... 909 - عن: أم سلمة رضي الله تعالى عنها: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا سلم

شهوده، لما روي أن مكانا المصلي يشهد له يوم القيامة. ويستحب أن يستقبل بعده أي بعد التطوع وعقب الفرض إن لم يكن بعده نافلة يستقبل الناس إن شاء إن لم يكن في مقابلته مصل اه. قال المحشي الطحطاوي: وصنيعه كثير يفيد أن الإمام مخير بعد الفراغ من التطوع أو المكتوبة إذا لم يكن بعدها تطوع إن شاء انحرف عن يمينه، وإن شاء عن يساره، وإن شاء ذهب إلى حوائجه، وإن شاء استقبل الناس بوجهه. واعلم أن هذه الأربعة (غير التحول للتطوع، لأنه يفعلها بعده، فتأمل اه (ص-182

فتحصل من ذلك كله أن التحول المستحب عندنا اثنان، أحدهما: التحول للتطوع بعد الفرض إذا كان به راتبة، ويستحب لذلك يمين القبلة ويسار المصلي، وهذا يعم الإمام والقوم، فيستحب لهم التحول للتطوع جميعاً. ويستحب أيضاً أن يتطوعوا بعد الفرض متصلاً به من غير فصل، قال في نور الإيضاح: والقيام إلى أداء السنة التي تلي الفرض متصلاً بالفرض مسنون اه (ص-181). وثانيهما: التحول لقراءة الورد ونحوها بعد الفراغ من التطوع، وعقيب الفرض إن لم يكن بعده نافلة، وهذا خاص بالإمام. ويجوز لذلك أربع صور ولكن الأولى أن ينحرف الإمام عن يمينه ويأتي هو والقوم جميعاً بعد ذلك بالأذكار المأثورة، ثم يدعون لأنفسهم رافعي أيديهم، ثم يمسخون بها وجوههم. فهذه أمور عشرة قد ادعى الشرنبلالي من الحنفية استحبابها بعد الفراغ من الصلاة، وسنبين دلائلها إن شاء الله تعالى.

قوله: «عن البراء بن عازب إلخ». فيه دليل أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجلس بعد التسليم (وقبل الانصراف) شيئاً يسيراً في مصلاه، نبه على ذلك النووي في شرح مسلم

قوله: «عن أم سلمة إلخ». هذا أيضاً يدل على ما دل عليه الحديث المتقدم مع

يمكث في مكانه يسيرًا، قال ابن شهاب: فترى - والله أعلم - لكي ينفذ من ينصرف من النساء". رواه البخاري (170:1). وفي رواية أخرى له: قالت (أي أم سلمة): "كان يسلم - فينصرف النساء، فيدخلن بيوتهن من قبل أن ينصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم " عن: عائشة رضي الله تعالى عنها - 910 ... "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت ذا الجلال

زيادة، وهي بيان سبب المكث وكونه لأجل انصراف النساء قبل الرجال، ومقتضى هذا التعليل أن المأمومين إذا كانوا رجالاً فقط أن لا يستحب هذا المكث، كذا قال بعض شراح الحديث، قلت: ولا يبعد أن يكون لشيء واحد أسباب متعددة فيجوز أن يكون هذا المكث لأجل الذكر ولأجل انصراف النساء ولغيرهما أيضاً

قوله: «عن عائشة إلخ». قال المناوي في معنى قولها: «كان إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول إلخ». أي بين الفرض والسنة أه كذا في العريزي (3 - 130). قلت: وعلى هذا المعنى حمله الحنفية، قال في مراقي الفلاح: القيام إلى أداء السنة التي تلي الفرض متصلاً بالفرض (1) مسنون غير أنه يستحب الفصل بينهما، كما كان عليه السلام إذا سلم يمكث قدر ما يقول: اللهم أنت السلام إلخ، ثم يقوم إلى السنة. قال الكمال: وهذا هو الذي ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - من الأذكار التي تؤخر عنه السنة ويفصل به بينهما وبين الفرض أه. قلت: ولعل المراد غير ما ثبت أيضاً بعد المغرب «وهو ثان رجله لا إله إلا الله إلخ (عشراً) وبعد الجمعة من قراءة الفاتحة والمعوذات سبعة سبعة أه (ص-181

قال الطحطاوي: وهي (أي رواية عائشة) تفيد كالذي ذكره المؤلف أنه ليس المراد أنه كان يقول ذلك بعينه (كل يوم) بل كان يقعد زماناً يسع ذلك المقدار ونحوه من القول تقريباً، فلا ينافي صحة ما في الصحيحين عن المغيرة «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقول دبر كل صلاة مكتوبة (أي في أكثر الأوقات): لا إله إلا الله وحده إلخ»، ولا ينافي ما في مسلم عن عبد الله بن الزبير «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا فرغ من صلاته قال بصوته الأعلى (أي كثيراً ما): لا إله

قال الطحطاوي: المراد بالوصل أن لا يفصل بغير ما سيأتي، فلا ينافي قوله: غير أنه يستحب إلخ (1)

والإكرام" وفي رواية ابن نمير: "يا ذا الجلال والإكرام" أخرجه مسلم (218:1).

إلا الله وحده إلى قوله: ولو كره الكافرون» لأن المقدار المذكور (في حديث عائشة) من حيث التقريب دون التحديد، قد يسهل كل واحد من هذه الأذكار لعدم التفاوت الكثير بينهما (هـ-ص-181).

قلت: والظاهر أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يأتي دبر الصلاة بواحد من الأذكار، فروى كل راو بما سمع، وأما احتمال أنه كان يأتي بجميع الأذكار الواردة في دبر الصلاة كل يوم بعد كل صلاة فبعيد جداً، كما لا يخفى على من له أدنى فهم، فحديث عائشة محمول عندنا على فرض بعده سنة، والأحاديث التي ورد فيها الذكر الطويل دبر الصلاة محمولة عندنا على فرض ليس بعده سنة راتبة، وإن كان بعده سنة فيبعد الفراغ منها. وبهذا تجتمع أحاديث الباب بأسرها. ووجه الفرق أن الرواتب من توابع الفرائض، فينبغي أداؤها متصلة بها كما هو مقتضى التبعية، ولما ثبت من الأمر بالتعجيل في بعض الرواتب كما سيأتي فالتطبيق (بين أحاديث الباب) بالوجه الذي ذكرنا هو الأولى. وهذا هو الأمر الرابع من الأمور العشرة فتذكر.

قال في مراقي الفلاح: وقال الكمال عن شمس الأئمة الحلواني إنه قال: لا بأس بقراءة الأوراد (أي غير الطويلة) بين الفريضة والسنة، فالأولى تأخير الأوراد عن السنة، فهذا يتقي الكراهة، ويخالفه ما قال في الاختيار: كل صلاة بعدها سنة يكره القعود بعدها (أي قبل التطوع) والدعاء، بل يشتغل بالسنة كي لا يفصل بين السنة والمكتوبة، وعن عائشة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقعد مقدار ما يقول إلخ كما تقدم، فلا يزيد عليه أو على قدره، ثم قال الكمال: ولم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - الفصل بالأذكار التي يواظب عليها في المساجد في عصرنا من قراءة آية الكرسي والتسبيحات وأخواتها ثلاثاً وثلاثين وغيرها، وقوله - صلى الله عليه وسلم - لفقراء المهاجرين: «تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة إلخ» لا يقتضي وصلها بالفرض بل كونها عقب السنة من غير اشتغال بما ليس من توابع الصلاة (كالأكل والشرب) فصح كونها دبرها هـ (ص-182).

□قلت: وتنتفي المخالفة بحمل القعود والدعاء في عبارة الأخير على الطويل منهما

وفي كلام الحلواني على القصير، فافهم. ولكن يرد عليه ما في المسند (4 - 227): ثنا روح ثنا همام ثنا عبد الله بن أبي حسين المكي عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من قال قبل أن ينصرف ويثنى رجله من صلاة المغرب والصبح: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بيده الخير يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير» عشر مرات، كتب له بكل واحدة عشر حسنات، ومحيت عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، وكانت حرزا من كل مكروه، وحرزا من الشيطان الرجيم، ولم يحل لذنب أن يدركه إلا الشرك، فكان من أفضل الناس عملا إلا رجله يفضلُه يقول أفضل مما قال». قال الحافظ المنذري في الترغيب: رجاله رجال الصحيح غير شهر، وعبد الرحمان مختلف في صحبته، وقد روى هذا الحديث عن جماعة من الصحابة اهـ (1 - 77). ففيه الذكر الطويل قبل أداء الرواتب

والجواب عنه بوجوه: أما الأول: فلأنه لا يقوى قوة حديث عائشة فإن رجاله كلهم ثقات، وهذا فيه شهر بن حوشب مختلف في توثيقه، قال الطحاوي في حاشية مراقي الفلاح: أقول: لعل ذلك (أي حديث الذكر الطويل بعد المغرب) لم يقو قوة الحديث المتقدم (يعني حديث عائشة) فلذا لم ينص عليه أهل المذهب اهـ (ص-181).

قلت: ويؤيد ذلك أن الترمذي أخرجه عن أبي ذر وليس فيه ذكر المغرب، وأخرجه النسائي عن معاذ وفيه ذكر صلاة العصر مكان المغرب، قال المنذري في الترغيب: عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: كم قال في دبر صلاة الفجر وهو ثان رجله قبل أن يتكلم: «لا إله إلا الله وحده إلخ» فذكر معنى حديث أحمد، ثم قال. رواه الترمذي واللفظ له، وقال: حديث حسن غريب صحيح، والنسائي زاد فيه: «بيد الخير» وزاد فيه أيضا: «وكان له بكل واحدة قالها عتق رقبة مؤمنة» ورواه النسائي من حديث معاذ، وزاد فيه: «ومن قالهن حين ينصرف من صلاة العصر أعطي مثل ذلك في ليلته» اهـ (1 - 76). قلت: رواية النسائي هذه صحيحة أو حسنة على قاعدة المنذري في ترغيبه

وأما الثاني فلأن حديث ابن غنم هذا يعارضه ما سيأتي عن حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً: «عجلوا الركعتين بعد المغرب، فإنهما ترفعان مع المكتوبة» وهو حديث حسن يدل

عن: ثوبان رضي الله عنه قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا - 911 انصرف من صلاته استغفر ثلاثا، وقال: «اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ذا الجلال والإكرام» قال الوليد: فقلت للأوزاعي: كيف الاستغفار؟ قال: يقول: «أستغفر الله أستغفر الله» رواه مسلم. ... 912 - عن: علي قال: "من السنة أن لا يتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه" رواه ابن أبي شيبه بإسناد حسن، كذا قال الحافظ في الفتح.

على كراهة تأخيرهما عن المكتوبة، وحديث ابن غنم يبيح تأخيرهما عنها، وإذا تعارض المبيح والمحرم يرجح المحرم، فالأولى أن يقال في معنى حديث ابن غنم: إن المراد من صلاة المغرب في قوله: «من قال قبل أن ينصرف ويثني رجله من صلاة المغرب» هل المكتوبة مع الراتبة، لا المكتوبة وحدها، ولما كانت الرواتب تابع للمكتوبة ومثل الجزء منها لكونها مشروعة لتتيممها صح أن يقال لما بعد الراتبة: إنه بعد المكتوبة، فاندفع الإشكال، والحمد لله العلي المتعال

:تنبيه

قال الطحطاوي في حاشيته على مراقي الفلاح: وأعلم أم محل الكلام السابق (أي تقليل الفصل بين الفرض والسنة) فيما إذا صلى السنة في المسجد مثلا، أما إذا أراد الانتقال إلى البيت لفعلها فلا يكره الفصل، وإن زاد على القدر المسنون اهـ (ص-181) وسيأتي ما يدل عليه.

قوله: «عن علي إلخ». قلت: دلالتة على سنية تحول الإمام للتطوع عن مكان الفرض ظاهرة، وحديث معاوية بعده يدل على استحبابه للقوم أيضا، فإنه قال: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا أن لا نوصل صلاة بصلاة حتى نتكلم أو نخرج». قال النووي: فيه دليل لما قال أصحابنا: إن النافلة الراتبة وغيرها يستحب أن يتحول لها عن موضع الفريضة إلى موضع آخر، وأفضله التحول إلى بيته وإلا فموضع آخر من المسجد أو غيره، ليكثر مواضع سجوده، ولتنفصل صورة النافلة عن صورة الفريضة، وقوله: «حتى نتكلم» [دليل على أن الفصل بينهما يحصل بالكلام أيضا، ولكن بالانتقال أفضل لما ذكرناه

عن: ابن جريج قال: أخبرني عمر بن عطاء بن أبي الخوار أن نافع ابن جبير أرسله - 913 إلى السائب بن أخت نمر ليسأله عن شيء رآه منه معاوية في الصلاة، فقال: "نعم! صليت معه الجمعة في المقصورة، فلما سلم الإمام قمت في مقامي، فصليت، فلما دخل أرسل إلي فقال: لا تعد لما فعلت، إذا صليت الجمعة فلا تصلها بصلاة حتى تكلم أو تخرج، فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاةً بصلاة حتى نتكلم أو نخرج" رواه مسلم. ... 914 - عن: ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: قال: "كان - صلى الله عليه وسلم - لا يصلي الركعتين بعد الجمعة ولا الركعتين بعد المغرب إلا في أهله" رواه الطيالسي، كذا في العزيزي (148:3) وقال: بإسناد حسن

(والله أعلم اهـ - 1) - 288

قلت: والحكمة في تكثير مواضع السجود ما روي أن مكانا المصلي يشهد له يوم القيامة، كما أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة قال: «قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذه الآية {يَوْمَئِذٍ تَحْدُثُ أَخْبَارَهَا} قال: أتدرون ما أخبارها؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: فإن أخبارها أن تشهد على كل عبد أو أمة بما عمل على ظهرها، تقول: عمل يوم كذا كذا وكذا، فهذه أخبارها» هذا حديث حسن صحيح غريب اهـ (2 - 171). وقد ثبت أيضا أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يتحول للتطوع إلى بيته كما سيأتي، فهو أفضل من التكلم

قوله: «عن ابن عمر إلخ». فيه دلالة على استحباب التحول للتطوع إلى بيته، كما مر، ولكن خص فيه سنة المغرب والجمعة بالذكر، وحديث ابن مسعود بعده يعمها وغيرها من الرواتب والنوافل بأسرها، وقد علمت أن حجرته - صلى الله عليه وسلم - التي كان يتحول إليها للتطوع كانت على يساره في حالة الصلاة، فلذا قال أصحابنا الحنفية: إنه يستحب للمصلي إذا تطوع في المسجد أو قريبا منه أن يتحول إلى يساره، لأنه لما ترك التحول إلى البيت فينبغي أن لا يترك التشبه بفعله - صلى الله عليه وسلم - بالكلية، فليتحول إلى اليسار ليكون قريبا من فعله، فافهم. فإن في تلك الثلاثة من الأحاديث دلالة على المسائل الثلاثة الأولى من العشرة. بقي ما إذا تحول للورد بعد الفراغ من التطوع أو عقب المكتوبة التي لا راتبة بعدها، هل

عن: حذيفة مرفوعاً «عجلوا الركعتين بعد المغرب، فإنهما ترفعان مع المكتوبة» - 915 رواه ابن نصر، ورمز في الجامع الصغير لتحسينه (50:2). ... 916 - عن: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أيما أفضل؟ الصلاة في بيتي أو الصلاة في المسجد؟ قال: ألا ترى إلى بيتي ما أقربه من المسجد فلأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد، إلا تكون صلاة مكتوبة". رواه أحمد وابن خزيمة في صحيحه، كذا في الترغيب (72:1) وهو صحيح أو حسن على قاعدة المنذري

يتحول إلى يمينه أو يساره؟ وجوابه يظهر لك مما قدمناه سابقاً أنه - صلى الله عليه وسلم - كان تارة ينحرف عن يساره وهو محمول عندنا على التحول للتطوع في البيت، وتارة عن يمينه وهو محمول على التحول للجلوس في مصلاه لقراءة الورد ونحوه، فإن اليمين فضلاً على اليسار، فلينحرف إليه إذا لم يكن إلى اليسار حاجة، وتارة كان يستقبل القوم أي ويجعل ظهره نحو القبلة، وهو محمول على إرادة تعليم القوم وتذكيرهم، فهذا هو طريق الجمع بين أحاديث الباب. وهذا التحول يختص بالإمام دون القوم، فإنه لم يثبت ما يدل على عمومهم إياهم كما ثبت عموم التحول للتطوع بحديث معاوية رضي الله عنه، وفي ذلك ما يدل على الخامس والسادس من الأمور المذكورة

قوله: «عن حذيفة الخ». فيه دلالة على استحباب وصل الراتبة بالمكتوبة قبل الاشتغال بغيرها من الكلام والذكر ونحوهما، فإن قوله: «عجلوا» يفيد مطلق التعجيل، والمطلق ينصرف إلى الكامل، ويؤيده ما رواه عبد الرزاق عن مكحول مرفوعاً مرسلاً «من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبنا في عليين» قال العزيبي: إسناده صحيح (3 - 344). فقوله: «قبل أن يتكلم» يعم كل كلام ذكرنا كان أو غيره، ولكنه يستثني منه الفصل بقدر ما روته عائشة رضي الله عنها وما زاد عليه أو على قدره، فيمنع منه قبل الراتبة لهذا الحديث، وهو وإن كان وارداً في راتبة المغرب بخصوصها ولكنه يلحق بها رواتب الظهر والعشاء أيضاً لجامع كون كل منهما تابعة للمكتوبة مشروعة لتتميمها، فافهم

عن: أبي الأحوص أن ابن مسعود قال: "إذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف وكانت - 917 له حاجة فانهب ودعه، فقد تمت صلاتك" اه مختصر. رواه الطبراني في الكبير أطول منه ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:172). ... 918 - حدثنا: علي ثنا سفيان عن ابن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي

تنبية:

واعلم أنه قد وقع العرف في ديارنا أن الإمام والقوم يدعون مستقبل القبلة رافعي أيديهم عقب السلام معاً في الظهر والمغرب والعشاء ولا ينحرف الإمام في هذه الأوقات عن القبلة وبعد العصر والفجر ينحرف يمينا وشمالا ويقرأ شيئاً من الورد جالساً، وكذا القوم معه ثم يدعون: فأنكر بعض الناس (1) على ذلك بوجهين أما أولاً فلعدم انحراف الإمام يمينا وشمالا في الظهر والمغرب والعشاء ودعائه مستديراً للمؤمنين، وقد ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - كان ينحرف دائماً. وأما ثانياً فلأن الدعاء بعد السلام من الصلاة بحيث لم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم -، بل عامة الأدعية المتعلقة بالصلاة إنما فعلها فيها، وأمر بها فيها. والجواب عن الأول بأنه قد ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه دعا في بعض الأحيان مستقبل القبلة مستديراً للقوم، كما سنبينه إن شاء الله تعالى، واستنبط منه المحققون أن استقبال القبلة من آداب الدعاء. وعن الثاني بأن الدعاء بعد السلام ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - قولاً وفعلًا، وإنكار ذلك مكابرة كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

قوله: «عن أبي الأحوص إلخ». فيه دلالة على جواز انصراف المأموم وذهابه إلى حوائجه بعد فراغ الإمام من الصلاة إذا لم يقم من مجلسه ولم ينحرف وجواز ذلك أمر مجمع عليه لم نر في كلام أحد من الأئمة خلافه

قوله: «حدثنا علي إلخ» قلت: فيه دلالة على أن الدعاء مستقبل القبلة أولى وأليق

أنكر الأمر الأول ابن الأمير اليماني في سبل السلام قال: ودعاء الإمام مستقبل القبلة مستديراً للمؤمنين لم يأت به (1) سنة بل الذي ورد أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يستقبل المأمومين إذا سلم اه (1 - 135). وأنكر الثاني ابن القيم في زاد المعاد حيث قال: وأما الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين فلم يكن ذلك من هديه - صلى الله عليه وسلم - أصلاً، ولا روي عنه بإسناد صحيح ولا حسن، وإلى تخصيص ذلك لصلاتي الفجر والعصر فلم يفعل ذلك هو ولا أحد من خلفائه ولا أرشد إليه أمته وإنما هو استحسان رآه من رآه عوضاً عن السنة بعدهما والله أعلم اه (1 - 67).

هريرة قال: "استقبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - القبلة وتبهاً ورفع يديه، وقال: اللهم اهد دوساً وأت بهم" رواه البخاري في جزء رفع اليدين (ص-26 و 28) وصححه. ... 919 - عن: أبي أمامة قال: "قيل يا رسول الله! أي الدعاء أسمع؟ قال: جوف الليل الأخير ودبر الصلوات المكتوبات" أخرجه الترمذي، وقال: حسن (فتح الباري 1:113). وقال في الدراية (ص-138) بعد ما عزاه إلى الترمذي والنسائي: رجاله ثقات. ... 920 - عن: علي قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سلم من الصلاة قال: اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر" أخرجه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، كذا في النيل (2:205). ... 921 - عن: البراء "أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقول بعد الصلاة: رب قني عذابك يوم

قوله: «عن أبي أمامة إلخ». قلت: فيه إثبات الدعاء بعد الصلاة، فاندحض به ما أورده ابن القيم أن الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين، فلم يكن من هديه - صلى الله عليه وسلم - أصلاً ولا روي عنه بإسناد صحيح ولا حسن اهـ (1 - 67). قلت: لقد ثبت ذلك عنه - صلى الله عليه وسلم - قولاً وفعلًا، فهذا حديث أبي أمامة فيه إرشاد الأمة بالدعاء بعد الصلوات المكتوبات، وأما تأويله بأن المراد من دبر الصلوات ما قبل السلام كما زعمه ابن القيم فباطل، قال الحافظ في الفتح: وزعم بعض الحنابلة أن المراد بدبر الصلاة ما قبل السلام، وتعقب بحديث «ذهب أهل الدثور» فإن فيه «يسبحون دبر كل صلاة»، وهو بعد السلام جزماً، فكذلك ما شابهه اهـ (2 - 278). وسيأتي ما يدل على مطلوبة الدعاء عقيب الصلوات برفع اليدين صراحة، فانتظر، وبه يندحض ما زعمه ابن القيم أتم اندحاض، وينهدم أساس كلامه بالكلية

قوله: «عن علي وعن البراء وعن مسلم بن الحارث الأحاديث». قلت: في الأولين دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يدعو بعد السلام، كما هو ظاهر، وفي الثالث أمره - صلى الله عليه وسلم - بذلك

تبعث عبادك" رواه مسلم، كذا في النيل (2:205). ... 922 - عن: مسلم بن الحارث التميمي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه أسر إليه فقال: «إذا انصرفت من صلاة المغرب فقل (وزاد في رواية قبل: أن تكلم أحدا): "اللهم أجرني من النار" سبع مرات، وإذا صليت الصبح فقل كذلك» اهـ مختصراً رواه أبو داود (2:345) وفيه أبو سعيد الفلسطيني قال في التقريب (ص-119): لا بأس به، وبقيّة رجاله ثقات. وأخرجه ابن حبان في صحيحه أيضاً، كذا في النيل (2:206) وفي العزيّزي (1:144): رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن حبان، قال الشيخ: حديث صحيح اهـ. ... 923 - عن: أسماء بن الحكم قالت: سمعت علياً رضي الله عنه: فذكر الحديث بطوله، وفيه: قال: (أي علي): وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر الله له. ثم قرأ هذه الآية {وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ} الآية. رواه أبو داود (1:22) وفيه أسماء بن الحكم الفزاري قال في التقريب (ص-115): صدوق، وبقيّة رجاله ثقات، وجيد موسى بن هارون هذا الإسناد. ... 924 - حدثنا: عبد الله حدثني أبي يزيد قال: أنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن عباد بن تميم (يقال: إن له رؤية) عن عمه (عبد الله بن زيد بن

قوله: «عن أسماء إلخ». قلت: أسماء بن الحكم قال فيه العجلي: كوفي تابعي ثقة، وقال موسى بن هارون: هذا الحديث جيد الإسناد اهـ (تهذيب التهذيب 1 - 26 و 268). وفيه حث للأمة على الدعاء والاستغفار بعد الصلاة، وهي بعمومها تشمل النافلة والمكتوبة كما لا يخفى.

قوله: «حدثنا عبد الله إلخ». قلت: فيه دعاء الإمام مستقبل القبلة مستديراً للقوم، فاندحض به ما قاله ابن الأمير اليماني في سبل السلام: ودعاء الإمام مستقبل القبلة مستديراً للمؤمنين فلم يأت به سنة اهـ (1 - 125). لا يقال: عن هذا مخصوص بدعاء

عاصم) قال: "شهدت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج يستسقي، فولى ظهره الناس واستقبل القبلة وحول رداءه جعل يدعو" الحديث كذا في مسند الإمام أحمد (39:4) ورجاله ثقات. وأخرجه البخاري (138:1) ولفظه: «خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو»، وفي رواية له: «قال: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو» الحديث. ... 925 - حدثنا: محمد بن يحيى الأسلمي قال: رأيت عبد الله بن الزبير، ورأى رجلاً رافعاً يديه يدعو قبل أن يغرف من صلاته، فلما فرغ منها قال له: "إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته" أخرجه ابن أبي شيبة، ورجاله ثقات، قاله الحافظ السيوطي في رسالته "فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين بالدعاء" كذا في رسالة رفع اليدين في الدعاء لمحمد بن عبد الرحمن الزبيدي اليماني (ص-280 مع الصغير للطبراني). ... 926 - عن: معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله قال له: «أوصيك يا معاذ! لا تدعن دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك» رواه أحمد وأبو داود والنسائي بسند قوي، كذا في

الاستسقاء، لما عرفت في حديث الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - استقبل القبلة وتهياً ورفع يديه، وقال: اللهم اهد دوساً وأت بهم اه، وهو يدل على أن الاستقبال بالدعاء أولى وأليق مطلقاً، لأنه ليس فيه ما يدل على الخصوصية. ومن ثم (عد الجزري استقبال القبلة من آداب الدعاء في كتابه الحصن الحصين (ص-22).

قوله: «حدثنا محمد بن يحيى الأسلمي إلخ». قلت: يفهم منه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه إذا فرغ من صلاته، فثبت دعاؤه - صلى الله عليه وسلم - بعد السلام من الصلاة رافعاً يديه، وثبت الاستقبال بالدعاء بفعله - صلى الله عليه وسلم - في مواضع آخر صريحاً، وإن لم يثبت كذلك في دبر الصلوات المكتوبات، ومع ذلك فلم يثبت ما ينفيه أيضاً، وأما حديث سمرة «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه» فليس فيه ما ينفي الاستقبال بالدعاء بعد السلام صراحة، لأنه يمكن حمله على ما بعد الدعاء.

بلوغ المرام (57:1). وقال الزيلعي في تخريجه (ص-331): قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح اهـ. ... 927 - عن: أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقول إذا صلى الصبح حين يسلم: «اللهم إني أسألك علماً نافعاً ورزقاً طيباً وعملاً متقبلاً». رواه أحمد وابن ماجه. قال في النبل (2:204): ورجاله ثقات لولا جهالة مولى أم سلمة، قلت: ولكنه صالح في المتابعات، والجهالة في القرون الثلاثة لا يضر عندنا. ... 928 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى الفجر لم يقم من مجلسه حتى تمكنه الصلاة، قال: من صلى الصبح ثم جلس في مجلسه حتى تمكنه الصلاة كان بمنزلة عمرة وحجة متقبلتين". رواه الطبراني في الأوسط ورواته ثقات إلا الفضل بن الموفق، ففيه كلام (كذا في الترغيب 1:75). قلت: وللحديث شواهد كثيرة، وفضل وثقه ابن حبان (ص-530) كما فيه أيضاً

قوله: «عن أم سلمة». فيه دلالة على ما دل عليه الحديث السابق، غير أنه قول وهذا فعل. لكن بقي الجواب عما قال ابن القيم في زاد المعاد: وأما تخصيص ذلك (أي الذكر والدعاء) بصلاتي الفجر والعصر فلم يفعل ذلك هو (- صلى الله عليه وسلم -) ولا أحد من خلفائه ولا أرشد إليه أمته وإنما هو استحسان رآه من رآه عوضاً عن السنة بعدهما، والله أعلم اهـ (1 - 67). قلت: بل ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على مزيد من تخصيصهما بذلك، وسيأتي بيانه فانتظر

قوله: «عن ابن عمر إلخ». قلت: فيه دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يمكث في مصلاه بعد صلاة الفجر لا يبرح عنه حتى تطلع الشمس، وكان يشتغل في تلك المدة بذكر الله تعالى، يدل عليه حديث أبي أمامة بعده، وهو يدل على استحباب الجلوس بعد صلاة العصر إلى غروب الشمس أيضاً، فهذا ما حمل الأمة على تخصيص الجلوس للذكر والدعاء بهذين الوقتين

قال في نور الإيضاح: يستحب الإسفار بالفجر، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» ولأن في الإسفار تكثير الجماعة وفي التغليس تقليلها، وليس تحصيل ما

عن: أبي أمامة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لأن - 929
أقعد أذكر الله تعالى وأكبره وأحمده وأسبحه وأهلله حتى تطلع الشمس أحب إلي من أن
أعتق رقبتين من ولد إسماعيل، وأن أقعد بعد العصر حتى تغرب الشمس أحب إلي من أن
أعتق أربعة من ولد إسماعيل». رواه أحمد بإسناد حسن (كذا في الترغيب 1:75). ...
930 - عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا
صلى الفجر تربع في مجلسه حتى تطلع الشمس حسنا". رواه مسلم وغيره (كذا في
الترغيب 1:76). ... 931 - عن: أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - قال: «من قال في دبر صلاة الفجر وهو ثابرجليه قبل أن يتكلم: لا إله إلا الله
وحده إلخ عشر مرات، كتب الله له عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات» الحديث، رواه
الترمذي وقال: حديث حسن غريب صحيح

ورد عن أنس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من صلى الفجر في جماعة
ثم قعد يذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس، ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة تامة
وعمرة تامة» حديث حسن، وقال - صلى الله عليه وسلم -: «من مكث في مصلاه بعد
الفجر إلى طلوع الشمس كان كمن اعتق رقاب من ولد إسماعيل»، وقال - صلى الله عليه
وسلم -: «من مكث في مصلاه بعد العصر إلى غروب الشمس كان كمن أعتق ثمان رقاب
من ولد إسماعيل». فزاد الثواب لانتظار فرض، وفي الأول لنفل اه (ص-104). فاندحض
بذلك ما أورده ابن القيم على تخصيص الذكر والدعاء بهذين الوقتين، فافهم

قوله: «عن أبي ذر إلخ». دل ما دل عليه الحديث السابق من استحباب الذكر الطويل بعد
صلاة الفجر والعصر، وفيه أيضا أن هذا الذكر يأتي به الإمام والمأموم مستقبل القبلة، لأنه
قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من قال في دبر صلاة الفجر وهو ثابرجليه إلخ» يعهما
جميعا، ولا يخفى أن الذكر والدعاء سيان في ذلك، فلما كان استقبال القبلة بالذكر أفضل
فبالدعاء أولى، لأن الدعاء هو العبادة، قال الحافظ في الفتح: وما الصلاة التي لا يتطوع

ورواه النسائي أيضًا من حديث معاذ وزاد فيه: «ومن قالهم حين ينصرف من صلاة - 932 العصر أعطي مثل ذلك في ليلته» اه مختصرا (من الترغيب للمنزري 76:1). ... 933 - عن: الحسن بن علي رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من قرأ آية الكرسي في دبر الصلاة المكتوبة كان في ذمه الله إلى الصلاة الأخرى». رواه (الطبراني في الكبير وإسناده حسن (مجمع الزوائد 201:1).

بعدها فيتشغل الإمام ومن معه بالذكر المأثور، ولا يتعين له مكان بل إن شأؤوا انصرفوا وذكروا، وإن شأؤوا مكتوا (1) وذكروا، وعلى الثاني إن كان للإمام عادة أن يعلمهم أو يعظهم فيستحب أن يقبل عليهم بوجهه، وإن كان لا يزيد على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعاً أو ينقتل فيجعل يمينه من قبل المأمومين وبساره من قبل القبلة ويدعو. الثاني هو الذي جزم به أكثر الشافعية، ويحتمل إن قصر زمن ذلك أن يستمر مستقبلاً للقبلة من أجل (أنها أليق بالدعاء، ويحمل الأول على ما لو طال الذكر والدعاء، والله أعلم اه (2 - 278).

قلت: والحاصل أن ما جرى به العرف في ديارنا من أن الإمام يدعو في دبر بعض الصلوات مستقبلاً للقبلة ليس ببدعة، بل له أصل في السنة، وإن كان الأولى أن ينحرف الإمام بعد كل صلاة يميناً أو يساراً، لأنه هو المتبادر من حديث سمرة وغيره، وهو الأكثر من فعله - صلى الله عليه وسلم - في هذا الموضع. قال العيني في مكانه مستقبل القبلة، وجميع الصلوات في ذلك سواء اه (3 - 189). ويمكن أن يراد بالمكث في عبارة الذخيرة المكث الطويل، فيوافق كلام الحافظ المار ذكره، والله أعلم

قوله: «عن الحسن بن علي وعن أبي أمامة إلخ». دلالتها على استحباب الذكر بعد الصلاة المكتوبة ظاهرة

قلت: ولكن المكث هو الأفضل كما لا يخفى على من تأمل في الأحاديث المذكورة في المتن، فإنه - صلى الله عليه (1) وسلم - حث في بعضها على المكث بعد صلاة الفجر إلى الطلوع وبعد العصر إلى الغروب

عن: أبي أمامة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من - 934
قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلى الموت». رواه
النسائي، وصححه ابن حبان، وزاد فيه الطبراني: «وقل هو الله أحد» (بلوغ المرام 1:57).
وفي الترغيب (1:187): وإسناده بهذه الزيادة جيد أيضا اهـ. ... 935 - عن: عقبة بن
عامر قال: "أمرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أقرأ بالمعوذتين في دبر كل
صلاة». رواه الترمذي وقال: حسن غريب. ورواه أبو داود (1:561 مع عون المعبود) من
غير طريق الترمذي، وسكت عنه بلفظ: «أن أقرأ بالمعوذات دبر كل صلاة» اهـ. وعزاه في
كنز العمال (1:183) إلى كبير الطبراني وسنن أبي داود وصحيح ابن حبان بلفظ: «أقرأوا
المعوذات في دبر كل صلاة» اهـ. وفي عون المعبود: قال ميرك: رواه أبو داود والنسائي
وابن حبان والحاكم، وصححاه بلفظ المعوذات اهـ. وفيه أيضا: قال المنذري: وأخرجه
الترمذي والنسائي، وقال الترمذي: حسن غريب اهـ. ... 936 - حدثني: أحمد بن الحسن
حدثنا أبو إسحاق يعقوب بن خالد بن زيد البالسي حدثنا عبد العزيز بن عبد الرحمن
القرشي عن أنس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «ما من عبد بسط كفيه في
دبر كل صلاة ثم يقول: اللهم إلهي وإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وإله جبرئيل وميكائيل
وإسرافيل! أسألك أن

قوله: «عن عقبة بن عامر إلخ». المراد بالمعوذتين سورتا الفلق والناس، وكذا بالمعوذات،
لأن أقل الجمع اثنان، ويمكن أن يدخل في المعوذات سورة الإخلاص والكافرون، إما تغيبا
أو لأن في كليهما يعني الإخلاص والكافرون براءة من الشرك والتجاء إلى الله تعالى،
(ففيهما معنى التعوذ أيضا. كذا في عون المعبود نقلا عن المرقاة (1 - 561).

قوله: «حدثني أحمد بن الحسين إلخ». قلت: دلالتة على رفع اليدين في الدعاء بعد الصلاة
المفروضة ظاهرة، والحديث وإن كان ضعيفا فله شاهد من رواية الأسود عند ابن أبي
شيبه، وبه يحصل للضعيف قوة، على أن الاستحباب يثبت بالضعيف غير

تستجيب دعوتي فأني مضطر، وتعصمني في ديني فأني مبتلى، وتألني برحمتك فأني مذنب، وتنفي عني الفقر فأني متمسك إلا كان حقاً على الله أن لا يرد يديه خائبين» أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة (رفع اليدين ص-2) لمحمد بن عبد الرحمن الزبيدي). ... قال العلامة الزبيدي: فيه عبد العزيز بن عبد الرحمن وهو متكلم فيه كما في الميزان وغيره، ولكن يعمل به في الفضائل. ... 937 - ويقويه ما أخرجه الحافظ أبو بكر بن أبي شيبه في المصنف عن الأسود العامري عن أبيه قال: «صليت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الفجر، فلما سلم انصرف ورفع يديه ودعا» الحديث، ولا يخفى أن أئمة الحديث ذكروا أن رواية الضعيف مع الضعيف توجب الارتفاع من درجة السقوط إلى درجة الاعتبار اهـ. ... 938 - عن: الفضل بن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الصلاة مثني مثني، تشهد في كل ركعتين وتخضع وتضرع وتمسك وتقع يدك - يقول: ترفعهما - إلى ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك، وتقول: يا رب

الموضوع، صرح به ابن الهمام في كتاب الجنائز من الفتح، كذا في فتاوى عبد الحي (2) - 427).

قوله: «عن الفضل بن عباس إلخ». قلت: قال العراقي: المشهور في هذه الرواية أفعال مضارعة حذف منها أحد التائين، ويدل عليه قوله في رواية أبي داود: «وأن تشهد» ووقع في بعض الروايات بالتنوين فيها على الاسمىة، وهو تصحيف من بعض الرواة، قال السيوطي في قوت المغتذي. وفيه أيضاً: قال الخطابي: إقناع اليدين رفعهما في الدعاء والمسألة. قال ابن العربي: وهو بعد الصلاة لا فيها، قال العراقي: وقد يكون فيها في (القنوت حيث شرع اهـ (1) - 379).

قلت: حملة على الرفع في القنوت بعيد، لأن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الصلاة مثني مثني تشهد في كل ركعتين وتخضع إلخ» صريح في بيان حكم نفس الصلاة مطلقة غير مقيدة بشيء □

يا رب! من لم يفعل ذلك فهي كذا وكذا» رواه الترمذي والنسائي وابن خزيمة في صحيحه، وتردد في ثبوته. قال الترمذي: وقال غير ابن المبارك في هذا الحديث: «من لم يفعل ذلك فهي خداج». قلت: وهو كذلك عند أبي داود وابن

والقنوت لم يشرع إلا في البعض منها، أي في الوتر عندنا وفي الفجر عند الشافعية، ولا يجوز تقييد المطلق ولا تخصيص العام إلا بدليل، ولا دليل على ذلك في الحديث، فالحق ما قال ابن العربي: إن إقناع اليدين إنما هو بعد الصلاة لا فيها، واختاره الشارح أبو الطيب السندي ثم المدني في شرحه للترمذي، فقال: أي ترفع يديك بعد الصلاة للدعاء، وهو معطوف على محذوف، أي إذا فرغت فسلم وارفع يديك بعدها سائلاً حاجتك اهـ (1 - 379). ومن هنا قال شيخنا في كتابه «التشرف بمعرفة أحاديث التصوف» ما نصه: دل (الحديث) على مطلوبة الخشوع في الصلاة وعلى مشروعية الدعاء (برفع اليدين) عقيب الصلاة، كما هو معتاد الصلحاء والمصلين، فإن رفع اليدين لا يكون في حاق الصلاة اهـ (ص-22). قلت: والحديث شاهد جيد للحديث الذي قبله، وقد تقرر في الأصول أن الضعيف إذا تأيد بمتابع أو شاهد يتقوى ويرتفع إلى درجة الحسن تارة والصحيح أخرى، فأنجبر بذلك ما كان في الحديث السابق من ضعف عبد العزيز بن عبد الرحمان

وأما ما زعمه العراقي من اضطراب الإسناد في هذا الحديث فالجواب عنه أن الاضطراب إنما يضر إذا لم يترجح إحدى الطرق على الأخرى، وإذا ثبت الترجيح ارتفع الاضطراب من الإسناد، وههنا كذلك، فإن ليث بن سعد رواه عن عبد ربه بن سعيد عن عمران بن أبي أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن عباس عن الترمذي والنسائي وابن خزيمة، ورواه شعبة عن عبد ربه عن ابن أبي أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن عبد الله بن الحارث عن المطلب بن أبي وداعة عند أبي داود وابن ماجه، كما في الترغيب (ص-86) ولكن أصحاب الحديث يغفلون شعبة فيه، قال الترمذي (1 - 51): سمعت محمد بن إسماعيل يقول: روى شعبة هذا الحديث عن عبد ربه بن سعيد فأخطأ في مواضع، فقال: عن أنس بن أبي أنيس، وهو عمران بن أبي أنس، وقال: عن عبد الله بن الحارث وإنما هو عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث

ماجة، والحديث رجاله كلهم ثقات، ولعل ابن خزيمة إنما تردد فيه لأن عبد الله ابن نافع ابن العمياء لم يرو عنه غير عمران بن أبي أنس، ولكن عمران ثقة، كما قاله المنذري، (وشيوخه ربيعة بن الحارث فله صحة، كما في التقريب (ص-58)

وقال شعبة: عن عبد الله عن المطلب عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هو ربيعة بن الحارث ابن عبد المطلب عن الفضل بن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال محمد: وحديث الليث بن سعد أصح من حديث شعبة اهـ. وقال يعقوب بن سفيان مثل قول البخاري أيضا، وخطأ شعبة وصوب ليث بن سعد، وكذلك قال محمد بن إسحاق بن خزيمة، كما في الترغيب للمنذري (ص-86) فارتفعت علة الاضطراب

وأما ما في ابن العمياء من الجهالة فقد ذكرنا أنه ثقة عند ابن حبان، فلا أقل من أن يكون الحديث حسنا، ولذا أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، فصح الاحتجاج به. وأيضا فلم ينفرد عمران بن أبي أنس بالرواية عنه، بل روى عنه ابن لهيعة أيضا كما في تهذيب التهذيب (76 - 50). وبرواية الاثنين يرتفع جهالة العين عند المحدثين، كما ذكرناه في المقدمة، فصح الاحتجاج بالحديث قطعا. واندحض به ما زعمه ابن القيم أن الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين فلم يكن من هديه - صلى الله عليه وسلم -، ولا روى عنه بإسناد صحيح ولا حسن اهـ. والعجب منه كيف يدعي ذلك وأصله مخرج في السنن الأربعة، ولو أنصف لاعترف بدلالته على ذلك وصلاحيته للاحتجاج، والله اعلم

:تنبيه

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا من الأحاديث في المتن ثبوت الدعاء بعد الصلاة المكتوبة متصلا بها برفع اليدين، لاسيما بحديث علي: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سلم من الصلاة قال: اللهم اغفر لي ما قدمت إلخ» وهو الثامن عشر من الباب، وحديث ابن الزبير «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته» وهو الثالث والعشرون منه، وحديث أم سلمة «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقول إذا صلى الصبح حين يسلم: اللهم إني أسألك علما نافعا إلخ» وهو الخامس والعشرون منه، وحديث أنس مرفوعا «ما من عبد بسط كفيه في دبر كل صلاة إلخ» وهو الثالث والثلاثون، وما ذكرنا معه من أثر الأسود العامري عن أبيه «أنه صلى مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الفجر، فلما سلم انصرف ورفع يديه ودعا» وحديث الفضل بن

فالحديث صحيح على قاعدة ابن حبان، فإنه ذكر عبد الله بن نافع هذا في الثقات على قاعدته، كما في التهذيب. ويدل تصدير المنذري إياه "بعن" في ترغيبه على حسنه أيضاً، كما نبه على مقدمته، على أن رواية المستور من القرون الثلاثة مقبولة عندنا معشر الحنفية، لأن غايته الإرسال وهو لا يضر عندهم. وأعله العراقي في شرح الإحياء باضطراب الإسناد، وسنجيب عنه في الحاشية

عباس رضي الله عنهما هذا وهو الرابع والثلاثون من الباب

وقال القسطلاني في المواهب بعد ما ذكر قول ابن القيم: أما الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة سواء للمنفرد والإمام والمأموم فلم يكن ذلك من هدي النبي - صلى الله عليه وسلم - أصلاً ولا روي عنه بإسناد صحيح ولا حسن إلخ ما نصه: وقد كان في خاطري من دعواه النفي مطلقاً شيء لما سيأتي، ثم رأيت شيخ من مشائخنا إمام الحفاظ أبا الفضل بن حجر (العسقلاني) تعقبه، فقال: وما ادعاه من النفي مطلقاً مردود، فقد ثبت عن معاذ بن جبل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: «يا معاذ! إني لأحبك، فلا تدع دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعني على ذكرك إلخ» وحديث زيد بن أرقم «سمعتَه - صلى الله عليه وسلم - يدعو في دبر الصلاة: اللهم ربنا ورب كل شيء إلخ» أخرجه النسائي وصححه ابن حبان وغير ذلك. ثم قال: فإن قيل: إن المراد بدبر الصلاة قرب آخرها وهو التشهد. قلنا: قد ورد الأمر بالذكر دبر الصلاة، (وهي قراءة الكرسي والمعوذات والتحميد والتسبيح والتكبير ثلاثاً وثلاثين، وغيرها، كما مر في المتن) والمراد به السلام إجماعاً، فكذا هذا حتى يثبت ما يخالفه. وأخرج الطبراني من رواية جعفر بن محمد الصادق قال: «الدعاء بعد المكتوبة أفضل من الدعاء بعد النافلة كفضل المكتوبة على النافلة». قال: وفهم كثير من الحنابلة أن مراد ابن القيم نفي الدعاء بعد الصلاة مطلقاً، وليس كذلك، فإن حاصل كلامه أنه نفاه بقيد استمرار استقبال المصلي القبلة وإيراده عقب السلام، وأما إذا انفتل بوجهه أو قدم الأذكار المشروعة فلا يمتنع عنده الإتيان بالدعاء حينئذ اهـ (2 - 245 و 246).

قلت: وقد ذكرنا في المتن ما يرد نفيه بهذا القيد أيضاً، فتذكر. فثبت أن الدعاء مستحب بعد كل صلاة مكتوبة متصلاً بها برفع اليدين، كما هو شائع في ديارنا وديار المسلمين قاطبة.

عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قلنا لأبي سعيد: "هل حفظت عن رسول الله - - 939
صلى الله عليه وسلم - شيئاً كان يقوله بعدما سلم؟ قال: نعم! كان يقول: {سُبْحَانَ رَبِّكَ
رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} رواه أبو يعلى،
ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:201).

ورحم الله طائفة من المبتدعة في بعض أقطار الهند حيث واطبوا على أن الإمام ومن معه
يقومون بعد المكتوبة بعد قراءتهم: اللهم أنت السلام ومنك السلام إلخ ثم إذا فرغوا من
فعل السنن والنوافل يعدو الإمام عقب الفاتحة جهراً بدعاء مرة ثانية، والمقتدون يؤمنون
على ذلك، وقد جرى العمل منهم بذلك على سبيل الالتزام والدوام حتى أن بعض العوام
اعتقدوا أن الدعاء بعد السنن والنوافل باجتماع الإمام والمأمومين ضروري واجب، حتى
إنهما إذا وجدوا من الإمام تأخيراً لأجل اشتغاله بطويل السنن والنوافل اعترضوا عليه
قائلين: إنا منظرولون للدعاء ثانية وهو يطيل صلاته، وحتى أن متولي المساجد يجبرون
الإمام الموظف على ترويح هذا الدعاء المذكور بعد السنن والنوافل على سبيل الالتزام،
ومن لم يرض ذلك يعزلونه عن الإمامة ويطعنونه، ولا يصلون خلف من لا يصنع بمثل
صنيعهم. وأبم الله! إذا هذا أمر محدث في الدين، فقد عرفت في الحديث الثاني عشر من
المتن «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يصلي الركعتين بعد الجمعة ولا الركعتين بعد
المغرب إلا في أهله» وهو حديث حسن، وفي الثالث عشر منه «أنه - صلى الله عليه وسلم
- سئل أيما أفضل؟ الصلاة في البيت أو الصلاة في المسجد؟ فقال: ألا ترى إلى بيتي ما
أقربه إلى المسجد، فلأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد إلا أن تكون
مكتوبة» وهو حديث صحيح أو حسن، ففي كل ذلك دلالة على أن عادته الغالبة في أداء
السنن والنوافل كانت صلاتها في البيت، ولم يثبت في حديث ما أنه كان يرجع إلى
المسجد لأجل الدعاء بعدها. وأيضاً ففي ذلك من الحرج ما لا يخفى. وأيضاً فقد مر أن
المندوب ينقلب مكروها إذا رفع عن رتبته، لأن التيامن مستحب في كل شيء من أمور
العبادة، لكن لما خشي ابن مسعود أن يعتقدوا وجوبه أشار إلى كراهته، فكيف بمن أصر
على بدعة أو منكر؟

ولا يتم احتجاج هذه الطائفة بما ورد في بعض الروايات أنه - صلى الله عليه وسلم -
صلى النوافل أحياناً في المسجد، كما روى الطحاوي في معاني الآثار عن ابن عباس «أن
رسول الله

عن: أبي هريرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من سبح الله في - 940
دبر كل صلاة (أي مكتوبة) ثلاثاً وثلاثين، وحمد الله ثلاثاً وثلاثين، وكبر الله ثلاثاً وثلاثين.
فتلك تسع وتسعون، وقال: تمام المائة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد
(وهو على كل شيء قدير، غُفرت خطاياهم وإن كانت مثل زبد البحر» رواه مسلم (219:1)

صلى الله عليه وسلم - صلى العشاء، ثم صلى بعدها حتى لم يبق في المسجد غيره» -
وكما روى أبو داود عنه «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يطول القراءة بعد
المغرب حتى يتفرق أهل المسجد» فإن جواز فعل النافلة في المسجد لا ينكره أحد، وإنما
الكلام في الأفضلية وفي الدعاء بعدها بالاجتماع، وقد ثبت فضيلتها في البيت بالحديث
القولبي، وهو مقدم على الفعل كما تقرر في الأصول فيحمل الفعل على بيان الجواز. وليس
في هذه الآثار ولا في غيرها أنه - صلى الله عليه وسلم - حين صلى النوافل في المسجد
دعا بعدها مع القوم، بل الظاهر منها أنه لم يزل مشغولاً بالصلاة والقراءة حتى تفرق أهل
المسجد عنه، فأين فيه ما يريدون من إثبات الدعاء بعد النوافل في المسجد؟ بل لما كان
ذلك من إجماع الإمام والمأمومين على فعلهم السنن النوافل في المسجد، وفيه تغيير
للمشروع والأفضل، وتضييق لما جعل الله فيه سعة، كان ذلك بعدة في الدين محرمة، فقد
مر ف متن عن أبي الأحوص أن ابن مسعود قال: «إذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف،
وكانت له حاجة، فذهب ودعه، فقد تمت صلاته» ورجاله ثقات

وأصرح منه ما في مجمع الزوائد (1 - 200) وقال: رجاله رجال الصحيح عن ابن مسعود
أيضا قال: «إذا سلم الإمام للرجل حاجة فلا ينتظره إذا سلم أن يستقبله بوجهه، وإن فصل
الصلاة والتسليم» اهـ. وفي كل ذلك دلالة على جواز انصراف المأموم وذهابه إلى حوائجه
بعد فراغ الإمام من الصلاة وتسليمه، وفي التزام الدعاء بعد السنن والنوافل تغيير لهذا
الجواز، وتضييق على الإمام والقوم بلا وجه، فإنهم في سعة شرعا أن يصلوا النوافل في
المسجد أو في البيت أو حيث شاؤوا، أو ينصرفوا بعد المكتوبة إلى حوائجهم، قال تعالى:
{فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ}

ولا حجة لهم أيضا فيما ورد من الترغيب العام في الدعاء بعد كل صلاة فرضا

وفي رواية أخرى له عن كعب بن عجرة رضي الله عنه عن رسول الله - صلى الله - 941 عليه وسلم - قال: «معقبات لا يخيب قائلهن أو فاعلهن دبر كل صلاة مكتوبة ثلاثاً وثلاثين تسبيحة، ثلاثاً وثلاثين تحميدة، وأربعاً وثلاثين تكبيرة اه». ... 942 - عن: زاذان قال: حدثني رجل من الأنصار قال: "سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول في دبر الصلاة: اللهم اغفر وتب علي إنك أنت التواب الغفور مائة مرة" رواه ابن أبي شيبة، وهو (صحيح) (كنز العمال 296:1).

كانت أو نافلة، فإنه ليس فيه أن يكون هذا الدعاء بالاجتماع والانتظار. ولا فيما قاله الشرنبلالي في نور الإيضاح بعد قوله: «القيام إلى أداء السنة التي تلي الفرض متصلاً بالفرض مسنون» ما نسه: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول إلى جهة يساره لتطوع بعد الفرض، ويستحب أن يستقبل بعده أي بعد التطوع الناس، ويستغفرون الله ثلاثاً، ويقرؤون المعوذات وآية الكرسي ويسبحون الله ويحمدونه ويكبرونه ثلاثاً وثلاثين، ثم يدعون لأنفسهم والمسلمين رافعي أيديهم إلخ فإنه لا دلالة فيه على قراءة كل ذلك والدعاء بعدها مجتمعين، وإن يفعل ذلك كله فإن صيغة الجمع لا تستدعي الاجتماع والاصطحاب أصلاً، نص على ذلك الأصوليون، فمعنى كلامه أن المسلمين ينبغي لهم قراءة الأوراد المأثورة بعد المكتوبات بأن يأتي كل أحد بها على حدة، ويدعو كل أحد بعدها لنفسه وللمسلمين، لأن الشرنبلالي نفسه قد نص قبل ذلك على أن الأفضل بالسنن أداؤها (فيما هو أبعد من الرياء، وأجمع للخلوص، سواء البيت أو غيره، اه (ص-182).

فلما كان الأفضل بالسنن عنده البين ونحوه، فكيف يمكن حمل كلامه «ويستغفرون الله ويحمدونه إلخ» على فعل ذلك في المسجد بالاجتماع؟ وأيضاً فقد نص الشرنبلالي قبله عن مجمع الروايات على أنه إذا فرغ من صلاته إن شاء قرأ ورده جالساً، وإن شاء قرأ قائماً، وليس معنى قوله: «يستحب للإمام أن يستقبل بعد التطوع الناس» أنه يستقبلهم لأجل الدعاء، بل معناه أنه يستحب له إبطال الاستدبار الذي كان لأجل الإمامة في المكتوبة، سواء استقبلهم جالساً في مكانه أو ذهب إلى حوائجه، كما صرح هو بالتخيير في كل ذلك في (ص-182) لأن في كل ذلك إبطال للاستدبار بالمذكور، فافهم. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

باب في بعض آداب الدعاء ... 943 - عن: عمر رضي الله عنه قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه" أخرجه الترمذي. وله شواهد، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما عند أبي داود، وغيره» ومجموعهما يقتضي أنه حديث حسن (بلوغ المرام 2:174). ... 944 - عن: سلمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع إلهي يديه أن يردهما صفرا» أخرجه الأربعة إلا النسائي، وصححه الحاكم (بلوغ المرام 2:173). وفي الترغيب (2:294) ذكره بلفظ: «إن الله كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبين» ثم قال: رواه أبوه داود والترمذي وحسنه، واللفظ له، وابن ماجة وابن حبان في صحيحه، والحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين اهـ. وفي كتاب العلو (ص-109) للذهبي: هذا حديث مشهور، رواه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضا علي بن أبي طالب وابن عمر وأنس وغيرهم اهـ. ... 945 - عن: ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «هذا الإخلاص -يشير

باب في بعض آداب الدعاء

قوله: «عن عمر إلخ». قلت: دلالته على الباب ظاهرة

تواتر رفع اليدين في الدعاء

قوله: «عن سلمان إلخ». فيد دلالة على رفع اليدين في الدعاء. وفي تدريب الراوي (ص-191): ومنه ما تواتر معناه، كالأحاديث رفع اليدين في الدعاء فقد روي عنه - صلى الله عليه وسلم - نحو مائة حديث فيه رفع يديه في الدعاء، وقد جمعناها في جزء لكنها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتباره المجموع اهـ

قوله: «عن ابن عباس إلخ». دلالته على طريق الدعاء ظاهرة

بأصبعه التي تلي الإبهام، وهذا الدعاء - فرفع يديه حذو منكبيه، وهذا الابتهاال - فرفع يديه مداً» أخرجه الحاكم وصححه، والبيهقي في سننه، كذا في الدر المنثور (40:2). ... 946 - عن: أبي بكرة رضي الله عنه مرفوعاً: «سلوا الله ببطون أكفكم، ولا تسألوه بظهورها» رواه الطبراني في الكبير، وقال الشيخ: حديث صحيح. ... 947 - وعن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً بزيادة: «فإذا فرغتم فامسحوا بها وجوهكم» رواه أبو داود والبيهقي في سننه، قال الشيخ: حديث صحيح، كذا في العزي (317:3). ... 948 - حدثنا: مسدد ثنا أبو عوانة عن سماك بن حرب عن مكرمة عن عائشة رضي الله تعالى عنها زعم أنه سمع منها «أنها رأت النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو رافعاً يديه يقول: إنما أنا بشر فلا تعاقبني، أيما رجل من المؤمنين أذيته وشتمته فلا تعاقبني فيه» رواه البخاري في جزء رفع اليدين (ص-26 و 28) وصححه. ... 949 - حدثنا: مسلم ثنا شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي قال: «أخبرني من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو عند أحجار الزيت باسطاً كفيه» رواه البخاري في جزء رفع اليدين (ص-27 و 28) وصححه.

قوله: «عن أبي بكرة إلخ». دلالة على أدب الدعاء ظاهرة. وقوله: «ولا تسألوه بظهورها» قد خصت منه الاستعاذة المذكورة في حديث سائب بن الخلد الآتي قريباً، وبقيّة الأحاديث دلالة بعضها على الدعاء وبعضها على كيفيته ظاهرة

وأما ما رواه البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في استسقاء، وأنه يرفع حتى يرى بياض إبطيه، فأجاب عنه الحافظ في الفتح بما لفظه: ظاهره نفي الرفع في كل دعاء غير الاستسقاء، وهو معارض بالأحاديث الثابتة بالرفع في غير الاستسقاء، وقد تقدم أنها كثيرة، فذهب بعضهم إلى أن العمل بها أولى، وحمل حديث أنس على نفي رؤيته، وذلك لا يستلزم نفي رؤية غيره، وذهب آخرون إلى تأويل حديث أنس المذكور لأجل

عن: السائب بن خالد رضي الله عنه: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا - 950
سأل الله جعل باطن كفيه إليه، وإذا استعاذ جعل ظاهرهما إليه" رواه الإمام أحمد بإسناد
حسن (الجامع الصغير 2:91). وفي التلخيص (1:151): وفيه ابن لهيعة اهـ. قلت: هو
حسن الحديث، كما قد مرّ غير مرة. ... 951 - عن: عمر رضي الله عنه قال: "ذكر لي (أي
عن النبي - صلى الله عليه وسلم -) أن الدعاء يكون بني السماء والأرض، لا يصعد منه
شيء حتى يصلّي على النبي - صلى الله عليه وسلم -" رواه ابن راهويه بسند صحيح
(كنز العمال 1:213). ... 952 - عن: أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً: «كل دعاء
محجوب، حتى يصلّي على النبي - صلى الله عليه وسلم -» رواه الديلمي في "مسند
الفردوس" ورواه البيهقي في "شعب الإيمان" عن علي رضي الله عنه. قال الشيخ: حديث
حسن (العريزي 2:82). ورواها الطبراني في الأوسط موقوفاً على سيدنا علي رضي الله
عنه، ورواته ثقات، قاله في الترغيب (1:301). ... 953 - عن: ابن مسعود رضي الله عنه
قال: "إذا أراد أحدكم أن يسأل الله شيئاً فليبدأ بمدحه والثناء عليه بما هو أهله، ثم يصلّي
على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم ليسال بعد، فإنه أجدر أن ينجح أو يصيب". رواه
عبد الرزاق والطبراني في الكبير من طريقه، ورجاله رجال الصحيح (القول البديع
ص-166).

الجمع، بأن يحمل النفي على صفة مخصوصة، أما الرفع البليغ فيدل عليه قوله: «حتى يرى
بياض إبطيه»، ويؤيده أن غالب الأحاديث التي وردت في رفع اليدين فبالدعاء إنما المراد
به مد اليدين وبسطهما عند الدعاء، وكأنه عند الاستسقاء مع ذلك زاد فرفعهما إلى جهة
وجهه حتى حاذتاه، وبه حينئذ يرى بياض إبطيه. وأما صفة اليدين في ذلك فما رواه
مسلم من رواية ثابت بن أنس «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استسقى فأشار
(بظاهر كفه إلسماء» اهـ ملخصاً بلفظه (2 - 430

وأما ما رواه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف
الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، وفي لفظ: «كنت
أعرف

باب ما جاء في تأكد الخشوع في الصلاة ... 954 - عن: عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يبيت، فيناديه بلال بالأذان فيقوم فيغتسل، فإني لأرى الماء ينحدر على خده وشعره، ثم يخرج فيصلّي، فاسمع بكائه" فذكر الحديث، رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:177). ... 955 - عن: أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أول شيء يرفع من هذه الأمة الخشوع، حتى لا ترى فيها خاشعاً». رواه الطبراني في الكبير، وإسناده حسن (مجمع الزوائد 1:196).

انقضاء صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - بالتكبير اهـ» كذا في الفتح (ص-269) فهو محمول على أنهم جهروا به وقتاً يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر لا أنهم داوموا على الجهر به، كذا حكاه النووي عن الشافعي رحمه الله تعالى. قال: والمختار أن الإمام والمأموم (يخفيان الذكر إلا أن احتيج إلى التعليم، ذكره الحافظ في الفتح (2 - 169).

ويكن أن يقال: إن الذكر بعد الصلاة كان يختم بالتكبير، ويرفع به الصوت شيئاً ليقف الناس على أن الإمام قد فرغ من توابع الصلاة، فيذهبوا إلى حوائجهم، كما أن الجهر بالتسليم لكي يعرف القوم أن الصلاة بأصلها قد تمت وإن بقيت توابعها من الدعاء والذكر، والله تعالى أعلم.

باب ما جاء في تأكد الخشوع في الصلاة

قوله: في حديث عائشة: «فيناديه بلال بالأذان» أي ببعض ألفاظ الأذان دون الأذان التام. ولعل الذي ناداه به بلال هو قوله: «الصلاة خير من النوم» كما رواه الطبراني في الأوسط، عن عائشة قالت: «جاء بلال إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - يؤذنه بصلاة الصبح» كذا في مجمع الزوائد (1 - 140) وقد مر ما يتعلق به في باب الأذان من هذا الكتاب. وفي الحديث دلالة على جواز البكاء في الصلاة إذا كان لذكر الآخرة والنار، أو للاشتياق إلى لقاء الله وما في معناه. ودلالته وكذا ما بعده على معنى الباب ظاهرة

عن: ابن مسعود رضي الله عنه: "قاروا الصلاة (1) يقول: اسكنوا اطمأنوا" رواه - 956 الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:196). ... 957 - عن: عطاء قال: "كان ابن الزبير رضي الله عنه إذا صلى كأنه كعب" رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزائد 1:196). وقال الحافظ في الفتح (1:187): عن مجاهد قال: "كان ابن الزبير رضي الله عنه إذا قام في الصلاة كأنه عود، وحدث أن أبا بكر الصديق كان كذلك، قال: وكان يقال: ذاك الخشوع في الصلاة" رواه البيهقي بسند صحيح اهـ. ... 958 - عن: أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «أذكر الموت في صلاتك، فإن الرجل إذا ذكر الموت في صلاته لحري أن يحسن صلاته، وصل صلاة رجل لا يظن أن يصلي صلاة غيرها، وإياك وكل أمر يعتذر منه». رواه الديلمي في مسند الفردوس، وحسنه الحافظ ابن حجر، كذا في كنز العمال (4:13). ... 959 - عن: أم سلمة رضي الله عنها مرفوعاً: «إذا صلى أحدكم فليصل صلاة مودّع -صلاة من لا يظن أنه يرجع إليها أبداً» رواه الديلمي في مسند الفردوس، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العريزي 1:142). ... 960 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «صل صلاة مودّع، كأنك تراه، فإن كنت لا تراه فإنه يراك» الحديث رواه أبو محمد الإبراهيمي في كتاب الصلاة، وابن النجار، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العريزي

قوله: في حديث عطاء: «كأنه كعب» يريد أنه كان يقوم في الصلاة مستويا مثل السهم، والله أعلم.

قوله: «عن أنس إلخ». قلت: فيه دلالة على طريق تحصيل الخشوع بذكر الموت

أي. أسكنوا فيها، ولا تحركوا ولا تعبثوا، كذا في حاشية مجمع الزوائد من مجمع البحار (1)

عن: أبي اليسر رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: - 961 ... (2:352) «منكم من صلى الصلاة كاملة، ومنكم من يصلي النصف والثلث والرابع والخمس، حتى بلغ العشر» رواه النسائي بإسناد حسن، كذا في الترغيب (1:85). ولعل النسائي رواه في الكبرى. ... 962 - عن: أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا قام أحدكم في الصلاة فلا يمسح الحصى، فإن الرحمة تواجهه» رواه الخمسة بإسناد صحيح، وزاد أحمد: "واحدة أودع" كذا في بلوغ المرام (1:39). ... 963 - عن: عثمان بن أبي دهر شن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يقبل الله من عبد عملاً حتى يشهد قلبه مع بدنه» رواه محمد بن نصر المروزي في كتاب الصلاة هكذا مرسلًا، ووصله أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس بأبي من كعب، والمرسل أصح (الترغيب 1:86). ... 964 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الصلاة ثلاثة أثلاث، الطهور ثلث، والركوع ثلث، والسجود ثلث، فمن أداها بحقها قبلت منه وقُبل منه سائر عمله، ومن رُدَّت عليه صلاته رُدَّ عليه سائر عمله» رواه البزار، وقال: لا نعلمه مرفوعاً إلا من حديث المغيرة بن مسلم، قال الحافظ: وإسناده حسن اهـ. (الترغيب 1:85). وفي مجمع الزوائد (1:201): قلت: والمغيرة ثقة، وإسناده حسن اهـ. ... 965 - عن: عقبة بن عامر رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما من مسلم يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقوم في صلاته فيعلم ما يقول إلا انفتل وهو كيوم ولدته أمه» رواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد، وهو في مسلم وغيره

في الصلاة. قلت: وأعلى مراتب الخشوع أن يصلي كأنه يرى ربه، وأدنى مرتبة أن يصلي وهو يعلم ما يقول، وبينهما درجات، والله أعلم

بنحوه اهـ (الترغيب 1:87). ... 966 - عن: علقمة بن أبي علقمة عن أمه (1) أن عائشة رضي الله تعالى عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - قالت: "أهدى أبو جهم بن حذيفة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - خميصة شامية لها علم، فشهد فيها معها الصلاة، فلما انصرف قال: ردي هذه الخميصة إلى أبي جهم، فإني نظرت إلى علمها في الصلاة، فكاد يفتنني" رواه مالك في الموطأ (ص34) ورجاله ثقات، والحديث في البخاري أيضاً، ولكن لفظ الموطأ أوضح. ... 967 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: قال الله تبارك وتعالى: «إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل على خلقي، ولم يبت مصراً على معصيتي، وقطع نهاره في ذكري، ورحم المسكين وابن السبيل والأرامل، ورحم المصاب، ذلك نوره كنور الشمس، أكلاه بعزتي وأستحفظه ملائكتي، أجعل له في الظلمة نوراً، وفي الجهالة حلاًماً. ومثله في خلقي كمثل الفردوس في الجنة» رواه البزار من رواية عبد الله بن واقد الحراني، وبقية رواته ثقات اهـ (الترغيب 1:86). وفي مجمع الزوائد (1:200): رواه البزار، وفيه عبد الله بن واقد الحراني ضعفه النسائي والبخاري وإبراهيم الجوزجاني وابن معين في رواية، ووثقه في رواية، ووثقه أحمد وقال: كان يتحرى الصدق، وأنكر على من تكلم به، وأثنى عليه خيراً، وبقية رجاله ثقات اهـ. قل: فالحديث حسن، فإن الاختلاف في التوثيق لا يضر كما عرف مرار.

قوله: «عن ابن عباس إلخ». قلت: والحديث فيه بيان علامة قبول الصلاة، فمن كان يرجو لقاء ربه وقبول صلاته وسائر أعماله فليجتهد في العمل بهذا الحديث، وظني أن من كما في مقام الخشوع ورزقه الله الرسوخ فيه، وفق لجميع ما في هذا الحديث من فواضل الأعمال، وحينئذ يوضع له القبول في الأرض والسماء وقلوب الرجال، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم

واسمها مرجانة مولاة عائشة بلا خلاف، روت عنها، وثقها ابن حبان، وليس لفظة "عن أمه" في نسخة الموطأ التي (1) بأيدينا، ولكنها في نسخة الزرقاني (1:181) مؤلف

وقد تم هنالك الجزء الثالث من متن الإعلاء، ولله الحمد، ويتلوه الرابع إن شاء الله تعالى

ولنختم المجلد الثالث من الكتاب على هذا الحديث المبشر لجزيل الثواب، المرشد في الأعمال لطريق الصواب، لعل الله يرزقنا القبول فيما حررناه ببركته، ويجعله وسائر الأعمال خالصا لوجهه الكريم، ويوفقنا لما فيه من الأعمال الفاضلة بمنه وكرمه إنه هو البر الجواد الرحيم. وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا محمد الذي هو مفتاح كل خير، وبه العصمة من كل ضير. وقد تم هناك أبواب صفة الصلاة بحمد الله تعالى الأعلى الوهاب، وإليه المرجع والمآب، والحمد لله الذي بنعمته وجلاله تتم الصالحات. وكان ذلك من يوم السبت لثمانية عشر من ذي القعدة الحرام سنة أربعين بعد الألف وثلاثمائة من هجرة سيد الأنام عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى السلام، دائما أبدا إلى يوم القيام آمين. هذا وأنا المفتقر إلى رحمة ربي الصمد عبده المذنب ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولمشايقه ولوالديه وما ولد، ولإخوانه وأهله وسائر عشيرته وجميع المسلمين ممن كان ويكون إلى الأبد. ويرحم الله عبدا قال: آمينا. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * * *

* * *

فهرس ما في الجزء الثالث من الأبواب والفوائد

الموضوع ... الصفحة

كتاب الصلاة

باب كون التكبير سنة عند كل رفع وخفض، ومقارنته بالهوي للركوع، وعدد مجموع
التبكيرات 3

باب سنية اعتماد اليدين على الركبتين في الركوع، والتفريغ بني الأصابع، وتجافي اليدين
عن الجنبين فيه 6

تعريف السنة 6

الجواب عن رفع اليدين للركوع 8

دليل سنية إصاق الكعبين في الركوع 9

باب وجوب الاعتدال والطمأنينة في الركوع، والسجود، وسنية الذكر فيهما ... 10

باب كون الذكر مسنونًا في القومة 15

باب طريق السجود 18

توثيق الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب الإمام 27

تحقيق الاحتجاج بمسانيد الإمام أبي حنيفة 29

إثبات توجيه أصابع اليدين إلى القبلة 39

جواز الاستعانة بالركب في السجود، والتنبيه على زلة الحافظ في الفتح 40

باب وجوب الرفع من السجدة والجلسة بين السجديتين، واستحباب الذكر بينهما، وافترض
السجدة الثانية 42

باب هيئة الجلوس بين السجديتين 45

باب ترك جلسة الاستراحة 48

باب ترك الاعتماد على اليدين إذا نهض في الصلاة 52

التنبيه على زلة صاحب عون المعبود 53

باب ترك رفع اليدين في غير الافتتاح، والأمر بالسكون في الصلاة 56

الجواب عن طعن البخاري على الإمام	57 ...
المجتهد إذا استدل بحديث كان صحيحاً له	65 ...
توثيق حصين بن عبد الرحمان السلمي	65 ...
توثيق حماد شيخ الإمام	69 ...
الحافظ أبو محمد الحارثي المعروف بالأستاذ جامع مسند الإمام	74 ...
شقيق البلخي تلميذ الإمام	74 ...
مناظرة أبي حنيفة والأوزاعي في مسألة رفع اليدين	74 ...
تكميل	90 ...
باب هيئة جلسة التشهد والإشارة	91 ...
طريق التطبيق بين مختلف الحديث في أكثر المواضع	106 ...
باب التشهد ووجوبه	114 ...
وجوه الترجيح لتشهد ابن مسعود رضي الله عنه	116 ...
المواظبة بدون الترك دليل الوجوب	126 ...
وجوب التشهد في كل ركعتين	127 ...
عدد رواية التشهد	129 ...
باب ترك الزيادة على التشهد في القعدة الأولى	129 ...
باب ما جاء في الاقتصار على الفاتحة في الآخرين، وجواز التسبيح موضعها، وجواز السكوت	130 ...
المواظبة بدون الترك دليل السنة المؤكدة	137 ...
باب افتراض القعدة الأخيرة قدر التشهد، وعدم افتراض الصلاة والسلام	140 ...
باب سنية الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة وألفاظها	150 ...
معنى الآل الذي يصلي عليه في الصلاة بعد التشهد	166 ...
تواتر ألفاظ الصلاة	167 ...
زيادة "سيدنا" على اسم نبينا - صلى الله عليه وسلم -	

باب سنية الدعاء والصلاة بما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة، والترتيب بين التشهد
والصلاة والدعاء 168

باب وجور الخروج من الصلاة بالسلام وبيان كيفيته	172
فرضية الخروج بصنعه لا نص فيها عن الإمام	172
قول ابن مسعود مقدم على قول أنس	177
باب الانحراف بعد السلام، وكيفيته، وسنية الدعاء والذكر بعد الصلاة	182
باب في بعض آداب الدعاء	208
تواتر رفع اليدين في الدعاء	208
باب ما جاء في تأكد الخشوع في الصلاة	211

تمت

يس كامل الرسالة

إعلاء السنن

الجزء الرابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ... أبواب القراءة ... باب وجوب الجهر في الجهرية والسر في السرية ... 967 - عن ابن عباس في قوله تعالى: {وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا} قال: نزلت ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - مختف بمكة كان إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن، فإذا سمع المشركون سبوا القرآن، ومن أنزله، ومن جاء به، فقال

باب وجوب الجهر في الجهرية والسر في السرية

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: في الآية دلالة على وجوب الجهر صراحة، لأنه تعالى قال بعد المنع عن الإفراط والتفريط فيه: {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} والأمر أصله للوجوب إلا إذا وجد صارف ولم يوجد، فثبت وجود مطلق الجهر بها. ... وقال الطبري (125:15): لولا أننا لا نستجيز مخالفة أهل التفسير فيما جاء عنهم لاحتمل أن يكون المراد {لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ} أي بقراءتك في الصلاة التي أمرناك بالجهر بها، وهي صلاة النهار لأنها عجماء. "ولا تخافت بصلاتك" التي أمرناك بالجهر بها، وهي صلاة الليل، فإنها يجهر بها. {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} بأن تجهر بجميعها، ولا تخافت بكلها: فكان ذلك وجهاً غير بعيد من الصحة اهـ ملخصاً. قال الحافظ في الفتح بعد بيان قوله المذكور، وقد أثبتته بعض المتأخرين قولاً اهـ (308:8)).

الله تعالى لنبيه - صلى الله عليه وسلم -: {وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ} أي بقراءتك فيسمع المشركون، فیسبوا القرآن، {وَلَا تُخَافُتْ بِهَا} عن أصحابك، فلا تسمعهم، {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} أخرجه إمام المحدثين البخاري (686:2). قال الحافظ في الفتح (307:8): وفي رواية الطبري {وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ} أي لا تعلن بقراءة القرآن إعلاناً شديداً، فيسمعك المشركون، فيؤذيك. {وَلَا تُخَافُتْ بِهَا} أي لا تخفض صوتك حتى لا تسمع أذنك. {ر ر ر ؟} أي طريقاً وسطاً. اهـ وهو صحيح أو حسن على قاعدته قلت: وقد رجح الطبري (125:5) حديث ابن عباس على جميع ما روي في تأويل هذه الآية قال: لأن ذلك أصح الأسانيد مخرجاً. اهـ. ... 978 - حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: {وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} قال: السبيل بين ذلك الذي سن له جبرئيل من الصلاة التي عليها المسلمون. أخرجه الإمام

قلت: فلما كان هذا الوجه ثابتاً منقولاً من أصحاب التفسير فالآية تكفي لإيجاب الجهر والإسرار جميعاً إذا ضم إليها الأحاديث الآتية المفسرة لحل الجهر والإسرار من الصلوات. والله الحمد

قوله: "حدثني يونس" إلخ. قلت: هذا مع أثر ابن عباس بعده يؤيد الوجه الذي مال إليه الطبري في تأويل هذه الآية أن معناها لا تجهر بكلها، ولا تخافت بجميعها، واجعل بين ذلك سبيلاً أي الجهر في بعضها، والإسرار في بعضها، وهذا هو الذي سن له جبرئيل من الصلاة التي عليها المسلمون كما سيأتي. ... قال المحقق في الفتح تحت قول صاحب الهداية: ويجهر بالقراءة في الفجر، وفي الركعتين الأوليين من المغرب والعشاء إن كان إماماً ويخفى في الآخرين هذا هو المتوارث ما نصه: يعني إنا أخذنا عن يلىنا الصلاة هكذا فعلاً وهم عن يلىهم كذلك، وهكذا إلى الصحابة وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحي، فلا (يحتاج فيه إلى أن ينقل فيه نص معين هذا (283:1).

الطبري في تفسيره (125:15) ورجاله ثقات. وابن زيد هو عبد الرحمن بن زيد ابن أسلم مولى عمر عده وأباه السيوطي من قدماء المفسرين. قال: وغال أقوالهم تلقوها عن الصحابة اهـ (إتقان، 197:2) قلت: وهذا القول من جنس الإخبار بما لا يدرك بالرأي فهو محمول على السماع حتماً. ... 970 - عن: ابن عباس في قوله: {وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ} لا تجعلها كلها جهراً {وَلَا تُخَافُتْ بِهَا} قال: لا تجعلها كلها سرّاً. أخرجه ابن أبي حاتم (كذا في الدار المنثور، 208:4) ويظهر الإتقان (196:2) للسيوطي أن ابني جرير وأبي حاتم لا يخرجان في تفسيريهما عن ابن عباس شيئاً بطريق ضعيفة جداً بل إنما هو ما بين صحيح --- أو حسن أو ضعيف منجبر، وإنما نقلناه اعتضاداً

وقال ابن قدامة في المغني: ويسر القراءة في الظهر والعصر، ويجهر بها في الأوليين من المغرب والعشاء، وفي الصبح كلها الجهر في موضع الجهر، والإسرار في موضع الإسرار، والأصل فيه فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد ثبت ذلك بنقل الخلف عن السلف اهـ (610:1)).

قلت: وإذا ضمنا هذا التوارث إلى هذه الآية انتجت وجوب الجهر في الجهرية حتماً، ووجوب الإسرار في السرية أيضاً على تأويل، وقد ذهب بعض الحنفية إلى ما مال إليه الطبري في تأويل هذه الآية. قال في الكفاية: والأصل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بالقراءة في الصلاة كلها في الابتداء وكان المشركون يؤذونه فأنزل الله تعالى {لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ} أي لا تجهر بصلاتك كلها، ولا تخافت بها كلها {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} بأن تجهر بصلاة الليل، وتخافت بصلاة النهار، فكان يخافت بعد ذلك في صلاة الظهر والعصر، لأنهم كانوا مستعدين الإيذاء في هذين الوقتين، ويجهر في المغرب لأنهم كانوا رقاداً (نائمين). وجهر بالجمعة والعيدين، لأنه أقامها بالمدينة وما كان للكفار بها قوة الإيذاء، وهذا العذر وإن زال بكثرة المسلمين، فبقيت هذه السنة، لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب 1 هـ (283:1). وكذا في العناية مختصراً

عن: الزهري قال: سن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يجهر بالقراءة في - 971
الفجر في الركعتين، وفي الأوليين من المغرب والعشاء، ويسر فيما عدا ذلك. أخرجه أبو
(داود في مراسيله (درأية، ص: 91

قوله: "عن الزهري قال سن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إلخ. قال في تدريب
الراوي: إذا قيل (1) عند التابعي: "يرفعه" أو سائر الألفاظ المذكورة فمرفوع مرسل اهـ
(ص: 64).

إذا قال التابعي: "من السنة كذا" فهو مرفوع مرسل (1)

قلت: وسائر الألفاظ المذكورة مثل قوله: "من السنة" كذا، وأمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، وأمر فلان بكذا، ونحوه، ويدخل فيه أيضاً ما لا يقال من قبل الرأي، ولا مجال للاجتهاد فيه فيحتمل على السماع، فإذا جاء مثل ذلك عن الصحابي، فهو في حكم المرفوع المتصل، وإذا جاء عن التابعي فمرفوع مرسل، أي مرفوع معنى ومرسل لفظاً، فافهم. ... والمراد بالسنة في قول الزهري الطريقة المسلوكة في الدين، فإن السنة المصطلحة لم تكن هناك، فلا ينافي الوجوب. قال في البدائع: فإن كان إماماً يجب عليه مراعاة الجهر فيما يجهر، وكذا في كل صلاة من شرطها الجماعة، كالجمعة والعيد والترويح، ويجب عليه المخافتة فيما يخافت، وإنما كذلك لأن القراءة ركن يتحملة الإمام عن القوم فعلاً فيجهر ليتأمل القوم ويتفكروا في ذلك، فتحصل ثمرة القراءة وفائدتها للقوم، فتصير قراءة لهم تقديراً كأنهم قرأوا. وثمره الجهر تفوت في صلاة النهار، لأن الناس في الأغلب يحضرون الجماعة في خلال الكسب، والتصرف، والانتشار في الأرض، فكانت قلوبهم متعلقة بذلك، فيشغلهم ذلك عن حقيقة التأمل، فلا يكون الجهر مفيداً بل يقع تسبباً إلى الإثم بترك التأمل، وهذا لا يجوز، بخلاف صلاة الليل، لأن الحضور إليها لا يكون في خلال الشغل، وبخلاف الجمعة والعيد، لأنه يؤدي في الأحايين مرة على هيئة مخصوصة من الجمع العظيم وحضور السلطان وغير ذلك، فيكون ذلك مبعثاً على إحضار القلب والتأمل. ولأن القراءة ركن من أركان الصلاة، والأركان في الفرائض تؤدي على سبيل الشهرة دون الإخفاء، ولهذا كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجهر في الصلوات كلها في

قلت: هو مرفوع مرسل، ومراسيل الزهري وإن كانت عندهم ضعيفة، فقد تأيد بما سيأتي بعده، وأما عندنا فمراسيل الأئمة من التابعين مقبولة مطلقاً كما ذكرناه في المقدمة. ... 972- عن: الحسن قال: لما جاء بهن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى قومه يعني الصلوات خلى عنهن (1) حتى إذا زالت الشمس عن بطن السماء نودي فيهم

الابتداء إلى أن قصد الكفار أن لا يسمعوا القرآن، وكادوا بلغون فيه، فخافت النبي - صلى الله عليه وسلم - بالقراءة في الظهر والعصر، لأنهم كانوا مستعدين للأذى في هذين الوقتين، ولهذا كان يجهر في الجمعة والعيد، لأنه أقامها بالمدينة، وما كان للكفار بالمدينة قوة الأذى ثم وإن زال هذا العذر بقيت هذه السنة، كالرمل في الطواف، ونحوه. ولأنه واضطرب على المخافتة فيها في عمره، فكانت واجبة، ولأنه وصف صلاة النهار بالعجما وهي التي لا تبين، ولا يتحقق هذا الوصف لها إلا بترك الجهر فيها، وكذا اضطرب على الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت، وذلك دليل الوجوب، وعلى هذا عمل الأمة 1 هـ ((160:1 و 161)).

فإن قلت: قوله: "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجهر في الصلوات كلها في الابتداء" ينافي ما مر في مرسل الحسن أن جبريل عليه السلام علمه صلاة النهار بإخفاء القراءة فيها، وهذا يؤذن بأن صلاة النهار منذ شرعت لم تشرع إلا بالإخفاء

قلت: يمكن الجمع بينهما بأن الإخفاء فيها لم يكن حتماً في أول الأمر فاختر - صلى الله عليه وسلم - الجهر في جميع الصلوات، فلما أذاه الكفار، ونزل قوله تعالى: {لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ} الآية عاد إلى ما عمله جبريل من إخفاء القراءة في صلاة النهار، والجهر فيما عداها، واستقر الأمر على ذلك، والله تعالى أعلم. هذا، ولم أقف على أثر يدل صراحة على جهره - صلى الله عليه وسلم - في جميع الصلوات ابتداء اللهم إلا أن يستنبط عما ورد في سبب نزول "ولا تجه بصلواتك" الآية فافهم

قوله: "عن الحسن" إلخ. قلت: دلالة على إخفاء القراءة في الظهر والعصر

كذا في الأصل عندنا والصحيح خلى عنهم (1)

الصلاة جامعة» ففزعوا (1) لذلك، فاجتمعوا. فصلى بهم نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أربع ركعات لا يقرأ فيهن علانية، جبريل - عليه السلام - بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أيدي الناس يقتدي الناس بنبيهم - صلى الله عليه وسلم -، ويقتدي نبي الله - صلى الله عليه وسلم - بجبريل - عليه السلام -، ثم خلى عنهم حتى إذا تصوبت الشمس وهي بيضاء نقية نودي فيهم «بالصلاة جامعة» فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أربع ركعات دون صلاة الظهر، ثم ذكر ابن المثنى كما ذكر في الظهر قال: ثم أضرب عنهم حتى إذا غابت الشمس نودي فيهم الصلاة، فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبي الله - صلى الله عليه وسلم - ثلاث ركعات يقرأ في كل ركعتين علانية، والركعة الثالثة لا يقرأ فيها علانية، رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم ذكر كما ذكر في العصر حتى إذا غاب الشفق وايتطأ (2) نودي فيهم «بالصلاة جامعة» فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أربع ركعات يقرأ في ركعتين علانية، وركعتين لا يقرأ فيهما علانية، فذكر كما ذكر في المغرب قال: فباتوا وهم لا يدرون يزدون على ذلك أم لا؟ حتى إذا طلع الفجر نودي فيهم «بالصلاة جامعة» فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبي الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين يقرأ فيهما علانية، ويطيل فيهما القراءة جبريل بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أيدي الناس يقتدي الناس بنبيهم - صلى الله عليه وسلم -، ويقتدي نبي الله - صلى الله عليه وسلم - بجبريل». أخرجه (أبو داود في مراسيله، ص:3 و 4)... وقال الزيلعي (1:227): فيه حديثان مرسلان أخرجهما أبو داود في مراسيله أحدهما عن الحسن والآخر عن الزهري إلى قوله: وذكرهما عبد الحق

والثالثة من المغرب والأخرين من العشاء، والجهر فيما عداها ظاهرة، وقد مر دليل الوجوب فيهما، وسيأتي له بقية فانتظر

فزعوا لمجيء فلان أي تأهبت له متحولاً من حال إلى حال (1)
قال في مجتمع البحار (2:448) نقلاً عن النهاية: يريد أن الظلام كمل من وطأت الشيء فاتكأ أي هيأت فتها فتها (2)
وبمعنى الموافقة

في أحكامه من جهة أبي داود، وقال: إن مرسل الحسن أصح اهـ. ... قلت: ومرسل الزهري قد تأيد به فهو أيضاً حسن. ... 973 - عطاء أنه سمع أبا هريرة - رضي الله عنه - قال: في كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسمعناكم وما أخفي عنا أخفينا عنكم. الحديث رواه الإمام البخاري (1:106). ... 974 - عن أبي معمر قال: قلنا لخباب - رضي الله عنه - قال: أكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم، قلنا: من أين علمت؟ قال: باضطراب لحيته. رواه البخاري (1:107)

قوله: "عطاء أنه سمع أبا هريرة" إلخ. قلت "فيه دلالة على أن الجهر فيما يجهر والإخفاء فيما يخافت فيه متوارث عملاً. فالصحابة رضي الله عنهم أسمعونا كل ما أسمعهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأخفوا عما كل ما أخفاه عنهم. وهذا دليل مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على ذلك

قال في العناية: ثم الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة، وهو ما روى عن أبي هريرة أنه قال: في كل صلاة يقرأ، إلى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر، وعلى (المخافتة فيما يخافت اهـ ملخصاً (1:283)

قوله: "عن أبي معمر" إلخ. قال الحافظ في الفتح (2:204): قوله: "باضطراب لحيته". فيه الحكم بالدليل لأنهم حكموا باضطراب اللحية يحصل بكل منهما، وكأنهم نظروه بالصلاة الجهرية لأن ذلك المحل منها هو محل القراءة، لا الذكر والدعاء. وإذا انضم إلى ذلك قول أبي قتادة: "كان يسمعنا الآية أحياناً" قوي الاستدلال اهـ

وقال فيه أيضاً (2:211): وأما ابن عباس فكان يشك في ذلك (أي القراءة في الظهر والعصر 12) تارة، وينفى القراءة أخرى، وربما أثبتها، أما نفيه فراواه أبو داود وغيره

عن أبي قتادة - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ بأم - 975
الكتاب، وسورة معها في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر، وصلاة العصر، ويسمعنا الآية
أحياناً، وكان يطيل في الركعة الأولى. رواه البخاري (1:107). ... 976 - وكيع عن
الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير قال: قالوا يا رسول الله! إن ههنا قومًا يجهرون بالقراءة
بالنهار، فقال: «ارمؤهم بالبعر». رواه الإمام

من طريق عبد الله بن عباس عن عمر⁽¹⁾ أنهم دخلوا عليه، وقالوا له: لا، قيل: لعله كان يقرأ
في نفسه؟ قال: هذه شر من الأولى، كان عبداً مأموره بلغ ما أمر به. وأما شكه فرواه أبو
داود أيضاً والطبري من رواية حصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: ما أدري كان رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الظهر والعصر أم لا؟ انتهى

قلت: ذكر عمر في هذا الحديث وهم أو هو من غلط الكتاب، والصحيح عبد الله بن عبيد الله عن ابن عباس أنهم⁽¹⁾
دخلوا عليه أي على ابن عباس، كذا في نسخة أبي داود المصححة الموجودة عندنا (1: 124) مؤلف

وقد أثبت قراءته فيهما خباب وأبو قتادة وغيرهما كما تقدم، فروايتهم مقدمة على من نفى فضلاً على من شك، وقد جاء عن ابن عباس إثبات ذلك أيضاً رواه أيوب عن أبي العالية البراء (1) قال: سألت ابن عباس أقرأ في الظهر والعصر؟ قال: هو إمامك أقرأ ما قل أو كثر، أخرجه ابن المنذر والطحاوي وغيرهما ١ هـ ... قلت: وليس فيه إثبات القراءة فيهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، نعم! يظهر منه أن ابن عباس كان يرى القراءة فيهما بعد، فلعله رجع إلى ما روي خباب وأبو قتادة وغيرهما أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر والعصر سرا، وصح ذلك عنده. والله أعلم. ... قوله: عن أبي قتادة إلخ. دلالة على إخفاء القراءة في صلاة النهار ظاهرة. وقوله: ويسمعنا الآية أحياناً سيأتي بيانه. ... قوله: "وكيع عن الأوزاعي إلخ." قلت: دلالتة على وجوب إخفاء القراءة في صلاة النهار ظاهرة حيث أمر - صلى الله عليه وسلم - بزجر من يجهر بها، وهو يدل بمفهومه على وجوب

أبو بكر ابن أبي سبيبة في مصنفه (1:244). قلت: هذا مرسل، رجاله رجال الجماعة والإرسال حجة عندنا كالإسناد. وقد رواه ابن شاهين مسنداً عن أبي هريرة قاله السخاوي (في المقاصد (ص:162) وابن قدامة في المغني (1:611).

الجهر في الجهرية بالأولى لما قد علمت في كلام صاحب البدائع أن القراءة من أركان الصلاة والأصل في الأركان أن تؤدي على سبيل الشهرة دون الإخفاء فكان الواجب إظهارها في جميع الصلوات، كسائر الأركان، وإنما أخفى في بعضها لعارض انتشار قلوب المأمومين في صلاة النهار أو لإيذاء الكفار بالجهر فيها. فلما كان الإخفاء واجباً فيما خافت فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - مع كونه قد شرع بعارض كان الجهر فيما جهز فيه - صلى الله عليه وسلم - أولى بالوجوب لكونه أصلاً، لاسيما وقد دلت الآية على وجوب الجهر وهو قوله تعالى: {لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} فقلوه تعالى: {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} يستدعي وجوب نفس الجهر خالياً عن الإفراط والتفريط فيه كما تقدم، وتأيد ذلك بمواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الجهر فيما يجهر به، ومواظبة الخلفاء، والصحابة، والتابعين بأسرهم على ذلك، ولا يخفي أن المواظبة على فعل دليل الوجوب. إذا قارنت بالإنكار على تركه كما ذكرناه عن البحر في الجزء الثاني من الكتاب. وقد علمت أن الإنكار على ترك الإسرار فيما يسر به يستدعي الإنكار على ترك الجهر في الجهرية أيضاً لكونه أصلاً، وقد ثبت الإنكار على ترك الإسرار صراحة، فثبت على ترك الجهر بالأولى. وبهذا يظهر سخافة ما قاله بعض الناس (2): إن وجوب الإخفاء في صلاة النهار ثابت بالنص ولم يثبت وجوب الجهر في الجهرية بدليل سوي المواظبة وهي لا تكفي للوجوب عندي، وهو مذهب الجمهور من أهل الأصول اهـ

ولم يتبه لدقيقة نبهناك عليها أن وجوب الإخفاء في السرية يستلزم وجوب الجهر في الجهرية بالأولى

وغفل أيضاً عن قوله تعالى: {وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} الدال صراحة على طلب

هو بتشديد الراء بصرى اسمه زياد، وقيل غيره ثقة من الرابعة (كذا في تق ص: 258) مؤلف (1)
المراد بهذا اللفظ في كتابنا هذا في جميع المواضع المؤلف السابق لإحياء السنن المسمى بأحمد حسن سنهلي 12 (2)
منه

أخبرنا معمر عن عبد الكريم الجزري قال: سمعت أبا عبيدة يقول: صلاة النهار - 977 عجماء. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، وزيلعي (1:227). ... قلت: رجاله كلهم ثقات، وعبد الكريم هو ابن مالك الجزري ثقة من رجال الجماعة، كذا في التهذيب (6:373). ... 978 - أخبرنا: ابن جريح قال: قال مجاهد: صلاة النهار عجماء. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (زيلعي 1:227) قلت: رجاله كلهم ثقات. وهذا مما لا يدرك بالرأي، فقول التابعي فيه مرفوع مرسل حكماً كما ذكرناه في الحاشية. ... 979 - عن أبي عبد الله الصنابحي أنه قال: قدمت المدينة في خلافة أبي بكر، فصليت وراءه المغرب، فقرأ في الركعتين الأوليين بأمر القرآن وسورة سورة من صار المفصل، ثم قام في الثالثة، فدنوت منه حتى أن (؟؟؟؟؟) ثيابي لتكاد أن تمس ثيابه، فسمعتة قرأ بأمر القرآن وبهذه الآية

.الجهر.

قوله: أخبرنا معمر إلخ.

قوله: "أخبرنا ابن جريح" إلخ. قلت: هذا وإن كان من قول التابعي فهو مما لا يقال بالرأي، ولا مجال للقياس فيه، فيحمل على السماع كما قدمنا، لا سيما وقد تأيد بمرسل يحيى بن أبي كثير قالوا: يا رسول الله! إن ههنا قوماً يجهرون بالقراءة بالنهار، فقال: (ارمؤهم بالبعر) وتأيد أيضاً بمواظبته - صلى الله عليه وسلم - على إخفاء القراءة بالنهار، فقول من قنال: "إن صلاة النهار عجماء باطل لا أصل له" غير صحيح إلا أن يراد أن رفعه حقيقة باطل، فيصبح. والله أعلم

قوله: "عن أبي عبد الله الصنابحي" إلخ دلالتة على الإسرار في أخيرة المغرب ظاهرة، وهو يدل أيضاً على أن إسماع القريب المدني أذنه إلى فيه ليس بجهر، بل هو من الإخفاء

لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} رواه الإمام مالك في الموطأ. (ص:27) قلت: سند صحيح.

حد الجهر والإخفاء

قال في الهداية: ثم المخافتة أن يسمع غيره، وهذا عند الفقيه أبي جعفر الهندواني لأن (مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة إلخ (ص: 106

وفي الحاشية نقلاً عن النهاية ما نصه: وبشر المريس شرط لصحة القراءة خروج الصوت من الفم، وإن لم يصل إلى إذنه، لكن يشترط أن يكون مسموعاً في الجملة حتى لو أدنى أحد أذنه إلى فيه سمع اه

وقال الطحاوي في حاشيته على مراقى الفلاح: قالوا: لا يضر إسماع بعض الكلمات أحياناً لحديث أبي قتادة وهو في الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: كان يقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، ويسمعنا الآية أحياناً. ولأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه لا سيما عند مبادئ النفسات. أفاده في الفتح آ ه. (ص: 147).

وفي الهداية أيضاً: وقال الكرخي: أدنى الجهر أن يسمع نفسه، وأدنى المخافتة تصحيح (الحروف لأن القراءة فعل اللسان دون الصماخ اه (10:1

قلت: ويؤيده ما أخرجه الطبري في تفسيره حدثني مطر بن محمد نا قتيبة ووهب ابن جرير قالنا شعبة عن الأشعث بن سليم عن الأسود بن هلال قال: قال عبد الله: لم يخافت (من أسمع أذنيه اه (125:15

قلت: رجاله رجال الصحيحين إلا مطر بن محمد فلم أجد من ترجمة، ولكن الطبري ذكره في موضع الاحتجاج فهو ممن يحتج به، وأيضاً فله سند آخر رجاله معروفون، قال الطبري: حدثنا ابن بشار عبد الرحمن نا شعبة مثله عن الأشعث عن الأسود بن هلال عن عبد الله. وفي هذا لأثر دلالة على أن الإخفاء يحصل بحركة اللسان، وتصحيح الحروف بدون إسماع نفسه، ومن أسمع أذنيه لم يخافت، والله أعلم

عن سماك بن حرب عن رجل من أهل المدينة أنه صلى خلف النبي - صلى الله عليه - 980 وسلم - فسمعه يقرأ في صلاة الفجر {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ}. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:89). ... 981 - عن جبير بن مطعم قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في المغرب بالطور. رواه البخاري (1:105). ... 982 - أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم - رضي الله عنه - قال: عرس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليلة، فقال: «من يحرسنا الليلة؟ فقال رجل من الأنصار شاب

واستدل في السعاية للقول الأول بما رواه الشيخان عن عطاء أنه سمع أبا هريرة يقول: في كل صلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسمعناكم وما أخفى علينا أخفينا عنكم الحديث فإنه صريح في أن حد الجهر إسماع الغير وحد السر إسماع (نفسه) حاشية الهداية: 106:1

(قال المحقق في الفتح: وفي المحيط: قول الهندواني أصح. (1:288).

قوله: "عن سماك" إلخ. دللته على الجهر في الصبح ظاهرة ولكن ليس فيه ذكر الركعتين صراحة

قوله: "عن جبير بن مطعم" إلخ. دللته على الجهر في المغرب ظاهرة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: دللته على الجهر في ركعتي الفجر ظاهرة

بحث الجهر بالقراءة للمنفرد

وفي الهداية المصرية (1:283): وإن كان منفرداً فهو مخير إن شاء جهر، وأسمع نفسه لأنه إمام في حق نفسه، وإن شاء خافت، لأنه ليس خلفه من يسمعه، والأفضل هو الجهر ليكون الأداء على هيئة الجماعة اهـ

قلت: ويؤيده ما رواه مالك في الموطأ عن نافع أن عبد الله بن عمر كان إذا فاتته شيء

أنا يا رسول الله أحرسكم، فحرسهم حتى إذا كان مع الصبح غلبته عينه، فما استيقظوا إلا بحر الشمس، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فتوضأ، وتوضأ أصحابه، وأمر المؤذن، فأذن، فصلى (1) ركعتين، ثم أقيمت الصلاة، فصلى الفجر بأصحابه، وجهر فيها بالقراءة كما كان يصلي بها في وقتها. رواه الإمام محمد ابن الحسن في كتاب الآثار (ص:30). ... قلت: مرسل رجاله ثقات، وقد مر توثيق حماد في الجزء الثاني من الكتاب، وفي التهذيب (3:17). قال حماد بن سلمة: قلت له: قد سمعت إبراهيم؟ فكان يقول: إن العهد قد طال بإبراهيم (2) اهـ.

من الصلاة مع الإمام فيما جهر فيه الإمام بالقراءة أنه إذ سلم الإمام قام عبد الله، فقرأ لنفسه فيما يقضي وجهر. اهـ (ص:27).

- أي رسول الله - صلى الله عليه وسلم (1)
أراد به طول صحبته بإبراهيم. وفهم منه بعض الناس أن سماعه منه قديم فهو يدل على ضعف سماعه عنه. قلت: (2)
بل هو يدل على سخافة عقل من فهم ذلك منه وكيف يكون سماعه قديماً وحماد من أخص الناس بإبراهيمة ألزم أصحابه
له؟ كما يظهر من ترجمته في تهذيب التهذيب (ص: 16 ج) وإنما معناه ما قلنا، والله أعلم

وفي الدار المختار: ويخير المنفرد في الجهر وهو أفضل ويكتفى بأدناه إن أدى (قال المحشي ابن عابدين: وهو أفضل ليكون الأداء على هيئة الجماعة، ولهذا كان أدائه بأذان وإقامة أفضل اهـ. قلت: قد مر في باب الأذان والإقامة استحبابهما للمنفرد) وفي السرية يخافت حتماً على المذهب، ويخافت المنفرد حتماً أي وجوباً إن قضى الجهرية في وقت المخافتة على الأصح، كما في الهداية لكن تعقبه غير واحد، ورجحوا تخييره، كمن سبق بركة من الجمعة، فقام يقضيها يخير اهـ. ملخصاً... قال المحشي: أي أنه إذا قام يقضيها لا يلزمه المخافة بل له أن يجهر فيها ليوافق الأداء القضاء مع أنه قضاها في وقت المخافتة إلى أن قال: وبهذا التقرير ظهر وجه اقتصاره على الجمعة، وإن كان الحكم كذلك لو سبق بركة من العشاء ونحوه اهـ (257:1). يعني فيجوز للمسبوق في الصلاة الجهرية أن يجهر فيما سبق به جمعة كان أو غيرها، كما يدل

عليه صنيع ابن عمر، ولا يخفى أن المنفرد أولى بذلك من المسبوق فيخير بين الجهر والمخافة

وقال بعض الناس: يرد على التخيير عموم حديث الزجر بالجهر في النهار اه أزد به ما قدمناه عن يحيى بن أبي كثير قال: قالوا: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! إن ههنا قوماً يجهرون القراءة بالنهار، فقال: (ارمؤهم بالبعز) الحديث. ... الجواب عن إيراد بعض الناس ... قلت: ولا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة، فإن الزجر الوارد في الحديث مختص بمن جهر في الصلاة السرية أي الظهر والعصر أو النوافل في النهار، ولا يعم الجهر فيه مطلقاً لما عرفت في حديث التعريس أنه - صلى الله عليه وسلم - لما قضي صلاة الفجر بعد طلوع الشمس وارتفاعها صلاها بأصحابه، وجهر فيها القراءة كما كان يصلي بها في وقتها، فلما لم يبق الحديث عاماً في حق الإمام قضاءً يجوز تخصيصه في حق المنفرد أيضاً بالقياس وهو كون القضاء على هيئة الأداء، على أن هذا العموم لو سلم بقاءه على حاله إنما يرد على من أثبت التخيير للمنفرد في الأداء والقضاء جميعاً، ولا يرد على صاحب الهداية أصلاً، لأن عنده يخافت المنفرد حتماً إن قضي الجهرية في النهار، فلا محل لذكره بعد نقل كلام الهداية، كما فعله هذا البعض. وهذا الذي ذكرناه كله في قضاء الجهرية، وأما في السرية فلا يخير الأمام، ولا المنفرد أصلاً، بل الإخفاء متعين في حق الكل أداء وقضاء، كما مر منقولاً عن الدرر، وإن اختلفوا في وجوب السهو على المنفرد لو جهر في السرية، ففي ظاهر الرواية لا يلزمه سجود السهو، وفي رواية النوادر يلزم. قال في "رد المحتار": نعم! صحح في الدرر تبعاً للفتح والتبيين وجوب المخافة (على المنفرد في السرية 12) ومشى عليه في شرح المنية والبحر والنهر والمنح وقال في الفتح: فحيث كانت المخافة واجبة على المنفرد ينبغي أن يجب بتركها السجود اه (556:19). فثبت بذلك أن الحنفية إنما أثبتوا التخيير بين الجهر والإخفاء في صلاة الجهرية، فحسب، إذا أتى بها في وقت الجهر وعند البعض مطلقاً، ولا يخير في السرية أحد منهم بل الإخفاء فيها واجب حتماً. فلا أدري كيف ورد عليهم عموم حديث الزجر بالجهر في النهار، وما معنى

باب استحباب الاختصار في السفر ... 983 - عن: عدي قال: سمعت البراء أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان في سفر فقراً في العشاء في إحدى الركعتين {وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ} رواه البخاري (1:105). ... 984 - عن عقبة بن عامر - رضي الله عنه - قال: كنت أقود برسول الله - صلى الله عليه وسلم - ناقته في السفر، فقال لي: يا عقبة! ألا أعلمك خير سورتين قراءة؟ فعلمني {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ} ... {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ} ... قال: فلم يرني سررت بهما جداً، فلما نزل لصلاة الصبح التفت إلي فقال: يا عقبة! كيف رأيت؟ رواه أبو داود (1:546 و 547 مع العون) وسكت عنه. وفي طريق أخرى له عنه أيضاً: وسمعتة يؤمنا بهما في الصلاة اه. ... 985 - عن: رجل من جهينة - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الصبح {إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا} في الركعتين كليهما، قال: فلا أدري أنسي

هذا الكلام الذي ذكره بعض الناس؟ ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر

باب استحباب الاختصار في السفر ... قوله: ط عن عدي وعن عقبة بن عامر" إلخ. قلت: دلالتهما على معنى الباب ظاهرة. ... صلاحية ما سكت عنه أبو داود للاحتجاج ... قوله: طعن رجل من جهينة" إلخ. قلت: جهالة الصحابي لا تضر عند الجمهور وهو الحق. قال في النيل: وقد قدمنا أن جماعة من أئمة الحديث صرحوا لصلاحية ما

رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أم قرأ ذلك عمداً؟ رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذري، وليس في إسناده مطعن بل رجاله رجال الصحيح (نيل، 2:123). ... 986 - مالك عن نافع أن عبداً لله بن عمر كان يقرأ في الصبح في السفر بالعشر السور الأولى من المفصل، في كل ركعة بأم القرآن وسورة. رواه مالك في الموطأ، (ص: 28). ... باب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة والعيدين ... 987 - عن: ابن أبي رافع قال: استخلف مروان أبا - هريرة - رضي الله عنه

(سكت عنه أبو داود للاحتجاج اهـ 123:1)

والحديث محمول على السفر أو العذر من ضيق الوقت ونحوه، فإن عادته - صلى الله عليه وسلم - في الفجر إطالة القراءة فيها، كما سيأتي. وقوله: "أم قرأ ذلك عمداً" تردد الصحابي في أن إعادة النبي - صلى الله عليه وسلم - للسورة هل كان نسياناً؟ لكون المعتاد من قراءته أن يقرأ في الركعة الثانية غير ما قرأ به في الأولى، فلا يكون مشروعاً لأتمته أو فعله عمداً لبيان الجواز، فتكون الإعادة مترددة بين المشروعية وعدمها، وإذا دار الأمر بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، فحمل فعله - صلى الله عليه وسلم - على المشروعية أولى، لأن الأصل في أفعاله التشريع، والنسيان على خلاف الأصل. كذا في النيل. (123:2). والله أعلم. ... قوله: "مالك عن نافع" إلخ فيه ندب تطويل القراءة في الفجر نحو "سورة البروج وانشقت"، لأنه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف اه (98:1). ... باب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة والعيدين ... قوله: "عن ابن أبي رافع" إلخ. قلت: موضع الاستدلال منه قوله: "سمعت رسول

على المدينة، وخرج في الركعة الآخرة {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ} ... قال: فأدركت أبا هريرة حين انصرف، فقلت له: إنك قرأت بسورتين كان علي بن أبي طالب يقرأ بهما بالكوفة، فقال أبو هريرة: إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بهما يوم الجمعة. رواه مسلم (1:287) ولأبي داود (1:437) في هذا الحديث، وقد سكت عنه: صلى بنا أبو هريرة يوم الجمعة، وفي الركعة الآخرة {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ} الحديث. ... 988 - عن: الحارث عن علي قال: الجهر في صلاة العيدين من السنة. رواه الطبراني في الأوسط، والحارث ضعيف (مجمع الزوائد، 1:223). ... قلت قد مر أنه مختلف فيه وأنه حسن الحديث فلا يضر الكلام فيه

الله - صلى الله عليه وسلم -:- يقرأ بهما" إلخ فإنه يدل بظاهره على الجهر بالقراءة في الجمعة. ودلالة الحديث الثاني على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

قال في العناية: ثم الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة، وإجماع الأمة، فإن الأمة اجتمعت من لدن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر، وعلى المخافتة فيما يخافت اه ملخصاً (1:283). ... قلت: فلا حاجة إذن لإثبات الجهر في الجمعة والعبيدين وغيرها إلى دليل مستقل، وما ذكرنا من الأحاديث في هذا الباب فيها كفاية بعد ما تأيدت بالتواتر والإجماع

باب ما جاء في القراءة في الحضر ... 989 - عن سمالك قال: سألت جابر بن سمرة عن صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: كان يخفف الصلاة، ولا يصلي صلاة هؤلاء. قال: وأنبأني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الفجر بـ {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ} ... (1) ونحوها رواه مسلم (1:187). وفي رواية: كان يقرأ في الفجر بـ {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ} ... ونحوها، وكان صلاته بعد إلى تخفيف. وفي رواية: كان يقرأ في الظهر {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} ... وفي

باب ما جاء في القراءة في الحضر

.وهي خمس وأربعون آية (1)

قوله: "عن سماك" إلخ. قال في النيل: قوله: "كان يقرأ في الفجر بق" قد تقرر في الأصول أن "كان" تفيد الاستمرار وعموم الأزمان فينبغي أن يحمل قوله: "كان يقرأ في الفجر بق" على الغالب من حاله - صلى الله عليه وسلم - أو تحمل على أنها لمجرد وقوع الفعل، لأنها قد تستعمل لذلك كما قال ابن دقيق العيد. لأنه قد ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - قرأ في الفجر "إذا الشمس كورت" عند الترمذي والنسائي من حديث عمرو بن حريث، وثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى بمكة الصبح، فاستفتح "سورة المؤمنين" عند مسلم من حديث عبد الله بن السائب، وأنه قرأ "بالطور" ذكره البخاري تعليقاً من حديث أم سلمة، وأنه كان يقرأ في ركعتي الفجر أو إحداهما ما بين الستين إلى المائة، أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي بزة، وأنه قرأ "الروم" أخرجه النسائي عن رجل من الصحابة، وأنه قرأ "المعوذتين" أخرجه النسائي أيضاً من حديث عقبة ابن عامر. (قلت: وهو واقعة السفر كما مر 12)، وأنه قرأ "إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً" أخرجه عبد الرزاق عن أبا بردة، وأنه قرأ "الواقعة" أخرجه عبد الرزاق أيضاً عن جابر بن سمرة، وأنه قرأ "بيونس وهود"، أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي هريرة، وأنه قرأ "إذا زلزلت الأرض" كما تقدم عند أبي داود (قلت: هو محمول عندنا على الفر أو العذر)، وأنه قرأ "الم تنزيل السجدة" "وهل أتى على الإنسان

العصر نحو ذلك. وفي الصبح أطول من ذلك رواهما أحمد ومسلم كذا في النيل (2:124). ... 990 - عن: أبي برزة الأسلمي قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الفجر ما بين الستين إلى المائة رواه مسلم (1:187). ... 991 - عن سليمان بن يسار قال: □ كان فلان (1) يطيل الأوليين من الظهر

(أخرجه الشيخان من حديث ابن مسعود ه، (3:124) □ 125

المراد به الإمام الزاهد، والخليفة الراشد سيدنا عمر بن عبدالعزيز - رضي الله عنه - وأرضاه كما يظهر من رواية ابن (1) سعد في الطبقات ذكرها الزيلعي في (1:239). (مؤاف

قلت: وأنه قرأ "بيسين" في الصبح رواه الطبراني في الأوسط عن جابر بن سمرة كما سيأتي، وأنه كان يؤم بهم في الفجر "بالصافات" أخرجه ابن حبان عن ابن عمر كذا قال الزيلعي (1: 229). ... قوله: "عن أبي برزة" إلخ. قلت: دلالة على إطالة القراءة في الفجر مع بيان قدرها ظاهرة، وظاهرة المواظبة أي العادة الأكثرية لورود لفظ "كان" فيه، وربما كان - صلى الله عليه وسلم - يزيد على هذا وينقص بعد أن كان قراءته في الفجر أطول من الظهر والعصر وغيرها، كما يدل عليه ما بيناه لك آنفاً بالتفصيل، وفيه دلالة على أن رعاية عدد الآيات في المقروء سنة. وقد روى عن ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر أن يقرأ في صلاة الصبح "الليل إذا يغشى" ... "والشمس وضحاها". رواه الطبري في الكبير، وفيه ابن لهيعة وفيه كلام (مجمع الزوائد، 1: 189). ... قلت: وقد قدمنا أنه حسن الحديث ولكن حديثه لا يقام الأحاديث الصحاح التي ذكرناها في المتن، ولا يصلح معارضاً لها، ويمكن حمله (1) على حالة السفر، ونحوها أو أنه أمر بذلك إمام قوم كان يثقل عليهم الإطالة فلا تعارض. والله أعلم. ... قوله: "عن سليمان بن يسار" قلت: احتج به أصحابنا على أن سنة القراءة أن

ويخفف العصر، ويقرأ في المغرب بقصار المفصل، وفي العشاء بوسطه، وفي الصبح بطوالة، فقال أبو هريرة - رضي الله عنه -: ما صليت وراء أحد أسبه صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا. أخرجه النسائي بإسناد صحيح كما في بلوغ المرام (1: 48). وفي فتح الباري (2: 206): صححه ابن جزيمة وغيره. ... 992 - عن: جابر بن سمرة قال: كان رسول الله إذا دحضت الشمس صلى ظهراً وقرأ بنحو من {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} والعصر كذلك والصلوات كذلك إلا الصبح فإنه كان يطيلها. رواه أبو داود (1: 164) وسكت عنه.

يقرأ في المغرب بقصار المفصل، وفي العشاء بأوسطه، وفي الفجر بطوالة، ووجه الاستدلال في قول أبي هريرة: "ما صليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا" مع بيان الراوي حال قراءته أنه كان يقرأ في المغرب بقصار المفصل، وفي العشاء بوسطه، وفي الصبح بطوالة، وهذا يشعر بمواظبته - صلى الله عليه وسلم - على ذلك. قال الجافظ في الفتح: ولكن في الاستدلال به نظر يأتي مثله في باب جهر (الإمام (2) بالتأمين اهـ 26: 2).

ويمكن أن يقال: إن معناه أن لا ينقص القراءة في الفجر عن هاتين السورتين إذا لم يقدر على الإطالة (1)

قلت: الصحيح "في باب جهر المأموم بالتأمين"، فإن النظر المذكور فيه مؤلف (2)

ثم نظر في باب جهر المأموم بالتأمين بما حاصله: وقد تعقب استدلاله باحتمال أن يكون أبو هريرة أراد بقوله: "أشبهكم" أي في معظم الصلاة لا في جميع أجزائها، ثم أجاب عنه بأن الخبر في جميع الأجزاء، فيحمل على عمومته حتى يثبت دليل يخصه اهـ (222:2). ... قلت: ومع ذلك فتصدي الراوي لبيان حال القراءة في تفسير قول الصحابي يدل على أن أبا هريرة إنما شبه صلاته بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وأن الراوي فهم ذلك من قوله بقربنة قامت عنده، فلا استدلال به متجه. ... قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: دلالة على سنية إطالة القراءة في الفجر ظاهرة وفيه دليل على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر بوسط المفصل، وسيأتي الكلام عليه. ... وأما قوله: "والصلوات كذلك" فمعناه أن قراءته في بقية الصلوات كانت مثله أو

وعنه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الصبح بـ {يس}. رواه - 993 الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزائد، 1:189). ... 994 - وعنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر والعصر {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ} {وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ} ... وشبههما رواه الترمذي (1:41) وقال: حسن صحيح. ... 995 - عن: أبي سعيد الخدري أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الأخيرين (1) قدر

قريباً منه سيأتي أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في المغرب بقصار المفصل

وفي هذا الحديث إشارة إلى أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يضم السورة إلى الفاتحة في الأخيرين أيضاً. قلت: (1) يعارضه صريح ما ورد عن أبي قتادة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة، ويقرأ في الأخيرين بفاتحة الكتاب (متفق عليه). فالأخذ بالصريح أولى ويحمل ذلك على بيان

قوله: "وعنه برواية مجمع الزوائد" إلخ. دلالة على إطلالة الفجر ظاهرة. ... قوله: "وعنه برواية الترمذي" إلخ. دلالة على قراءة الظهر، والعصر، وأن يقرأ فيهما بالأوساط ظاهرة. ... قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: دلالة على إطلالة القراءة في الركعتين الأوليين من الظهر ظاهرة. وفيه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر بطوال المفصل ونحوها، وحديث جابر ابن سمرة المتقدم ذكره يدل على قراءته - صلى الله عليه وسلم - بوسط المفصل فيها، ومن هنا اختلف أقوال الحنفية في ذلك فبعضهم ألحق الظهر بالعصر لحديث جابر وغيره، وبعضهم ألحقها بالفجر لحديث أبي سعيد هذا مع ما سيأتي عنه قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام، فيذهب الذهاب إلى البقيع، فيقضي حاجته، ثم يتوضأ، ثم يأتي ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الركعة الأولى مما يطيلها. رواه مسلم (1: 186). ... قال في الهداية: ويقرأ في الفجر في الركعتين بأربعين آية أو خمسين آية سوى فاتحة الكتاب، ويروى من أربعين إلى ستين ومن ستين إلى مائة، وبكل ذلك ورد الأثر. ووجه

قراءة خمس عشرة آية، أو قال: نصف ذلك، وفي العصر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفي الآخرين قدر نصف ذلك. رواه أحمد ومسلم. كذا في النيل (2: 12). ... قلت: ورواه أبو داود (1: 124) أيضاً، وسكت عنه، ومسلم (1: 185) في رواية له، ولفظهما: قال: حرزنا قيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الظهر والعصر، فحرزنا قيامه في الركعتين الأوليين من الظهر قدر ثلاثين آية قدر {الم} ... {تَنْزِيلُ الْكِتَابِ} ... الحديث

التوفيق أنه يقرأ بالراغبين مائة، وبالكسالى أربعين، وبالأوساط ما بين خمسين إلى ستين

وقيل: ينظر إلى طول الليالي وقصرها، وإلى كثرة الأشغال وقتها، وفي الظهر مثل ذلك لاستوائهما في سعة الوقت، وقال في الأصل: أو دونه لأنه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملل اه (1: 100). ... وفي شرح المنية: قال القدوري: يقرأ في أي في كل ركعة بطوال المفصل أي بسورة من طوال المفصل، وفي الظهر، والعصر والعشاء بأوساط المفصل. وهذا من القدوري اختيار لرواية الأصل في الظهر حيث جمعها مع العصر، والعشاء لا مع الفجر اه (س: 304). ... قلت: وبكل ذلك ورد الأثر، فالأمر واسع، وينبغي للإمام أن يراعي حال أهل زمانه، ولا يوقعهم في السأمة، والملال. وفي هذا الحديث دلالة على تساوي قدر القراءة في الأوليين من الظهر، والعصر، والظاهر أن حكم الفجر، والمغرب، والعشاء كذلك. ... بحث إطالة الركعة الأولى ... ولكن الفجر قد استثنى من ذلك. قال في الهداية: (ويطيل الركعة الأولى من الفجر على الثانية) إعانة الناس على إدراك الجماعة. قال: (وركعتا الظهر سواء) وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، وقال محمد رحمه الله: أحب إلي أن

ورواه أحمد عن أبي العالية قال: اجتمع ثلثون من أصحاب النبي - صلى الله عليه - 996 وسلم -، فقالوا: أما ما يجهر فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد علمناه، وما لا يجهر فيه فلا نقيس بما يجهر فيه. قال: فاجتمعوا، فما اختلف منهم إثنان أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الظهر قدر ثلاثين آية في الركعتين الأوليين في كل ركعة الحديث. وفيه عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي وهو ثقة ولكنه اختلط، ويقال: إن يزيد بن هارون سمع منه في حال اختلاطه، والله أعلم. كذا قال الهيثمي في مجمع الزوائد (1: 187). ... قلت: ولكن الاختلاط لا يضر إذا كان لما رواه شواهد، وهناك كذلك، فإن سند مسلم، وأبي داود سالم من العلة

يطيل الركعة الأولى على غيرها في الصلوات كلها لما روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يطيل الركعة الأولى على غيرها في الصلوات كلها، وفهما أن الركعتين استويا في استحقاق القراءة فيستويان في المقدار، بخلاف الفجر، لأنه وقت نوم وغفلة، والحديث (المحمول على الإطالة من حيث الثناء، والتعوذ والتسمية اه (1: 100).

قلت: الحديث الذي أشار إليه في الهداية لم أجده بهذا اللفظ وقد روى البخاري ما يفيد معناه من طريق يحيى عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الأولى ويقصر في الثانية ويسمع الآية أحياناً، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين، وكان يطول في الأولى من صلاة الصبح ويقصر في الثانية هـ. ... وقال الحافظ في شرحه: روى عبد الرزاق عن معمر عن يحيى في آخر هذا الحديث: فظننا أنه يريد أن يدرك الناس الركعة الأولى. ولأبي داود وابن خزيمة نحوه من رواية أبي خالد عن سليمان عن معمر هـ (2: 203). وروى أحمد عن أبي مالك الأشعري عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يسوي بين الأربع ركعات في القراءة والقيام، ويجعل الركعة (الأولى هي أطولهن لكي يثوب الناس إلخ (5: 334).

عن: ابن عمر - رضي الله عنهم - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد في صلاة - 997 الظهر، ثم قام، فركع، فرأينا أنه قرأ {تَنْزِيلَ الْكِتَابِ} (1) قال ابن عيسى (2) لم يذكر أمية أحد إلا معتمراً اهـ رواه أبو داود (1: 214) وسكت عنه. ... 998 - عن: أبي سعيد - رضي الله عنه - الخدري قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام، فيذهب الذاهب إلى البقيع، فيقضي حاجته، ثم يتوضأ، ثم يأتي ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الركعة الأولى مما يطولها. رواه مسلم (1: 186). ... 999 - عن: أبي أيوب أو عن زيد بن ثابت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ في المغرب بالأعراف في الركعتين فرقها في الركعتين رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح

توثيق شهر بن حوشب

فإن قلت: قد صرح علماء الحنفية بكراهة قراءة آية السجدة في السرية والحديث يرد عليهم، قلت: هو محمول على (1) بيان الجواز، فلا كراهة في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - لكونه في مقام التشريع، وأيضاً فقد عللوا بمخافة الاشتباه على القوم، فاعا العلة كانت منتفية إذ ذاك لكون المأمومين عدة من خواص أصحابه ولم تكن الجماعة كثيرة. والله أعلم.

هو شيخ أبي داود الراوي للحديث (2)

قال الهيثمي: وفي طرفها كلها شهر بن حوشب، وفيه كلام وهو ثقة إن شاء الله تعالى (1:194). ... قوله: "عن ابن عمر" إلخ قلت: دلالة على إطالة القراءة في الظهر ظاهرة، وكذا دلالة حديث أبي سعيد الآتي بعده. ... قوله: "عن أبي أيوب إلى قوله: عن عروة بن الزبير إلخ. قلت: في الأحاديث دلالة على إطالة القراءة في المغرب وهو خلاف ما اشتهر عن الحنفية أن السنة قراءة القصار فيها، ولا ينبغي أن يقرأ فيها بالطوال، وأجاب عنها محمد في موطنه بما نصه: العامة على أن القراءة تخفف في صلاة المغرب يقرأ فيها بقصار المفصل، ونرى أن هذا (أي القراءة في المغرب بالطوال) كان شيئاً فترك، أو لعله كان يقرأ بعض السورة، ثم يركع اه (ص:142).

مجمع الزوائد، 1:188. ... 1000 - قلت: والحديث أخرجه النسائي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في صلاة المغرب بسورة الأعراف فرقها في الركعتين اه وسكت عنه. فهو صحيح عنده. ... 1001 - عن: عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ بهم في المغرب {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} (رواه الطبراني في الثلاثة ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 1:188).

قلت: أما الجواب الأول فمخدوش بحديث أم الفضل بنت الحارث لما فيه من التصريح بأنه - صلى الله عليه وسلم - قرأ في المغرب "والمرسلات عرفاً" في آخر صلاة صلاها لم يصل لهم بعدها حتى قبضه الله، والثاني بحديث عائشة وجبير بن مطعم وزيد بن ثابت فإن في حديث عائشة أنه - صلى الله عليه وسلم - قرأ في صلاة المغرب " بسورة الأعراف" فرقها في ركعتين، وهو صريح في قراءة جميع السورة فيهما، ولا يخفى أن نصف الأعراف يزيد على أطول سورة من المفصل، فلا يفيدنا تفريقه، وفي حديث جبير ما يدل قراءته - صلى الله عليه وسلم - بسورة الطور كلها وهو قوله: "فلما بلغ هذه الآية" أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" الآيات إلى قوله: المصيطرون" كاد قلبي يطير". فإن قوله: "المصيطرون" هو في آخر الطور، وفي حديث زيد بن ثابت الآتي قريباً ما يشعر الإنكار على المواظبة بقراءة قصار المفصل وأن قراءته - صلى الله عليه وسلم - ربما كانت تزيد عليها. ويمكن الجواب عن حديث أم الفضل بأنه يعارضه حديث عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب قال: آخر صلاة صلاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المغرب، فقرأ في الركعة الأولى" بسبح اسم ربك الأعلى" وفي الثانية "بقل يا أيها الكافرون". أخرجه الطبراني، وسيأتي في المتن. فيحمل حديث أم الفضل على قراءته في نافلة (1) المغرب في البيت، يدل عليه ما في رواية النسائي: فصلى بتا في البيت. اه (1:154).

فان قلت: يمكن عليه رواية ابن إسحاق عن ابن شهاب في هذا الحديث بلفظ: خرج إلينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو عاصب رأسه في مرضه، فصلى المغرب، الحديث أخرجه الترمذي. قلت: يمكن حمل قولها: "خرج إلينا" أي من مكانه الذي كان راقداً فيه إلى من في البيت، فصلى بهم. فتلتزم الروايات كما قال الحافظ في الفتح (1:204) مؤلف.

عن: ابن عباس - رضي الله عنه - أن أم الفضل بنت الحارث سمعته وهو يقرأ - 1002 {وَالْمُرْسَلَاتُ عِزْفًا} فقالت: يا بني! لدد ذكرتني بقرائتك هذه السورة أنها لآخر ما سمعت من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بها في المغرب. رواه الجماعة إلا ابن ماجه (نبيل الأوطار، 2:126). ... قال الحافظ في الفتح (2:204): وصرح عقيل عن ابن شهاب أنها آخر صلوات النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولفظه: ثم ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله. أرواه المصنف (أي البخاري) في باب الوفاة اهـ. ... 1003 - عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم

فاجتمع الحديثان بأنه قرأ في جماعة الرجال في الفرض بقصار المفصل ونحوها، وفي جماعة النساء في البيت بالمرسلات، ونحوها. والله تعالى أعلم.

وعن حديث عائشة، وزيد بن ثابت، وجبير بن مطعم بأن إطالة القراءة في المغرب كان في الابتداء ثم ترك، وليس في حديثهم ما يدل على أنه ذلك مما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - آخرًا. والحق في الجواب أنه - صلى الله عليه وسلم - كان أحياناً يطيل القراءة في المغرب لبيان الجواز، وأن وقت المغرب يسع هذا القدر من القراءة، وليس في تلك الأحاديث ما يدل على مواظبته المستمرة بإطالة القراءة فيها، بل الظاهر من حديث سليمان بن يسار المتقدم أن عادته - صلى الله عليه وسلم - الأكثرية كانت قراءة القصار في المغرب، وسيأتي ما يدل على ذلك صراحة. ... وأما إنكار زيد بن ثابت على مروان المواظبة على القراءة بقصار المفصل، فالظاهر (1) أن زيدا لم يرد منه المواظبة على القراءة بالطوال، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا يجعل قراءة القصار حتماً على نفسه حيث لا يجاوز إلى غيره أبداً بل يقرأ أحياناً من الطوال أيضاً لبيان الجواز كما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - قال الحافظ في الفتح: قال الترمذي: ذكر عن مالك أنه كره أن يقرأ في المغرب بالسور الطوال نحو "الطور والمرسلات"

قرأ في المغرب "بالطور". رواه الإمام البخاري. وفي التفسير له: سمعته يقرأ في المغرب "بالطور" فلما بلغ هذه الآية {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ} ... الآيات إلى قوله: {الْمُصَيِّرُونَ} ... كاد قلبي يطير. ونحوه لقاسم ابن أصبغ. كذا في فتح الباري (2:207). ... 1004 - عن: عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم قال: قال لي زيد بن ثابت: تقرأ في المغرب بقصار، وقد سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بطولي الطولين. رواه البخاري. قال الحافظ في الفتح (2:205). وفي رواية البيهقي من طريق أبي عاصم شيخ البخاري فيه بلفظ "كان رسول - صلى الله عليه وسلم - يقرأ"، ومثله في رواية حجاج بن محمد عن ابن جريح عند الإسماعيلي اهـ

وقال الشافعي: لا أكره ذلك بل استجب، وكذا نقله البغوي في شرح السنة عن الشافعي، والمعروف عند الشافعية أنه لا كراهية في ذلك ولا استحباب، وأما مالك فاعتمد العمل بالمدينة وبغيرها

كذا قال الحافظ في الفتح (2:207) مؤلف (1)

قال ابن دقيق العيد: استمر العمل على تطويل القراءة في الصباح وتقصيرها في المغرب. والحق عندنا أن ما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وثبت مواظبته فهو مستحب، وما لا تثبت مواظبته عليه فلا كراهية فيه اهـ (206:2). ... قلت: وهذا هو الحق عندنا أن قراءة القصار في المغرب إنما هو سنة يجوز تركها، ولم يقل بكَراهية الطوال فيها أحد منا بشرط كونها أحياناً، وعدم ملال القوم منها. قال في الدر بعد ذكره سنة القراءة: واختار في البدائع عدم التقدير، وأنه يختلف بالوقت، والقوم، والإمام اهـ. ... قال العلامة الشامي: وعمل الناس اليوم على ما اختاره في البدائع (رملي) إلى أن قال: ولذا قال في البحر عن البدائع: والجملة فيه أنه ينبغي للإمام أن يقرأ مقدار ما يخف على القوم، ولا يتقل عليهم بعد أن يكون على التمام وهكذا في الخلاصة. اهـ (565:1). فثبت بهذا أن التقدير الوارد في المذهب في هذا الباب ليس بلازم عند الحنفية بل ومنهم من اختار تركه، وأحال على اقتضاء المصلحة، وقد عرفت دليل سنية هذا التقدير

حدثنا: أحمد بن بديل ثنا حفص بن غياث ثنا عبيد الله عن نافع أن ابن عمر قال: - 1005 كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في المغرب {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} ... و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}. رواه ابن ماجة، ورجاله ثقات من رجاله الصحيح إلا ابن بديل وهو ثقة ذكره النسائي في أسماء شيوخه، وقال: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مستقيم حديث. كذا في التهذيب (1:78). ... وقال الحافظ في الفتح (2:206): فأما حديث ابن عمر فظاهر إسناده الصحة إلا أنه معلول. قال الدارقطني: أخطأ فيه بعض رواة. اهـ وفي التهذيب (1:18): قال الدارقطني: تفرد به أحمد عن حفص اهـ. ... قلت: تفرد رواه الصحيح أو الحسن (1) مقبول ما لم يخالف رواية

في الفجر، والظهر، والعصر. وأما قراءة القصار في المغرب، وكونها سنة، فقد مر في حديث سليمان ما يدل عليها بظاهرة، وقد عرفت في قول محمد، ومال، وابن دقيق العيد أن العمل قد استمر على تقصير القراءة فيها المدينة بل وغيرها من البلاد، ولا يخفى أن الصحابة، ومن بعدهم لا يواظنون جميعاً على شيء ما لم يثبت مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه، واختياره إياه على غيره. وسيأتي في الأحاديث المرفوعة، والموقوفة أيضاً ما يدل على ذلك صريحاً

1. وأحمد بن بديل مختلف فيه وقد وثق، فهو من رجال الحسن (1)

قوله: "حدثنا أحمد بن بديل" إلخ. قال العيني في العمدة: روى ابن ماجة بسند صحيح عن ابن عمر كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فساق الحديث نحو سياق المتن، وروى أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه في كتابه "أولاد المحدثين" من حديث جابر بن سمرة قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في صلاة المغرب ليلة الجمعة "قل يا أيها الكافرون، وقل هو الله أحد" اهـ (82:3). ... قلت: في سنده سعيد بن السماك قاله في "تنقيح الرواة في تخريج أحاديث المشكاة: (156:1). وقال في اللسان: قال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث، وذكره ابن

الجماعة مخالفة يلزم منها رد ما رووه وههنا كذلك، فإن الجماعة روت قراءة "الإخلاص" "والكافرون" في الركعتين (1) بعد المغرب، ولا منافاة بين هذا وذلك، بل يمكن الجمع بينهما لا سيما إذا كان له شاهد كما سيأتي

.حبان في الثقات اهـ

(قال الحافظ: والمحفوظ أنه قرأ بهما في الركعتين بعد المغرب (فتح الباري 2:206 (1)

ثم أجاب العيني عن أحاديث الإطالة في المغرب بأجوبة. منها أنه قيل: قراءة سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليست كقراءة غيره، ألا تسمع قول الصحابي: ما صليت (1) خلف أحد أخف صلاة من النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان يقرأ بالسنتين إلى المائة؟ وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إن داود عليه السلام كان يأمر بدوا به أن تسرج، فيقرأ القرآن (الزبور) قبل إسراجها. (2) فإذا كان داود عليه السلام بهذه المثابة، فسيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - أحرى بذلك، وأولى. ولا يقاس غيره - صلى الله عليه وسلم - في ذلك لما ثبت من إنكاره - صلى الله عليه وسلم - على معاذ في إطالة القراءة في العشاء (3) مع سعة وقتها وأمره بقراءة "سبح اسم ربك الأعلى" و "والشمس وضحاها" ونحوها، فالمغرب أولى بذلك مع ضيق وقتها. ... وقال الطحاوي: المستحب أن يقرأ في المغرب بقصار المفصل. ... وقال الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم. ... قلت: هو مذهب الثوري، والنخعي، وعبد الله بن المبارك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وأحمد، ومال، وإسحاق. انتهى كلامه مع تغير يسير بالتقديم، والتأخير، ونحوه (81:32). ... قلت: وما ذهب إليه هذا القائل من تخصيص الإطالة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - مؤيد بما روى النسائي عن ابن عمر رضي الله عنه قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يأمر بالتخفيف، ويأمرنا الصفت أه (132:1) وسكت عنه، فهو صحيح عنده. ولا يخفى أن المغرب يضيق

حدثنا: يحيى بن إسماعيل أبو زكريا البغدادي قال: ثنا أبو بكر ابن أبي شيبة قال: - 1006 ثنا زيد بن الخباب قال: ثنا الضحاك بن عثمان قال: حدثني بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار عن أبي هريرة قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في المغرب بقصار المفصل. رواه الطحاوي، ورجاله كلهم ثقات من رجال البخاري ومسلم إلا يحيى بن إسماعيل أبو زكريا فلم أجد من ترجمة بالبغدادي. ... وفي التهذيب (11:179): يحيى بن إسماعيل أبو زكريا اثنان، أحدهما الواسطي روى عنه أبو داود، وقال: سمعت أحمد ذكره فقال: أعرفه قديماً وكان لي صديقاً، أه. ... والثاني الكوفي يقال له: "الخواص" روى عنه البخاري في التاريخ، ومحمد بن عوف قال أبو حاتم: كتبت عنه، وذكره ابن حبان في الثقات. أه فلا أدري هل البغدادي هو واحد منهما قد نزل بغداد غنسب إليها أم آخر سواهما؟ وقال في جامع مسانيد الإمام (2:588): يحيى بن إسماعيل أبو زكريا البغدادي ذكره الحطيب في تاريخه، وقال: سمع إسماعيل بن أبي أويس: وأبا بكر بن أبي شيبة، وأبا حيثمة، وزهير بن حرب. روى عنه أبو جعفر الطحاوي الفقيه ذكر أنه سمع منه بطبرية أه. ... قلت: ولم يذكره بجرح، ولا تعديل، والحديث قد ذكره الطحاوي (1:126) في موضع الاحتجاج، فلا أقل من أن يكون حسناً لا سيما وله شاهد صحيح عند النسائي رواية سليمان بن يسار عن أبي هريرة، وقد تقدم في الباب

وقتها وقصره أولى بالتخفيف من الجميع، فلما أمر معاذاً بقراءة وسط المفصل في العشاء فبينغي أن لا يزداد في المغرب على القصار فأفهم

(متفق عليه برواية أنس كذا في المشكاة مع التنقيح (206:2) (1)

قلت: رواه البخاري في فضائل الأنبياء (12:1) منه (2)

متفق عليه عن جابر كذا في المشكاة مع التنقيح (53:1) مؤلف (3)

قوله: "حدثنا يحيى بن إسماعيل أبو زكريا" إلخ. قلت: دلالة على مواظبته على القصار في المغرب ظاهرة

عن: بريدة - رضي الله عنه - كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في المغرب، - 1007 والعشاء {وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى (1)} ... {وَالضُّحَى} ... وكان يقرأ في الظهر، والعصر "بسبح اسم ربك الأعلى" "وهل أتاك". رواه البزار في مسنده بسند صحيح كذا قال العيني في (العمدة 3:82).

قوله: "عن بريدة" إلخ. فإن قلت: إن هذا القيد مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على قراءة الأوساط في المغرب مثل العشاء وهو ينافي حديث مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على القصار فيها

قلت: قد تقرر في الأصول إنه إذا وقع التعارض بين السنتين لزم المصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، أو إلى القياس، وأقوال الصحابة، وأفعالهم ترجح أحاديث المواظبة على القصار كما سيأتي، أو يقال: إن المراد بالمواظبة على القصار القراءة بها أو بمثلها من غير حصر فيها. ... قال في الدر: أي (يقرأ) في كل ركعة سورة مما ذكر اهـ. قال الشامي: أي من الطوال، والأوساط، والقصار، ومقتضاه أنه لا نظر إلى مقدار معين من حيث عدد الآيات مع أنه ذكر في النهر أن القراءة (1) من المفصل سنة، والمقدار المعين سنة أخرى. ثم قال: وفي الجامع الصغير: يقرأ في الفجر في الركعتين قدر أربعين أو خمسين. واقتصر في الأصل على الأربعين، وفي المجرد ما بين السنتين إلى المائة، والكل ثابت (2) من فعله عليه الصلاة والسلام. ويقرأ في العصر، والعشاء خمسة وعشر في الركعتين في ظاهر الرواية كذا في شرح الجامع لقاضي خان، وجزم به في الخلاصة. وفي المحيط وغيره: يقرأ عشرين، وفي المغرب خمس آيات في كل ركعة اهـ. ... أقول: كون المقروء من سور المفصل على الوجه الذي ذكره المصنف هو المذكور في المتون، كالقدوري، والكنز، والمجمع، والنقاية وغيرها، وحصر المقروء بعدد على ما ذكره في النهر، والبحر مما علمته مخالف لما في المتون من بعض الوجوه كما نبه عليه في الحلية (إلى أن قال): فالذي ينبغي المصير إليه أنهما روايتان متخالفتان اختار أصحاب

عن: عبد الله بن يزيد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ في المغرب {وَالثَّيْنِ} - 1008 وَالرَّيْثُونَ}، رواه الطبراني في الكبير وفيه جابر الجعفي وثقة شعبة، وسفيان وضعفه بقية الأئمة. (مجمع الزوائد، 1:180). ... قلت: وأخرجه الطحاوي (1:126) وفيه جابر أيضاً لا بأس به في المتابعات، وقد أوردناه كذلك. ... 1009 - عن: عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب قال: آخر صلاة صلاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المغرب، فقرأ في الركعة الأولى "بسبح اسم ربك

المتون إحداها ويؤيده أنه في متن المنتقى ذكر أولاً أن السنة في الفجر حضراً أربعون آية أو ستون، ثم قال: واستحسنوا (3) طوال المفصل فيها، وفي الظاهر إلخ فذكر أن الثاني (استحسان اهـ 564:1).

سيأتي دليله 12 منه (1)

قلت: قد مر دليله 12 منه (2)

فثبت بهذا أن حصر القراءة في قصر المفصل للمغرب، وفي الأوساط، والطوال لغيرها إنما هو مجرد استحسان، والأصل أن يقرأ في المغرب بما يماثل القصار، وكذا في غيرها بما يشبه أختيها، ولا يخفى أن "سورة الليل" يماثل "سورة لم يكن" في المقدار وهي من القصار على ما نقله الشر نبلالي وغيره عن الكافي (شامي، 1:564). وكذا "سورة الضحى" يساوي "سورة العاديات" وهي من القصار، فهذا الحديث لا يعارض الأحاديث التي فيها المواظبة على القصار في المغرب. والله تعالى أعلم. ودلالة الحديث على قراءة الأوساط في الظهر والعصر ظاهرة. ... قوله: "عن عبد الله بن الحارث" إلخ قلت: قال في التهذيب في حجاج بن نصير: وقال يحيى بن معين كان شيخاً صدوقاً ولكنهم أخذوا عليها أشياء في حديث شعبة. قال يعقوب: يعني إنه أخطأ في أحاديث من أحاديث شعبة. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ ويهم. وأورد له ابن عدي الأحاديث التي أخطأ فيها عن شعبة وهي ثلاثة ثم قال: ولحجاج أحاديث، وروايات عن شيوخه، ولا أعلم له شيئاً منكراً غير ما ذكرت

الأعلى"، وفي الثانية "بقل يا أيها الكافرون". رواه الطبراني في الكبير. وفيه حجاج بن نسي (1) ضعفه ابن المديني وجماعة، ووثقه ابن معين في رواية ووثقه ابن حبان (مجمع الزوائد، 1:180). ... قلت: وهو مرسل فإن عبد الله بن الحارث ولد على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فحنكه النبي - صلى الله عليه وسلم - روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلًا، وعامة روايته عن الصحابة عنه - صلى الله عليه وسلم - كذا يظهر من التهذيب (5:180). ... قلت: ومرسل الصحابي حجة عندهم جميعًا، فالحديث مرسل حسن في حكم الموصول. ... 1010 - أخبرنا: سفيان الثوري عن علي بن زيد بن جدعان عن الحسن وغيره قال: كتب عمر إلى أبي موسى أن أقرأ في المغرب بقصر المفصل، وفي العشاء بوسط المفصل، وفي الصبح بطوال المفصل. رواه عبد الرزاق في مصنفه (نصب الراية 1:229).

(وهو في غير ما ذكرته صالح اه بمعناه 2:209).

قلت: وحديث المتن ليس من الثلاثة المذكورة، فهو فيه صالح. وقال الذهبي في الميزان: قلت: لم يأت بمتن منكر اه (1:216). فعندي أنه من أمثال حجاج بن أرطاة وابن لهيعة وغيرهما في حسن الحديث بالدرجة الثانية، والله أعلم. وفي الحديث دلالة على أن آخر فعله - صلى الله عليه وسلم - قراءته في المغرب بقصر المفصل، وما يماثلها، وقد مر بعض ما فيه مع جوابه، فتذكر

قوله: "أجبرنا سفيان الثوري" إلخ. دللته على قراءة المغرب والعشاء ظاهرة. وفي رد المحتار: قال في الكافي: وهو كالمروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن المقادير لا (تعرف إلا سماعاً. اه (1:564).

وفيه أيضاً: أن القراءة من سورة المفصل على الوجه الذي هو مذكور في

قلت: لم يدرك الحسن عمر - رضي الله عنه -، وعلى هذا اختلف في الاحتجاج به، وقد وثق، كذا في مجمع الزوائد (1:197). وهو من رجال الخمسة. وبقيّة السند رجالها رجال الجماعة. ومراسيل الحسن صحاح فلا يضر الانقطاع بينه وبين عمر قال ابن المديني: مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح ما أقل يسقط منها اه كذا في التهذيب (3:66)).

مستحسنة، لأن الصحابي لا يأمر إلا بما هو مستحسن في الشرع، ولذا قال فيمتن المنتقي: واستحسنوا طوال المفصل في الفجر إلخ كما مر آنفاً، ولذا اختاره أصحاب المتون من أصحابنا. وليس في هذا الأثر بيان قراءة الظهر والعصر، أما الظهر فقد ورد ذكره عند الترمذي كما في المتن ولكن فيه أن اقرأ في الظهر بأوساط المفصل، وهو خلاف ما نقله أصحابنا في كتبهم. قال الهداية: روى أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى الأشعري أن اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل، وفي العصر والعشاء بأوساط المفصل، وفي (المغرب بقصار المفصل. اه قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ اه (1:229).

وأما العصر فكونها مثل العشاء في القراءة أن لم يرد في هذا الأثر فهو ثابت بالأحاديث المرفوعة، فقد مر أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في العصر بنحو "والليل إذا يغشى" رواه أحمد ومسلم، وأنه كان يقرأ فيها "بالسما ذات البروج والسماء والطارق" وشبهها. رواه الترمذي، وصححه. وسيأتي أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ فيها "بسبح اسم ربك الأعلى وهل أذاك". رواه البزار، وصححه الهيثمي. وهذا هو حكم القراءة في العشاء، كما ستعرف، فثبت استحسان قراءة الأوساط فيهما. ... وأما كون الظهر مثل الفجر في الإطالة فقد مر دليله في حديث أبي سعيد الذري والثلاثين من الصحابة أنهم حزروا قيامه - صلى الله عليه وسلم - في الركعتين الأوليين منها قدر ثلاثين آية، فآثر الهداية. وإن كان غريباً بلفظه ولكن معناه ثابت، وقد عرفت أن الظهر ألحقها في الأصل بالعصر، فلعل ذلك بالنظر إلى أثر عمر رضي الله عنه، فإنه أمر أبا موسى بقراءة الأوساط فيها هذا. والله ولي التوفيق، ومنه الهداية إلى سواء الطريق

عن: زرارة بن أبي أوفى قال: أقرأني أبو موسى كتاب عمر إليه اقرأ في المغرب - 1011 آخر المفصل، وآخر المفصل من لم يكن إلى آخر القرآن. أخرجه الطحاوي، وذكره الحافظ في الفتح (2:828). فهو صحيح أو حسن على قاعدته. ... 1012 - وروي عن عمر أنه (كتب إلى أبو موسى أن اقرأ في الظهر بأوساط المفصل. أخرجه الترمذي (1:41).

قوله: "عن زرارة" إلخ قلت: المراد بآخر المفصل فيه قصاره لما في حديث سقيان المار أن اقرأ في المغرب بقصار المفصل، فيكون مفسراً للآخر

تحقيق المفصل وطواله ووسطه وقصاره

قال العلامة السيوطي في الإتقان: والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسملة وقيل: لقلة المنسوخ من، ولهذا يسمى بالمحكم أيضاً، كما روى البخاري عن سعيد بن جبير قال: إن الذي تدعونه المفصل هو المحكم. وآخر سورة الناس بلا نزاع، واختلف في أوله على اثني عشر قولاً أحدهما "ق" لحديث (أوس السابق. اهـ (67:1 مطبوعة مصر

قلت: وهو ما أخرجه أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن أوس بن أبي أوس حذيفة الثقفي قال: كنت في الوفد الذين أسلموا من ثقيف، فذكر الحديث، وفيه: فقال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: طراً على حزبي من القرآن، فأردت أن لا أخرج حتى أقضيه. قال: فسألنا أصحاب الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلنا: كيف تحزبون القرآن؟ قالوا: نحزبه ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة، وحزب المفصل من "ق" حتى تختتم. اهـ ذكره الحافظ في الفتح (9:39). وسكت عنه فهو صحيح، أو حسن على قاعدته. ورجال أحمد كلهم ثقات. قال عبد الله بن أحمد: حدثني أبي ثنا عبد الرحمن بن مهدي (من رجال الجماعة) ثنا عبد الله بن عبد الرحمن الطائف (من

عن: الحسن قال: كان عمران بن الحصين يقرأ في المغرب "إذا زلزلت والعاديات". - 1013
أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه. قاله العيني في العمدة (3:82) ولم يذكر سنده. ...
1014 - عن: أبي عبد الله الصنابحي أنه قال: قامت المدينة في خلافة

رجال مسلم) عن عثمان بن عبد الله ابن أوس الثقفي (وثقه ابن حبان كذا في التهذيب،
(129:7) عن جده أوس بن حذيفة به. اهـ (9:4). وفي زهر الربي هو من "ق" إلى آخر
(القرآن على الصحيح اهـ (156:1)

وفي فتح الباري: وفي المراد بالمفصل أقوال أصحابها أنه من أول "ق" إلى آخر القرآن اهـ (264:2). ... قلت: فثبت بهذا أول طوال المفصل، وثبت بأثر زرارة بن أوفى أول قصار أنه من لم يكن إلى آخر القرآن، ولم أقف علي تعيين أوسطه من الآثار، والمشهور أنه من البروج إلى لم يكن وعليه الجمهور، كذا في تنقيح الرواة في تخريج أحاديث المشكاة (531:1). فمن ظفر بدليله في أثر فليحلق بهذا المقام. وفي الإتيان: قال ابن معن: طوله إلى "عم"، وأوسطه منها إلى "الضحى" ومنها إلى آخر القرآن قصاره. هذا أقرب ما قيل فيه اهـ (67:1). ... ترتيب السور توقيفي ... قلت: ولكن حديث أوس وأثر عمر يضاد، وأنه في مبدأ الطوال، والقصار، وفي حديث أوس المذكور دلالة على أن ترتيب السور كما هو في المصاحف توقيفي لأن الصحابة وتبوا القرآن على هذا الترتيب في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، والظاهر أنه لم يكن إلا بتعليمه أو باطلاع منه - صلى الله عليه وسلم -، وأقرهم الله سبحانه وتعالى عليه. ... قوله: "عن الحسن إلى قوله: عن أبي عثمان النهدي" إلخ. قلت: دلالة الآثار على قراءة القصار في المغرب من فعل أجلة الصحابة ظاهرة.

أبي بكر فصليت وراءه المغرب، فقرأ في الركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة سورة من قصار المفصل الحديث. رواه الإمام مالك في الموطأ (ص:27). قلت: سند صحيح. ... 1015 - عن: أبي نوفل بن عقرب عن ابن عباس قال: سمعته يقرأ في المغرب {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ}. أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه قال: حدثنا وكيع عن شعبة به. كذا في عمدة القاري (3:81). ... قلت: سند صحيح رجاله من رجال الجماعة إلا أبا نوفل فهو من رجال مسلم وأبي داود وانسائي كذا في التهذيب (12:460). ... 1016 - عن: أبي عثمان النهدي أنه صلى خلف ابن مسعود المغرب فقرأ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}. أخرجه أبو داود (1:125)، وسكت عنه، فهو صالح عنده. وأخرجه ابن أبي شيبه، وزاد: فوددت أنه قرأ "سورة البقرة" من حسن صوته، كذا في عمدة القاري (3:881) ولم يذكر سنده. ... 1017 - عن: هشام بن عروة أن أباه كان يقرأ في صلاة المغرب بنحو ما تقرأون "والعاديات" ونحوها من السور. قال أبو داود: وهذا يدل على أن ذاك (1) منسوخ. قال أبو داود: وهذا أصح أخرجه أبو داود (1:125) في سننه بسند صحيح

قوله: "عن هشام بن عروة" إلخ. قلت: في قوله: "بنحو ما تقرأون" دلالة على ما مر في قول محمد، وابن دقيق العيد أن العمل قد استمر على تقصيره القراءة في المغرب، وعلى أن التابعين، وأتباعهم كانوا قد تركوا التطويل فيها، ولذا قال أبو داود: إن هذا يدل على أن ذاك منسوخ، لأن ترك العمل بحديث من إمارات نسخه، وقد مر بعض ما فيه فتذكر، ودلالة بقية الآثار على مواظبة تقصير القراءة في المغرب من فعل أجلة التابعين ظاهرة، فثبت بمجموع الأحاديث المرفوعة والموقوفة أن ما ينبغي أن يقرأ به في صلاة

أي إطالة القراءة في المغرب (1)

عن: رافع بن خديج قال: كنا نصلي المغرب مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، - 1018
فينصرف أحدنا وأنه ليبصر مواقع نبله. أخرجه الإمام البخاري (2:24). ... 1019 -
أخبرنا: وكيع عن إسماعيل بن عبد المالك قال: سمعت سعيد ابن جبير يقرأ في المغرب
مرة "تنبئ أخبارها" ومرة "تحدث أخبارها". أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (عمدة
القاري 3:82). ... قلت: إسماعيل هذا مختلف فيه، قال يحيى بن معين: ليس به بأس، كذا
في التهذيب (1:316). وقد عرفت أن هذا من ابن معين توثيق، كما ذكرناه في المقدمة.
وبقية رواته ثقات. ... 1020 - حدثنا: وكيع عن ربيع قال: كان الحسن يقرأ في المغرب
"إذا زلزلت، والعاديات" لا يدعهما. أخرجه ابن أبي شيبة (عمدة القاري 1:182). ... قلت:
ربيع هذا لهله ابن صبيح السعدي وثقة شعبة، وأبو زرعة، وأبو الوليد، وأحمد، وقال ابن
عدي: له أحاديث صالحة مستقيمة، ولم أر له حديثاً منكراً جداً، وأرجو أنه لا بأس به، ولا
برواياته. كذا في التهذيب (3:247 □ 248). ... 1021 - أخبرنا: زيد بن الحباب عن
الضحاك بن عثمان قال: رأيت عمر ابن عبد العزيز - رضي الله عنه - يقرأ في المغرب
(بقصار المفصل. أخرجه ابن أبي شيبة (عمدة القاري 3:186).

المغرب هو قصار المفصل، وهذا قول أبي حنيفة، وصاحبيه رضي الله تعالى عنهم

قوله: "عن رافع بن خديج" إلخ. قلت: قال الطحاوي: فلما كان هذا وقت انصراف النبي - صلى الله عليه وسلم - من صلاة المغرب استحال أن يكون ذلك وقد قرأ "الأعراف" ولا نصفها. اهـ (معاني الآثار 1:125). ... وقال الحافظ في الفتح (2:206). نعم! حديث رافع الذي في المواقيت أنهم كانوا ينتصلون بعد صلاة المغرب يدل على تخفيف القراءة فيها اهـ

قلت: سند صحيح على شرط مسلم. ... 1022 - أخبرنا: وكيع عن محل قال: سمعت إبراهيم يقرأ في الركعة الأولى من المغرب "إيلاف قريش" أخرجه ابن أبي شيبه (عمدة القاري 3:844). ... قلت: محل هذا هو ابن محرز الضبي الكوفي وثقه أحمد وابن معين وغيرهما، كذا في التهذيب فالسند صحيح. ... 1023 - عن: أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر، والعصر بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} ... {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ}. رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:88). ... 1024 - عن: البراء قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في العشاء {وَالَّذِينَ وَالِ الَّذِينَ} وما سمعت أحداً أحسن صوتاً منه. متفق عليه، (كذا في المشكاة مع التنقيح 2:153). ... 1025 - عن: جابر قال: كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يأتي فيؤم قومه. فصلى ليلة مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم أتى قومه فأُمهم □ فافتتح بسورة البقرة

قوله: "عن البراء" إلخ. قال الحافظ في الفتح: تحت هذا الحديث: وإنما قرأ في العشاء بقصار المفصل لكونه كان مسافراً، والسفر يطلب فيه التخفيف، وحديث أبي هريرة أنه قرأ في العتمة "إذ السماء انشقت" محمول على الحضر، فلذلك قرأ بأوساط المفصل اهـ (2:208)).

قلت: كون "سورة التين" من القصار، "والانشقاق" من الأوساط مبني على قول ابن معن: وأما على الجمهور فالانشقاق من الطوال، وسورة التين من الأوساط كما مر فافهم. ... قوله: "عن جابر وعن بريدة" إلخ. قال الحافظ في الفتح: ووقع عنه أحمد من حديث بريدة بإسناد قوي: فقرأ "اقتربت الساعة" وهي شاذة إلا أن حمل على

فانحرف رجل، فسلم ثم صلى وحده. الحديث. وفي آخره: فأقبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على معاذ فقال: يا معاذ! أفتان أنت؟ أقرأ "والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، وسبح اسم ربك الأعلى". متفق عليه. كذا في المشكاة (1:62). وفي رواية للجاري: وأمره بسورتين من أوسط المفصل اهـ. ... قال: الحافظ في الفتح (2:164): وفي رواية الحميدي عن ابن عيينة مع الثالثة الأول {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ} {وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ} اهـ. ... 1026 - عن: بريدة أن معاذ بن جبل صلى بأصحابه صلاة العشاء فقرأ فيها (هـ) ... فقام رجل من قبل أن بفرغ فصلى، وذهب. فقال له معاذ قولاً شديداً فأتى الرجل النبي - صلى الله عليه وسلم - فاعتذر إليه فقال: إني كنت أعمل في نخل وخفت على الماء. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صل "بالشمس وضحاها" ونحوها من السور. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح

(التعدد 2:162).

ثم ذكر الاختلاف الواقع في تسمية هذا المنحرف الذي صلى وحده، وفي تعيين هذه الصلاة فقال: وجمع بعضهم بين هذا الاختلاف بأنهما واقعتان، وأيد ذلك بالاختلاف في الصلاة هل هي العشاء أو المغرب؟ وبالاختلاف في السورة هل هي "البقرة" أو "اقتربت"؟ وبالاختلاف في عذر الرجل، هل هو لأجل التطويل فقط لكونه جاء من العمل وهو تعباً، أو لكونه أراد أن يسقى نخله إذ ذاك، أو لكونه خاف على الماء في النخل، كما في حديث بريدة؟ واستشكل هذا الجمع لأنه لا يظن بمعاذ أنه - صلى الله عليه وسلم - يأمر بالتخفيف ثم يعود إلى التطويل، ويجاب عن ذلك باحتمال أنه يكونه قرأ أولاً بالبقرة، فلما نهاه قرأ "اقتربت" وهي طويلة بالنسبة إلى السورة التي أمره أن يقرأ بها كما سيأتي، ويحتمل أن يكون النهي أولاً وقع لما يخشى من تنفير بعض من يدخل في الإسلام، ثم لما اطمأنت نفوسهم بالإسلام ظن أن المانع زال، فقرأ باقتربت، لأنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في المغرب بالطور، فصادف صاحب الشغل وجمع النووي باحتمال أن يكون قرأ في الأولى بالبقرة فانصرف رجل، ثم قرأ "اقتربت" في الثانية فانصرف آخر اهـ ودلالة (163:2).

مجمع الزوائد (1:189). ... 1027 - عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: ما من المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة إلا قد سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يؤم بها الناس في الصلاة المكتوبة. رواه مالك (كذا ف المشكاة) وفي تنقيح الوراة (ص:159): رواه أيضاً أبو داود وسكت عنه هو والمنذري. قلت: وهو حديث صحيح. ... 1028 - عن: رفاعة الأنصاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: لا تقرأ في الصبح بدون عشر آيات ولا تقرأ في العشاء بدون عشر آيات. رواه الطبراني في الكبير

الحديثين على استحباب قراءة الأوساط من المفصل في صلاة العشاء ظاهرة، وأن قراءة الطوال فيها مكروهة، فما ظنك بقرأتها في المغرب مع ضيق وقتها، وكثرة اشتغال الناس بحوائجهم فيه؟ فينبغي أن يقتصر فيها على القصار كما أثبتناه بما قدمناه لك

قوله: "عن عمرو بن شعيب" إلخ قلت: فيه دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يكثر القراءة من المفصل في المكتوبات حتى لأنه لم يدع سورة منها إلا أم الناس بها. وهذا يشهد لما مر في كتاب عمر رضي الله عنه إنما أمر بذلك لما رأى من إكثار النبي - صلى الله عليه وسلم - بقراءة وكثرة إمامة الناس به مع ما كان من عادة الإطالة في بعض الصلوات والتقصير في بعضها، ومن ههنا استحسّن أصحابنا القراءة من سور المفصل في المكتوبات على الوجه الذي ورد في أثر عمر رضي الله عنه. ... قوله: "عن رفاعة" إلخ. قلت: معناه والله تعالى أعلم أن من لم يقدر على الإطالة في الفجر والعشاء لكونه لا يحفظ القرآن، أو كانت الإطالة تثقل على من خلفه، أو كان في السفر ونحوه فله أن يقصر القراءة عن قدر المسنون ولكن لا يقرأ أقل من عشر آيات في كل منهما. قلت: وينبغي أن يكون عشر آيات الصبح طوالاً نحو "سورة الجمعة والمنافقين" وفي العشاء قصاراً نحو "سورة الضحى" وأمثالها لما مر من أن قراءته - صلى الله عليه وسلم - في الفجر كانت أطوال من غيرها، فلو راعاها مع التخفيف أيضاً كان أولى وأحسن. وفي الحديث دلالة على أن رعاية عدد الآيات في المقروء سنة، وقد قدمنا عن الجامع الصغير

وفيه ابن لهيعة واختلف في الاحتجاج به (مجمع الزوائد 1:159). قلت: وقد قدمنا أنه حسن الحديث واحتج به غير واحد، فالحديث حسن. ... 1029 - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة {الم (1) تنزيل الكتاب} ... و {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ}. متفق عليه (بلوغ المرام 1:149). ... 1030 - عن: عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الصبح يوم الجمعة {الم (1) تنزيل الكتاب} ... و {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ}

أنه يقرأ في الفجر في الركعتين قدر أربعين أو خمسين واقتصر في الأصل على الأربعين وفي المجرد ما بين الستين إلى المائة، والكل ثابت بفعله عليه الصلاة والسلام. ويقرأ في العصر والعشاء خمسة عشر في (كل من) الركعتين في ظاهر الرواية اهـ، وقدر القراءة في العصر والعشاء مأخوذ مما مر عن جابر بن سمرة أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في الظهر والعصر "بالسما ذات البروج والسماء والطارق" وشبههما رواه الترمذي وصحه، ومما سبق عن معاذ أمره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقرأ في العشاء "بالشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، وسبح اسم ربك الأعلى، والضحى" ونحوها من سور، متفق عليه. ولكن هذا في حالة الاختبار ولم يذكر أصحابنا قدر ما يستحب من القراءة في حالة العجز عن الإطالة وبينه حديث رفاعة هذا أنه لا يقرأ في الفجر والعشاء أقل من عشر آيات، وبه يعلم حكم الظهر والعصر أيضاً فإن الظهر إما ملحقة بالفجر أو بالعصر كما مر، وحكم العصر والعشاء واحد كما بيناه. وأما المغرب فالسنة فيه قراءة القصار مطلقاً. وما ورد في إطالة القراءة فيها قد فرغنا عن الجواب عنه، فاعتنم تحرير هذا المقام والحمد لله الملك العلام

قوله: "عن أبي هريرة وعن عبد الله بن مسعود" إلخ. قلت: فيه دليل على استحباب قراءة هاتين السورتين في هذه الصلاة من هذا اليوم، لما تشعر به صيغة "كان" من مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على ذلك ما في رواية الطبراني من زيارة لفظ "يديم ذلك". قال الحافظ في الفتح: وقد اختلفت تعليل المالكية بكراهة قراءة السجدة، ومنهم من علل الكراهة بخشية اعتقاد العوام أنها فرض. قال ابن دقيق العيد: أما القول بالكراهة مطلقاً فيأباه

يديم ذلك. رواه الطبراني في الصغير ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:209). وقال الحافظ في الفتح (2:314): أخرجه الطبراني، ولفظه: يديم ذلك، وأصله في ابن ماجه بدون هذه الزيادة، ورجاله ثقات لكن صوب أبو حاتم إرساله

الحديث لكن إذا انتهى الحال إلى وقوع هذه المفسدة (1) فينبغي أن تترك أحياناً لتندفع، فإن المستحب قد يترك لدفع المفسدة المتوقعة، وهو يحصل بالترك في بعض الأوقات اهـ. وإلى ذلك أشار ابن العربي بقوله: ينبغي أن يفعل ذلك في الأغلب للقدوة ويقطع أحياناً لئلا تظنه العامة سنة اهـ وهذا على قاعدتهم في التفرقة بين السنة والمستحب. وقال صاحب المحيط من الحنفية: يستحب قراءة هاتين السورتين في صبح يوم الجمعة يشترط أن يقرأ غير ذلك أحياناً لئلا يظن الجاهل أنه لا يجزي غيره. وأما صاحب الهداية منهم فذكر أن علة الكراهة هجران الباقي وإيهام التفضيل. وقول الطحاوي يناسب قول صاحب المحيط فإنه خص الكراهة بمن يراه حتماً لا يجزي غيره أو يرى القراءة بغيره مكروهة اهـ (315:2). وقال الشر نبال: في مراقي الفلاح: وقد ترك الحنيفة إلا النادر منهم هذه السنة، ولازم عليها الشافعية إلا القليل، فنظن جهلة المذهبين بطلان الصلاة بالفعل والترك، (فلا ينبغي الترك ولا الملازمة دائماً اهـ ص:153)

وقال ابن الهمام في الفتح: ثم مقتضي الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم، كما يفعله حنفية العصر، بل يستحب أن يقرأ بذلك أحياناً تبركاً بالمأثور، فإن لزوم الإيهام ينتقي بالترك أحياناً اهـ (294:1). ... فإن قلت: إن حديث ابن مسعود يفيد مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على هاتين السورتين مع الدوام، ومقتضاه التأكد دون ما يفهم من كلام الحنفية وهو الاستحباب مع الترك أحياناً. ... قلت "المواظبة إنما تفيد التأكد إذا لم يكن صارف عنه، وههنا قد وجد وهو كون العمل متروكاً به في المدينة وغيرها، يدل عليه قول أبي الوليد الباجي من المالكية: إن

عن: إبراهيم النخعي أنه قال: يستحب أن يقرأ في الصباح يوم الجمعة بسورة - 1031 فيها سجدة. أخرجه ابن أبي شيبة بإسناد قوي. وعنده من طريقه أيضاً: أنه فعل ذلك فقرأ "سورة مريم". ... 1032 - ومن طريق ابن عون قال: كانوا يقرأون في الصباح يوم الجمعة بسورة فيها سجدة اهـ. ذكره الحافظ في الفتح (2: 316) فهو صحيح أو حسن على قاعدته. ... 1033 - عن: النعمان بن بشير قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - {يقرأ في العيدين وفي الجمعة بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} ... و {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ

الناس تركوا العمل به لا سيما أهل المينة اهـ

وقال ابن العربي: وهو أمر لم يعلم بالمدينة فالله أعلم بمن قطعه غيلاه اه ذكرهما الحافظ في الفتح (315:2). فلو كان أمراً مؤكداً لواظب عليه الصحابة، ومن بعدهم، فدل على أنه مستحب لا بأس بتركه. ... قوله: "عن إبراهيم النخعي" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن المواظبة على "تنزيل السجدة" في فجر الجمعة ليست بلازمة عنده بل يستحب أن يقرأ بأي سورة فيها سجدة سواء كانت هي أو غيرها، ولفظ ابن عون قال: كانوا يقرأون في الصباح يوم الجمعة بسورة فيها سجدة اه أي كان الصحابة يفعلون ذلك كما هو الظاهر، فإن ابن عون تابعي رأي أنسا كما في التهذيب (346:5) والتابعي إنما يذكر أفعال الصحابة في معرض الدليل دون غيرهم إلا النادر، فثبت بذلك أن المواظبة على هذه السورة بعينها لم تكن مؤكدة عندهم وهو المطلوب، وأما المواظبة على سورة ما فيها سجدة لا على التعيين، فلم تثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد، وإنما صرح النخعي باستحبابها، ولعله قياس منه على "تنزيل السجدة"، ولا يلزم منه التأكد. ولا السنية، والله سبحانه وتعالى أعلم. ... قوله: عن النعمان بن بشير وعن عبيد الله إلخ. قال العلامة العيني في العمدة: فهذه الأحاديث فيها لفظة "كان" ولم تدل على المداومة، بل كان - صلى الله عليه وسلم - قرأ بهذا مرة وبهذا

قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة في يوم واحد قرأ بهما في الصلاتين. رواه مسلم كذا في المشكاة مع التنقيح (1:154). ... قلت: وقد مر في باب الجهر في الجمعة، والعيدين حديث أبي هريرة أنه قرأ سورة الجمعة {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ}، وقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بها يوم الجمعة، رواه مسلم، ولفظ الطحاوي: أنه كان يقرأ في الجمعة «سورة الجمعة {إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ}». كذا في عمدة القاري (3:261). ... 1034 - عن: عبيد أن عمر بن الخطاب سأل أبا واقد الليثي ما كان يقرأ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الأضحى والفطر؟ فقال: يقرأ بـ {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ} و {اقتَرَبَتِ السَّاعَةُ}، رواه مسلم كذا في مشكاة مع التنقيح (1:154). ... 1035 - عن: أبي هريرة قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في ركعتي الفجر "قل يا أيها الكافرون: و"قل هو الله أحد" رواه مسلم، كذا في المشكاة (1:154).

مرة فحكى عنه كل فريق ما حضروا، ففيه دليل على أن لا توقيت للقراءة في ذلك، وأن للإمام أن يقرأ في ذلك مع فاتحة الكتاب أي القرآن شاء اه. وفيه أيضاً: قال المهلب: القراءة في الصلاة محمولة على قوله تعالى: "فاقرأوا ما تيسر منه (261:3).

وقال في البحر: ولو قرأ في الأولى "بسورة الجمعة" وفي الثانية "بسورة المنافقين"، أو في الأولى "بسبح اسم ربك الأعلى" وفي الثانية "بسورة هل أتاك حديث الغاشية"، فحسن تبركاً بفعله - صلى الله عليه وسلم - ولكن لا يواظب على ذلك، بل يقرأ غيرها في بعض الأوقات كيلا يؤدي إلى هجر الباقي، ولا يظنه العامة حتماً اهـ (2:157). ... قلت: فكل ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قرأ به في الصلاة غالباً، فالعمل به عندنا يحسن ما لم يواظب عليه دائماً، بل ينبغي أن يتركه أحياناً، وقال الشافعية بتأكده والدوام عليه، وفيه ما لا يخفي من المفسدة فافهم. ... قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت "قراءة هاتين السورتين في ركعتي الفجر سنة عندنا أيضاً، قال المحقق ابن الهمام في الفتح: ولذا قالوا: السنة أن يقرأ في ركعتي الفجر "بقل يا أيها الكافرون" و "قل هو الله أحد"، وظاهر هذا إفادة المواظبة على ذلك، وذلك

عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {قُلْ - 1036 هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} ... تعدل ثلث القرآن، {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} تعدل ربع القرآن، وكلا يقرأ بهما في ركعتي الفجر، وقال: هاتان الركعتان فيما رغب الدهر. رواه أبو يعلي بإسناد حسن، (والطبراني في الكبير، واللفظ له. كذا في الترغيب (1:95)

لأن الإيهام المذكور (أي إيهام التفضيل والتعيين وهجر الباقي) منتف بالنسبة إلى المصلي (نفسه. اهـ (1:294)

قلت: وكذا يستحب في الوتر أن يقرأ بما ورد عنه - صلى الله عليه وسلم - كما سيأتي، وقال الشرنبلالي في "مراقي الفلاح": ويكره تعيين سورة غير الفاتحة، لأنها متعينة وجوباً، وكذا المسنون المعين، وهذا (أي كراهة التعيين 12) بحيث لا يقرأ غيرها لما فيه من هجر الباقي إلا ليسر عليه أو تبركاً بقراءة النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يكره، ويستحب اقتدائه بقراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - "كالسجدة" "وهل أتى" في فجر الجمعة أحياناً (يفيد كراهة المداومة 12 طحاوي) اهـ (ص: 212). ... ثم ذكر الشرنبلالي جملة من السور التي قرأ بها النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم قال: انتهى ما نقلناه عن الجلال السيوطي رحمه الله تعالى عليه ليقنتي به من يحافظ على ما بلغه من السنة الشريفة. اهـ. فمن شامه فليرجعها، فله دره ما أتبعه دره ما أتبعه للأثر، ولعمري أولئك هم الحنفية حقاً. ... بحث قراءة المعوذتين في ثلاثة الوتر ... قوله: "عن أبي عمر، وأبي بن كعب" إلخ قال الشرنبلالي في "مراقي الفلاح": وفي حديث عائشة رضي الله عنهما: قرأ في الثالثة "قل هو الله أحد" "والمعوذتين" يعمل به في بعض الأوقات عملاً بالحديثين لا وجه الوجوب اهـ، (ص: 219). ... قلت: وفي النيل: وعن أبي هريرة عند الطبراني في الأوسط بزيادة: المعوذتين في

وروى الترمذي عن ابن مسعود قال: ما أحصى ما سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الركعتين بعد المغرب، وفي الركعتين قبل صلاة الفجر بـ {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} ... و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}. قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الملك بن معدان. ... قلت: قال فيه ابن معين: صالح وضعفه غيره. كذا في التهذيب (6: 428) فهو حسن. ... 1038 - عن: أبي بن كعب: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الوتر بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} ... و {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} ... و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} فإذا سلم قال: "سبحان الملك القدوس" ثلاث مرات. رواه النسائي (1: 25) وسكت عنه

الثالثة، وفي إسناده المقدام بن داود وهو ضعيف، وعن عائشة عند أبي داود، والترمذي بزيادة: كل سورة في ركعة، وفي الأخيرة "قل هو الله أحد" و "المعوذتين"، وفي إسناده خفيف الجزري وفيه لين، ورواه الدارقطني، وابن حبان، والحاكم من حديث يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة، وتفرد به يحيى بن أيوب عنه، وفيه مقال ولكنه صدوق. وقال العقيلي: إسناده صالح، قال ابن الجوزي: وقد أنكر أحمد ويحيى (بن معين) زيادة (1) (المعوذتين اهـ 280:2).

كذا في الخطاوي على مراقبي الفلاح (ص: 219) مؤلف (1)

قال الطحاوي: فهذا سر اقتصار أئمتنا على الإخلاص في الثالثة اهـ (مراقي الفلاح ... ص: 219). ... قلت: حديث عائشة هذا قال فيه الترمذي: حسن غريب، وقال أيضاً: قد روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: إنه قرأ في الوتر في الركعة الثالثة "بالمعوذتين"، "وقل هو الله أحد"، والذي اختاره أكثر أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعدهم أن يقرأ "بسبح اسم ربك الأعلى"، "وقل يا أيها الكافرون" و "قل هو الله أحد" (يقرأ في كل ركعة بسورة اهـ. (61:1)

باب قوله تعالى: ... {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} ... والنهي عن القراءة خلف الإمام في الجهرية والسرية، ... واكتفاء المأموم بقراءة الإمام ... 1039 - حدثنا: أبو كريب قال: ثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم (هو ابن بهدلة) عن المسيب بن رافع قال: كان عبدالله يقول: كنا يسلم بعضنا على بعض في الصلاة سلام على فلان وسلام على فلان. {قال: فجاء القرآن {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا

قلت: وفيه دلالة على أن المختار عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن بعدهم أن الوتر ثلاث ركعات، وسيأتي الكلام إليه في باب إن شاء الله تعالى.

باب قوله تعالى: ... {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} ... والنهي عن القراءة خلف الإمام في الجهرية والسرية، ... واكتفاء المأموم بقراءة الإمام ... قوله: "حدثنا أبو كريب" إلى قوله: "حدثني المثنى" إلخ. قلت: دلالتها على نزول هذه الآية في الأمر بالإنصات في الصلاة ظاهرة. ... قال الحافظ ابن جرير الطبري: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: أمروا باستماع القرآن في الصلاة إذا قرأ الإمام، وكان من خلفه ممن يأتهم به يسمعه، وفي

قال: ثنا حفص بن غياث عن إبراهيم الهجري عن أبي عياض عن أبي هريرة قال: - 1040 كانوا يتكلمون في الصلاة، فلما نزلت هذه الآية {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ} ... والآية الأخرى أمروا بالإنصات. أخرجهما العلامة الحافظ ابن جرير الطبري في تفسيره (9:11). ورجال الأول كلهم ثقات من رجال الجملة إلا أنه منقطع. ... قال في التهذيب (10:53): قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: "المسيب عن ابن مسعود" مرسل، وقال مرة: لم يلق ابن مسعود، ولم يلق عليا

الخطبة. وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا"، أو إجماع الجميع على أن من سمع الخطبة الإمام من الجمعة عليه الاستماع والإنصات لها مع تتابع الأخبار بالأمر بذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأنه لا وقت يجب على أحد استماع القرآن والإنصات لسماعه من قارئه إلا في هاتين الحالتين على اختلاف في إحداهما، وهي حالة أن يكون خلف إمام مؤتم به، وقد صح الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما ذكرنا من قوله "إذا قرأ الإمام فأنصتوا" فالإنصات خلفه لقراءته واجب على من كان به مؤتماً سامعاً قراءته بعموم ظاهر (القرآن، والخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ (9:112).

قلت: وسيأتي ما يدل على وجوب الإنصات خلف الإمام مطلقاً سواء جهر أو خافت، وسمع المؤتم قراءته، أو لم يسمع، فانتظر مفتشاً... وقال الزيلعي في تخريج الهداية: وقد وردت أخبار في أن هذه الآية نزلت في القراءة خلف الإمام. أخرج البيهقي عن مجاهد قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الصلاة، فسمع قراءة فتى من الأنصار، فنزل {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} اهـ (432:1). ... قلت: وأثر مجاهد ذكره الحافظ في الدراية (ص:94)، والبيهقي في كتاب القراءة (ص:72) ولم يطعنه أحد بشيء غير أنه قال: هذا مرسل اهـ

إنما يروي عن مجاهد، ونحوه. اهـ ولكنه لا يضر عندنا، ورجال الثاني ثقات من رجال الجماعة إلا إبراهيم الهجري فليكن الحديث، كذا في التقريب (ص: 11) فاعتضد أحدهما بالآخر. ... 1041 - حدثنا: أبو كريب قال: ثنا المحاربي عن داود بن أبي هند عن يسير بن جابر قال: صلى ابن مسعود، فسمع ناساً يقرأون مع الإمام، فلما انصرف قال: أما أن لكم أن تفقهوا أما أن لكم أن تعقلوا {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} ... كما أمركم الله. أخرجه الطبري (11:378) أيضاً، ورجاله ثقات من رجال الجماعة، ويسير بن جابر له ذكر في التهذيب (9: 11) وهو بالياء التحتانية المثناة والسين المهملة أبو الخباز العبدي من رجال الصحيحين ثقة أدرك زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويقال: إن له رؤية روي عن عبد الله.

مراسل سعيد بن جبير، ومجاهد، وطاوس مقبولة

ومراسيل مجاهد مقبولة، قال في تدريب الراوي: وقال يحيى بن سعيد: مرسلات سعيد بن جبير أحب إلي من مرسلات عطاء. قيل: فمرسلات مجاهد أحب إليك، أو مرسلات طاووس؟ قال: ما أقربهما إياه (ص: 70). ... وفي تهذيب التهذيب (7: 202): قال علي ابن المديني: مرسلات مجاهد أحب إلي من مرسلات عطاء بكثير، كان عطاء يأخذ عن كل ضرب إياه. ... على أن المرسل حجة عندنا لا سيما وقد تأيد بمرسل الزهري أخرجه الطبري في تفسيره، حدثني أبو السائب قال: ثنا حفص عن أشعث عن الزهري قال: نزلت هذه الآية في فتى من الأنصار كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلما قرأ شيئاً قراءة فنزلت {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} (12:9). رجاله كلهم ثقات، فأبو السائب هو مسلم بن جنادة السوائي روى عنه الترمذي وابن ماجه والبخاري خارج الجامع، وثقه أبو حاتم، والنسائي. وقال أبو بكر البرقاني: ثقة حجة بلا شك فيه يصلح للصحيح اهـ كذا في التهذيب (4: 128). وحفص هو ابن غياث من رجال الجماعة. وأشعث هو ابن سوار الكندي من رجال مسلم وثقه ابن معين في رواية وقال البزار: لا نعلم أحداً ترك حديثه إلا من هو قليل

وأخرجه البيهقي في كتاب القراءة عن داود عن أبي نضرة عن رجل عن ابن مسعود، فذكر نحوه، وسكن عنه. وأبو نضرة منذر بن مالك بن قطعة من رجال مسلم ثقة وهو يروي عن يسير بن جابر كما في التهذيب (11: 346 و 1: 302) فالمجهول في رواية البيهقي هو هذا أعني يسير بن جابر كما صرح به الطبري في رواية، فالحديث صحيح بلا غبار. ... 1042 - حدثني: المثنى قال: ثنا سويد (ابن نصير) قال: أخبرنا ابن المبارك عن ابن لهيعة عن ابن هبيرة عن ابن عباس أنه كان يقول في هذه

(المعرفة إياه كذا في (التهذيب 1: 354)

ومراسيل الزهري وإن كانت ضعيفة ولكنه قد اعتضد بمرسل مجاهد فلا يعرض عنه. قال الزيلعي: وأثر آخر أخرجه ابن مردويه في تفسيره عن موسى بن عبد الرحمن السروقي ثنا أبو أسامة عن سفيان (الثوري) عن أبي المقدم هشام بن زياد عن معاوية ابن قره قال: سألت بعض أشياخنا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال المسروقي: أحسبه قال: "عبد الله بن مغفل" قلت له: كل من سمع القرآن وجب عليه الاستماع والإنصات؟ قال: إنما نزلت هذه الآية {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} في القراءة خلف الإمام، إذا قرأ الإمام فاستمع له وأنصت له (1: 232). قلت: رجاله كلهم ثقات ما خلا أبا المقدم فهو ضعيف، ومع ذلك فقد روى عنه الأئمة مثل وكيع، وزيد بن الحباب، والنضر بن شميل، ويزيد ابن هارون وغيرهم كذا في التهذيب (11: 38). ويؤيده ما ذكرنا في المتن من الآثار عن الطبري، والضعيف إذا تعددت طرقه، أو وجدت له شواهد يرتقي إلى الحسن، فلا بأس به في المتابعات. ... وأخرج البيهقي في كتاب القراءة (ص: 72) بسنده عن عبد الوهاب (الثقفي) عن المهاجر عن أبي العالبة قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى قرأ فقرأ أصحابه فنزلت {فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} فسكت القوم، وقرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - قال البيهقي: وهذا أيضاً منقطع (أي مرسل). قلت: وهو حجة عندنا، ولم يتكلم البيهقي عن أحد من رواة مع كونه لا يترك حديثاً يخالف مذهبه عن الكلام في هذا الكتاب، وهذا يدل على أنهم

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} هذا في المكتوبة، وأما ما كان من قصص أو قراءة بعد ذلك فإنما هي (1) نافلة. إن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في صلاة مكتوبة وقرأ أصحابه ورائه، فخلوا عليه. قال: فنزل القرآن {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}، فهذا في المكتوبة أخرجه الطبري (9: 112) أيضاً، ورجاله ثقات، وابن لهيعة حسن الحديث، كما قد مر غير مرة، والحديث منقطع فإن ابن هبيرة لم يلق ابن عباس، وإنما يروي عن عكرمة موله كذا يظهر من التهذيب (6: 61) والانقطاع لا يضر عندنا.

ثقات بأسرهم. وأخرج بسنده عن ثابت بن عجلان عن سعيد بن جبير بن ابن عباس قال: المؤمن في سعة من الاستماع إليه إلا في صلاة مفروضة، أو المكتوبة، أو يوم الجمعة، أو يوم فطر، أو يوم أضحي يعني "إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" (ص: 73) وسكت عن رجاله ولم يطعن أحداً منهم بشيء.

أي قراءة القرآن في القصص وخارج الصلاة نافلة، فلا يرد النقض بالقراءة في الصلاة النافلة فإنها فريضة لا تجوز (1) الصلاة بدونها كما تقرر في الفقه فيجب الإسماع إليها والإنصات لها أيضاً

وأخرج بسنده عن سعيد بن منصور نا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظي الإمام في التفسير والحديث ثقة من رجال الجماعة كذا في التهذيب (9: 420) قال: كانوا يتلقون من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قرأ شيئاً قرأوا معه حتى نزلت هذه الآية التي في الأعراف {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} اه (ص: 74). وسكت عنه ولم يعمله بشيء. ثم قال البيهقي بعد سرده الأحاديث المفسرة لهذه الآية ما نصه: وقد روى بعض الناس في هذا المعنى أحاديث مرفوعة وموقوفة سوى ما ذكرنا وأنا لا أحب تدنيس كتابي بأمثال تلك الأحاديث على وجه الاحتجاج بها اه (ص: 76). قلت: هذا يدل على أن ما ذكره هو بنفسه يصلح للاحتجاج عنده. ... ثم قال: ومن قال بقول الشافعي رحمة الله تعالى عليه في القديم احتج بالآية في الاستماع لقراءة الإمام فيما يجهر بها دون ما يسر بها. قال: ولا معنى لقول من زعم أن المأموم مأمور بالاستماع للقرآن والإنصات له وإن كان الإمام لا يجهر بالقرآن فمعروف في

اللغة عن أرباب اللسان أن الاستماع للشيء إنما يؤمر به إذا كان الشيء مسموعاً في الجملة في اللغة عند أرباب اللسان أن الاستماع للشيء إنما يؤمر به إذا كان الشيء مسموعاً في الجملة فلا يؤمر باستماعه ولا بالإنصات له (هـ: 76). قلت: أما الاستماع فسلمنا أنه لا يؤمر به إلا إذا كان الشيء مسموعاً في الجملة، وأما الإنصات فلا، فإن معناه السكوت فحسب دون إصغاء الأذن. قال في القاموس: نصت ينصت وأنصت وأنصت سكوت، والاسم النصتة بالضم، وأنصته، وله سكوت له واستمع لحديثه، وأنصته أسكته (هـ: 98). فظهر بذلك أن معنى الإنصات هو السكوت دون الاستماع لشيء نعم! إذا قيل: "أنصت له" فله معنيان الأول سكوت له والثاني استمع لحديثه. ولا يخفى أن الآية قد وردت أمرة بشيئين الاستماع والإنصات والأول يختص بالمسموع دون الآخر، والتأسيس أولى من التأكيد وهو الأصل، فيحمل أمر الاستماع على الجهرية، والأمر بالإنصات على السرية، كيف لا وقد قالت الأئمة بوجوب الإنصات، أو باستجابته لمن لم يسمع خطبة الإمام يوم الجمعة. ... قال في رحمة الأمة: واختلفوا في الكلام في حال الخطبة لمن لا يسمعها، فقال الشافعي، وأحمد يجوز والمستحب الإنصات وقال أبو حنيفة: لا يجوز الكلام حينئذ سواء سمع أو لم يسمع، وقال مالك: الإنصات واجب سواء قرب أم بعد (هـ: 29) وقال الحافظ في الفتح: إذا جعل قوله: "أنصت" مع كونه أمراً بمعروف لغوا فغيره من الكلام أولى أن يسمى لغوا، وقد وقع عند أحمد في رواية الأعرج عن أبي هريرة في آخر هذا الحديث بعد قوله "فقد لغوت": "عليك بنفسك" واستدل به على منع جميع أنواع الكلام حال الخطبة وبه قال الجمهور في حق من سمعها وكذا الحكم في حق من لا يسمعها عند الأكثر (هـ: 2: 344). فثبت بذلك أن الإنصات لا يختص بالمسموع وإلا لم يكن لوجوبه على من لم يسمعها ولا لاستجابته معنى. ولما قال الشافعي باستحباب الإنصات حال الخطبة لمن لا يسمعها فليقل باستجابته للمؤتم في الصلاة السرية أيضاً، فإن الأمر بالإنصات في الصلاة أكد منه في الخطبة. لما قد أخرج البيهقي عن أحمد قال: أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة (هـ: 1: 232). وقال ابن قدامة في المغنى: قال أحمد: الناس على أن هذه في الصلاة وقال أحمد في رواية أبي داود: أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة (هـ: 1: 605). ثم ذكر الحافظ قولين للشافعي في حق من يسمع الخطبة، ورجح القول بوجوب الإنصات وقال: والذي يظهر أن من

نفى وجوبه أراد أنه لا يشترط في صحة الجمعة بخلاف غيره اه (2: 344). وعلى هذا فليلزمه القول "بوجوبه على المؤتم في الجهرية أيضاً بعين ما ذكرنا. ... قال البيهقي: ومن قال بالقول الصحيح "وهو أن القراءة واجبة خلف الإمام بالقراءة جهر الإمام بالقراءة أو خافت بها" زعم أنا لا ننكر نزول هذه الآية في الصلاة، أو في الصلاة والخطبة كما ذهب إليه من ذكرنا من قوله من سلف هذه الأمة غير أنهم، أو بعض من روى عنهم اختصروا الحديث فقالوا: (نزلت الآية) في الصلاة مطلقاً. ورواه أبو هريرة رضي الله عنه وهو أحفظ من روى الحديث في دهره ثم من تابعه من الصحابة والتابعين بتمامه مقيداً مفسراً بذكر ما كانوا يفعلون في الصلاة قبل نزول هذه الآية حتى نزلت هذه الآية، فوجب المصير إليه، والاقتصار عليه. ثم سرد الآثار وقال: فهذه الأخبار تدل على أن الله تعالى إنما أمر في هذه الآية بالإنصات وهو السكوت عن الكلام الذي كانوا يتكلمون به في الصلاة، وعن الأصوات التي كانوا يرفعونها بالقراءة خلف الإمام، لا عن القراءة والذكر في أنفسهم اه ملخصاً (ص: 78). ... قلت: ولا يخفى على من نظر في أسباب النزول أنها تتحد مرة وتتعدد أخرى، فنزول الآية في النهي عن كلام الناس ورفع الأصوات لا ينفي نزولها في النهي عن القراءة خلف الإمام مطلقاً أيضاً، كما قاله غير أبي هريرة من الصحابة والتابعين مثل ابن مسعود رضي الله عنهم لا سيما وقد تقرر في الأصول أن العبرة لعموم النص لا لخصوص المورد. ولا يخفى أن قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} يستدعي بعمومه طلب الاستماع والإنصات عن جميع أنواع الكلام وقت قراءة القرآن بالجهر مطلقاً، لا سيما في الصلاة لقيام الإجماع على نزوله فيها. وتأويله بأن إذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا عن كلام الناس أو رفع الأصوات أو قراءة السورة حمل بعيد يرد استدلال الجمهور به ومنهم الشافعي على حرمة جميع أنواع الكلام حال الخطبة في حق من سمعها، ونقل الطبري إجماع الجمهور على ذلك كما قدمناه. ولو حملنا الآية على ما حملة البيهقي استلزم جواز التسبيح والذكر حال سماع الخطبة إذا كان سرّاً في نفسه بدون الجهر، ولم يقل به أحد من الأئمة. وما نقل فيه عن الشافعي رواه الحافظ في الفتح كما مر، فدلالة الآية على ترك القراءة خلف الإمام في الجهرية ظاهرة. بقي الكلام على تركها في السرية، وقد ذكرنا وجه الاستدلال عليه بهذه الآية إجمالاً وسنذكر ما يدل عليه

حدثنا: إسحاق بن إبراهيم قال: أنا جريد عن سليمان التيمي عن قتادة عن يونس - 1043 بن جبير عن حطان بن عبدالله الرقاشي عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً: «إذا قرأ (أي الإمام) فأنصتوا». رواه مسلم (1: 184). وقال الحافظ في الفتح (2: 201): حديث صحيح اه صححه الإمام أحمد كما نقله ابن عبد البر بسنده في التمهيد. (الجواهر النقي 1: 153). ... قلت: وقال الحافظ: الإمام أبو جعفر الطبري في تفسيره (9: 112): وقد صح الخبر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قوله: إذا أقرأ الإمام فأنصتوا اه

صراحة إنشاء الله فانتظر

قوله: "حدثنا إسحاق بن إبراهيم" إلخ قلت: وفي صحيح مسلم بعد رواية الحديث ما لفظه: قال أبو إسحاق (هو إبراهيم بن سفيان صاحب مسلم راوي الكتاب عنه 12 نووي) قال أبو بكر بن أخت أبي النضر في هذا الحديث (يعني طعن فيه وقدر في صحته 12 نووي) قال مسلم: تريد أحفظ من سليمان؟ (يعني أن سليمان كامل الحفظ والضبط، فلا تضره مخالفة غيره 12 نووي) فقال أبو بكر: فحديث أبي هريرة (الآتي في المتن من رواية غير مسلم 12 مؤلف) فقال: هو صحيح؟ يعني وإذا قرأ فأنصتوا، فقال: هو عندي صحيح، فقال: لم لم تضعه هنا؟ قال ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هنا، إنما ما أجمعوا عليه، اه

قال النووي: ثم قد ينكر هذا الكلام، ويقال: قد وضع أحاديث كثيرة غير مجمع عليها، (وجواب أنها عند مسلم بصفة المجمع عليه، ولا يلزم تقليد غيره في ذلك اهـ (1: 175).

ثم اعلم أن أبا داود، والبيهقي، والدارقطني طعنوا في هذه الزيادة في حديث أبي موسى قوله: "وإذا قرأ فأنصتوا" وزعموا أنها ليست بمحفوظة لم يجي بها إلا سليمان التيمي، ورده المنذري في مختصره، وقال: لم يؤثر عند مسلم تفرد (أي سليمان 12) بها لثقتة، وحفظه، وصححها من حديث أبي موسى وأبي هريرة اهـ كذا في التعليق الحسن (1: 85).

حدثنا: عن بن عبدالله قال: ثنا جرير عن سليمان التيمي عن قتادة عن أبي غلاب - 1044 (1) عن حطان بن عبدالله الرقاشي عن أبي موسى - صلى الله عليه وسلم - قال: علمنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: إذا قمتم إلى الصلاة فليؤمكم أحدكم، وإذا قرأ الإمام فأنصتوا. رواه الإمام أحمد في مسنده (4: 415) وسنده سند مسلم إلا علي بن عبد الله وهو ابن المديني شيخ البخاري ثقة مشهور. ... 1045 - حدثنا: سهل بن بحر الجنديسا بوري قال: ثنا عبدالله بن رشيد قال: ثنا أبو عبيدة عن قتادة عن يونس بن جبیر عن حطان بن عبدالله الرقاشي

قلت: وأيضاً فقد عرفت ضعف ما قالوه بما ورد في صحيح أبي عوانة من متابعة أبي عبيدة له في هذه الزيادة.

١. بن جبیر (1)

وقد تابعه اثنان آخران عند الدار قطني، قال حدثنا أبو حامد محمد بن هارون الحضرمي ثنا محمد بن يحيى القطعي ثنا سالم بن نوح ثنا عمر بن عامر وسعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن يونس بن جبیر عن حطان بن عبد الله الرقاشي قال: صلي بنا أبو موسى فقال أبو موسى: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يعلمنا إذا صلي بنا قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا. هكذا أملاه علينا أبو حامد مختصراً. سالم بن نوح ليس بالقوى اه (1: 125). ... قلت: وسكوته عن باقي الرواة يدل على أنهم ثقات عنده، وأن ليس للحديث علة سوى ما في سالم من الضعف. ... وفي الجوهر النقي (1: 152): وقد تابعه (أي التيمي) على روايته سعيد بن أبي عروبة، وعمر بن عامر، فروياه عن قتادة كذلك أخرجه البيهقي من حديث سالم بن نوح عنهما. فبطل قول أبي على: "خالف (أي التيمي) أصحاب قتادة كلهم" وسالم هذا وإن قال الدار قطني: ليس بالقوى، فقد أخرج له مسلم، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهما، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وقال ابن حنبل: ما بحديثه بأس، وقال أبو

عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا قرأ الإمام فأنصتوا، وإذا قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقولوا: آمين» رواه أبو عوانة في صحيحه. كذا في تعليق التعليق الآثار السنن (1: 5). ... قلت: عبد الله بن رشيد وأبو عبيدة مجامعة بن الزبير العتكي وثقهما ابن السمعاني في الأنساب وقال في كل منهما: مستقيم الحديث (ص: 137). وسهل بن بحر لم أجد من ترجمة، والحديث صحيح. على قاعدة كنز العمال المذكور في خطبتها: أن كل ما في صحيح أبي عوانة صحيح

زرعة: صدوق ثقة اهـ

قلت: وعمر بن عامر من رجال مسلم مختلف فيه وثقه ابن معين، وقال أحمد: عمر بن عامر ثقة ثبت في الحديث، وقال العجلي: ثقة اه (تهذيب 7: 467). ومحمد بن يحيى القطعي من رجال مسلم روى عنه البخاري في غير الجامع، وثقة أبو حاتم ومسلمة، كذا في التهذيب (9: 50) ولم يذكر فيه جرحاً من أحد. ... قال بعض الناس: وسعيد قد اختلط، ولم أعرف أن سماع سالم منه قبل الاختلاط أو بعده مع التتبع التام على قدر طاقتي، فمتابعته لا تفيد. اه ... قلت: بلى! فإنه لو كان سماع سالم منه بعد الاختلاط لصاح به الدار قطني ثم البيهقي، ولم يكتفيا بتليينه، على أنه قال ابن حبان في الثقات: بقي (أي سعيد) في اختلاطه خمس سنين، ولا يحتج إلا بما روى عنه القدماء، ويعتبر برواية المتأخرين عنه دون الاحتجاج بها اه ملخصاً من التهذيب (4: 65). ... وفيه أيضاً (ص: 66): قال أبو بكر البزار: إنه ابتداء به الاختلاط سنة (133) ولم يستحكم ولم يطبق به، واستمر على ذلك، ثم استحكم به أخيراً، وعامة الرواة عنه اسمعوا منه قبل الاستحكام، وإنما اعتبر الناس اختلاطه بما قال يحيى القطان. والله أعلم. اه ... فلو سلم سماع سالم منه بعد الاختلاط فهو معتبر به في المتابعة، ولم نذكره للاحتجاج به، فبطل قول من قال: إن التيمي تفرد من بين أصحاب قتادة بهذه الزيادة

ودلالة الحديث على منع القراءة خلف الإمام ظاهرة، لأنه - صلى الله عليه وسلم - أمر أولاً بالإنصات بالإمام في قوله: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" ثم فسر معنى الإنصات بقوله: "إذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قرأ فأنصتوا". فالإنصات خلفه داخل في الإنصات به، ومتابعة الإمام واجبة على المأموم في الجهرية. والسرية مطلقاً في التكمير. والركوع وغيرهما، فكذا في الإنصات أيضاً. وتأويله بأن إذا قرأ السورة فأنصتوا، وإذا جهر بالقراءة فأنصتوا، بعيد لا يتحمله الكلام. ولو فتحنا باب أمثال هذه التأويلات الباردة لم يكذب يثبت من الأحاديث شيء

قال البيهقي: وفيه دليل على أن الإنصات يطلق على ترك الجهر وترك كلام الناس وإن كان قارئاً في السر ذاكراً في نفسه، واستدل عليه بحديث على قال: "من السنة أن يقرأ الإمام في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بأم الكتاب، وسورة سرا في نفسه، وينصتون من خلفه، ويقرأون في أنفسهم"، الحديث

قال البيهقي: قوله: وينصتون من خلفه ويقرأون في أنفسهم" دليل على أن الإنصات إنما هو ترك الجهر إلخ (ص: 85).

قلت: قد أسلفنا أن حقيقة الإنصات هو السكوت، ولا يخفى أن السكوت إنما هو قطع (الكلام). قال في القاموس: وأسكت انقطع كلامه فلم يتكلم اه (1: 92)

وفي "مجمع البحار": جرى الوادي ثلثاً ثم سكت أي انقطع، واسكت، واستغضب، ومكث طويلاً أي أعرض ولم يتكلم. يقال: تكلم الرجل ثم سكت بغير ألف، فإذا انقطع كلامه فلم (يتكلم). قيل: أسكت اه (2: 125)

وقول علي رضي الله عنه "ينصتون من خلفه، ويقرأون في أنفسهم" معناه لا يتكلمون، ويتدبرون قراءة الإمام بأنفسهم، ودليله ما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه فقال: ثنا محمد بن سليمان الإصبهاني عن عبد الرحمن ابن الإصبهاني هو ابن عبد الله عن ابن أبي ليلى عن علي قال: "من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة". ومحمد الإصبهاني قال الذهبي: صدوق، وقال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال في الكاشف: أخرج له الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وقواه ابن حبان. وباقى السند على شرط الصحيح، وقد جاء لمحمد

الإصهاني في ذلك متابعة، فروى الدار قطني في سننه من طريق عبد العزيز

ابن محمد ثنا قيس (1) عن عبد الرحمن بن الإصبهاني، فذكره بسنده. وهذا الأثر وإن اضطرب سيده لكنه من هذا الوجه لا بأس به. وروى عبد الرزاق في مصنفه عن داود (2) بن قيس عن محمد (3) بن عجلان قال: قال علي: "من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة". وقال صاحب التمهيد: ثبت عن علي وسعد وزيد بن ثابت أنه لا قراءة مع الإمام لا فيما أسر ولا فيما جهر اه من الجوهر النقي (1: 157 □ 156) ملخصاً

فلما ثبت عن علي نفى القراءة خلف الإمام كما قاله صاحب التمهيد، فيحمل قوله: "ينصتون من خلفه، ويقرأون في أنفسهم" على ما ذكرناه أي على التدبر في قراءة الإمام بأنفسهم. وعلى ذلك يحمل ما أخرجه البخاري في جزءه من طريق إسحاق بن راشد عن الزهري عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي رضي الله عنه "إذا لم يجهر الإمام في الصلوات، فاقراً بأمر الكتاب وسورة أخرى في الأوليين من الظهر والعصر، وبفاتحة الكتاب في الآخرين من الظهر والعصر، وفي الآخريين من العشاء". وأخرجه الدار قطني من طريق معمر عن الزهري عن عبيد الله بن أبي رافع بلفظ: قال: كان علي يقول: "اقرأوا في الركعتين الأوليين من الظهر والعصر، خلف الإمام بفاتحة الكتاب وسورة"، وقال: هذا إسناد صحيح اه من التعليق الحسن (1: 83). فإن البيهقي رواه من طريق معقل بن عبيد الله عن الزهري بن عبيد الله بن أبي رافع عن علي مفصلاً، وفيه: "وينصتون من خلفه، ويقرأون في أنفسهم" كما مر. ومعقل بن عبيد الله هو الجزري، وثقة أحمد، وابن معين، والنسائي، وغيرهم كما في التهذيب (10: 234). وذكر البيهقي حديثه هذا في معرض الاحتجاج به، فهو عنده صحيح، والروايات تفسر بعضها بعضاً، فتحمل رواية إسحاق بن راشد ومعمر على رواية معقل، وأن علياً كان يقول بقراءة الفاتحة والسورة خلف الإمام في أنفسهم مع الإنصات دون أن يتكلموا بها، ولو سلمناه أنه أراد القراءة باللسان فهو لا يفيد الخصم أصلاً، لأنه يدل على قراءة المأموم في الصلاة السرية فقط دون الجهرية، وفيه أنه يقرأ السورة بعد

هو قيس ربيع الربيع وثقة شعبة والثوري وأبو الوليد وغيرهم، وضعف الآخرون، هو صالح في المتابعات 12 (1)

ثقة مر توثيقه في الكتاب 1 منه (2)

ثقة من رجال مسلم والحديث منقطع فإن ابن عجلان لم يسمع من علي، والانقطاع لا يضر عندنا إذ كان الراوي ثقة 12. منه (3)

الفاحة أيضاً، ولم يقل بوجوبها بل ولا استحبابها أحد، فالأمر فيه محمول على الجواز دون الإيجاب، وهذا يضر الخصم، وأما نحن فنقول: وإذا تعارضت الآثار عن على يقدم الحاضر على المبيح أو يجمع بينهما بما جمعنا به آنفاً

قال البيهقي: ولا يجوز حمله على ذكرها بقلبه دون التلفظ بها لإجماع أهل اللسان على أن ذلك لا يسمى قراءة، وإجماع أهل العلم على أن ذكرها بقلبه دون التلفظ بها ليس بشرط، ولا مستنون، فلا يجوز حمل الخبر على ما لا يقول به أحد، ولا يساعده لسان العرب اه ... ((كتاب القراءة، ص 17

قلت: أما إجماع أهل اللسان على أن ذلك لا يسمى قراءة، فغير مسلم، فقد قال في القاموس: القراء كزمان الناسك المتعبد، القاري والمتقري ج قراؤون، وقراري، وتقرأ تفقه اه (1: 15). ويقال أيضاً: قرأت كتاب فلان إذا فهمته بقلبك. قال في الخلاصة: إذا حلف أن لا يقرأ كتاب فلان، فنظر فيه، وفهم ما فيه يحث عند محمد خلافاً لأبي يوسف اه (1: 99). ومحمد إمام (1) في اللغة مسلم. وفي مجمع البحار نقلاً عن النهاية لابن الأثير في شرح حديث "كان لا يقرأ في الظهر والعصر": ثم قال في آخره: "وما كان ربك نسياً" معناه أنه كان لا يجهر بالقراءة فيها، ولا يسمع نفسه قراءته، كأنه رأى قوماً يقرأون يسمعون أنفسهم، ومن قرب منهم، فأراد بقوله: "وما كان ربك نسياً" أن القراءة التي تجهر بها أو تسمعها نفسك يكتبها الملكان، وإذا قرأتها في نفسك لم يكتبها والله يحفظها لك، ولا ينساها ليجازيك عليها اه (3: 126

فثبت أن القراءة قد تطلق على التفقه والتدبر بالقلب والفهم به أيضاً وعلى ذلك حمل ابن عبد البر قول أبي هريرة: "أقرأها في نفسك أيها الفارسي" في كتابه التمهيد، كما ذكره (بعض الأفاضل في حاشية كتاب الجزء القراءة للبيهقي (ص: 17

وأما قوله: "ولإجماع أهل العلم على أن ذكرها بقلبه دون التلفظ بها ليس بشرط

قال في البدائع: ومن الناس من طعن في تفسير محمد الربى والأكيلة، وزعم أن الربى المربة والأكيلة المأكولة، وكان (1) من حقه تقليد محمد إذ هو كما كان إماماً في الشريعة كان إماماً في اللغة واجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كأبي عبيد والأصمعي، والخليل، والكسائي، والفراء وغيرهم، وقد قلده أبو عبيد القاسم بن سلام مع جلالة قدره واحتج بقوله. وكان ثعلب يقول: محمد بن الحسن عندنا من أقران سيبويه، وكان قوله حجة في اللغة اه (2: 33). مؤلف

ولا مسنون" إلخ. قلت: ولكن لا شك في استحبابه وندبه، لأنه من جنس التدبر في الآيات، وقد ندب الله تعالى عباده إليه في قوله: "كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب"، ودخل في الذكر الخفي الذي هو أعلى أنواع الذكر، كما ورد في حديث سذكره إن شاء الله تعالى.

وقال في الدر: والمؤتم لا يقرأ مطلقاً، بل يستمع إذا جهر، وينصت إذا أسر، وكذا الخطبة وإن صلى الخطيب على النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا قرأ آية "صلوا عليه" فيصلي المستمع سرّاً بنفسه، وينصت بلسانه عملاً بأمرى "صلوا"، "أنصتوا" اه ملخصاً (1: 569). وهذا يدل على أن عمل القلب يعتبر به إذا تعذر العمل باللسان، وكذا القراءة، فبطل قول البيهقي: "إن القراءة بالقلب لم يقل بها أحد، ولا يساعده لسان العرب".

ثم استدل على كون الإنصات والسكوت قد يطلقان على إخفاء القراءة بحديث (1) أبي هريرة قلت: "يا رسول الله! بأبي أنت وأمي أ رأيت سكوتك بين التكبير، والقراءة ما هو؟" قال: أقول: "اللهم باعد بيني وبين خطابي"، الحديث

قلت: هذا تجوز، ولا تنكر إطلاق السكوت على إخفاء القول مجازاً، وإنما الكلام في الحقيقة، وقد أسلفنا أن حقيقة الإنصات والسكوت إنما هو قطع الكلام، ولا يجوز حمل اللفظ على المجاز ما أمكنت الحقيقة، ولم يوجد صارف عنها على ما تقرر في الأصول. ولا صارف يصرفه عنها في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا قرأ فأنصتوا" حتى يترك الحقيقة، ويصار إلى المجاز.

وما زعمه البيهقي صارفاً ليس هو عندنا بصارف، كما سنبينه إن شاء الله تعالى، ويمكن أن يقال: إن لفظة "السكوت" في قول أبي هريرة محمولة على الحقيقة، لأنه لم يكن عنده علم بالقراءة في هذا المحل، فأطلق السكوت على هذه الحالة حسب ما كان في ظنه ثم سئله - صلى الله عليه وسلم - بقوله: ما هو؟ وحاصل سؤاله أن هذا السكوت هل هو سكوت حقيقة أو هو بظاهره سكوت عندنا؟ وفي الحقيقة ليس كذلك. فأجابه - صلى الله عليه وسلم - بالشق الثاني. وما ورد في بعض الروايات بلفظ: "أ رأيت إسكاتك بين التكبير، والقراءة ما تقول؟ فهو رواية

أخرجه البيهقي بهذا اللفظ في كتاب القراءة (ص: 83) ولم يتكلم عليه بشيء 12 منه (1)

أخبرنا: الجارود بن معاذ الترمذي حدثنا أبو خالد الأحمر عن محمد بن عجلان عن - 1046 زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد» رواه النسائي (1:146)، وسكت عنه، وقال أيضاً: ... 1047 - أخبرنا: محمد بن عبدالله ابن المبارك حدثنا محمد بن سعد الأنصاري قال: حدثني محمد بن عجلان عن زيد بن أسلم عن أبي صالح عن

بالمعنى ولعله من تصرف بعض الرواة والله أعلم

قوله: "أخبرنا الجارود" إلخ. قلت: الحديث أخرجه أبو داود أيضاً ثم قال: هذه الزيادة "وإذا قرأ فأنصتوا" ليست بمحفوظة، الوهم عندنا من أبي خالد ه

وفي عون المعبود: قال المنذري: وفيما قاله نظر فإن أبا خالد هذا هو سليمان بن حبان الأحمر وهو من الثقات الذين احتج البخاري ومسلم بحديثهم في صحيحهما، ومع هذا، فلم ينفرد بهذه الزيادة، بل قد تابعه عليها أبو سعد (1) محمد بن سعد الأنصاري الأشعري المدني نزيل بغداد، وقد سمع من ابن عجلان وهو ثقة، ووثقه يحيى بن معين، ومحمد بن عبد الله المخرمي، وأبو عبد الرحمن النسائي، وقد أخرج هذه الزيادة النسائي في سننه من حديث أبي خالد الأحمر، ومن حديث محمد بن سعد ه (1:235). وفي الجواهر النقي (1:153): ثم أسند (أي البيهقي) عن ابن معين قال في حديث ابن عجلان: "وإذا قرأ فأنصتوا" قال: ليس بشيء، وعن أبي حاتم ليست هذه الكلمة محفوظة، هي من تخاليط ابن عجلان.

قلت (2): ابن عجلان وثقه العجلي، وفي الكمال لعبد الغني: ثقة كثير الحديث، وذكر الدار قطني أن مسلماً أخرج له في تصحيحه، فهذا كما مر زيادة ثقة ه

منه 12 (1)

منه 12 (2)

أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا». قال أبو عبد الرحمن: كان المخرمي يقول: هو ثقة يعني محمد بن سعد الأنصاري، وصححه مسلم في صحيحه (1: 174)، وقال: هو (عندي صحيح اهـ. وصححه ابن حزم والإمام أحمد (الجواهر النقي، 1: 153

وفيه أيضاً بعد قليل: وأخرج أبو داود هذا الحديث في سننه من طريق أبي خالد عن ابن عجلان ثم قال: هذه الزيادة "إذا قرأ فأنصتوا" ليست بمحفوظة، الوهم من أبي خالد عندنا. انتهى كلامه

وأبو خالد ثقة أخرج له الجماعة، وقال إسحاق بن إبراهيم: سألت وكيعاً عنه، فقال: "وأبو خالد ممن يسأل عنه"، وقال أبو هشام الرفاعي: "ثنا أبو خالد الأحمر الثقة الأمين"، ونسبة أبي داود الوهم إليه دون ابن عجلان تدل على أن ابن عجلان أحسن حالاً عنده من أبي خالد، وهذا أعجب، فإن ابن عجلان فيه كلام (1) وأبو خالد ثقة بلا شك هـ. ... وفي كتاب القراءة للبيهقي (ص: 91): قال ابن خزيمة: قال: محمد بن يحيى الذهلي: "خبر الليث أصح متناً من رواية أبي خالد" يعني عن ابن عجلان ليس في هذه القصة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - "وإذا قرأ فأنصتوا" إلا خبر أبي خالد ومن لا يعتد أهل الحديث بروايته هـ. ... قلت: الحديث قد صححه الإمام أحمد، ومسلم، وابن حزم، وصححه النسائي أيضاً لسكوته عنه على قاعدته، وصححه الحافظ الطبري كما ذكرنا، والجارحون قد اختلفوا في أن الوهم من أبي خالد أو ابن عجلان، وذلك يوهن الجرح، ثم قد رد الجرح عليهم بثقة الراوي للزيادة، ومتابعة الثقة له عليها، فالحديث صحيح حجة لا شك فيه. وإطلاقه يدل □ على النهي عن القراءة خلف الإمام في جميع الصلاة، وعن قراءة الفاتحة

عن: عمران - رضي الله عنه - ابن حصين أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1048 صلى الظهر، فجعل رجل يقرأ خلفه بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، فلما انصرف قال: «أيكم قرأ؟ أو أيكم القاري؟» قال رجل: أنا، فقال: قد ظننت أن بعضكم خالجنيتها (2)». رواه مسلم (1:172)).

والسورة، وغيرها سراً، وجهرًا

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. قلت: الحديث يعم بظاهره الفاتحة وغيرها، والصلاة الجهرية وما سواها، وحمله البيهقي في كتاب القراءة على النهي عن الجهر بالقراءة خلف الإمام (ص: 115) وادعي اختصاص المخالجة بالجهر دون السر، وهو في محل المنع، فإن المخالجة تكون بهما جميعاً، كما هو المشاهد، فما ورد في بعض الروايات من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أيكم قرأ بسبح اسم ربك الأعلى؟" لا يدل على جهر المقتدي خلفه لاحتمال أن يكون قريباً منه، فسمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قراءته مع إسرار بها. قال: وقد روينا عن عمران بن حصين رضي الله عنه في هذا الكتاب ما روى عنه في القراءة خلف الإمام، وذلك يؤكد ما قلنا. قلت: وهو ما رواه بطريق زياد بن أبي زياد الجصاص نا الحسن حدثني عمران بن حصين قال: "لا تزكوا صلاة مسلم إلا بطهون، (وركوع، وسجود، وفاتحة الكتاب وراء الإمام وغير الإمام" هـ (ص: 68).

توثيق حجاج بن أرطاة، وأنه حسن الحديث

والعجب من البيهقي كيف يحتج برواية الجصاص لمذهبه، ويعيب على بعض الحنفية في احتجاجهم برواية الحجاج بن أرطاة؟ وهو ما رواه بطريق سلمة بن الفضل نا الحجاج بن أرطاة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن عمران بن حصين قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي بالناس ورجل يقرأ خلفه، فلما فرغ قال: "من ذا الذي يخالجنني سورتى؟" نهى عن القراءة خلف الإمام هـ (ص: 113) ولم يعله البيهقي، والدارقطني إلا بتفرد

12 حديثين (1)

منه. (2)

الحجاج في قوله: "فنهى عن القراءة خلف الإمام" والحال أن هذه الزيادة لا تنافي أصل الحديث فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "من ذا الذي يخالفني سورتي؟ وقوله: "قد ظننت أن بعضكم خالجيها" يدل على الكراهة والنهي عن القراءة لا على مجرد الخبر عن المخالفة كما لا يخفى، وزيادة راوي الصحيح أو الحسن مقبولة إذا لم تناف رواية الجماعة بحيث يلزم منها ردها، وهذه الزيادة كذلك، وابن أرطاة إن لم يكن من رجال الصحيح، فهو حسن الحديث حتماً كما في تدريب الراوي (ص: 52). ونصه: الحسن أيضاً على مراتب كالصحيح. قال الذهبي: فأعلى مراتبه بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وعمر بن شعيب عن أبيه عن جده، وأمثال ذلك مما قيل: "إنه صحيح" وهو أدنى مراتب الصحيح، ثم بعد ذلك ما اختلف في تحسينه وتضعيفه كحديث الحرث بن عبد الله، وعاصم بن ضمرة، وحجاج بن أرطاة، ونحوهم اله ملخصاً. وهو ممن أخرج له مسلم مقروناً بغيره، ذكره في كتاب الجمع بين رجال الصحيحين في أفراد مسلم (ص: 100)، واستشهد به البخاري تعليقاً، قال في تهذيب التهذيب: وقد رأيت له في البخاري رواية واحدة متبعة تعليقاً في كتاب العتق اله.

وفيه أيضاً: قال البزار: كان حافظاً مدلساً، وكان معجباً بنفسه، وكان شعبة يثنى عليه، ولا أعلم أحد لم يرو عنه يعني ممن لقيه إلا عبد الله بن إدريس اله.

وفيه أيضاً: قال حماد بن زيد: قدم علينا الحجاج ابن ثلثين أو أحد وثلاثين، فرأيت عليه من الزحام ما لم أر على حماد بن أبي سليمان، رأيت عنده داود بن أبي هند، ويونس بن عبيد، ومطر الوراق جثاة على أرجلهم يقولون: "يا أبا أرطاة! ما تقول في كذا؟" اله.

وفيه أيضاً: قال ابن عيينة: سمعت ابن أبي نجيح يقول: ما "جاءنا منكم مثله" يعني الحجاج بن أرطاة، وقال الثوري: "عليكم به، فإنه ما بقى أحد أعرف بما يخرج عن رأسه (منه) اله ... (2: 196 إلى 198

قلت: هذا ثناء بن الثوري على تيقظ الحجاج (1) وحفظه. وفي التهذيب أيضاً

وما قال ابن حبان: إنه تركه ابن المبارك، وابن المهدي، ويحيى القطان، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل فقد رده (1) عليه الذهبي بأن هذا القول فيه محارفته ما نقم عليه التدليس، وكان فيه تيه لا يليق أهل العلم اله كذا في التهذيب (22: 198) مؤلف

روى عنه شعبة، وهشيم، وابن نمير، والحمدان، والثوري، وحفص بن غياث (هـ 2: 96). وقد عرفت أن شعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده، فكيف لا يحتج بزيارته إذا لم يلزم منها رد ما رواه الجماعة وهي لا تنافي أصل الحديث؟

وأما ما رواه (البیهقي) وغيره عن شعبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن عمران بن حصين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى الظهر فقراً (أي رجل) "بسبح اسم ربك الأعلى" فقال: "أيكم القارئ؟" فقال رجل: أنا: فقال: "لقد ظننت أن بعضكم خالجيها". قال شعبة: فقلت لقتادة: أكره ذلك؟ قال: لو كره لنهى عنه

قال البیهقي: وإنما الحجة في إقرار قتادة حين قال: "لو كرهه لنهى عنه" بأنه لم ينه عن (القراءة خلفه خلاف ما رواه الحجاج بن أرطاة عنه هـ (ص: 114

فلا يلزم منه أن يكون رواية الحجاج عنه خطأ لاحتمال أن يكون قتادة سمعه عن زرارة تارة مختصراً، وقرأه على شعبة كذلك، ووقع له من السؤال والجواب معه ما وقع، ثم سمعه عنه مطولاً مع زيادة قوله: "فنهى عن القراءة خلف الإمام" وحدث حجاج بن أرطاة بها، أو كان سمع عنه بهذه الزيادة أو لا ثم نسيه، فروى عنه حجاج بالزيادة، وشعبة بغيرها، والجمع بين الروايات أولى من أخذ البعض، وإهمال بعضها، على أنه قد أخرجه البیهقي بنفسه من طريق شعبة ثم قال في آخره: قال شعبة: فقلت لقتادة: كأنه كرهه، فقال: كرهه (لنهي عنه. كذا في غيث الغمام (ص: 130

فإذا تعارضت الروايتان عن شعبة تساقطتا فلا يعمل بأحدهما ما رواه حجاج عن قتادة لا سيما وقد قال الذهبي في الميزان عن يحيى (القطان): إن الحجاج في روايته عن قتادة صالح هـ وهذه روايته عن قتادة. وفيه أيضاً: قال القطان: "هو وابن إسحاق عندي سواء" (هـ وقال شعبة: "اكتبوا عن حجاج بن أرطاة وابن إسحاق فإنهما حافظان" هـ (1: 213

ولا يخفى على من طالع كتاب القراءة للبیهقي كثرة اعتماده على ابن إسحاق وشدة المبالغة في الاحتجاج به، فما له لا يحتج بابن أرطاة الذي هو مثل ابن إسحاق ونظيره؟ قال البیهقي: وهذا الحديث مما تفرد بروايته عنه (أي عن الحجاج) سلمة بن الفضل (الأبرش وسلمة بن الفضل قد تكلموا فيه هـ (ص: 115

قلت: ما له وقد وثقه ابن معين وقال: "ثقة كتبنا عنه" قال الجرير: ليس من لدن بغداد إلى أن يبلغ حراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة، وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقاً، وكان يقال: إنه من أخشع الناس في صلاته. وقال الآجري عن أبي داود: ثقة. وذكر ابن خلقون أن أحمد سئل عنه فقال: لا أعلم إلا خيراً أه (من التهذيب 4: 154) ملخصاً

والجصاص الذي احتج البيهقي براويته قال الأثرم: سئل عنه أبو عبد الله فكأنه لم يثبت، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال ابن المديني: ليس بشيء وضعفه جداً، وقال أبو زراعة: واهي الحديث، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال المفضل الغلابي: مذموم، وقال الدار قطني: متروك بصري أقام بواسط، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: ربما وهم، وقال البزار: ليس به بأس، وليس بالحافظ، وقال أبو العرب عن النسائي: متروك، وقال العجلي: لا بأس به، وقال ابن عدي: واسطى متروك الحديث، وقال في موضع آخر: لم نجد له حديثاً منكراً وهو في جملة من يجمع ويكتب حديثه أه (3: 368).

فهذا كما ترى لم ينقل فيه أحد أنه ثقة أو صدوق، وغاية ما قيل فيه: إن لا بأس به ويجمع حديثه، فسلمة بن الفضل فوقه بكثير، وكذا الحجاج بن أرطاة، فالاحتجاج بالجصاص والإعراض عن سلمة وابن أرطاة ليس من دأب المنصفين. وما رواه البيهقي بطريق بشر بن المفضل عن الجريري عن عبد الله بن بزيدة عن عمران بن حصين قال: "لا تجوز صلاة إلا بفاتحة الكتاب وأيتين فصاعداً" أه (ص: 68) فليس فيه ذكر القراءة خلف الإمام فلا يضرننا، ونحن قائلون بوجوب قراءة الفاتحة، وسورة معها إما حقيقة في حق الإمام والمنفرد، وإما حكماً في حق المقتدي كما سيأتي مفصلاً، ولكنه يضر الخصم، لأنه لم يقل بفرضية الزيادة على الفاتحة، وإنما جعلها سنة في حق الإمام والمنفرد في ركعتي الصبح، والأولين من غيرهما، ومنع المأموم عن قراءتها في الجهرية. صرح به الغزالي في الوجيز (ص: 26). وحديث عمر أن هذا يقتضي عدم جواز الصلاة بدون آيتين فصاعداً سوى الفاتحة، فلو استدل به على وجوب الفاتحة على المأموم لزم القول بوجوب السورة عليه أيضاً ولم يقل به

ثنا: محمد بن بشار وعمرو بن علي قالوا: ثنا أبو أحمد أنا يونس ابن أبي إسحاق - 1049
عن أبيه عن أبي الأحوص عن عبد الله (هو ابن سعود) قال: كانوا يقرأون خلف النبي -
صلى الله عليه وسلم - فقال: «خلطتم على القرآن»، رواه الزار. وهو سند جيد، كذا في
الجوهر النقي (1: 155). وفي مجمع الزوائد (1: 185) بعد نقل المتن: رواه أحمد ورجاله
رجال الصحيح اهـ. ... 1050 - ثنا: مالك بن إسماعيل عن حسن بن صالح عن أبي الزبير
عن جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «كل من كان له إمام فقرأته له قراءة»
رواه ابن أبي

قوله: "حدثنا محمد بن بشار" إلخ قلت: دللته على كراهة القراءة خلف الإمام ظاهرة، وهو
بظاهره يعم الفاتحة والسورة جميعاً، والجهرية والسرية معاً، بدليل ما ذكرناه في الحديث
المار أنفاً. وحمله البيهقي على الجهر بالقراءة خلفه ثم ساقه بسنده من طريق النضر بن
شميل نا يونس بن أبي إسحاق عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله عن رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لقوم يقرأون القرآن يجهرون به: "خلطتم على
(القرآن)". اهـ (كتاب القراءة ص: 116)

قلت: فيه من لم أعرفه، والظاهر من السياق أنه مدرج من بعض الرواة، وأنه فسر القراءة
بالجهر من عند نفسه، والإدراج لتفسير ألفاظ الحديث يجوزه بعض الرواة، فلا قدح في
نسبته إليهم ولكن لا يخفى أنه لا يكون حجة على غيرهم، ويمكن أن يراد بالجهر مشوشة
تحصل من مخافتة الجميع، لأن الجهر برفع الصوت بعيد من الصحابة رضي الله عنهم
خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما لا يخفى

أو نقول: كان ذلك في واقعة مخصوصة ولا يلزم منها تقييد الآية {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ
فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} ولا تقييد قوله - صلى الله عليه وسلم - "إذا قرأ فأنصتوا"
بالإنصات عن الجهر. ومذهب ابن مسعود وأصحابه في ترك القراءة خلف الإمام والنهي
عنها مشهور

قوله: "حدثنا مالك بن إسماعيل" إلخ. فإن قلت: إن البيهقي أخرجه من طريق الحسن بن
صالح عن جابر (الجعفي) وليث بن أبي سليم عن أبي الزبير عن جابر، فأدخل بين الحسن،
وأبي الزبير جابراً وليثاً، وقال: لا يحتج بهما

شبية. وهذا سند صحيح (الجوهر النقي ص: 154). ... 1051 - أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبدالله ابن شداد بن الهاد عن جابر بن عبدالله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من صلى خلف الإمام فإن قرأه له قراءة». رواه الإمام محمد في الموطأ (ص: 96). قال العيني: طريق صحيح اهـ (عمدة القاري، 3: 86). ... وقال محمد بن منيع، والإمام ابن الهمام: هذا الإسناد صحيح على شرط الشيخين ((حاشية الطحاوي، 1: 128)).

قلت: تابع مالك بن إسماعيل أبو نعيم عن الحسن بن صالح عن أبي الزبير، ولم يذكر الجعفي (ولا ليث بن أبي سليم) كذا في أطراف المزي، وتوفي أبو الزبير سنة ثمان وعشرين ومائة ذكره الترمذي وعمر بن علي، والحسن بن صالح ولد سنة مائة توفي سنة سبع وستين ومائة، وسماعه من أبي الزبير ممكن، ومذهب الجمهور أن من أمكن لقاءه لشخص وروى عنه، فروايته محمولة على الاتصال، فيحمل على أن الحسن سمعه من أبي الزبير مرة بلا واسطة، ومرة أخرى بواسطة الجعفي وليث، كذا في الجوهر النقي (1: 154) على أن ليث بن أبي سليم، وإن كان ضعيف الحفظ، فإنه يعتبر به، ويستشهد. قاله (الحافظ في مقدمة الفتوح (ص: 347)).

لا سيما وقد أخرج له مسلم في صحيحه، وعلق له البخاري، وقال ابن عدي: له أحاديث سالحة، وقد روى عنه شعبة، والثوري، ومع الضعف الذي فيه يكتب حديثه اهـ (التهذيب 8: 467): وقد تابعه جابر الجعفي وهو وإن لم يحتج به فلا بأس به في المتابعات

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قال الدارقطني في سننه. لم يسنده عن موسى بن أبي عائشة غير أبي حنيفة، والحسن بن عمارة، وهما ضعيفان: وقد رواه سفيان الثوري، وأبو الأحوص، وشعبة، وإسرائيل، وشريك، وأبو خالد الدالاني، وسفيان بن عيينة وغيرهم عن أبي الحسن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (مرسلاً وهو الصواب اهـ (1: 123)).

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا إمامنا الأعظم أبا حنيفة وهو ثقة لا يسئل عن مثله

قال الجوهر النقي (1:172): فقد وثقه كثيرون، وأخرج له ابن حبان في صحيحه، واستشهد به الحاكم في المستدرک اهـ

وأُخرجَه محمد مَفصَّلًا بالإرسال

[illegible]

توثيق الإمام الأعظم ومناقبه الجليلة

قال العلامة العيني: لو تأدب الدار قطني واستحيي لما تلفظ بهذه اللفظة في أبي حنيفة، فإنه إمام طبق علمه الشرق والغرب. ولما سئل ابن معين عنه فقال: ثقة مأمون ما سمعت أحد أضعفه. هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث، وشعبة شعبة

وقال أيضاً: كان أبو حنيفة ثقة من أهل الدين والصدق، ولم يتهم بالكذب، وكان ماموناً على دين الله تعالى صدوقاً في الحديث. وأثنى عليه جماعة من الأئمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك ويعد من أصحابه، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وحمام بن زيد. وعبد الرزاق، ووكيع وكان يفتى برأيه، والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وآخرون كثيرون. وقد ظهر لك من هذا تحامل الدار قطني عليه، وتعصبه الفاسد، وليس له مقدار بالنسبة إلى هؤلاء حتى يتكلم في إمام متقدم على هؤلاء في الدين والتقوى والعلم، وبتضعيفه إياه يستحق هو التضعيف. أفلا يرضى بسكوت أصحابه عنه؟ وقد روى في سننه أحاديث سقيمة، ومعلولة، ومنكرة، وغريبة، وموضوعة. ولقد روى أحاديث ضعيفة في كتابه "الجهر بالبسملة" واحتج بها مع علمه بذلك حتى أن بعضهم استحلّفه على ذلك فقال: "ليس فيه حديث صحيح". ولقد صدق القائل

حسدوا الفتى إذ لم ينالو سعيه ... والقوم أعداء له وخصوم

وأما قوله: "وقد رواه سفيان الثوري إلى آخره" فلا يضرنا لأن الزيادة من الثقة مقبولة، ولئن سلمنا فالمرسل عندنا حجة وجوابنا عن الأحاديث التي قالوا: في أسانيدنا ضعفاء، إن الضعيف يتقوى بالصحيح، ويقوى بعضها بعضاً. وأما قوله: في بعضها: "فهو موقوف"، فالموقوف عندنا حجة، لأن الصحابة عدول ١٥ من (عمدة القارئ ص 3

وقال المحقق ابن الهمام في الفتح: فبطل رد المتعصبين، وتضعيف بعضهم لمثل (67: 66) أبي حنيفة مع تضييقه في الرواية إلى الغاية حتى أنه شرط التذكر لجواز الرواية بع أنه (خط، ولم يشترط الحفاظ هذا ولم يوافقه صاحباه ه (1: 296

قلت: وقد اعترف بذلك ابن معين حيث قال: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث بالحديث إلا بما (يحفظ، ولا يحدث بما لا يحفظ. كذا في التهذيب (1: 145

والعجب من الحافظ ابن حجر أن إمامنا عنده من الأئمة الثقات كما تشهد به تصانيفه في الرجال، ولم يذكر في التهذيب شيئاً من أقوال الجارحين فيه بل اقتصر على أقوال معدليه ثم اقتصر في الدراية (ص: 93) على قول الدار قطني هذا، وسكت عنه، ولم يردده عليه

وفي كتاب "الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان" للعلامة مفتي الحجاز. ومحدثها الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي الشافعي المكي (ص: 74): قال أبو عمر يوسف ابن عبد البر (المالكي 2): والذين رويوا عن أبي حنيفة، ووثقوه، وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس، وقد مر أن ذلك ليس بعيب، وكان يقال: يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه. ألا ترى. أن علياً كرم الله وجهه هلك فيه فئتان. محب إفراط، ومبغض فرط ه

وفي طبقات شيخ الإسلام التاج السبكي: الحذر كل الحذر أن تفهم من قاعدتهم أن الجرح مقدم على التعديل على إطلاقها، بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته، وكثر ما دحوه ومزكوه، ونذر جارحوه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره لم يلتفت إلى جرحه. ثم قال بعد كلام طويل: قد عرفنا أن الجارح لا يقبل منه الجرح وإن فسره في حق من غلبت طاعاته على معصيته، وما دحوه على ذاميه، ومزكوه على جارحيه إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثلها حامل على الوقعة فيه من تعصب مذهبي، أو منافسة دنيوية كما يكون بين النظراء، أو غير ذلك. وحينئذ فلا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب، وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي، والنسائي في أحمد بن صالح، ونحو ذلك. قال: ولو أطلقنا

تقديم الجرح لما سلم أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون، وهلك فيه هالكون.

قال ابن عبد البر: هذا باب غلط فيه كثيرون وضلت فيه فرقة جاهلية. لا تدري ما عليها في ذلك. ثم قال: الدليل على أنه لا يقبل في حق من اتخذه جمهور الناس إماماً في الدين قول أحد من الطاعنين لأن السلف قد سبق من بعضهم في بعض كلام كثير في حال الغضب، ومنه ما حمل على الحسد، ومنه ما حمل على التأويل مما لا يلزم المقول فيه شيء منه، وذكر من كلام الصحابة، والتابعين، وتابعيهم من النظراء بعضهم في بعض شيئاً كثيراً لم يلتفت إليه أحد من العلماء، ولا عولوا عليه، لأنهم بشر يغضبون ويرضون، والقول في الرضاء غير القول في الغضب، فمن أراد أن يقبل قول العلماء بعضهم في بعض، فليقبل قول من ذكرنا من الصحابة بعضهم في بعض، وقول من ذكرنا من التابعين وأئمة المسلمين بعضهم في بعض، فإن فعل ذلك. فقد ضل ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً ميبيناً، وإن لم يفعل، ولن يفعل إن هداه الله وألهمه رشده، فليقف عند ما شرطناه، فإنه الحق الذي لا يصح غيره إن شاء الله تعالى اهـ

وقال الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتح: ومن ثمة لم يقبل جرح الجارحين في الإمام أبي حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس، وبعضهم بقلة معرفة العربية، وبعضهم بقلة رواية الحديث، فإن هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوي اهـ كذا في تنسيق النظام (ص: 8).

وفيه أيضاً (ص: 61): وذكر محمد بن الحسين الموصلي الحافظ في آخر كتاب الضعفاء: قال يحيى بن معين: ما رأيت أحداً أقدمه عليّ وكيع، وكان يفتي برأي أبي حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله، وكان قد سمع منه حديثاً كثيراً اهـ

وقال خاتم الحفاظ العلامة المحدث التقي جلال الدين السيوطي قدس الله سره في رسالة تبييض الصحيفة (ص: 5). ووقفت على فتياً رفعت إلى الشيخ ولي الدين العراقي صورتها هل روى أبو حنيفة عن أحد من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ وهل يعد هو في التابعين أم لا؟ فأجاب بما نصه: الإمام أبو حنيفة لم يصح له رواية عن أحد من الصحابة، وقد رأى أنس بن مالك، فمن بكتف في التابعي بمجرد رواية التابعي يجعله تابعياً، ومن لا

يكتف بذلك لا يعده تابعياً ١٥

قال السيوطي: ورفع هذا السؤال إلى الحافظ ابن حجر فأجاب بما نصه: أدرك الإمام أبو حنيفة جماعة من الصحابة لأنه ولد بمكة سنة ثمانين من الهجرة، وبها يومئذ من الصحابة عبد الله بن أوفى، فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق، وبالبصرة يومئذ أنس بن مالك، ومات سنة وتسعين أو بعدها، وقد أورد ابن سعد بسند لا بأس به أن أبا حنيفة رأى أنسا، وكان غير هذين من الصحابة بعده في البلاد أحياء، وقد جمع بعضهم (هو الإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري المقرئ الشافعي كما يظهر من تبييض الصحيفة أيضاً) جزءاً فيما ورد من رواية أبي حنيفة عن الصحابة لكن لا يخلو إسنادها من ضعف، والمعتمد على إدراكه ما تقدم على رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد في الطبقات، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له، كالأوزاعي بالشام، والحماديين بالبصرة، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة، ومسلم بن خالد الزنجي بمكة، والليث بن سعد بمصر، والله أعلم. هذا آخر ما ذكره الحافظ ابن حجر، وحاصل ما ذكره هو، وبغيره الحكم على أسانيد ذلك بالضعف، وعدم الصحة لا بالبطلان، وحينئذ فسهل الأمر في إيرادها، لأن الضعيف يجوز روايته، ويطلق عليه أنه ورد، كما صرحوا، فلنوردها، وننتكلم عليها حديثاً حديثاً ١٥

ثم سرد السيوطي أحاديث الإمام عن الصحابة، فمن أرادها، فليراجع إلى رسالته، فثبت بذلك أنه لا خلاف في تابعة الإمام بحسب الرؤية، وعليها مدار التابعة عند المحققين وهو مختار الجمهور من أرباب أصول الحديث، كما يشير إليه عبارة النخبة وشرحها (ص: 84) وغيرهما

أما روايته عن بعض الصحابة فغاية ما يقال فيه: إن إسنادها لا يخلو عن ضعف، ولا يخفى أن الضعاف مقبولة معمولة بها في فضائل الأعمال ومناقب الرجال على ما صرحوا به، ولذلك تراهم لم يزلوا يتساهلون في أمر المغازي والسير، ولم يتشددوا فيها تشددهم في الأحكام، فتابعة الإمام بحسب الرواية ثابتة أيضاً عند أرباب الإنصاف لا سيما وقد صرحوا بأن الضعيف إذا تعددت طرقه يرتقي إلى درجة الحسن، أو الصحيح، ويصير صالحاً للاحتجاج به في الأحكام أيضاً، ولا شك أن سماع الإمام عن الصحابة ورد

بطرق عديدة بتقوى بعضها ببعض، فلو لم يثبت سماعه عن الجميع ثبت القدر المشترك بينها، وهو سماعه عن البعض، وأيم الله أن هذه غاية يقتطع دونها أعناق المطى، فثبت أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تابعي ثقة إمام، ولا يلتفت إلى قول من جرح في مثل هذا الهمام المشهور المطاع المقدام الذي طبق علمه الشرق والغرب من ديار الإسلام. قال في تبيين الصحيفة (ص: 17): وروى (الخطيب) عن محمد بن سعد الكاتب قال: سمعت عبد الله بن داود الخريبي (بمعجمة، وموحدة مصغراً كوفي الأصل ثقة عابد (تقريب ص: 101) يقول: يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله تعالى لأبي حنيفة في صلاتهم. قال: وذكر حفظه عليهم السنن، والفقهاء هـ

قلت: وهذا يدل على كونه رضي الله عنه حافظ الآثار، ويشهد له ذكر الذهبي إياه في طبقات الحافظ، وقد مر قول إسرائيل: "نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه". "حكم، وأشد فحوصه عنه

فائدة

قال في تدريب الرواي (ص: 20): وبين الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي أن أجل الأسانيد الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر (إلى أن قال): اعترض مغلطي على التميمي في ذكره الشافعي برواية أبي حنيفة عن مالك إن نظرنا إلى الجلالة وابن وهب والقعنبي إن نظرنا إلى الإتقان. قال البلقيني في محاسن الاصطلاح: فأما أبو حنيفة، فهو وإن روى عن مالك كما ذكره الدار قطني لكن لم تشتهر روايته عنه، كاشتهار رواية الشافعي، وأما القعنبي، وابن وهب، فأين تقع رتبتهما من رتبة الشافعي؟ وقال العراقي فيما رأيت به خطه: رواية أبي حنيفة عن مالك فيما ذكره الدار قطني في غرائب وفي المديح ليست من روايته عن نافع عن ابن عمر، والمسئلة مفروضة في ذلك. قال: نعم! ذكر الخطيب حديثاً كذلك في الرواية عن مالك، وقال شيخ الإسلام: أما اعتراضه بأبي حنيفة، فلا يحسن لأن أبا حنيفة لم تثبت رواية عن مالك، وإنما أوردها الدار قطني ثم الخطيب لروايتين وقعتا لهما عنه بإسنادين فيهما مقال، وأيضاً فإن رواية أبي حنيفة عن مالك إنما هي فيما ذكره مذاكرة، ولم يقصد الرواية عنه، كالشافعي الذي

لازمه مدة طويلة، وقرأ عليه الموطأ بنفسه اه

قلت: وذكر تلك المذاكرة التي جرت بين الإمام الأعظم، والإمام مالك في تبييض الصحيفة ناقلاً عن غاية الاختصار في مناقب الأربعة أئمة الأمصار عن الدراوردي قال: رأيت مالكا، وأبا حنيفة في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد صلاة العشاء الأخيرة وهما يتذاكرون ويتدارسان حتى إذا رمى أحدهما على الذي قال به وعمل عليه أمسك أحدهما عن صاحبه من غير تعسف، ولا تخطية لواحد منهما حتى صلا الغداة في مجلسهما ذلك اه ((ص: 34 و 35)).

وهذا إن ثبت بإسناد محتج به، فلا دليل فيه على رواية أحدهما عن الآخر ولكن عد الخوارزمي مالكا من الرواة عن أبي حنيفة (جامع المسانيد 2: 559) وروايته عنه موجودة في مسانيد الإمام.

زيادة الرفع مقبولة إذا كان الرافع ثقة ولو خالفه الأكثرون

وبعد ذلك كله، فلو سلم تفرد أبي حنيفة في رفع الحديث، فهو زيادة ثقة (1) تقبل، فقد قال النووي في مقدمة شرح مسلم: إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلاً وبعضهم مرسلاً، أو بعضهم موقوفاً وبعضهم مرفوعاً، أو وصله هو، ورفعته في وقت، وأرسله أو وقفه في وقت، فالصحيح الذي قاله المحققون من المحدثين، وقاله الفقهاء، وأصحاب الأصول: إن الحكم لم وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ، لأنه زيادة ثقة وهي مقبولة اه. وصرح بنحوه في شرح مسلم (1: 256) على أنه لم يتفرد في ذلك بل رفعه أيضاً سفيان الثوري (وهو من رجال الشيخين، والجماعة)، وشريك (القاضي وهو من رجال مسلم) عن موسى بن أبي عائشة عند أحمد بن منيع في مسنده (وهو ثقة حافظ من رجال الجماعة)، ورفعته أيضاً الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر عن ابن أبي شيبه، وعبد بن حميد (هو من رجال الشيخين ثقة حافظ، تقريب ص: 134)، فلا شك

وأما ما وجد في بعض هوامش الميزان من تضعيف أبي حنيفة فقد رده النيموي في آثار السنن (ص: 88) بما لا (1) مزيد عليه وأثبت أنه إلحاق من بعض الناس 12 منه

في صحة الحديث موصولاً، وجعله الحافظ في التلخيص مشهوراً⁽¹⁾ عن جابر (ص:87). ودلالته على معنى الباب ظاهرة ولا يقال: إنه إنما يدل على الكفاية دون المنع عن القراءة (خلف الإمام لما مر من حديث أنصتوا، ولما ذكره المحقق في فتح القدير (1:259).

بل يقال: القراءة ثابتة من المقتدي شرعاً، فإن قراءة الإمام قراءة له، فلو قرأ لكان له قرائتان في صلاة واحدة، وهو غير مشروع اهـ

وأعلم أن البيهقي رحمه الله أظهر لهذا الحديث علة أخرى، فلنبينها ثم لنجب عنها. قال رحمه الله: إن قصة "سبح اسم ربك الأعلى" إنما رواها أبو حنيفة عن موسى ابن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر، وليس فيها أن قراءته له قراءة، وهي القصة التي رواها عمران بن حصين، ونحن نذكرها إن شاء الله تعالى

وأما القصة التي فيها "فإن قراءته له قراءة" فإن أبا حنيفة إنما رواها عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد عن جابر وهو رجل مجهول كما قال (الدارقطني رحمه الله، ولا تقوم به حجة اهـ (ص:103).

والجواب عنه بوجوه، الأول أن الراوي المجهول الحال إذا لم يكن في جرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه، والراوي عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو ثقة عند ابن حبان، وفي كتاب الثقات له كثير ممن هذا حاله، كما ذكرناه من قبل، فأبو الوليد هذا ثقة على أصل ابن حبان، وما رواه ليس بمنكر لما يعضده من الشواهد، منها ما قد مر في المتن عن الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً قال: "كل من كان له إمام فقرأته له قراءة" رواه ابن أبي شيبة في المصنف، وعبد بن حميد في مسنده، وقد مر أن الحافظ عده مشهوراً عن جابر.

والثاني أن سفيان الثوري، وشريكاً روياه عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر كما مر، ولم يذكر فيه أبا الوليد، وكذلك رواه محمد في موطاه عن أبي حنيفة، وسماع عبد الله بن شداد عن جابر ممكن، فإنه من كبار التابعين حدث عن عمر

فإن قلت: إن ما قال بعده: وله طريق عن جماعة من الصحابة وكلها معلومة اهـ وهذا يدل على أن طريق جابر أيضاً⁽¹⁾ معلومة. قلت: كلا فإن الضمير عائد إلى طرق عن جماعة من الصحابة لا إلى حديث جابر فلا يلزم منه تعليقه فافهم 12 منه.

ابن الخطاب، وعلى بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم. ذكره الخطيب في تاريخه كذا في جامع مسانيد الإمام (2:494). وذكره ابن عبد البر أنه ولد على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال يحيى بن بكير وغير واحد: فقد ليلة وجيل سنة 82 كذا في تهذيب (5:252)، فيحمل على أنه سمعه عن أبي الوليد عن جابر لما قد ثبت من مذهب الجمهور أن عننة المعاصر الممكن اللقاء محمول على السماع، حققه مسلم في مقدمته.

والثالث أن البيهقي قد اعترف بنفسه في كتاب (ص: 104) أن ذكر أبي الوليد في سند هذا الحديث خطأ فاحش، وهذا نصه: قال (أي ابن خزيمة): وذكر جابر في هذا الخبر خطأ فاحش. قال أحمد (أي البيهقي): وكذلك ذكر أبي الوليد قبله، إنما الخبر عن عبد الله بن شداد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً. شعبة بن الحجاج عالم أهل زمانه بالحديث، وسفيان الثوري إمام أهل العراق في الحديث، ومتقنهم، وحافظهم، ولم يكن بالعراقيين في عصرهما مثلهما في حفظ الحديث، وإتقانه، وابن عيينة حافظ أهل الحرم لم يكن بحرم الله مكة في زمانه أحفظ منه روى هذا الخبر، وجماعة غيرهم ليس فيه ذكر جابر، وقصة "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" رواها منصور بن المعتمر، وشعبة بن الحجاج، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وأبو عوانة، وشريك بن عبدالله النخعي، وزائدة بن قدامة، وأبو إسحاق الفزاري، وجريز، وغيرهم عن موسى بن أبي عائشة عن عبدالله بن شداد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً له ملخصاً. فانهدم بناء الإشكال، وثبت أن الحديث إنما هو عن عبد الله بن شداد عن جابر، وذكر أبي الوليد قبله خطأ منشأه الوهم كما سنبينه.

وأما قوله: إن ذكر جابر فيه خطأ أيضاً، فلا يصح لما مر من قول الحافظ: إنه مشهور عن جابر، وهو فيه محجوج عليه بقوله فإن هذا سفيان الذي هو إمام أهل العراق في الحديث ومتقنهم، وحافظهم عنده يرويه عن موسى ابن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند أحمد بن منيع في مسنده، وتابعه على ذلك شريك، وأبو حنيفة، والحسن بن عمار، ويشهد له رواية الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً، كما مر ذلك كله، فلا بد من القول بوصله. وبعد ذلك، فالبيهقي، والدارقطني، وغيرهما قد اعترفوا لصحة إرساله، والمرسل حجة عندنا، وذكر البيهقي في المعرفة أن الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين إذا اعتضد بمسند آخر أو أرسل من وجه آخر أو

عضده قول صحابي أو فتوي عالم من أهل العلم. كذا في الجوهر النقي (1: 48)، فيلزمه قبول هذا المرسل لأن الذي أرسله من كبار التابعين، وقد اعتضد بمسند آخر وهو رواية الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً، وعضده أيضاً أقوال الصحابة، فقد صح عن زيد بن ثابت عند مسلم "لا قراءة خلف الإمام في شيء من الصلوات" كما مر، وثبت ذلك عن جابر، وابن مسعود، وابن عمر، صرح به الحافظ في الدراية (ص: 94) فلا شك في كونه حجة بالاتفاق

والرابع (1) أنه لما ثبت بقول البيهقي إن ذكر أبي الوليد قبل جابر في هذا الخبر خطأ، فالظاهر أن أبا الوليد هو عبد الله بن شداد بعينه، فإنه يكتن بأبي الوليد صرح به الدولابي في الكني (2: 143)، والحافظ في التقریب (ص: 104)، ويؤيده أن أبا حنيفة كان يجمع مرة بين اسمه وكنيته، كما في جامع مسانيد الإمام أبو حنيفة عن أبي الحسن موسى بن أبي عائشة عن أبي الوليد عبدالله بن شداد عن جابر بن عبدالله الحديث (1: 338) أخرجه الحافظ أبو محمد البخاري الحارثي (قد مر أن الحافظ ابن حجر احتج بمسنده) عن عبد الصمد بن الفضل (ثقة كذا في اللسان ص 4: 22)، وحمدان بن زي النون (وثقة ابن حبان، وقال: مستقيم الحديث، كذا في اللسان (2: 356)، وإسماعيل ابن بشر (ثقة) ذكره ابن حبان في الثقات، وقال داوود: صدوق كان قديراً 1 هـ (تهذيب 1: 284) قالوا: ثنا مكي بن إبراهيم (شيخ البخاري في صحيحه، وبه أكثر ثلاثياته، ثقة) عن أبي حنيفة به 1 هـ

فلعل أبا حنيفة قال مرة: عن عبد الله بن شداد أبي الوليد، فصحفه بعض الرواة

قلت: ثم راجعت شرح النخبة حيث قال الحافظ: ومن المهم معرفة كنى المسلمين ممن اشتهر باسمه، وله كنية لا (1) يؤمن أن يأتي في بعض الروايات مكتباً بها لئلا يظن أنه آخر 1 هـ. فقال القارئ في شرحه: مثاله ما رواه الحاكم عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد عن جابر مرفوعاً "من صلى خلف الأم" الحديث قال الحاكم: عبد الله بن شداد هو بنفسه أبو الوليد، بينه على ابن المديني. قال الحاكم: ومن تهاون بمعرفة الأسامي أورثه مثل هذا الوهم. أقول: الرواية الصحيحة ما رواه محمد في الموطأ أخبرني أبو حنيفة ثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة ابن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر. ولعلك تقترح من هذا أن الوهم في رواية الحاكم إنما هو ممن تحت أبي حنيفة كذا قال نقلاً عن الشيخ وجيه الدين 1 هـ. (حاشية شرح النخبة ص: 112) منه

أخبرنا: إسرائيل حدثني موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال: - 1052
أم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في العصر قال: فقرأ رجل خلفه، فغمزه الذي يليه،
فلما أن صلى قال: لم غمزتني؟ قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمك
فكرهت أن تقرأ خلفه، فسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «من كان له إمام فإن
قرأته له قراءة». (الموطأ لإمام محمد ص: 98). ... قلت: إسرائيل من رجال الجماعة،
وبقية السند مثل السابق، وهذا مرسل والإرسال لا يضر عندنا، لا سيما وعبد الله بن شداد
من كبار التابعين وثقاتهم جل روايته عن الصحابة، ولد على عهد النبي - صلى الله عليه
وسلم -، كذا في التهذيب (5:252). وقد ورد نحوه موصولاً عند البيهقي، كما سيأتي، فهو
حجة عند الكل. وأخرجه محمد في الآثار (1:2) عن أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة
عن عبد الله بن شداد عن جابر نحوه مرفوعاً بدون ذكر العصر، وهذا سند صحيح. ...
1053 - أخبرنا: إسحاق الأزرق حدثنا سفيان وشريك عن موسى بن أبي عائشة عن
عبد الله بن شداد عن جابر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من كان له إمام
فقراءة الإمام له قراءة. رواه أحمد بن منيع في مسنده (فتح القدير 1: 295). ... قلت:
إسحاق وسفيان من رجال الجماعة، وشريك مختلف فيه أخرج له

النازلة عنه، وقال: عن عبد الله بن شداد عن أبي الوليد بزيادة لفظة "عن" والله أعلم

قوله: "أخبرنا إسرائيل" إلخ. قلت: فيه دلالة على كراهة القراءة خلف الإمام في السرية أيضاً لما فيه من قول الصحابي: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمك فكرهت أن تقرأ خلفه، فسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأقره على ذلك، وقال: من كان له إمام، فإن قراءته له قراءة، يعني فلا ينبغي القراءة خلفه، وكان ذلك في صلاة العصر، كما هو مصرح في الحديث. ... قوله: "أخبرنا إسحاق الأزرق رح إلخ. قلت: دلالتة ودلالة الذي بعده: على ما دل عليه الحديث السابق عن أبي حنيفة ظاهرة

مسلم في المتابعات، وقد تابعه الثوري وهو حافظ ثقة، وبقيّة السند من رجال الجماعة كما مر. وصححه ابن الهمام على شرط مسلم، وقد أخرجه عبد بن حميد في مسنده: حدثنا أبو نعيم حدثنا الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -
(فذكره) فتح القدير 1:295

قلت: أبو نعيم من رجال الجماعة، والباقون ثقات من رجال مسلم. وقد تابع أبو حنيفة سفيان، وسريك عن موسى في رفع هذا الحديث، وتابع عبد الله ابن شداد أبو الزبير عن جابر عند ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد في رفعه، فمن قال: إن أبو حنيفة قد تفرد في إسناد الحديث فقد وهم، ولو سلم فالرفع والوصل زيادة لا تنافي أصل الحديث، فيقبل إذا كان الرافع والواصل ثقة، وأن أبو حنيفة من الأئمة الثقات، فكيف، وله فيه متابعون من الثقات المعتمدين. ... 1054 - أخبرنا: محمد بن عبد الله الحافظ أن أبو بكر بن عبد الله بن قريش نا الحسن بن سفين بن عائش نا عتبة بن مكرم نا يونس بن بكير نا أبو حنيفة، والحسن بن عمتر عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأصحابه الظهر والعصر، فلما انصرف قال: من قرأ خلفي بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}؟ ... فلم يتكلم أحد، فردد ذلك ثلثاً، فقال رجل: أنا يا رسول الله. قال: لقد رأيتك تخالجني أو قال: تنازعني القرآن، من صلى منكم خلف إمام فقرأته له قراءة. أخرجه البيهقي في كتاب القراءة (ص: 101)، وقال: هكذا رواه يونس بن بكير عنهما، والحسن بن عمارة متروك اهـ. ... قلت: وسكوته عن باقي الرواة يدل على أنهم ثقات، والحسن بن عمارة لا يحتج به إذا انفرد، كذا قال أبو بكر البزار كما في التهذيب (2: 308) فحاله حال محمد بن إسحاق الذي اعتمد البيهقي على روايته في كتاب القراءة، وبالغ في الاعتماد عليه مع تصريح الذهبي في الميزان في ترجمته: "وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئاً اهـ"

وقال الحافظ ابن حجر في الدراية في كتاب الحج: وابن إسحاق لا يحتج بما انفرد به من الأحكام فضلاً عما إذا خالفه من هو أثبت منه اهـ (التعليق الحسن، 1:77). وقال جرير بن عبد الحميد: ما ظننت أني أعيش إلى دهر التهذيب (2:306). وقد {أيت أن الحسن لم ينفرد برفع هذا الحديث بل تابعه عليه أبو حنيفة وسفيان وشريك كما مر، فالحديث صحيح أو حسن لا أقل منه. ... 1055 - عن: أبي الدرداء - رضي الله عنه - قال: سألت رجلاً النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! في كل صلاة قراءة؟ قال: نعم! فقال رجل من القوم: وجب هذا فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ما أرى الإمام إذا قرأ إلا كان كافياً. رواه الطبراني، وإسناده حسن (مجمع الزوائد 1:185). ... قوله: "عن أبي الدرداء" إلخ. قلت: الحديث أخرجه النسائي في مجتبه (1:146) بسند صحيح رجاله ثقات بلفظ: سئل رسول - صلى الله عليه وسلم - أفي كل صلاة قراءة؟ فقال: ما أرى الإمام إذا أم القوم إلا قد كفاهم. قال أبو عبد الرحمن (النسائي): هذا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خطأ إنما هو قول أبي الدرداء اهـ. وأخرجه الدارقطني في سننه بطريق عبد الله بن وهب حدثني معاوية بن صالح عن أبي الزاهرية عن كثير بن مرة عن أبي الدرداء قال: قام رجل، فقال: يا رسول الله! أفي كل صلاة قرآن؟ قال: نعم! فقال رجل من القوم: وجب هذا فقال أبو الدرداء: يا كثير! وأنا إلى جنبه لا أرى الإمام إذا أم القوم إلا قد كفاهم، ووهم فيه، والصواب أنه من قول أبي الدرداء كما قال ابن وهب، والله أعلم. اهـ (1:29). ... وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى عن أبي الدرداء مرفوعاً ثم قال: إن هذه اللفظة رواه أبو صالح كاتب الليث، وقد غلط فيه، وهكذا رواه زيد بن الحباب، وأخطأ فيه. اهـ

(غيث الغمام ص: 109)

والجواب عنه بوجه، الأول أن هذين الراويين كلاهما ثقتان وثقتان وثقتهما كثير من المحدثين، فزيد بن الحباب أخرج له مسلم في صحيحه، ووثقه أحمد، وعلى بن المديني، والعجلي، وأبو حاتم، وأبو الحسين الملكي، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ، يعتبر حديثه إذا روى عن المشاهير، وأما روايته عن المجاهيل ففيها المناكير. (قلت: وهذا من روايته عن المشاهير كما ترى) وقال ابن خلفون: وثقه أبو جعفر السبتي، وأحمد بن صالح، وزاد: وكان معروفاً بالحديث صدوقاً، وقال الدار قطني وابن مأكولا: ثقة، وقال ابن شاهين: وثقة عثمان بن شعبة، وقال ابن يونس: كان جوالاً في البلاد، وكان حسن الحديث. وعن ابن معين: كان يقلب حديث الثوري ولم يكن به بأس، وقال ابن عدي: له حديث كثير، وهو من أثبات مشائخ الكوفة ممن لا يشك في صدقه، والذي قاله ابن معين، عن أحاديثه عن الثوري إنما له أحاديث عن الثوري يستغرب بذلك الإسناد، وبعضها ينفرد برفعه، والباقي عن الثوري مستقيمة كلها هـ من تهذيب التهذيب (404:3). وقلت: وهذا ليس من روايته عن الثوري فهو مستقيم. ... وأبو صالح وثقة الكثير وعلق له البخاري في صحيحه. قال أبو حاتم: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو صالح ثقة مأمون، وتكلم فيه بعضهم، وقال ابن القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن هـ ملخصاً من التهذيب (257:5). ... وقد أسلفنا عن النووي أن الحديث إذا الحديث إذا اختلف في إرساله ورفع، فالحكم للرافع عند المحققين من المحدثين، والأصوليين إذا كان الرافع ثقة، وأيضاً قد قدمنا عن النخبة أن زيادة راوي الصحيح والحسن مقبولة مالم تناف ما رواه الجماعة بحيث تستلزم رده، ولا يخفي أن زيادة الرفع كذلك، فوجب قبولها لا سيما إذا لم ينفرد الثقة بها، بل تابعه على ذلك ثقة آخر. ... والثاني إنا لو تنزلنا وسلمنا أن الحديث موقوف، فالموقوف حجة عندنا، ولا أقل من أن يزيد به عدد القائلين بترك الفاتحة وغيرها خلف الإمام من جماعة الصحابة رضي الله عنهم إلى يوم القيام، قال الطحاوي في معاني الآثار: فهذا أبو الدرداء قد سمع من

عن: ابن قسيط عن عطاء بن يسار أنه أخبرنا أنه سأل زيد بن ثابت عن القراءة - 1056 مع الإمام فقال: لا قراءة مع الإمام في شيء. رواه مسلم (1:215) في باب سجود التلاوة، ورواه الطحاوي في معاني الآثار (1:42) بسنده عن بكير عن عطاء عن زيد بن ثابت سمعه يقول: لا تقرأ خلف الإمام في شيء من الصلوات هـ رجاله ثقات. ... 1057 - مالك: عن أبي نعيم وهب بن كسيان أنه سمع جبر بن عبدالله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأمر القرآن قلم يصلي إلا وراء الإمام. أخرجه

النبي - صلى الله عليه وسلم - في كل الصلاة قرآن، فقال رجل من الأنصار: وجبت، فلم ينكر ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قول الأنصاري. ثم قال أبو الدرداء بعد من رأيه ما قال، وكان ذلك عنده على من يصلي وحده، وعلى الإمام لا على المأمومين، (فقد خالف ذلك رأي أبي هريرة أن ذلك على المأموم مع الإمام هـ (127:1).

وأما ما رواه البيهقي في جزء القراءة (ص: 68) بطريق حسان بن عملية عن أبي الدرداء قال: لا تترك قراءة فاتحة الكتاب خلف الإمام جهر أو لم يجهر، وزاد ابن أبي الحواري: ولو أن تقرأ، وأنت راكع. وفي رواية أخرى عن أبي الدرداء قال: لو أدركت الإمام وهو راكع لأحببت أن أقرأ بفاتحة الكتاب هـ فلا يعارض حديث المتن لأنه يدل على نفي وجوب القراءة عن المقتدي، وهذا على الاستحباب، ولا تنافي بينهما، وغرضنا في نقل حديث المتن هو الاستدلال به على نفي الوجوب، فحسب، وهو سالم عن الإيراد والله أعلم. ودلالته على كفاية قراءة الإمام للمأموم ظاهرة، وهو يعم الفاتحة وغيرها جميعاً

قوله: "عن ابن قسيط" إلخ دلالة على نفي القراءة خلف الإمام عن جميع الصلوات سرية كانت أو جهرية ظاهرة. وحمله البيهقي على الجهر بالقراءة، ولا يخفي وهنه، فإن مثل عطاء يبعد منه أن يسأل زيد بن ثابت عن حكم الجهر بالقراءة وهو أظهر من أن يخفي على عكس فضلاً أن يخفي على عطاء فافهم

قوله: "مالك عن أبي نعيم" إلخ. دلالة على عدم وجوب الفاتحة خلف الإمام

مالك في الموطأ (ص:28) وإسناده صحيح، أخرجه الترمذي (1:129) وقال: هذا الحديث حسن صحيح اهـ. وأخرجه الطحاوي (1:128) مرفوعاً بهذا اللفظ، وسنده حسن

ظاهرة، ولا يمكن حمله على الجهر بالقراءة، وإلا لزم الجهر على المصلي في غير حالة الاقتداء، لأنه يكون المعنى حينئذ أن من صلى ركعة لم يجهر فيها بأمر القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام، ولا يخفي سخافته، وفيه دليل على أن كل ما ورد في الأحاديث مما يدل على وجوب القراءة بالفاتحة محمول على غير المقتدي. قال الترمذي: وأما أحمد بن حنبل فقال: معنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب إذا كان وحده، واحتج بحديث جابر: فذكره. قال أحمد: فهذا رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - تأول قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة أن (هذا إذا كان وحده اهـ (42:1).

وأورد عليه ما رواه ابن ماجة بطريق شعبة عن مسعر عن يزيد الفقير عن جابر بن عبد الله قال: كنا نقرأ في الظهر، والعصر خلف الإمام في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الآخرين بفاتحة الكتاب (ص: 61). ... قلت: وفي الجوهر النقي: وما رواه يزيد مضطرب المتن (1: 155). ووجهه أن البيهقي رواه بطريق بكير بن بكارنا مسعر عن يزيد الفقير عن جابر قال: كان يقرأ في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، ويقرأ في الآخرين بفاتحة الكتاب. قال: وكنا نتحدث أنه لا يجوز صلاة إلا بفاتحة الكتاب وشيء معها. قال البيهقي: ورواه عبيد الله بن مقسم عن جابر بن عبد الله أنه قال: سنة القراءة في صلاة أن يقرأ في الأوليين بأم القرآن وسورة، وفي الآخرين بأم القرآن اهـ (كتاب القراءة ص: 112). ورواه بطريق الأعمش عن يزيد الفقير عن جابر بلفظ: "اقرأ في الأوليين بالحمد والسورة، وفي الآخرين بالحمد" اهـ (ص: 67). وليس في شيء منها ذكر خلف الإمام مع ما فيها من الاختلاف في اللفظ، فلا يصلح معارضا للحديث الصحيح الذي أخرجه مالك في الموطأ، وقال له الترمذي: حسن صحيح. ولو تنزلنا، وسلمنا صحته، فيجمع بين الروایتين بأن جابراً كان لا يرى القراءة واجبة على المقتدي خلف الإمام، ولكن يستحب له أن يقرأ في السرية، وهذا وجه قد ذهب إليه بعض أصحابنا أيضاً مما سنبينه، وعلى هذا فلا تعارض، ولا يمكن حمل

مالك: عن نافع أن عبدالله بن عمر كان إذا سئل هل تقرأ أحد خلف الإمام؟ إذا - 1058
صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا

رواية يزيد على الوجوب أصلاً، وإلا لزم وجوب ضم السورة على المقتدي في الأوليين، ولم يقل به الخصم، فبقيت دلالته على عدم وجوب القراءة على المقتدي سالمة عن الإيراد وهو المطلوب. وأما ما رواه البخاري (وكذا البيهقي) في جزء القراءة عن سفيان بن حسين عن الزهري عن مولى جابر بن عبد الله قال لي جابر بن عبد الله: اقرأ في الظهر والعصر خلف الإمام كذا في التعليق الحسن (1: 84). ولفظ البيهقي: يقرأ الإمام ومن خلفه في الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الآخرين بفاتحة الكتاب اهـ (ص: 67 كتاب القراءة) وفيه أن سفيان بن حسين عن الزهري ضعيف باتفاقهم. قال ابن عدي: هو في غير الزهري صالح، وفي الزهري يروى أشياء خالف الناس فيها. وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: أما روايته عن الزهري فإن فيها تخاليف يجب أن يجانب وهو ثقة في غير الزهري. وقال في الضعفاء: يروى عن الزهري المقلوبات، وذلك أن صحيفة الزهري اختلطت عليه. وعن يحيى ثقة في غير الزهري لا يدفع، وحديثه عن الزهري ليس بذلك. وعن أحمد ليس بذاك في حديثه عن الزهري. وقال النسائي: ليس به بأس إلا في الزهري اهـ ملخصاً من التهذيب (4: 180) ومولى جابر مجهول قاله في التعليق الحسن (1: 84) على أنه يعارضه ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن عبيد الله بن مقسم قال: سألت جابراً أيقراً خلف الإمام (في الظهر، العصر؟ قال: لا ذكره الزيلعي. كذا في إمام الكلام (ص: 18).

قلت: وأخرجه الطحاوي أيضاً بسند صحيح عن عبيد الله قال: سألت ابن عمر، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبد الله، فقالوا: لا يقرأ خلف الإمام في شيء من الصلاة. كما سيأتي في المتن، وهذا أقوى سنداً مما ذكره البيهقي، البخاري عن جابر وأصح متناً، فيرجح عليه لا سيما وله شاهد صحيح عند الترمذي في جامعه، وعند مالك في مؤطاه، ولله الحمد

قوله: مالك عن نافع إلخ قلت: وأورد عليه ما أخرجه البخاري (وكذا البيهقي) في جزءه عن أبي العالية سألت ابن عمر بمكة أقرأ في الصلاة؟ قال: إني لأستحي من

صلى وحده فليقرأ. قال: وكان عبد الله بن عمر لا يقرأ خلف الإمام. أخرجه مالك في الموطأ (ص:29) وسنده من أصح الأسانيد

رب هذه النية أن أصلي صلاة لا أقرأ فيها ولو بأمر القرآن إسناده حس "التعليق الحسن" (82:1). لكنه ليس في ذكر القراءة خلف الإمام فلا يعارض ما ههنا، ويحمل على غير المقتدي. وما أخرجه البيهقي في جزء القراءة (ص:147) عن يحيى البكاء سئل ابن عمر عن القراءة خلف الإمام، فقال: ما كانوا يرون بأساً أن يقرأ بفاتحة الكتاب في نفسه اهـ

قلت: يحيى البكاء ضعيف كذا في التقريب (صك 237) فلا يصلح معارضا لما في الموطأ بأصح الإسناد، على أنه إنما يدل على الجواز وحديث الموطأ على عدم الوجوب، فلا تعارض، والخصم قائل بوجوب الفاتحة على المقتدي، فيضره ما ثبت عن ابن عمر من كفاية قراءة الإمام للمأموم قطعاً

وأما ما رواه شعبة عن منصور عن مجاهد قال: سمعت عبد الله بن عمر، وابن عتبة يقرآن خلف الإمام. فالصحيح أنه عبد الله بن عمرو بن العاصي صرح به البيهقي في جزء القراءة (ص:129). وورد كذلك عند البخاري في جزءه والطحاوي عن حصين عن مجاهد سمعت عبد الله بن عمرو يقرأ خلف الإمام. إسناده حسن (التعليق ص:83). وأخرجه البيهقي كذلك عن شعبة عن حصين عن مجاهد، وعن الأعمش عن مجاهد في جزءه (ص:65) وهو محمول عندنا على الجواز إذا قرأ في سكتات الإمام، ولا دلالة فيه على الوجوب أصلاً

وأما ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريح عن الزهري عن سالم أن ابن عمر كام ينصت للإمام فيما جهر فيه ولا يقرأ معه كما في. التعليق الممجّد (ص:93) فليس فيه دلالة على أنه كان يقرأ معه في السرية، لأنه استدلال بالمفهوم وهو ليس بحجة علينا، ولو سلم، فيحمل على أنه كان ينفي الوجوب عن المأموم مطلقاً دون الجواز في السرية فتجتمع الآثار كلها

عن: أبي وائل قال: جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: أقرأ خلف الإمام؟ قال: - 1059
أنصت للقرآن فإن في الصلاة شغلاً، وسيكفيك ذلك الإمام. رواه الطبراني في الكبير،
والأوسط، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:185). ورواه الطحاوي، وإسناده صحيح (آثار
السنن 1:89)، ورواه محمد في الموطأ (ص:98) بسند رجاله رجال الصحيح

قوله: "عن أبي وائل" إلخ قلت: دلالة على الوجوب الإنصات للمقتدى وكفاية قراءة الإمام
له ظاهرة. وأورد عليه ما رواه البيهقي عن أشعث بن سليم عن عبد الله بن زياد الأسدي
قال: صليت إلى جنب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه خلف الإمام فسمعتة يقرأ في
الظهر والعصر. وعن الهذيل بن شرحبيل عن ابن مسعود أنه قرأ في العصر خلف الإمام في
(الركعتين الأوليين بأم القرآن، وسورة. اهـ (جزء القراءة ص:64)

وما رواه عن وكيع وأبي معاوية قالاً: ثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: صليت في جنب عبد الله فلم أعلم أنه قرأ حتى جهر بهذه الآية {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً}. اهـ (ص:117). ... قلت: أما الأول فيعارضه ما سيأتي عن علقمة أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام فيما يجهر فيه، وفيما يخافت فيه أفي الأوليين، ولا في الآخرين. أخرجه محمد في الموطأ. ورجاله ثقات إلا محمد بن أبان القرشي ضعفه بعضهم، ولكن احتج محمد بن الحسن بحديثه وهو إمام مجتهد، واحتجاج المجتهد بحديث صحيح له، فلا يضرنا ضعف ابن أبان، لاسيما وقد تأيد بما رواه أبو حمزة الكوفي عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: لا تقرأ خلف الإمام فإن قراءته لك قراءة. ذكره البيهقي في جزء القراءة (ص:116) وأعله بأن أبا حمزة الأعور الكوفي غير محتج به عند أهل العلم بالحديث اهـ. ... قلت: قال الترمذي: تكلم فيه من قبل حفظه. وقال أبو عوانة قلت لمغيرة: كيف تحدث عن أبي حمزة؟ قال: لم يكن يجترئ على أن يحدثني إلا بالحق. وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك الحديث، ولا هو حجة اهـ ملخصاً من التهذيب (396:10) فلا

بأس به في المتابعات. ويؤيده أيضاً ما أخرجه محمد في الآثار كما سيأتي عن أبي حنيفة ثنا حماد عن إبراهيم قال: ما قرأ علقمة قط فيما يجهر فيه، ولا فيما لا يجهر فيه، ولا في الركعتين الآخرين أم القرآن، ولا غيرها خلف الإمام. وزاد في رواية: ولا أصحاب عبد الله جميعاً. وهذا سند صحيح. وهذا هو المشهور الثابت عن ابن مسعود أنه كان لا يقرأ خلف الإمام وينهي عنها، وعلى ذلك كان أصحابه علقمة والأسود وغيرهما، وإبراهيم النخعي رضي الله عنهم. وما روي عنه أنه قرأ في الظهر، والعصر خلف الإمام محمول على أن الإمام كان لحناً لا يقرأ بالصحة فإن ابن مسعود كان يرى القراءة خلف الإمام إذا كان لحناً كما يدل عليه الطبراني الآتية، واستحسن ذلك بعض أصحابنا أيضاً، كما صرح به العيني (في عمدة القارئ 69:3).

وأما ما رواه البيهقي بطريق بندار نا مؤمل بن إسماعيل نا سفيان عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود قال: لا تسبقوا قراءكم، وإنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا، فإن أحدكم تكون معه السورة فيقرأها فإذا فرغ ركع من قبل أن يركع الإمام، فلا تسبقوا قراءكم، وإنما جعل الإمام ليؤتم به. قال أبو بكر بن خزيمة: أفلست ترى ابن مسعود في هذا الخبر ينهي المأموم أن يركع إذا فرغ من قراءة السورة قبل ركوع الإمام، ونهاه عن مسابقة الإمام بالقراءة، ولم ينه عن القراءة خلفه اهـ ((جزء القراءة ص: 117 و 118)).

ففيه أنه لو أراد عدم نهيهِ في ذلك الوقت فمسلم، ولكن عدم النهي عن شيء في وقت ما لا يستلزم كونه غير منهي عنه عنده مطلقاً، فإن الرجل ربما ينهي عن شيء أهم، ويستكت عما دونه لعارض، ولا يخفي أن المسابقة عن الإمام منهي عنها اتفاقاً بين القائلين بجواز القراءة خلفه وبين القائلين بعد جوازها، ومسألة القراءة خلف الإمام كان مختلفاً فيما بينهم، فنهي عن المسابقة لكونها أهم مجمعة على كراهتها، وسكت عن نهي القراءة لأن للاجتهاد فيها مساعاً. ولو أراد عدم نهيهِ مطلقاً فغير مسلم، كيف؟ وقد ورد عنه في هذا الأثر المروي عن أبي وائل أنه قال لرجل سأله عن القراءة خلف الإمام: أنصت للقرآن، فإن في الصلاة شغلاً، وهو يفيد النهي عنها. وروي علقمة عنه أنه قال: ليت الذي يقرأ خلف الإمام لملئ فوه تراباً، كما سيأتي. وإسناده حسن. وقد مر في رواية يسير

عن: عبدالله بن مسعود أن قال: يا فلان! لا تقرأ خلف الإمام إلا أن يكون إماماً لا - 1060
يقرأ. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:185). ... 1061 - عن:
علقمة بن قيس أن عبدالله بن مسعود كان لا يقرأ خلف

ابن جابر عنه أنه صلى، فسمع ناساً يقرأون مع الإمام، فقال: أما أن لكم أن تفقهوا؟ أما إن
لكم أن تعقلوا؟ {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} كما أمركم الله اهـ.
وإسناده صحيح فأني نهي أصرح من ذلك، وهل لأحد أن يقول بعده: إن ابن مسعود لم ينه
عن القراءة خلف الإمام في وقت؟ ولو تنزلنا، وسلمنا أن ابن مسعود إنما نهي المأموم عن
مساابقة الإمام، ولم ينه عن القراءة خلفه، فعدم النهي لا يستلزم الوجوب، كما يدعيه
الخصم بل غاية ما يلزم منه الجواز، فحسب، فيحمل على أنه كان يرى القراءة جائزة
للمأموم في السرية، كما جاء في بعض الروايات عنه مقيداً بالظهر، والعصر وهو منقول عن
بعض أصحابنا أيضاً، ولو كان ضعيفاً. وقوله في أثر المتن: وسيكفيك ذلك الإمام يدل على
كفاية قراءة الإمام للمأموم صراحة، ولم ينقل عنه ما يدل على خلافه أصلاً

قوله: "عن عبد الله بن مسعود رض" إلخ. قال البيهقي: إنما أراد (أي بقوله: إلا أن يكون
(إماماً لا يقرأ) إلا أن يكون الإمام لا يجهر فحينئذ كان يقرأ خلفه (جزء القراءة ص: 117).

قلت: هذا تمشية لمذهبه، فكأنه، لم يوضع لفظ القراءة عنده لمعنى الجهر فحسب، ولا
يخفي ما فيه من التحكم، بل المتبادر منه إلا أن يكون إماماً لا يقرأ قراءة صحيحة أي
ويكون لحناً فحينئذ يجوز للمأموم أن يقرأ خلفه. وهذا وجه ذهب إليه بعض أصحابنا كما
مر، ولو كان المراد ما قال البيهقي رحمه الله لكان حق العبارة أن يقال: إلا أن يكون الإمام
لا يقرأ، وأما قوله "إلا أن يكون إماماً لا يقرأ" فمعناه ما قلنا حتماً أي إلا أن يكون إماماً غير
قارئ كما لا يخفي.

قوله: "عن علقمة بن قيس" إلخ. دلالة على المذهب ابن مسعود أنه كان لا يقرأ خلف الإمام
في شيء من الصلوات لا بأمر القرآن، ولا بغيرها ظاهرة

الإمام فيما جهر فيه وفيما يخافت فيه الأوليين، ولا في الآخرين الحديث. أخرجه محمد في الموطأ (ص:96). رجاله كلهم ثقات إلا محمد بن أبان القرشي قد ضعفه جماعة، وقال أحمد: أما أنه لم يكن ممن يكذب، وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: ليس هو (بقوي في الحديث، يكتب حديثه على المجاز ولا يحتج به اه كذا في اللسان 31:5)

قلت: وأخرج الهيثمي هذا الحديث مختصرًا في مجمع الزوائد (1:185) عن إبراهيم أن ابن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام وكان إبراهيم يأخذ به إلخ وعزاه إلى الكبير للطبراني، ولم يعله بشيء غير أنه قال: إبراهيم لم يدرك ابن مسعود اه. وقد مر غير مرة أن مراسليه صحاح خصوصًا عن عبدالله: وسكوت الهيثمي عن رواته يدل على أنهم ثقات عنده، فلا أقل من أن يكون حسنًا، وأيضًا فمحمد إمام مجتهد، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما تقرر في المقدمة

عن: عبيد بن مقسم أن سأل عبدالله بم عمر، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبدالله - 1062 فقالوا: لا يقرأ خلف الإمام في شيء من الصلوات. رواه الطحاوي وإسناده صحيح

(آثار السنن 1:89).

عن: علقمة عن ابن سمعود قال: ليت الذي يقرأ خلف الإمام مليء فوه ترابًا. رواه - 1063 (الطحاوي وإسناده حسن (آثار السنن 1:89)

عن: أبي جمرة قال: قلت لابن عباس: أقرأ والإمام بين يدي؟ فقال: لا. رواه - 1064 (الطحاوي، وإسناده حسن (آثار السنن 1:85)

قوله: "عن عبيد الله بن مقسم" إلخ. دلالة على نفي القراءة خلف الإمام عن جميع الصلوات ظاهرة، والنهي يدل بظاهرة على الكراهة وهو قول الأكثر من أصحابنا

قوله: "عن أبي جمرة" قلت: دلالة على صحة صلاة المقتدي بدون القراءة ظاهرة، وقد ورد عن ابن عباس ما يعارضه منه ما أخرجه البيهقي (ص: 64) عن العيزار

حدثنا: محمد بن مخل بن علي ذكريا التمار ثنا أبو موسى الأنصاري ثنا عاصم بن - 1065
عبدالعزیز عن أبي سهيل عن عون عن ابن عباس عن

ابن حريث عن ابن عباي قال: اقرأ خلف الإمام بفاتحة الكتاب

قلت: فيه أبو بحر بهاري ذكره السمعاني في الأنساب (ص: 71) قال: وسأل عنه
(الدارقطني) غير مرة، فقال: كان له أصل صحيح، وسماع صحيح، وأصل ردي يحدث
بذا، وذلك، فأفسده. وقال محمد بن أبي الفوارس: شيخ فيه نظر، وقال أبو البرقاني وابن
السرخسي: إنه كذاب، وقال أبو الحسن بن الفرات: كان أبو بحر بهاري مخلطاً، وظهر
منه في آخر عمره أشياء منكراً، وكانت له أصول كثيرة جيدة، فخلط ذلك بغيره، وغلبت
الغفلة عليه اه، ثم أخرجه البيهقي بسند آخر بهذا اللفظ، وقال: هذا إسناد صحيح لا غبار
(عليه) (ص: 137).

ومنه ما أخرجه عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه قال: اقرأ خلف الإمام جهر أو لم
يجهر اه

قلت: فيه بشر بن موسى المذكور، ولم أعرف من هو عن موسى بن داود الضبي وهو
صدوق له أوهام كذا في التقريب (ص: 216) عن عقبة بن عبد الله الأصم وهو ضعيف
(ربما دلس ووههم كما في التقريب) (ص: 146)

ومنه ما أخرجه عن ليث عن عطاء عنه قال: لا تدع فاتحة الكتاب جهر الإمام أو لم يجهر،
قلت: فيه أبو طيب الكرايسي (1) لم اعرف من هو، ومنه ما أخرجه عن حنش قال سمعت
(ابن عباس يقول: اقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة خلف الإمام اه) (ص: 64)

قلت: فيجمع بينهما بأن يحمل حديث المتن على نفي الوجوب، وهذه على ثبوت
الاستحباب في سكتات الإمام في الجهرية، وفي السرية مطلقاً، والله أعلم

قوله: "حدثنا محمد بن مخلد" إلخ. فإن قلت: قال الدارقطني: قال أبو موسى

النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «تكفيك قراءة الإمام خافت أو جهر». أخرجه الدارقطني في سننه (1:126) وقال عاصم ليس بالقوى، ورفعهم وهم اه. قلت: هو مختلف فيه روي عنه على ابن المديني وإسحاق بن موسى الأنصاري وإبراهيم بن المنذر وغيرهم. قال إسحاق بن موسى: سألت عنه معن بن عيسى فقال: ثقة أكتب عنه وأثنى عليه خيراً اه كذا في التهذيب (5:36) فإن لم يكن من رجال الصحيح فهو من رجال الحسن حتماً. وقال الحافظ في شرح النخبة (ص:67): وزيادة رواتهما أي الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى اه ملخصاً. ولا يخفي أن زيادة الرفع لا تنافي أصل الحديث فتقبل. وبقيّة الرواة كلهم ثقات. ... 1066 - عن: الشعبي قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «لا قراءة خلف الإمام». هذا مرسل. أخرجه الدارقطني (1:125) ثم ذكره موصولاً عن الشعبي عن الحارث عن علي قال: قال رجل للنبي - صلى الله عليه وسلم - : أقرأ حلف الإمام أو أنصت؟ قال: □ «بل أنصت، فإنه يكفيك». قال الدارقطني: تفرد به غسان وهو ضعيف

قلت لأحمد بن حنبل في حديث ابن عباس هذا في القراءة، فقال: هذا منكر اه

قلت: هذا ليس بجرح فقد صرح الحافظ في مقدمة الفتح أن أحمد وغيره يطلقون (المناكير على الأفراد المطلقة اه (ص: 39)

قوله: "عن الشعبي" إلخ. قلت: إرسال الشعبي صحيح، قال الذهبي في تذكرته (1: 75)، قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً اه، وكذا في تهذيب التهذيب (5: 67)

فلو سلمنا ضعف الموصوف، فالمرسل الذي صوبه الدارقطني في حكم المرفوع لا سيما وقد تقدم عن البيهقي أن الشافعي يقبل مراسيل كبار التابعين إذا عضده مرسل آخر، أو سند من وجه آخر، أو عضده قول الصحابي، أو فتوى عوام من أهل العلم، فالشعبي تابعي كبير أرسل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قوله: "لا قراءة خلف الإمام"، وقد عضده ما روى عنه موصولاً وغن كان ضعيفاً، وأيده حديث جابر بن عبد الله "من كان له إمام

وقيس ومحمد بن سالم ضعيفان، والمرسل الذي قبله أصح منه والله أعلم. ... قلت: والإرسال لا يضر عندنا لا سيما والشعبي لا يرسل إلا صحيحاً، كما مر في المقدمة، وإذا تأيد بالموصول ول ضعيفاً فهو حجة عندهم أيضاً، كما سنذكره في الحاشية

فقراءة الإمام له قراءة" وعضده فتوى كثير من الصحابة، والتابعين، فيلزم الشافعي رحمه الله، ومن قلده قبول أمثال هذه المراسيل، وكفى بقول الدارقطني: والمرسل الذي قبله أصح منه في الاحتجاج به، فإنه لا يطلق لفظ أصح منه على ما لا يصلح للاحتجاج أصلاً، فلا تلتفت إلى ما قال البيهقي في جزئه: وإنما قال (الدارقطني): المرسل الذي قبله أصح منه، لأنه لم يجتمع معه ضعيفان آخران، ومن أرسله لم يزد في التخليط بوصل الحديث، فهو ضعيف من حيث أنه مرسل، وضعيف من حيث رواية محمد بن سالم غير أنه لم يصل الحديث، فهو أصح من رواية من زاد في التخليط، فوصل الحديث اهـ (131).

قلت: أما ضعفه من حديث الإرسال، فقد ارتفع بقول العجلي: مرسل الشعبي صحيح، وأما ضعفه لأجل محمد بن سالم فقد قال فيه السيوطي: هو من رجال الترمذي ولم يتهم بوضع اهـ (كشف الحوال ص: 100)، وقد روى عنه الأئمة الثقات مثل الثوري، والحسن بن صالح، وجريز بن عبد الحميد، ويزيد بن هارون وغيرهم (تهذيب التهذيب 9: 176)، فروايته وإن كانت ضعيفة ولكنها تصلح للاعتبار إذا كان لها شواهد، ويشهد له ما أخرجه البيهقي في جزئه (ص: 75) بطريق زكريا بن حكيم عن الشعبي انه قال: إذا جهر الإمام فأنصت كما أمر الله، {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} اهـ وقد ذكرنا أنه يظهر من كلام البيهقي أن كل ما ذكره هو من الآثار في تفسير هذه الآية يصلح للاحتجاج فتذكر

فإن قلت: رواية الشعبي هذه تنافي فتواه، وحينئذ يسقط الاحتجاج بمثل هذه الرواية عند الحنفية، فقد روى البيهقي بسنده في جزء القراءة (ص: 70) عن هشيم حدثنا أبو إسحاق الشيباني عن الشعبي أنه كان يقول: اقرأ خلف الإمام في الظهر والعصر في

أخبرني: موسى بن عقبة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر - 1067
وعثمان كانوا ينهاون عن القراءة خلف الإمام. وأخرجه عبدالرزاق في مصنفه (عمدة القاري
3:67). هذا مرسل صحيح، وموسى بن عقبة إمام في المغازي ثقة ثبت كثير الحديث كذا
في التهذيب (1:361) عن ابن سعد، وسماع عبدالرزاق عنه ممكن فإن موسى قد توفي
سنة إحدى وأربعين ومائة وفيها أرخه جماعة، وقال نوح ابن حبيب: مات سنة اثنتين أه
(وعبدالرزاق مولده سنة ست وعشرين ومائة كذا في التهذيب 6:314).

الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الآخرين بفاتحة الكتاب أه

قلت: مخالفة قول الراوي لروايته إنما تقدر فيها إذا علم تأخره عنها، ولم يعرف، على أنه لا تعارض بينهما، فمعنى رواية لا قراءة خلف الإمام أنها ليست بواجبة لا في الجهرية، ولا في السرية، وأما قوله فإنما يفيد الاستحباب في السرية فحسب، مع عدم معرفتي ببعض رواياته، وأما ما رواه وكيع حدثنا ابن أبي خالد عن الشعبي قال: قرأ في خمسهن يقول: في الصلوات كلها، ففيه محمد بن الحسن البر بهاري أبو بحر المتهم بالغفلة الشديدة والتخليط والكذب كما مر، وبعارضه أيضاً ما رواه البيهقي بطريق زكريا ابن حكيم عن الشعبي كما عرفت آنفاً. ... قوله: "أخبرني موسى بن عقبة" إلخ. قلت: وأورد على ذكر عمر فيمن نهى عن القراءة خلف الإمام ما أخرجه البخاري في جزئه، والطحاوي والدارقطني عن أبي إسحاق الشيباني عن جواب التيمي عن يزيد بن شريك، قال سألت عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أقرأ خلف الإمام؟ قال: نعم، قلت: وإن قرأت يا أمير المؤمنين! قال: وإن قرأت اه، قال الدارقطني هذا إسناد صحيح (من التعليق الحسن 1: 82). ... قلت: قد ثبت في الأصول ترجيح المحرم على المباح إذا تعارضاً، فيرجح النهي، ويجمع بينهما بأن يحمل النهي على القراءة مع الإمام في الجهرية، والأمر على القراءة في السرية وفي سكتات الجهرية، والأمر فيه للنسب فإنه دليل على وجوب السكتات على الإمام، والله أعلم.

عن: هشام بن حسان عن أنس بن سيرين سألت ابن عمر أقرأ مع الإمام؟ قال: إنك - 1068
لضخم البطن، يكفيك قراءة الإمام. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (الجوهر النقي
1: 155). ... قلت: سند صحيح رجاله من رجال الجماعة. ... 1069 - أخبرنا: داود بن
قيس (1) عن زيد بن أسلم أن ابن عمر كان ينهى

فإن قلت: إن حديث موسى بن عقبة عن عمر في النهي مرسل، ورواية يزيد موصولة،
والموصول أولى من المرسل، فلم يتحقق بينهما تعارض

قد زاد في الجوهر النقي مطبوع دائرة المعارف بين داود بن قيس وزيد بن أسلم لفظة عن زيد بن قيس وهو عندي (1)
من غلط الكاتب فإن داود يروي عن زيد نفسه، وزيد بن قيس لا يكاد يعرف، فلعن الكاتب لما أراد أن يكتب زيد بن أسلم
زاغ بصره إلى لفظ قيس قبله، فكتب زيد بن قيس عن زيد بن أسلم، والله أعلم

قلت: غذا تايد المرسل بمرسل آخر، أو أسند من وجه آخر، أو عضده قول صحابي، أو فتوى عالم، فهو حجة عند الخصم أيضاً، وحكمه حكم الموصول كما مر، وههنا كذلك، فقد روى محمد في موطأه أخبرنا داود بن قيس الفراء أخبرنا محمد بن عجلان أن عمر بن الخطاب قال: ليت في فم الذي يقرأ خلف الإمام حجره (98)، رواه كلهم ثقات بيد انه منقطع فغن ابن عجلان لعله لم يسمع من عمر رضي الله عنه، والانتقطاع لا يضر عندنا إذا كان الراوي ثقة. ... وقال العلامة المحدث الشاه ولي الله الدهوي في رسالة تدوين مذهب عمر بن الخطاب المندرجة في كتابه إزالة الخفاء بعد ذكر حديث يزيد بن شريك المتقدم ما نصبه. قلت: روى أهل الكوفة من أصحاب عمر الكوفيين أن المأموم لا يقرأ شيئاً، والجمع أن القبيح في الأصل أن ينازع الإمام في القرآن، وقراءة المأموم قد يفضي إلى ذلك، ثم أن اشتغال المأموم بمناجاة ربه مطلوب، فتعارضت مفسدة ومصلحة، فمن استطاع أن يأتي بالمصلحة بحيث لا تحدثها مفسدة فليفعل، ومن ترك أهـ ملخصاً من غيث الغمام (ص: 129). ... قوله: "عن هشام بن حسان غلى قوله: أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق" إلخ.

(عن القراءة خلف الإمام. أخرجه عبدالرزاق أيضاً (الجواهر النقي 1:155).

قلت: سند صحيح، وداود بن قيس الفراء من رجال مسلم ثقة. وهو يروي عن زيد بن أسلم (كما في التهذيب (1:198) والصحيح لمسلم (13) □ 1:211).

ثنا: أسامة عن القاسم بن محمد قال: كان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام جهر أو لم - 1070 يجهر، وكان رجال أئمة يقرأون وراء الإمام. أخرجه سفيان الثوري في جامعة، كذا في (كتاب القراءة للبيهقي (ص: 146).

أخبرنا: أبو زكريا بن أبي إسحاق ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا بحر بن نصر - 1071 قال: قرى على ابن وهب حدثك يحيى بن عبدالله بن سالم العمري، ويزيد بن عياض أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من كان منكم له إمام فائتم به فلا يقرأن معه، فإن قراءته له قراءة». هذا مرسل، أخرجه البيهقي في كتاب القراءة (ص: 145) وقال: يحيى بن عبدالله فيه نظر، ويزيد بن عياض قد جرحه كافة أهل العلم بالحديث أهـ

قلت: يحيى من رجال مسلم وثقة النسائي، وقال: مستقيم الحديث، وقال الدارقطني: ثقة حدث بمصر أهـ كذت في التهذيب (2:24). وقد تابع يزيد بن عياض على هذا اللفظ مرسلًا، فلا يضره ضعف يزيد وجرحه، فإن المرسل إذا تأيد بطريق أخرى مرسله بتقوى. وبقية الرواة كلهم ثقات يدل عليه سكوت البيهقي عنهم مع كونه يتكلم في هذا الكتاب على إسناده كل حديث يخالف مذهبه، والإرسال لا يضر عندنا، لا سيما ولهذا المرسل طرق كثيرة إرسالًا وإسنادًا.

قلت: دلالة الآثار على النهي عن القراءة خلف الإمام، ودلالة الحديث المرسل عليه، وعلى كفاية قراءته للمأموم ظاهرة.

مالك: عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى - 1072
الله عليه وسلم - انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال: هل قرأ معي منكم أحد آنفاً؟
فقال رجل: نعم! أنا يا رسول الله قال: فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إني
أقول: مالي أنزع القرآن. فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. رواه مالك
في الموطأ (ص:29)، والشافعي والأربعة، وقال الترمذي حسن، وصحح ابن حبان كذا في
المروقة (1:534). وابن أكيمة وثقة أبو حاتم، ويحيى بن سعيد وغيرهما، وقال: يعقوب بن
(سفيان: هو من مشاهير التابعين اه كذا في التهذيب (7:411)

قوله: "مالك عن ابن شهاب" إلخ. قلت: أورد عليه أن قوله: "فانتهى الناس" هو من كلام
الزهري لا من قول أبي هريرة، قاله البخاري، والذهلي، وابن فارس، وأبو داود، وابن حبان،
(والخطابي وغيرهم، نقله ميرك عن ابن الملقن كذا في المروقة (1:534

قلت: أسنده معمر في رواية عن الزهري قال: قال أبو هريرة: فأنتهى الناس إلخ كذا رواه ابن المسرح عنه، كما في سنن أبي داود (1: 127)، ومعمر ثقة متقن وكذا أحمد بن السرح من الثقات الأثبات كما في التهذيب (1: 64)، وقال النووي في شرح مسلم (1: 256) ما نصه: وبينا أن الصحيح بل الصواب الذي عليه لفقهاء والأصوليون، ومحققوا المحدثين انه إذا روى الحديث مرفوعاً وموقوفاً، أو موصولاً ومرسلاً حكم بالرفع، والوصل، لأنها زيادة ثقة، وسواء كان الرفع والواصل أكثر أو أقل في الحفظ، والعدد اهـ... فالظاهر ترجيح رواية معمر بالوصل، والجمع بين الروايات بأن الزهري أسنده مرة، وأرسله أخرى، ولم يزل دأب المحدثين كذلك، ولو سلم كونه من كلام الزهري، فإن هذا لا يقدر في أصل المرام، لأن هذا الكلام غنما هو خبر لا حكم، وفيه حكاية عن حال الصحابة، فهو من جنس السير، فسواء كان ذلك من قول أبي هريرة أو من قول الزهري أو غيرهما يدل قطعاً على أن الصحابة تركوا القراءة خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ما يجهر فيه ولا شك في اعتبار المراسيل في الأخبار والقصص، وهذا كاف للاستناد به على كراهة

أخبرنا: داود بن قيس حدثنا عمر بن محمد بن زيد عن موسى ابن سعد بن زيد - 1073 بن ثابت يحدثه عن جده أنه قال: «من قرأ خلف الإمام فلا صلاة له». أخرجه محمد في الموطأ (ص: 100). وهو هكذا في بعض النسخ

القراءة خلف الإمام في الجهرية

قوله: "أخبرنا دود بن قيس" إلخ. ذكره البخاري في رسالة القراءة، وقال: لا يعرف لهذا الإسناد سماع بعضهم عن بعض، ولا يصلح مثله اهـ كذا في جزء القراءة للبيهقي ((ص: 148)).

قلت: كلامه هذا مبني على شرطه في الصحيح، وخالفه في ذلك مسلم والجمهور، فافتقروا بإمكان السماع واللقاء، وقالوا: عنقة المعاصر محمولة على السماع إذا أمكن لقاءه عمن روى عنه، وههنا كذلك، فإن سماع داود بن قيس عن عمر بن محمد ابن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب مما لا شك في إمكانه، لأن عمر هذا من الطبقة السادسة وداود بن قيس من الطبقة الخامسة وهما معاصران، كلاهما ماتا، داود في ولاية أبي جعفر، وكذا عمر بن (محمد فإنه مات قبل الخمسين ومائة كما في التقريب (ص: 156)).

أما سماع عمر بن محمد عن موسى بن سعد فلا يشك في إمكانه أيضاً، فإن عمر من الطبقة السادسة وهي طبقة عاصروا الخامسة لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، وموسى بن سعد من الرابعة وهي طبقة تلي الطبقة الوسطى من التابعين جل روايتهم عن كبار التابعين، كل ذلك من التقريب (ص: 3). ورواية السادسة عن الرابعة كثيرة جداً، فهذا مالك بن أنس مع كونه من أهل السابعة يروى عن نافع مولى ابن عمر وهو من الثالثة وأمثاله مما لا يحصى عدده، وقد عد الحافظ ابن حجر عمر بن محمد هذا في الرواة عن (موسى بن سعد في تهذيبه (10: 345)).

وأما سماع موسى بن سعد عن جده زيد بن سعد فقد مر في المتن أنه ذكر ابن حبان في الثقات أنه روى عن زيد بن ثابتين فالحديث صحيح على قاعدة الإمام مسلم، والجمهور الذين يكتفون في صحة الحديث بإمكان اللقاء دون التصريح بالسماع حقيقة

المصححة، وفي النسخة المطبوعة: أخبرنا داود بن سعد بن قيس حدثنا عمرو ابن محمد بن ويد إلخ ولكن البيهقي ساق الإسناد نقلاً عن البخاري مثل سياق الأولى في كتاب القراءة (ص:147) فهو الصحيح المعتمد. رجاله ملهم ثقات، وموسى بن سعد ذكره ابن حبان في الثقات، وذكر أنه روى عن زيد بن ثابت، وكذا ذكر البخاري اهـ كذا في التهذيب (1:345). ... 1074 - ثنا: الأحمر عن الأعمش عن إبراهيم قال: أول ما أحدثوا القراءة خلق الإمام وكانوا لا يقرأون. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (الجوهر النقي ص:175). ... قلت: الأحمر هو أبو خالد، والرواة كلهم من رجال الجماعة

ومعنى قوله: "فلا صلاة له" أي لا صلاة له كاملة، ودلالته على كراهة القراءة خلف الغمام ظاهرة خلف الإمام ظاهرة، وهو يعم الجهرية والسرية كليهما

قال ابن عبد البر: قول زيد بن ثابت: من قرأ خلف الإمام، فصلاته تامة، وإعادة يد على فساد ما روى عنه انتهى كذا في التعليق الممجّد (ص: 10). ... قلت: كلا! فإن معنى قوله: "صلاته تامة" أي صحيحة لا إعادة على فاعلها، وهذا لازماً في الكراهة، فلا تعارض بين قوليه والله أعلم. ... قوله: "ثنا الأحمر" وقوله: "أخبرنا إسرائيل" إلخ. ... قلت: يدل على كون القراءة خلف الإمام بدعة، ويؤيده ما سيأتي من قول محمد بن سيرين: "لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة" ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة. ... وبعد ذلك كله فاعلم أن قول أصحابنا بكفاية قراءة الإمام، وعدم افتراض القراءة، ووجوبها على المأموم خلفه في غاية القوة، وكذا قولهم بكراهة القراءة أو حرمتها مع قراءة الإمام في الجهرية بحيث يخل بالاستماع، ووجوب السكوت عنه ذلك في غاية الوثاقة. ولذا تراهم لم يختلفوا في ذلك بل اتفقوا على ذلك بأسرهم، وأما قولهم بكراهة مطلق القراءة أو حرمتها في الجهرية ولو في حالة السكتات، وكذا بكراهة القراءة في السرية، فإنه

أخبرنا: إسرائيل بن يونس حدثنا منصور عن إبراهيم قال: إن أول من قرأ خلف - 1075 الإمام رجل اتهم (1). رواه محمد في موطأه (ص: 98). ... قلت: سند صحيح رجاله رجال الجماعة. ... 1076 - حدثنا: الفضل عن زهير عن الوليد بن قيس قال: سألت سويد ابن غفلة أئراً الإمام في الظهر، والعصر؟ قال: لا! أخرجه ابن أبي سبيبة في مصنفه. ... قلت: [إسناده صحيح، والفضل هو ابن دكين، وزهير هو ابن معوية]

وإن كان عندهم دليل كما عرضنا فيما سبق بالتفصيل ولكن لا يخلو الاحتجاج به عن قال وقيل، ولذلك اختلف أقوال أصحابنا في القراءة خلف الإمام في السكتات في الجهرية وفي السرية مطلقاً، قال في إمام الكلام (ص: 30) وفي المفيد والمزيد: لو قرأ خلف الإمام للاحتياط فإن كان في صلاة الجهر يكره إجماعاً، وفي المخافة قيل: لا يكره، والصح أنه يكره، وكذا في الذخيرة، لكن نقل عن جدي شيخ الإسلام إمام أئمة العلام في العالم محي مراسم الدين بين الأمم الماحي بسطوته سيات البدع وأثار الظلم السعيد الشهيد نظام الملة والدين عبد الرحيم المشهور بين الأنام بشيخ التسليم وهو مجتهد في مذهب أبي حنيفة باتفاق علماء ما وراء النهر، وخراسان أنه كان يقول: يستحب للاحتياط فيما يروى عن محمد ويقول: لو كان في فمي جمرة يوم القيامة أحب إلى من أن يقال: "لا صلاة لك" انتهى ملخصاً اه، وفيه (ص: 31) وفي شرح النقاية للبرجندي عن الإمام أبي حفص الكبير انه لا يكره قراءة المؤتم في صلاة لا يجهر فيها، وقيل: على قول محمد لا يكره، وعلى قولهما يكره، وهو الصح اه، وفيه (ص: 32) ناقلاً عن الهداية: ويستحسن (2) على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد، ويكره عندها لما فيه الوعيد انتهى.

أي بدعة في دينه (1)

أي في السرية فقط صرح به العيني وهو المروي عن محمد (2)

وسويد بن غفلة مخضرم من كبار التابعين، وقيل: هو صحابي. قال الذهبي في طبقات الحفاظ: كان ثقة نبيلًا كبير الشأن، وقيل: إنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وصلى معه اه ملخصًا (التعليق الحسن 1:90). ... 1077 - حدثنا: هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير قال: سألته عن القراءة خلف الإمام قال: ليس خلف الإمام قراءة. أخرجه ابن أبي شيبه في المصنف. رواه كلهم ثقات من رجال الصحيحين احتج بهم الجماعة إلا أن (هشيمًا كان مشهورًا بالتدليس. وأبو بشر هو جعفر بن أبياس اه (التعليق الحسن 1:90).

وفيه (ص: 73) والثالث (من مسالك الحنيفة في هذه المسألة) أن قراءة الفتحة مستحسنة مستحبة في السرية ومكروهة في الجهرية في رواية عن محمد، كما ذكره صاحب الهدية، والذخيرة، وغيرهما وهو رواية عن أبي حنيفة، كما ذكره الزاهدي وهو الذي اختاره أبو فحص، وشيخ التسليم كما مر ذكره بل جماعة من الحنيفة، والصوفية، كما قال صاحب التفسير الأحمدى مجال الاختلاف في المسألة بلغ أقصاه حتى أوجب أبو حنيفة الوعيد على القاري، والشافعي على التارك، فإن رأيت الطائفة الصوفية والمشائخ الحنفية تراهم يستحسنون قراءة الفاتحة للمؤتم كما استحسنته (1) محمد أيضاً احتياط في ما روى عنه انتهى، واستظهره على القاري المكي في المرقاة شرح المشكاة حيث قال: اختلفوا في قراءة المأموم الفاتحة فأصح قولي الشافعي أنه يقرأها في السرية والجهرية، وهو مذهب أجمد، وأحد قول الشافعي أنه يقرأها في السرية، ومذهب أبي حنيفة لا يقرأها في السرية، ولا في الجهرية، كذا نقله الطيبي، والإمام محمد من أئمتنا يوافق الشافعي في القراءة في السرية وهو أظهر في الجميع بين الروايات الحديثة وهو مذهب الإمام مالك أيضاً انتهى، ومر أن هذه الرواية ليست ظاهرة الرواية عن محمد، وأنها مخالفة لتصريحه في الموطأ وغيره، ولهذا (2) استضعفها ابن الهمام (في فتح القدير)، وادعى أن

أي في السرية خاصة بدليل ذكر قول محمد في الاحتجاج (1)
من الآثار والحجج (2)

قلت: عدّه الحافظ في الطبقة الثالثة التي اختلف المحدثون في قبول تدليسهم، فمنهم من رده مطلقًا، ومنهم من قبله (طبقات المدلسين ص:16). وقد عرفت أن اختلف في قبول حديثه فهو حسن الحديث في الدرجة الثانية، على أن التدليس والإرسال لا يضران عندنا إذا كان الراوي ثقة. ... 1078 - حدثنا: الثقفى عن أيوب عن محمد قال: لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف. ... قلت: إسناده صحيح، وأيوب (هو السخيتاني، ومحمد هو ابن سيرين) (التعليق الحسن 90:1

(الحق أن قوله كقولهما اهـ (ص:38

وقال في غيث (1) الغمام: وذكر الشعراني أن هذه الرواية (أي استحسان القراءة في السرية) هي التي رجع إليه محمد وأبي حنيفة حيث قال: لأبي حنيفة ومحمد قولان، أحدهما عدم وجوبها على المأموم، بل ولا تسن، وهذا قولهما القديم، وأدخله محمد في تصانيفه القديمة، وانتشرت النسخ إلى الأطراف... وثانيهما استحسانها على سبيل الاحتياط وعدم كراهتها عند المخالفة للحديث المرفوع "لا تفعلوا إلا بأمر القرآن" (إلى أن قال: فرجعا من قولهما من الأول إلى الثاني احتياطاً، انتهى، لكن كتب الحنيفة أكثرها خالية من ذكر الرجوع لو ثبت ذلك كان قاطعاً للنزاع اهـ ملخصاً (ص:156). ... قلت: ولم أظفر بهذا الكلام في كتب العلامة الشعراني من الميزان، وكشف الغمة ورحمة الأمة، فلعله في كتاب غيرها والله أعلم، وظنى أن أقوى المسالك في المسألة هو ما روى عن محمد، واختاره بعض المشائخ الأعلام وهو إن كان ضعيفة رواية، فهو قوي دراية، وبه يجتمع الآثار المروية كلها في هذا الباب. ... ولما جوز محمد القراءة السرية، فأرجو، أن تجوز عنده في الجهرية أيضاً في حالة السكتات إذا وجدها المأموم، لعدم الفرق

عن: الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود قال: وددت أن الذي يقرأ خلف - 1079 الإمام ملئ فوه تراباً. أخرجه عبدالرزاق في مصنفه. (الجوهري النقي 2:157). ... قلت: سند صحيح رجاله رجال الجماعة. ... 1080 - أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم قال: ما قرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر فيه، ولا فيما لا يجهر فيه، ولا في الركعتين الأخيرين أم القرآن ولا غيرها خلف الإمام. أخرجه محمد بن الحسن في كتاب (الآثار (ص:20)

بينهما.

قال العلامة الشهير والعالم الكبير شيخ وقته وأوانه، محدث عصره وزمانه، مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي قدس الله سره في رسالته سبيل الرشاد بالهندية ما تعريبه: وأما ما ثبت في المرفوعات أو الموقوفات من إباحة قراءة الفاتحة للمفتدي فهو رخصة للخواص المراعين للسكتات اهـ (ص:20)، وقال ولي عصره وقطب دهره فقيه الملة الحنفية حكيم الأمة مضجعه في حجة الله المحمدية مولانا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي حجة الله البالغة، وإن كان مأموم وجب عليه الإنصات والاستماع فإن جهر الإمام لم يقرأ إلا عند الإسكاته، وإن خافت فله الخيرة، فإن قرأ فليقرأ الفاتحة قراءة لا يشوش على الإمام، وهذا أولى القول عند، وبه يجمع بين أحاديث الباب، والسر فيه ما نص عليه من أن القراءة يشوش عليه، وتفتوت الله بر وتخالف تعظيم القرآن، ولم يعزم عليهم أن يقرأ وأسرأ لأن (العامة متى أرادوا أن يصححوا الحروف بأجمعهم كانت لهم لجة مشوشة اهـ (21: 17)

ويؤيده ما في غنية المستملي، (ص: 297) وإذا أدرك في الشارع في الصلاة عند شروعه الإمام وهو أي والحال أن الإمام يجهر بالقراءة لا يأتي بالثناء، بل يستمع، وينصت للآية، وقال بعضهم: يأتي بالثناء عند سكتات الإمام حال كون الثناء كلمة كلمة أو كلمتين كلمتين بحسب ما يمكنه، لأنه أمكنه الإتيان بالسنة مع مراعاة مقتضى الأمر اهـ

قلت: إسناده صحيح، وأخرجه الخوارزمي في جامع مسانيد الإمام (1:31) بهذا السند، وزاد: ولا أصحاب عبد الله جميعاً، وعزاه إلى مسند ابن خسر، وإلى الآثار لمحمد

قلت: وكذا إذا أمكنه الإتيان بالفاتحة مع مراعاة مقتضى الأمر، بل هي أولى وأهم من الثناء لقول الشافعية بفرضيتهما، والخروج من الخلاف حسن، فينبغي القول بجواز قراءتها في الجهرية إن وجد فرصة بين السكتات، وإلا لا، لتلا يخل بالاستماع المفروض. وقال في رد المحتار: قضية المتن الإتيان بالثناء في المخافتة وإن بدأ الإمام بالقراءة، وهو ضعيف لتعبير الصغرى عنه بقليل، ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة، فبالأولى أن يمتنع عن الثناء. وأقول: ما ذكره المصنف جزم به في الدور، وقال في المنح: صححه في الذخيرة وفي المضمرات، وعليه الفتوى اهـ. ومشى عليه في منية المصلى، والشارح في الخزائن، وشرح الملتقى، واختاره قاضي خان حيث قال: ولو أدرك الإمام بعد ما اشتغل بالقراءة قال ابن الفضل: لا يثنى اهـ. وهو مختار شيخ الإسلام خواهر زاده، وعلة في الذخيرة بما حاصله أن الاستماع في غير حالة الجهر ليس بفرض، بل يسن تعظيماً للقراءة فكان سنة غير مقصودة لذاتها إلى أن قال: فكان المعتمد ما مشى عليه المصنف فافهم اهـ (509) □

510).

قلت: وهذا يؤيد ما روى عن محمد من استحسان قراءة المأموم في السرية، فإن أمر القراءة أهم من الثناء، فلما جاز الإتيان به في السرية مع اشتغال الإمام بالقراءة فأولى أن يجوز الإتيان بها أيضاً، وما ذكره الشامي من الفرق بين الثناء والقراءة ناقلاً عن الذخيرة بما نصه: وعدم قراءة المأموم في غير حالة الجهر لا لوجوب الإنصات، بل لأن قراءة الإمام له قراءة، وأما الثناء فهو سنة مقصودة لذاتها، وليس ثناء الإمام ثناء للمؤتم، فإذا تركه يلزم (ترك سنة مقصودة لذاتها للإنصات الذي هو سنة تبعاً اهـ (1: 509).

ففيه أن غاية ما يستفاد منه الفرق بينهما بالاستحباب وعدمه لا بالجواز وعدمه لأن حديث قراءة الإمام قراءة للمقتدي لا يدل على منع المأموم عن القراءة، بل على جواز اكتفاء بقراءة الإمام، والمفيد للمنع إنما هو الأمر بالإنصات، فحسب، وقد اعترف المجيب

بعدم وجوبه في السرية. وما ذكره ابن الهمام أنه لو قرأ كان له قراءتان في صلاة واحدة، وهو غير مشروع، ففيه أن قراءة الإمام ليست بقراءة المأموم حقيقة، لا عرفاً ولا شرعاً، وإنما هي قراءة له حكماً، فلو قرأ لا يلزم إلا أن تكون له قراءتان حقيقية وحكمية، ولا عائبة في اجتماعهما، ولا دليل يدل على قبحه، فالحق أن القول بجواز قراءة المأموم في السرية لازم على من جوز الإتيان بالثناء فيها، وكذا بجوازها في سكتات الجهرية على من جوزها فيها فافهم، والله أعلم. ... وبعد ذلك فلنذكر ما احتج به الشافعية على وجوب قراءة المأموم خلف الإمام ثم لنجب عنها. ... فمنه ما في كنز العمال (4: 196): من صلى مكتوبة أو سجة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها، فإن انتهى إلى أم القرآن أجزأت، ومن كان مع الإمام فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها، فإن انتهى إلى أم القرآن أجزأت، ومن كان الإمام فليقرأ قبله وإذا سكت، ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها فهي خداج ثلثاً، رواه عبد الرزاق عن ابن عمر مرفوعاً وحسنه. ... قلت: كذا وقع فيه عن ابن عمر، والصحيح عن ابن عمرو، وهو عبد الله ابن عمرو بن العاص، كما أخرجه البيهقي عنه في كتاب القراءة (ص: 45)، وفيه المثنى بن الصباح، وهو ضعيف اختلط بآخره، كذا في التقريب (ص: 201)، وسمع عبد الرزاق عنه متأخر، كما يظهر من التهذيب (10: 36) ونصه قال عبد الرزاق: أدركته شيخاً كبيراً بين اثنين يطوف الليل أجمع اهـ، وقد اعترف البيهقي بضعف الحديث مرفوعاً، وأثبتته موقوفاً، ولا حجة فيه فإن أقوال الآخرين من الصحابة تعارضه. ... ومنه ما في الكنز أيضاً (41: 13): إذا كنت مع الإمام فاقراً بأم القرآن قبله، وإذا سكت، رواه عبد الرزاق عن ابن عمر ومرفوعاً وحسنه. ... قلت: وفيه المثنى بن الصباح أيضاً كما في كتاب القراءة للبيهقي، وصححه موقوفاً عليه (ص: 54). ... ومنه ما روى محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب في سكتاته، ومن انتهى إلى أم (القرآن) فقد أجزأه، أخرجه البيهقي في جزئه (ص: 54) والحاكم في مستدركه (1: 238).

قلت: محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي ضعيف متروك، وكذبه بعضهم كما يظهر من اللسان (5: 216)، وأيضاً فقد اختلف عليه في إسناده، فرواه بعضهم عن محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً كما يظهر من جزء القراءة للبيهقي (ص: 54)، ثم قال البيهقي: ومحمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير وإن كان غير محتج به، وكذلك بعض (1) من تقدم ممن رواه عن عمرو بن شعيب، فلقراءة المأموم فاتحة الكتاب في سكتة الإمام شواهد صحيحة، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده خبراً عن فعلهم، وعن أبي هريرة وغيره من فتاواهم، ونحن نذكرها إن شاء الله في ذكر أقاويل الصحابة رضي الله عنهم اهـ. ... قلت: فثبت أن رفع هذا الحديث، وكذا ما مر عن عبد الله بن عمرو ضعيف لا يصح الاحتجاج به، وغنما هو موقوف. ... والجواب عنه أن الأمر فيه محمول على الندب أو الجواز، والقراءة خلف الإمام في السكتات تجوز عندنا كما مر، على أنه يعارضه أقوال الصحابة المانعين عن القراءة للمأموم، كما مر في المتن، فلا حجة في الموقوف إذن. ... ومنه ما رواه البيهقي في كتاب القراءة (ص: 69) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنهم كانوا يقرأون خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أنصت، فإذا قرء لم يقرأوا وإذا أنصت قرأوا، وكان رسول الله يقول: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج" اهـ وصححه في (ص 55 س 7). ... قلت: لا دلالة فيه على الوجوب، وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج" فهو محمول على الإمام والمنفرد كما مر في قول أحمد عند الترمذي أو يقال بالعموم، فالمأموم قارئ حكماً، لن قراءة الإمام له قراءة، ونظير هذا التأويل لرفع التعارض ما أخرجه النسائي عن أبي هريرة في إتيانه الطور، ولقائه كعباً، وفيه: قال عبد الله (2): هي (أي ساعة الجمعة) آخر ساعة من يوم الجمعة قبل أن تغيب الشمس، فقلت أليس قد سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا يصادفها مؤمن وهو في الصلاة؟ ليست تلك

وهو مثنى بن الصباح 12 منه (1)

ابن سلام 12 منه (2)

ساعة صلاة. قال: أليس قد سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "من صلى، وجلس ينتظر الصلاة فهو في صلاة حتى تأتيه الصلاة التي تليها" قلت: بلى! قال: كذلك اهـ ... (نسائي مجتبائي 1: 211). ... فهذا كما ترى فيه جعل عبد الله بن سلام الصلاة عامة للحقيقية والحكمية لرفع التعارض، فلا محذور في جعلنا القراءة عامة لهما لذلك فافهم، على أنه قد ورد في بعض الروايات ما يدل على أن ذلك كان في بدء عهده - صلى الله عليه وسلم - ثم ترك، فلا يصح به الاحتجاج علينا، وهو ما أخرجه البيهقي في جزئه عن أبي العالية قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى قرأ فقراً أصحابه، فنزلت {فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا}، فسكت القوم، وقرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - اهـ (ص: 72) ولم يعله بشيء سوى الانقطاع (أي الإرسال). ... قلت: هو مرسل تابعي كبير عضده مسند آخر وهو ما أخرجه مسلم، والنسائي مرفوعاً "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا"، زفيه: "وإذا قرأ فأنصتوا" فيلزم الشافعي قبوله كما مر غير مرة، وعضده أيضاً حديث جابر مرفوعاً ومرسلاً "من كان له غمام فقراءة الإمام له قراءة"، فلا يضره الإرسال اتفاقاً والحال هذه. ... قلت: الزيادة (1) التي فيه لا تصح، وإنما المعروف عن عبادة قوله: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" فحسب، وفي سنده أحمد بن عمير الدمشقي وهو وإن وثقه بعضهم ولكنه صدوق له غرائب، وقال الدار قطني: لم يكن بالقوي، وقال ابن منده: سمعت حمزة الكتاني يقول: عدى عن (2) ابن جوصاً مائتاً جزء، ليثها كانت بياضاً. ... قال: وترك الرواية عنه أصلاً كذا في الميزان (1: 59)، روى عنه أبو علي الحافظ، وأثنى عليه ولكن قال الحاكم عن الزبير بن عبد الواحد الأسدي: ما رأيت لأبي علي زلة قط إلا روايته عن (عبد الله بن وهب الدينوري وابن جوصاً اهـ كذا في اللسان (1: 24).

أي قوله: إمام أو غير إمام 12 منه (1)

هو أحمد بن عمير المذكور 12 منه (2)

قلت: الدينوري هذا متهم بالوضع والكذب، قال الدار قطني: كان يضع الحديث، كذا في (الميزان 2:72). ... وفيه أيضاً بن محمد أبي السري، ولعلعه محمد بن المتوكل العسقلاني وهو وإن وثقه ابن معين ولكنه مع حفظ كثير الغلط له مناكير، روى له الذهبي في ميزانه حديثاً منكراً ثم قال: ولمحمد هذا أحاديث تستنكر اهـ (3: 128)، فهذه الزيادة في الحديث إما من مناكير ابن أبي السري أو من غرائب ابن جوصاً، فلا يحتج بها. ... ومنه ما رواه البيهقي في جزئه أيضاً (ص: 52) بطريق عبد الرحمن بن سوار (الهلالي) قال: كنت جالساً عند عمرو بن ميمون بن مهران فقال له رجل من أهل الكوفة: يا أبا عبد الله! بلغني أنك تقول: من لم يقرأ خلف الإمام بأم القرآن فصلاته خداج، قال عمرو: صدق حدثني أبي ميمون بن مهران عن أبيه مهران عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من لم يقرأ بأم الكتاب خلف الإمام فصلاته خداج" اهـ. ... قلت: الحديث أخرجه الطبراني عن مهران مرفوعاً بدون هذه الزيادة ولفظه: قال: من لم يقرأ بأم الكتاب في صلاته فهي خداج، كذا في مجمع الزوائد (1: 186) وذكره الحافظ ابن حجر في الإصابة في ترجمة مهران (6: 146) بدون تلك الزيادة أيضاً، فقال: وأخرج ابن (1) السكن من طريق عبد الرحمن بن سوار الهلالي قال: كنت جالساً عند عمرو بن ميمون فقال له رجل من أهل الكوفة: يا أبا عبد الله! بلغني أنك تقول من لم يقرأ بأم الكتاب فصلاته خداج، فقال: نعم! حدثني أبي ميمون عن أبيه مهران عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا اهـ. ... فالحديث هذا ولا أدري من تفرد بهذه الزيادة حتى ينظر فيه، ولم أعرف شيخ البيهقي محمد بن الحسين بن داود العلوي ولم أجد من ترجمه، والله أعلم. ... ومنه ما رواه البيهقي في جزئه أيضاً (ص: 47) بطريق محمد بن سليمان بن فارس حدثني أبو إبراهيم محمد بن يحيى الصفار، وكان جارنا ثنا عثمان بن عمر عن يونس

قلت: الأحاديث المخرجة في صحيح ابن السكن كلها صحاح على قاعدة السيوطي المذكورة في خطبة كنز العمال (1)
(3: 1) المؤلف

عن الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خلف الإمام". قال أبو الطيب (1): قلت لمحمد بن سليمان: خلف الإمام؟ قال: خلف الإمام، وهذا إسناد صحيح، والزيادة التي فيه كالزيادة التي في حديث مكحول وغيره فهي عن عبادة بن الصامت صحيحة مشهورة من أوجه كثيرة أهـ... بحث نفيس... في الجواب عن زيادة خلف الإمام في حديث عبادة... قلت: الحديث أخرجه البخاري من طريق سفيان بن عيينة عن الزهري بهذا السند (1: 104) وكذا مسلم (1: 169) بدون هذه الزيادة، وأخرجه مسلم أيضاً بطريق ابن وهب عن يونس عن الزهري بهذا السند، وليس فيه زيادة "خلف الإمام"، ورواه عن الزهري صالح ومعمّر عند مسلم، ولم يذكر هذه الزيادة، وأخرجه البيهقي في جزئه (ص: 10 □ 11 □ 12) بطريق مالك، وقره بن عبد الرحمن، وعقيل وعبد الرحمن بن إسحاق الأوزاعي، وشعيب بن أبي حمزة كلهم عن الزهري بهذا الإسناد، ولم يأت أحد بهذه الزيادة، وأخرجه أيضاً بطريق الحسن بن مكرم عن عثمان بن عمر عن يونس بدونها. فهذه الزيادة شاذة لا يتابع عليها لعلها أدرجها في الحديث بعض الرواة النازلين عن عثمان بن عمر، بدل عليه إنكار أبي الطيب محمد بن أحمد الذهلي عليها كما هو ظاهر من سياق كلامه، فإنه لما سمع في الحديث زيادة خلف الإمام استنكرها، وسأل عن شيخه هل فيه خلف الإمام؟ ويدل عليه أيضاً قول سفيان بن عيينة عند أبي داود (1: 126) بعدما روى الحديث عن الزهري بسنده بدون هذه الزيادة: (هذا) لمن يصلي وحده، فلو كانت زيادة خلف الإمام صحيحة في الحديث لم يصح حمله على المنفرد، ولم يسع لسفيان أن يقول بما يعارض الحديث صريحاً، وأيضاً فقد أسلفنا عن الترمذي أن الإمام أحمد قد أول حديث عبادة بما أوله سفيان، وقال: معنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة

هو محمد بن أحمد بن أحمد الذهلي وثقه ابن يونس، كذا في حسن المحاضرة للسيوطي (1: 118) المؤلف (1)

الكتاب". أن هذا إذا كان وحده، وهذا يدل على أن زيادة خلف الإمام لم يثبت عنده في الحديث، وإلا بطل تأويله رأساً. ... وأيضاً فقد روى الطبري في تفسيره (15: 111)، والبيهقي في جزئه (ص: 75) بطريق عبد الله بن المبارك عن يونس عن الزهري قال: لا يقرأ من وراء الإمام فيما يجهر به الإمام القراءة، يكفيهم قراءة الإمام وإن لم يسمعه صوته، ولكنهم يقرؤون فيما لا يجهر به سرّاً في أنفسهم، ولا يصلح لأحد أن يقرأ معه فيما يجهر به سرّاً ولا علانية اهـ. ... قلت: وسند الطبري رجاله كلهم ثقات معروفون، فلو كان الزهري روى هذه الزيادة في الحديث لم يقل بوجوب الإنصات على المأموم في الجهرية، بل قال بوجوب قراءة الفاتحة عليه، ويدل على ضعفها، ونكارتها أيضاً سكوت الحافظ ابن حجر عنها في فتح الباري تحت حديث عبادة مع فرط اعتناؤه بجمع الطرق الصحيحة والحسنة للحديث، وبيان الزيادات التي تثبت فيها من طرق أخر. ... فإن قيل: هب أنها زيادة شاذة لكنها زيادة ثقة كما يدل عليه تصحيح البيهقي لإسنادها فتقبل. ... قلت: زيادة الثقة إنما تقبل إذا لم تخالف رواية الجماعة، ولم يلزم من قبولها رد ما رووه، وهذه الزيادة تنافي رواية الجماعة، وتستلزم ردها، فغن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" مطلق عن الإمام، والمنفرد، والمأموم، وزيادة خلف الإمام تقيد به بالمأموم، وتقييد الإطلاق نسخ عندنا، فلا يقبل ما لم يثبت كتبوت أصله. ... وأما قول البيهقي أن الزيادة التي فيه كالزيادة التي في حديث مكحول، فممنوع لأن ما في رواية مكحول من زيادة قوله: "فلا تفعلوا إلا بأم القرآن" لا يفيد إلا الإباحة، فإن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق كما صرح به (1) الأصوليون، وزيادة خلف الإمام في حديث عبادة يفيد الوجوب، فافترقا، ولما لم يكن هذه لزيادة كزيادة مكحول بطل كونها صحيحة مشهورة عن عبادة بأوجه كثيرة، كما ادعاه البيهقي، على أنه لو سلم صحة هذه الزيادة مع كونها شاذة لا يتابع عليها، فنسلم زيادة قوله "فصاعداً" أيضاً كيف لا؟ وهي

وهو مصرح في نور الأنوار (ص: 128) والمسألة مشهورة في كتب الأصول 11 منه (1)

أولى بالقبول من هذه، فقد رواها مسلم بطريق معمر عن الزهري كما مر، وتابعه عليها سفيان بن عيينة أحد الأئمة الثقات الأعلام عند أبي داود وسنده صحيح (1: 126) وكذا تابعه عبد الرحمن بن إسحاق والأوزاعي عند البيهقي في جزئه (ص: 11)، فيكون معنى الحديث أنه لا صلاة لمن لم يقرأ خلف الإمام بأمر القرآن وشيئاً زائداً عليها، فيجب قراءة شيء زائد سوى الفاتحة خلفه، ولم يقل به الخصم، والعجب من البيهقي أنه كيف يتكلم في زيادة قوله: "فصاعداً" ويسعى لردّها مع إخراج مسلم إياها في صحيحه ومتابعه الثقات عليها، ويحتج بهذه الزيادة التي لا يتابع عليها أصلاً، ويتعلل بتصحيحها بعلل بعيدة. وأيضاً فيحتمل أن يكون لفظة "خلف" في قوله "خلف الإمام" ظرف زمان بمعنى بعد، لا ظرف مكان بمعنى وراء، وقد ثبت مجيئها بهذا المعنى، فقد أول المفسرون لفظ "خلفها" في قوله تعالى: {فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا} كذلك كما رواه الطبري بسنده عن السدي قال: أما ما بين يديها فما سلف من عملهم، وأما ما خلفها فمن كان بعدهم من الأمم أن يعصوا، فيصنع الله بهم مثل ذلك اهـ (1: 265). ... وكذلك رواه عن ابن عباس أيضاً فليراجع، وعلى هذا، فيكون المعنى "لا صلاة لمن لم يقرأ بأمر القرآن بعد الإمام" أي بعد انقضاء صلاته مسبقاً أو منفرداً، يعني من فاتته الجماعة كلها أو بعضها فعليه أن يقرأ بأمر القرآن، ومن صلى بجماعة فليس عليه قراءتها، وهذا مما لا ننكره، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ... ومنه ما رواه البيهقي في جزئه بطريق سليمان بن سلمة الحمصي ثنا المؤمل بن عمر أبو قعنب القيني ثنا يوسف أبو عنبسة خادم أبي أمامة قال: سمعت أبا أمامة يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "من لم يقرأ خلف الإمام فصلاته خداج" اهـ (ص: 53). ... قلت: فيه سليمان بن سلمة أبو أيوب الحمصي وهو متهم بالكذب صاحب بلايا، كذا في الميزان (1: 416) ومؤمل بن عمر أبو قعنب، وأبو عنبسة خادم أبي أمامة لم أجد من ترجمها، والحديث أخرجه الخطيب بسنده عن أبي أمامة بلفظ "كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج" كذا في هداية المعندي (1) (ص: 28)، وليس فيه زيادة "خلف الإمام"، وأخرجه البيهقي في جزئه بطريق القاسم عن أبي أمامة، واحتج به

ولفظه: قال قائل: يا رسول الله! أفي كل صلاة قراءة؟ قال: نعم! ذلك واجب اهـ (ص:8).
... فالحديث هذا، وزيادة خلف الإمام فيه لعلها من بلایا أبي أيوب الحمصي أو غيره. والله تعالى أعلم، على أنه بعد تسليم صحته إنما يدل على وجوب مطلق القراءة خلف الإمام لا خصوص الفاتحة، والخصم لا يقول به، فإنه يمنع المأموم عن قراءة ما سواها خلف الإمام في الجهرية كما مر الحديث مكحول فلا تفعلوا إلا بأمر القرآن، وأيضاً فلاحتمال الذي ذكرناه أنفاً في لفظ "خلف" من كونها بمعنى بعد يجري ههنا أيضاً، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ... ومنه ما رواه البيهقي في كتابه المذكور (ص:43) بطريق زيد بن واقد عن مكحول، وحرام بن حكيم عن نافع بن محمود بن الربيع الأنصاري قال: كنت اغدوا إلى المسجد مع عبادة بن الصامت فأبطأ عبادة ذات يوم قال: فجئنا، وأبو نعيم يصلي بالناس الصبح قال: فصفنا خلفه، فسمعت عبادة يقرأ بفاتحة الكتاب، فلما انصرف أبو نعيم قلت: يا أبا الوليد! رأيتك تقرأ مع الإمام، ولا أدري تعمده أم سهوت؟ قال: لم أنسه ولكن تعمده، صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة، قال: فالتبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: تقرؤون معي؟ قالوا: نعم! قال: لا تفعلوا إلا بأمر القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها، وهذا إسناد صحيح، ورواته ثقات، وقد أخرجه أبو داود السجستاني في كتاب السنن اهـ، وفي عون المعبود (1:304): قال الخطابي: وإسناده جيد لا طعن فيه اهـ. ... قلت: رواه الترمذي بنحوه، وحسنه (1:41)، وفي التلخيص الحبير (1:87) بعد ذكر الحديث ما نصه (1): أحمد والبخاري في جزئه القراءة وصححه، وأبو داود، والترمذي، والدارقطني وابن حبان، والحاكم، والبيهقي من طريق ابن إسحاق حدثني مكحول عن محمود بن ربيعة عن عبادة، وتابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول اهـ.

الجواب عن رواية مكحول: ... لا تفعلوا إلا بأمر القرآن على طريقة المحدثين: ... قلت: الحديث مضطرب الإسناد قاله في الجوهر النقي، قال: وقال عبد الحق في أحكامه: رواه الأوزاعي عن مكحول عن عبد الله بن عمرو قال: صلينا مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلما انصرف قال: هل تقرأون إذا كنتم معي في الصلاة؟ قلنا: نعم! قال: فلا تفعلوا إلا بأمر القرآن، وفي التمهيد: خولف فيه ابن إسحاق، فرواه الأوزاعي عن مكحول عن رجاء ابن حياة عن عبد الله بن عمرو، فذكره، ورواه الطحاوي في أحكام القرآن من حديث رجاء عن محمود فأقفه على عبادة اهـ (1: 155 و 156). ... قلت: ورواه مكحول مرة عن عبادة بن الصامت مرسلًا، أخرجه الدارقطني في سننه (1: 121) والبيهقي في جزء القراءة (ص: 44)، وأخرى عن نافع بن محمود عن عبادة كما هو عند أبي داود، والبيهقي، وقد مر آنفًا، وتارة عن محمود عن أبي نعيم انه سمع عبادة إلخ أخرجه الحاكم في المستدرک (1: 238)، ولا يدري أبو نعيم هذا، فقال الحاكم: إنه وهب بن كيسان، وقال ابن صاعد: هو أبو نعيم المؤذن ذكره الدارقطني في سننه (1: 121)، وقال مكحول مرة عن نافع عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت ذكره الحافظ ابن حجر في الإصابة (6: 66)، ولعمري لو كان مثل هذا الاختلاف والاضطراب في حديث احتج به الحنفية لصاح البيهقي، والمحدثون بأسرهم، ورموه عن حلق، وسلخوا جلود المستدلين به، وطعنوهم بقلة المعرفة بحال الأسانيد، والاحتجاج بالمضطرب الضعيف. ... قلت: والصحيح من حديث محمود هو طريق الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة مرفوعاً "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" بدون هذه القصة أخرجه البخاري بطريق سفيان عنه، ومسلم بطريق سفيان، ويونس كما مر، وكذلك رواه صالح بن كيسان، ومعمر، والأوزاعي، وعبد الرحمن بن إسحاق، وغيرهم عن الزهري، قاله الدارقطني (1: 22)، وساق البيهقي طرق الجميع في كتاب القراءة، فليراجع. ... وأما رواية هذه القصة، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "فلا تفعلوا إلا بأمر القرآن" فلم يثبت عن محمود بن الربيع عن عبادة إلا برواية ابن إسحاق عن مكحول، وابن إسحاق وإن كان

ثقة ولكنه مختلف فيه لا يحتاج بما تفرد به. قال الذهبي في الميزان في ترجمته: وما انفرد به، ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئاً (3: 24)، وقال الحافظ في الدراية في كتاب الحج: وابن إسحاق لا يحتاج بما تفرد به من الحكام فضلاً عما إذا خالفه من هو أثبت منه، كذا في التعليق الحسن ... (1: 77). ... فإن قيل: تابعه الوليد بن مسلم حدثني غير واحد منهم سعيد بن عبد العزيز (التنوخى) عن مكحول عن محمود اه عند الحاكم في المستدرک، والدارقطني في سننه. ... قلت: لا يجديه متابعتة شيئاً، فإن الوليد لم يقل: عن محمود عن عبادة، بل أدخل بينهما أبا نعيم، وما نقله الدارقطني عن ابن صاعد قوله: "عن أبي نعيم" إنما كان أبو نعيم المؤذن، وليس هو كما قال الوليد: عن أبي نعيم عن عبادة اه (1: 121)، ففيه أن الوليد بن مسلم وثقه غير واحد وهو من رجال الصحيحين حافظ متقن وقال الذهبي في طبقات الحافظ كما في التعليق الحسن (1: 77) في ترجمته: لا نزاع في حفظه، وعلمه وإنما الرجل مدلس، فلا يحتاج به إلا إذا صرح بالسماع اه. ... قلت: قد رواه بالتحديث، وقال: حدثني: غير واحد منهم سعيد بن عبد العزيز، فلا يضر تدليس، والرجل إذا يسمع خبراً من غير واحد لا يخطي فيها، بل تثبتت عنده تلك الطريق وتستحكم، فما زعمه ابن صاعد من وهم الوليد إنما هو مجرد ظن بلا دليل، على أن الوليد لم يخالف فيها إلا ابن إسحاق وهو ليس بأثبت من الوليد، فالحكم بوهم الوليد فيه معتمداً على رواية ابن إسحاق تحكم جداً. ... فإن قيل: قد رواه عبد الله بن عمر بن الحارث عن محمود بن الربيع عن عبادة عند الدارقطني في سننه (1: 121) والحاكم في المستدرک (1: 238)، ولم يدخل أحداً بين محمود، وعبادة، فهذا شاهد لرواية ابن إسحاق. ... قلت: فيه معاوية، وإسحاق بن أبي فروه، وهما ضعيفان كما نص عليه الدارقطني، وقال الذهبي في تلخيص المستدرک: قلت: ابن أبي فروة هالك اه (11: 239). ... فإن قيل: قد تابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول كما قال الحافظ في التلخيص

قلت: المراد به متابعتة في الرواية عن مكحول فحسب لا في ذكر محمود بن الربيع في الإسناد، فإن زيد بن واقد، ويزيد بن جابر الدمشقي روياه عن مكحول عن نافع بن محمود بن الربيع عن عبادة كما أخرجه البيهقي عنهما في جزئه (ص: 42 و 43)، وطريق زيد بن واقد عن مكحول عن نافع بن محمود عن عبادة أخرجه أبو داود أيضاً في سننه (1: 126). ... فهذه القصة مع قوله - صلى الله عليه وسلم - : "لا تفعلوا إلا بأم القرآن" ليس إلا من طريق نافع عن عبادة وهو مجهول لا يعرف، قال الذهبي في الميزان: نافع بن محمود المقدسي عن عبادة في القراءة خلف الإمام، وعنه حرام بن حكيم لا يعرف بغير هذا الحديث، ولا هو في كتاب البخاري، وابن أبي حاتم ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: حديثه معلل، وروى عنه مكحول أيضاً اهـ (3: 227) وقال الحافظ في التقریب: نافع بن محمود بن الربيع، ويقال: اسم جده ربيعة الأنصاري المدني نزيل بيت المقدس مستور من الثالثة (ص: 220)، وفي الجوهر النقي: نافع بن محمود لم يذكره البخاري في تاريخه، ولا ابن أبي حاتم، ولا أخرجه له الشيخان، وقال أبو عمر: مجهول، وقال الطحاوي: لا يعرف، فكيف يصح أو يكون سنده حسناً، ورجاله ثقات؟ اهـ (1: 156). ... فإن قيل: إن أريد بجهالته جهالة العين فقد ارتفعت برواية الاثنين عنه حرام بن حكيم ومكحول، وغن أريد به جهالة الوصف فارتفعت بتوثيق الدارقطني حيث قال بعد إخراج الحديث: هذا إسناد حسن، ورجاله كلهم ثقات، وبما ذكره ابن حبان في كتاب الثقات. ... مذهب الدارقطني في التوثيق ... قلت: هو مجهول العدالة، وأما توثيق الدارقطني فلا يرتفع به جهالة الحال منه، لأن مذهبه أن جهالة الوصف أيضاً ترتفع برواية اثنين خلافاً للجمهور، قال السخاوي في فتح المغيث: قال الدارقطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبت عدالته اهـ (من التعليق الحسن ص: 78)، وإذا كان كذلك فلا يثبت بتعديله عدالته عند الجمهور لاحتمال أنه وثقه من جهة رواية الاثنين عنه، وأما ابن حبان فإنه وإن ذكره في الثقات ولكنه علل حديثه كما نقله الذهبي عنه، وقد مر أنفاً، فلا يجدي ذكره في الثقات شيئاً

بعدما قال: حديثه معلل، وقد عرف أن نافع بن محمود ليس له حديث غير هذا لا يعرف إلا به. ... قال الحافظ في التلخيص: ومن شواهد ما رواه أحمد من طريق خالد الخذاء عن أبي قلابة عن محمد بن أبي عائشة عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لعلكم تقرؤون والإمام يقرأ؟ قالوا: إنا لنفعل، قال: لا، إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب إسناده حسن اهـ (1: 87). ... الجواب عن حديث أبي قلابة ... قلت: هذا أيضاً مضطرب الإسناد والمتن، فإن كثيراً من الثقات رواه عن أيوب السخيتاني عن أبي قلابة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً، منهم من رواه عن أبي قلابة عن أنس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما يظهر من كتاب القراءة للبيهقي (ص 148 إلى ص 51)، وعلل البيهقي طريق أبي قلابة عن أنس مرفوعاً في سننه فقال: وقد قيل: أبي قلابة عن أنس وليس بمحفوظ اهـ (الجواهر النقي 1: 156). وقال الدار قطني في كتاب العلل بعد ما ذكر طريق أبي قلابة عن أنس: وخالفهم ابن عليه، فرواه عن أيوب عن أبي قلابة مرسلاً، ورواه خالد الخذاء عن أبي عائشة عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - والمرسل الصحيح اهـ. كذا في التعليق الحسن (1: 81). ... وأما اضطرابه في المتن، فلأن الطحاوي أخرجه في معاني الآثار عن أحمد بن داود ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا عبيد الله بن عمرو (الرقبي) عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم أقبل بوجهه فقال: أقرؤن والإمام يقرأ؟ فسكتوا، فسألهم ثلاثاً، فقالوا: إنا لنفعل، قال: فلا تفعلوا اهـ (ض: 128)، ورواه البيهقي في جزئه (ص: 49) بطريق الحسن بن فرح الغزي عن يوسف بن عدي، ونسب (1) الوهم فيه إلى يوسف (2) بأن نقصان هذا الاستثناء هو تقصير منه، وسهو سهى فيه اهـ

وهذا يدل على ثقة الرواة عنه 12 منه (1)

ابن عدي، منه (2)

قلت: يوسف بن عدي من رجال البخاري وشيوخه ثقة كما في التهذيب (11: 418)، ولم ينسبه أحد إلى الخطأ والوهم، وليس هذا من النقصان الذي يتجوزه الرواة في الخبر، فإنه يغير الحكم الذي هو مقصود صاحب الشريعة - صلى الله عليه وسلم - بالنهاي عن القراءة خلف الإمام، واستثناء قراءة الفاتحة منه، ومثل هذا النقصان لا يجوز بحال، فلا يمكن نسبته إلى الثقات أبداً، فلا بد من القول بأن يوسف إنما رواه كما سمعه، وأن الحديث بلغه بدون هذا الاستثناء، وهذا مما يورث الاضطراب في متنه، على أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب" لا يفيد الوجوب، بل يدل على الإباحة فحسب، كما لا يخفى، وهو يضر الخصم، ونحن نقول: بالإباحة في السكتات كما مر. ...

قال: إمام الفن يحيى بن معين: إن الجملة الاستثنائية إسناده ليس بذلك، وضعف الحديث لإمام أحمد وجماعة، قاله الزيلعي، كذا في حاشية النسائي (1: 147 مجتبائي) عن الدليل القوي لمولانا أحمد على المحدث السهارنبوري، ويؤيده أن حديث المنازعة رواه أبو هريرة وهو ما رواه ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عنه، وقد مر في المتن، وليس فيه أثر من الاستثناء مع أن كل واحد من الحديثين ورد في صلاة الصبح (1) وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في الخبرين: "مالي أنزع القرآن"، فمجموع الأمرين يدل على اتحاد الواقعة، ولا يخفى أن رواته أوثق من رواية الجملة الاستثنائية، فإن الزهري أوثق من مكحول لعدم تدليس إله نادراً وكونه حجة بالاتفاق قال الذهبي في الميزان (3: 126) في ترجمته الحافظ الحجة كان لا يدلس إلا في النادر اهـ، وأما مكحول فقد أطلق فيه القول بأنه صاحب تدليس، وقال: وثقه غير واحد، وقال ابن سعد: ضعفه جماعة (3: 198)، وأيضاً فإن سماع الزهري عن ابن أكيمة ولقاءه إياه ثابت معلوم، ففي التهذيب: قال يحيى

أما حديث عبادة فقد صرح فيه ابن إسحاق عند أبي داود (1: 126) عن مكحول عن محمود بن ربيع عن عبادة قال: (1) كذا خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الفجر إلخ، وكذا عند البيهقي في جزئه (ص: 37)، وأما حديث أبي هريرة فقد رواه ابن ماجه عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن ابن أكيمة قال: سمعت أبا هريرة يقول: صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بأصحابه صلاة نطن أنها الصبح فقال: هل قرأ منكم أحد: قال الرجل: أنا قال: إني أقول: ما لي أنزع القرآن، وإسناده صحيح كذا في آثار السنن (1: 86)، مؤلف

ابن معين: كفاك قو الزهري: سمعت ابن أكيمة يحدث سعيد بن المسيب اهـ (7: 441) ولم يثبت سماع مكحول عن محمود (1) بن الربيع وهو من الصحابة، ولم يصرح بالتحديث والسماع. ... قال البخاري في جزء القراءة: والذي زاد مكحول، وحرام بن معاوية، ورجاء بن حيوة عن مكحول (إلى أن قال): وهؤلاء لم يذكروا أنهم سمعوا من محمود اهـ كذا في التعليق الحسن (1: 76)، وفي التهذيب: قال أبو حاتم: قلت: لأبي مسهر: هل سمع مكحول من أحد من الصحابة؟ قال: من أنس اهـ وفيه: قال الترمذي: سمع مكحول من وائلة، وأنس، وأبي هند الداري، ويقال: إنه لم يسمع من أحد من الصحابة إلا منهم اهـ (10: 290). ... قلت: وقد مر أنه لم يقل في هذا الحديث: مكحول عن نافع وهو الصواب لما قد علمت أن مكحولاً لم يسمع من أحد من الصحابة غير أنس في رواية أو إلا وائلة، وأبا هند أيضاً في رواية، فلم يثبت سماعه عن محمود وإليه أشار البخاري في جزئه، وقد مر أن نافعاً مجهول، وابن أكيمة أقوى منه واثق بمرات، وقد مر أن نقصان الاستثناء في هذا الحديث ليس من النقصان الذي يجوزه الرواة في الخبر واعترف به البيهقي أيضاً في جزئه (ص: 49)، لأنه يغير المعني المقصود لصاحب الشريعة، ومثله لا يجوز بحال، فلا يمكن نسبة مثل هذا النقصان إلى أبي هريرة، ولا إلى ابن أكيمة، ولا إلى الزهري، ولا إلى من روى عنه من الثقات مثل مالك، وسفيان بن عيينة، بل نسبة إدراج هذه الزيادة إلى ابن إسحاق أو مكحول أو نافع أهون من نسبة مثل هذا النقصان إلى هؤلاء، وأما إبداء الاحتمال بأن غير عبادة لم يسمع هذا الاستثناء، وسمعه عبادة، وأتقنه، وأداه، وأظهره

وأما ما رواه البيهقي في جزئه (ص: 44) بطريق أحمد بن عمير يقول: سمعت موسى ابن سهل الرملي يقول: سمع (1) مكحول من محمود بن الربيع ومن نافع بن الربيع اهـ فالظاهر أنه توجيهه لرفه الاختلاف من بين الروایتين رواية ابن إسحاق عن مكحول عن محمود ورواية غيره عنه عن نافع، ولو سلم سماع مكحول عن محمود في حديث فلا يلزم منه سماعه هذا الحديث منه أيضاً، وعنونة المعاصر إنما تحمل على السماع ليس كذلك فلا ترتفع العلة به لاسيما وقد صرح للبخاري إذا كان الراوي لا يدلس ومكحول بأن مكحولاً لم يذكر سماعه عن محمود كما سيأتي، وقد وجدناه يروي مرة عن نافع عن محمود عن عبادة كما مر منقولاً عن الإصابة فثبت أن مكحولاً لم يسمع هذا الحديث إلا عن نافع عن محمود، فمدار هذا الحديث ليس إلا على نافع وهو مجهول 12 منه

فوجب الرجوع إليه في ذلك كما قاله البيهقي في جزئه (ص: 47)، فبعيد جداً، لأن الواقعة كانت في جماعة من الصحابة في صلاة الصبح، فسماع الواحد من بينهم، وعدم سماع غيره مما لا يتصور عادة... وأيضاً فلو سمعه عبادة وحده، وكان ما روى عنه صحيحاً لاشتهر ذلك بين الصحابة وكان مذهب عامتهم القراءة خلف الإمام في الصلوات كلها سرية كانت أو جهرية، وليس كذلك فإن جمعاً من الصحابة مثل ابن مسعود، وعبد الله بن جابر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت اتفقوا على ترك القراءة خلف الإمام في الجهرية، واختلف بعضهم في السرية، كما مر كل ذلك سابقاً، وأما ما ورد في بعض الروايات عن أبي هريرة قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: أتقرؤون خلف الإمام بشيء؟ فقال بعضهم: نقرأ، وقال بعضهم: لا نقرأ، فقال: أقرأوا بفاتحة الكتاب اه كما أخرجه البيهقي في جزئه (ص: 51)، ففيه الربيع بن بدر الملقب بعليلة وهو متروك كما في التقريب (ص: 57)، وقد بين البيهقي خطأه في الإسناد بما نصه: قال أبو علي، وأبو أحمد (ابن عدي): أخطأ فيه عليلة وهو الربيع بن بدر على أيوب إنما هو عن أيوب عن أبي قلابة اه (ص: مذكورة)، وقد فرعنا عن الكلام على حديث أبي قلابة، وبيننا أنه مضطرب سنداً وامتناً، فتذكر... الجواب عن حديث عبادة على طريقة الفقهاء... هذا جوابنا عن حديث عبادة المشتمل على الجملة الاستثنائية على طريقة المحدثين، والجواب عنه على طريقة الفقهاء بوجه: الأول أنه لا يدل على الوجوب بل على الإباحة فحسب، لأن الاستثناء من الحر يفيد الإباحة والإطلاق كما مر، ويؤيده ما في مجمع الزوائد (1: 186) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "من قرأ خلف الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب"، رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون اه وهذا يدل على الإباحة صراحة... وما فيه أيضاً (1: 186) عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لعلكم تقرؤون والإمام يقرأ؟ قالها ثلاثاً، قالوا: إنا لنفعل ذلك، قال: فلا تفعلوا إلا

أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه، رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح اهـ. وهذا الحديث رواه البيهقي رضي الله عنه بسنده في كتابه المذكور (ص: 51) بدون لفظة: قالها ثلاثاً، وذلك، وفي نفسه، ثم ساقه بإسناد آخر، وقال: فذكره (أي خالد الخذاء) بإسناده نحوه غير انه قال: إلا أن يقرأ أحدكم فاتحة الكتاب في نفسه اهـ ثم قال: وهذا حديث صحيح احتج به محمد بن إسحاق بن خزيمة رحمه الله في جملة ما احتج به في هذا الباب اهـ (ص: 52). ... قلت: الاستدلال به على الوجوب لا ينتهز أصلاً فإن سياق ألفاظه ياباه كما لا يخفى، ويؤيد معنى الإباحة أيضاً ما في حديث نافع بن محمود من قوله: قلت: يا أبا الوليد! (1) رأيتك تقرأ مع الإمام، ولا أدري تعمده أو سهوت إلخ، وفي رواية: قلت: سمعتك تقرأ بأمر القرآن، قال: نعم! إلخ، كما في جزء القراءة (ص: 42)، فإنه يدل على أن نافعاً لم يكن قرأً بالفاتحة في هذه الصلاة، بل كانت القراءة خلف الإمام مستنكرة عنده، ولهذا انكر على عبادة فعله، ثم أن عبادة رضي الله عنه إنما أجابه بإظهار حجته في هذا الفعل فقط، ولم ينكر على نافع تركه الفاتحة خلف الإمام، ولم يأمره بإعادة هذه الصلاة، ولا غيرها مما أدبت بدون القراءة خلفه مع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم، والسكوت في موضع الحاجة لا يجوز، ولم يثبت في رواية إعادة نافع صلاته ولا أمر عبادة إياه بذلك، فثبت أن قراءة الفاتحة خلف الإمام لم تكن واجبة عند عبادة رضي الله عنه، ولا فهمه نافع من الحديث، بل كانت مباحة عنده فحسب، ولأجل الإباحة لم ينكر على نافع تركه إياها، واقتصر في الجواب على بيان حجته في جواز القراءة للمأموم فافهم. ... وأيضاً فإن نافعاً من الطبقة الثالثة كما يظهر من التقريب (ص: 220) وهي الطبقة الوسطى من التابعين كالحسن، وابن سيرين وغيرهما الذين جل روايتهم عن الصحابة رضي الله عنه، فإنكاره على عبادة هذا الفعل يدل على أن نافعاً لم يثبت عنده جواز ذلك عن أحد من الصحابة قبله، بل ثبت خلاف ذلك عنده كما يظهر من كلامه أنه كان معتاداً لترك القراءة خلف الإمام بل كان يستنكرها، وهذا مما يؤيد القائلين بترك القراءة في

هذه كنية عبادة رضي الله عنه 12 منه (1)

هذا الباب كما لا يخفى... فإن قيل: إذا حملت الحديث على معنى الإباحة، فما معنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: فإنه لا صلاة إلا بها بعد قوله لا تفعلوا إلا بأمر القرآن، كما ورد في بعض طرق الحديث؟ فإنه ينافي الإباحة، ويفيد الوجوب صراحة... قلت: كلا! بل فيه بيان وجه اختصاص الفاتحة بحكم الإباحة من بين سائر السور فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تفعلوا إلا بأمر القرآن" مظنة للسؤال بأنها ما لها خصت بهذا الحكم دون غيرها؟ فأزاحها بأن الفاتحة لها شرف ومزية ليس لغيرها لكون قراءتها متعينة للوجوب في الصلاة حقيقة (1) أو حكماً (2)، وما دون الفاتحة لا تجب قراءته في الصلاة على التعيين، فلهذا أبيحت قراءتها خلف الإمام دون ما سواها ثم يقيد الإباحة بكونها في السكتات كيلا يعارض النص وهو قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا قرأ فأنصتوا" أو يحمل القراءة على التدبر في الفاظ أو في معانيها دون مبانيها كما مر في أول الباب... والثاني أنه لو سلم دلالة على الوجوب فإنه يدل على وجوب القراءة على المأمومين وإن جهر بها الإمام، وكذلك يدل على أنه لا بأس بقراءتهم مع قراءة الإمام ولا بمنازعة القرآن إياه، فيعارض قول الله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا}، وما أخرجه مسلم وغيره من حديث إذا قرأ فأنصتوا، وما رواه أبو هريرة من حديث النهي عن المنازعة، فعند التعارض يرجح النص وما هو أصح في الباب من الأخبار... بحث نفيس في سكتات الإمام: ... وأما وجوب القراءة عند سكتات الإمام فلم يثبت بدليل صحيح مرفوع، وما رواه الحاكم في المستدرک، وزعمه مستقيم الإسناد عن أبي هريرة مرفوعاً "من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب في سكتاته" فقد مر أن فيه محمد بن عبد الله بن

(1) في حق الإمام والمنفرد 12

(2) في حق المأموم 12 منه

عبيد بن عمير الليثي وهو ضعيف عند الدارقطني. وابن معين، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك، قال صاحب حجة الله البالغة: الحديث (1) الذي رواه أصحاب السنن ليس بصريح في الإسكاة التي يفعلها الإمام لقراءة المأمومين، فإن الظاهر أنها كانت للتلفظ بآمين عند من يسر بها، أو سكتة لطيفة تميز بين الفاتحة وآمين لئلا يشتبه غير القرآن بالقرآن عند من يجهر بها، أو سكتة لطيفة ليرد إلى القارئ نفسه، وعلى التنزل فاستغراب القرآن الأول (2) إياها يدل أنها ليست سنة مستقرة، ولا مما عمل به الجمهور اهـ (2: 8). ... وما أخرجه الحافظ ابن حجر في تخريج الأذكار، وصححه موقوفاً عن عبد الله بن عثمان بن خيثم قال: قلت لسعيد بن جبيرة: أقرأ خلف الإمام؟ قال: نعم! وإن سمعت قراءته، إنهم أحدثوا شيئاً لم يكونوا يصنعونه، إن السلف كانوا إذا أم أحدهم الناس كبر ثم انصت حتى يظن أن من خلفه قد قرأ فاتحة الكتاب (إمام الكلام ص: 173) فهو لا يدل إلا على طول السكتة الأولى دون غيرها، ولا دلالة على وجوب هذه السكتة أيضاً، وغنما فيه بيان مواظبة السلف عليها، ولا يثبت بها ما يزيد على السنية، وأما ما في بهجة المحافل ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يسكت بعد التأمين سكتة طويلة بحيث يقرأ المأموم فاتحة الكتاب فهي سنة قل من الأئمة من يستعملها فهي من السنن المهجورة اهـ (إمام الكلام ص: 174) فمجرد دعوى لا تسمع إلا بالبين، وبالجمله إن ثبت بروايات صحيحة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يسكت بعد الفاتحة سكتة طويلة ليقرأ المأموم الفاتحة أو كان هذا دأب الصحابة رضي الله عنهم على سبيل الوجوب تم الكلام، وإلا فهو مختل النظام. ... قال ابن القيم في كتاب الصلاة بعد بحث طويل في السكتات: وبالجمله لم ينقل عنه - صلى الله عليه وسلم - بإسناد صحيح ولا ضعيف أنه كان يسكت بعد قراءة الفاتحة حتى يقرأها من خلفه، ولو كان يسكت ههنا سكتة طويلة يدرك فيها المأموم قراءة الفاتحة ما خفى ذلك على أصحابه، ولكان معرفتهم به، ونقلهم له أهم من سكتة الافتتاح اهـ (غيث الغمام

حديث سمره 12 منه (1)

إشارة إلى ما ورد من إنكار عمران بن حصين السكتة الثانية، وقال: إنما حفظنا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم (2) - سكتة واحدة 12 منه

ص: 175). ... وقال العلامة ابن الأمير اليماني في سبيل السلام (1: 156): ثم اختلف القائلون بوجوب قراءتها خلف الإمام، فقليل: في محل سكنتاته بين الآيات، وقيل: في سكوته بعد تمام قراءة الفاتحة، ولا دليل على هذين القولين في حديثه. ... وبالجملة بناء وجوب الفاتحة على المأموم في السكتات لا يتم ما لم يثبت وجوب السكتات، ودونه خبط القناد، والله أعلم. ... والثالث أنه يعارض حديث "من كان له إمام" إلخ، فيترجح حديث المنع عليه، قال ابن الهمام: ويقدم لتقدم المنع على الإطلاق عند التعارض، ولقوة السند، فغن حديث المنع "من كان له إمام" أصح، فبطل رد المتعصبين، وتضعيف بعضهم لمثل أب حنيفة اهـ (1: 296). ... ومنه ما رواه مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام، فقليل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام: قال: اقرأ بها في نفسك" اهـ. ... قلت: جزئه المرفوع نظير حديث عبادة المخرج في الصحيحين، وقد مر تأويله بأنه محمول على المنفرد والإمام، أو يقال: إن المأموم قارئ حكماً لحديث من كان له إمام إلخ فكذا ههنا. ... وأجاب العلامة القاري في شرح المشكاة عن جزئه الموقوف بأنه مذهب صحابي لا يقوم به حجة على أحد (1) مع احتمال التقييد بالصلاة السرية كما قال به الغمام مالك، والإمام محمد من أصحابنا، أو في السكتات بين قراءة الإمام كما قيل للمسبوق في دعاء الاستفتاح، أو معناه (اقرأ) في قلبك باستحضار ألفاظها أو معانيها دون مبانيها اهـ (1: 520). ... ومنه ما ورد في حديث المسيء صلاته ثم اقرأ بأم القرآن، وقال له: ثم افعل ذلك في

أي لاختلاف الصحابة في المسألة، وإلا فقول الصحابي حجة عندنا 12 منه (1)

صلاتك كلها. وفيه أن زيادة أم القرآن فيه شاذة نبهنا عليه في باب وجوب الفاتحة في الصلاة... وأيضاً فلفظه عند أبي داود، والترمذي: والنسائي "ثم اقرأ بأم القرآن، وما شاء الله أن تقرأ"، وفي رواية: "فإن كان معك قرآن فاقراً، وإلا فاحمد الله، وكبره، وهله" كذا في المرقاة (1: 506-507)، والأول يقتضي التخيير بين الفاتحة وغيرها... والثاني يدل على وجوب مطلق القراءة، فهو بظاهره حجة عليهم لا علينا، ولو سلم فهو محمول على المنفرد، ولا ننكر وجوب الفاتحة عليه مع أن في حديث المسيء بعض الأوامر لا يصح حمله على الوجوب إجماعاً كما نبهنا عليه في الباب المذكور... ومنه ما أخرجه أبو داود عن أبو داود عن أبي هريرة قال: أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أنادي أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فما زاد، وأجاب عنه العلامة العيني في (العمدة 3: 68) بما نصه: قلت: هذا الحديث روى بوجوه مختلفة، فرواه البزار، ولفظه: أمر منادياً، فنأى، وفي كتاب الصلاة لأبي الحسين أحمد بن محمد الخفاف لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب، فما زاد، وفي الصلاة للفريابي: أنادي في المدينة أن لا صلاة إلا بقراءة أو بفاتحة الكتاب فما زاد، وفي لفظ: "فناديت أن لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب" وعند البيهقي: إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد، وفي الأوسط: في كل صلاة قراءة ولو بفاتحة الكتاب، وهذه الأحاديث كلها لا تدل على فرضية قراءة الفاتحة (على المقتدي)، بل غالبها ينفي الفرضية، فغن دلت إحدى الروايتين على عدم جواز الصلاة إلا بالفاتحة دلت الأخرى على جوازها بلا فاتحة اهـ... قلت: ولو سلم فهو محمول على الإمام والمنفرد، وأيضاً فغنه يقتضي فرضية ما زاد على الفاتحة للمأموم، لأن معنى قوله: "فما زاد" أي الذي زاد على الفاتحة أو بقراءة الزيادة على الفاتحة، وليس ذلك مذهب الشافعي، وقد فرغنا عن جواب بعض أدلتهم في باب وجوب الفاتحة من أبواب صفة الصلاة فليراجع... واستدل الطحاوي على عدم وجوب الفاتحة على المأموم بطريق النظر بما حاصله: إنا رأيناهم جميعاً لا يختلفون في الرجل يأتي الإمام وهو راکع أنه يكبر ويركع معه، ويعتد بتلك الركعة وغن لم يقرأ فيها شيئاً، فلما أجزأه ذلك في حال خوفه فوت الركعة احتمل

أن يكون إنما أجزاه ذلك لمكان الضرورة. واحتمل أن يكون إنما أجزاه ذلك لمكان الضرورة، واحتمل أن يكون إنما أجزاه ذلك لأن القراءة خلف الإمام ليست عليه فرضاً، واحتمل أن يكون غنما أجزاه ذلك لأن القراءة خلف الإمام ليست عليه فرضاً، فاعتبرنا ذلك، فرأيانهم لا يختلفون أن من جاء إلى الإمام وهو راکع لا بد له من قومة، والتكبير قائماً، فلو ركع قبل أن يقوم قومة، ويكبر قائماً لا يجزيه ذلك، فهذه صفات الفرائض التي لا بد منها في الصلاة، ولا تجزي الصلاة إلا بإصابتها أنها لا تسقط لخوف فوت الركعة، فلما كانت القراءة مخالفة لذلك، وساقطة في حال خوف فوات الركعة كانت من غير جنس ذلك، فعلمنا إنها ليست بفرض على المأموم اهـ (من شرح معاني الآثار 1: 128) مع تغيير يسير في التعبير، وسيأتي الجواب عن إيرادات المخالفين في هذه المسألة -مسألة إدراك الغمام راکعاً في موضعه غن شاء الله، فانتظر... وقال الإمام الحافظ العلامة ابن قدامة موفق الدين الحنبلي في كتابه المغني (11: 606) ما نصه: والمأموم إذا سمع قراءة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغيرها، لقول الله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ}، ولما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ما لي أنازع القرآن" قال: فأنتهى الناس أن يقرأوا فيما جهر فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا تستحب عند إمامنا، والزهري، والثوري، ومالك، وابن عيينة، وابن المبارك، وإسحاق، وهو أحد قولي الشافعي، ونحوه عن سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وسعيد بن جبير، وجماعة من السلف. والقول الآخر للشافعي: يقرأ فيما جهر فيه الإمام، ونحوه عن الليث، والأوزاعي، وابن عون، ومكحول، وأبي ثور، لعموم قوله عليه السلام: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" متفق عليه. وعن عبادة بن الصامت قال: كنا خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الفجر، فقرأ، فثقلت عليه القراءة، فلما فرغ قال: لعلمكم تقرؤون خلف إمامكم؟ قلنا: نعم يا رسول الله! قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها، رواه الأثرم وأبو داود... وروى عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج، فهي خداج، فهي خداج غير تمام"، قال: فقلت: يا أبا هريرة إني

أكون أحياناً وراء الإمام قال: فغمز ذراعي، وقال: اقرأ بها في نفسك يا فارسي، رواه مسلم، وأبو داود، لأنه ركن في الصلاة فلم يسقط عن المأموم كالركوع، ولأن من لزمه القيام لزمته القراءة مع القدرة كالإمام، والمنفرد، ولنا قول الله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ} إلخ قال أحمد: فالتاس على أن هذا في الصلاة، وعن سعيد بن المسيب، والحسن، وإبراهيم، ومحمد بن كعب، والزهري أنها نزلت في شأن الصلاة، وقال زيد بن أسلم، وأبو العالية: كانوا يقرؤون خلف الإمام، فنزلت {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ} إلخ، وقال أحمد في رواية أبي داود: اجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة، ولأنه عام، فيتناول بعمومه الصلاة، وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا"، رواه مسلم، والحديث الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن أبي أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - انصرف من صلاة فقال: هل قرأ معي أحد منكم؟ قال رجل: نعم! يا رسول الله، قال: "مالي أنزع القرآن" فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما جهر فيه من الصلاة حين سمعوا (ذلك) من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أخرجه مالك في الموطأ، وأبو داود، والترمذي، وقال: حديث حسن، ورواه الدارقطني بلفظ آخر قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاة، فلما قضاها قال: هل قرأ أحد منكم بشيء من القرآن؟ فقال رجل من القوم: أنا يا رسول الله، فقال: إني أقول: ما لي أنزع القرآن، إذا أسررت (1) بقراءتي فاقراً، وإذا جهرت بقراءتي فلا يقرآن معي أحد. وأيضاً فإنه إجماع، قال أحمد: ما سمعنا أحد من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلاة من خلفه إذا لم يقرأ، وقال: هذا النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأصحابه، والتابعين (2) وهذا مالك في أهل الحجاز، وهذا الثوري في أهل العراق، وهذا الأوزاعي في أهل الشام، وهذا الليث في أهل مصر ما قالوا لرجل صلى وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة، ولأنها قراءة لا تجب على المسبوق، فلم تجب على غيره كالسورة. ... فأما حديث عبادة الصحيح، فهو محمول على غير المأموم (3)، وقد روى أيضاً

قلت: قال الدارقطني: تفرد به ذكرياً أبو قاص وهو منكر الحديث متروك اهـ (1: 166)، فلا يستقيم الاستدلال به (1) على وجوب القراءة في السرية، ولا على جوازها 12 منه. كذا في الأصل، والظاهر والتابعون بالواو دون الياء (2) 12 أي حملة على المأموم (3)

موقوفاً عن جابر. وقول أب هريرة: "اقرأ بها في نفسك" من كلامه، وقد خالفه جابر، وابن الزبير، وغيرهما، ثم يحتمل أنه أراد اقرأ بها في سكتات الإمام أو في حال إسراره، فإنه يروي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا قرأ فأنصتوا" إلخ والحديث الآخر، وحديث عبادة الآخر، فلم يروه غير ابن إسحاق، كذلك قاله الإمام أحمد، وقد رواه أبو داود عن مكحول عن نافع بن محمود بن ربيع الأنصاري وهو أدنى حالاً من ابن إسحاق، فإنه غير معروف بين أهل الحديث، وقياسهم يبطل بالمسبوق اهـ. قال: فإن لم يفعل (1) فصلاته تامة، لأن من كان له الإمام فقراءة الإمام له قراءة، وجملة ذلك أن القراءة غير واجبة على المأموم فيما جهر به الإمام، ولا فيما أسر به، نص عليه أحمد في رواية الجماعة، وبذلك قال الزهري، والثوري، وابن عيينة، ومالك، وأبو حنيفة، وإسحاق. ... وقال الشافعي، وداود: يجب، لعموم قوله عليه السلام: "لا صلاة لمن لم يقرأ" إلخ غير أنه خص في حال الجهر بالأمر بالإنصات، ففيما عداه يبقى على العموم. ... ولنا ما رواه أحمد عن وكيع عن سفيان عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة"، ورواه الخلال بإسناده عن شعبة عن موسى مطولاً، وأخبرناه أبو الفتح بن البطي في حديث ابن البخاري بإسناده عن منصور عن موسى عن عبد الله بن شداد قال: كان رجل يقرأ خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فجعل رجل يومئ إليه ألا يقرأ، فأبى إلا أن يقرأ، فلما قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (الصلاة)، فقال له الرجل: مالك تقرا خلف الإمام؟ فقال: ما لك تنهاني أن أقرأ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كان لك إمام يقرأ فقراءة الإمام له قراءة، وقد ذكرنا حديث جابر إلا وراء الإمام، وروى الخلال والدارقطني عن النبي - صلى الله عليه وسلم - يكفيك قراءة الإمام خافت أو جهر، ولأن القراءة لو كانت واجبة عليه لم تسقط بكيفية أركانها اهـ (ص: 609). ... وقال الحافظ شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني في رسالته المسماة بتنوع العبادات ما نصه: أيضاً فللناس في الصلاة أقوال أحدها أن لا سكوت فيها كقول مالك، ولا يستحب عنده استفتاح، ولا استعاذة، ولا سكوت لقراءة الإمام.

أي لم يقرأ في السكتات ولا في السرية 12 منه (1)

والثاني أنه ليس فيهما إلا سكوت واحد للاستفتاح كقول أبي حنيفة، لأن هذا الحديث (أي حديث الشيخين في صحيحيهما عن أبي هريرة قلت: يا رسول الله! رأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول) إلخ يدل على هذه السكنة. ... والثالث أن فيها سكتتين كما في حديث السنن لكن روى فيه أنه يسكت إذا فرغ من القراءة، وهو صحيح وروى إذا فرغ من الفاتحة، فقال طائفة من أصحاب الشافعي، وأحمد: يستحب ثلاث سكتات، وسكنة الفاتحة جعلها أصحاب الشافعي، وطائفة من أصحاب أحمد ليقرأ المأموم الفاتحة، والصحيح أنه لا يستحب إلا سكتتان، فليس في الحديث إلا ذلك، وإحدى الروایتين غلط، وإلا كانت ثلاثة، وهذا هو المنصوص عن أحمد، وأنه لا يستحب إلا سكتتان، والثانية عند فراغ من القراءة للاستراحة، والفصل بينها وبين الركوع. ... وأما السكوت عقب الفاتحة فلا يستحبه أحمد كما لا يستحبه مالك، وأبو حنيفة، والجمهور لا يستحبون أن يسكت الإمام ليقرأ المأموم، وذلك أن قراءة المأموم عندهم إذا جهر الإمام ليست بواجبة، ولا مستحبة، بل هي منهي عنها. ... وهل تبطل الصلاة إذا قرأ مع الإمام؟ فيه وجهان في مذهب أحمد إلى أن قال: وعامة السلف الذين كرهوا القراءة خلف الإمام هو فيما إذا جهر، ولم يكن أكثر الأمة يسكت عقب الفاتحة سكوتاً طويلاً، وكان الذي يقرأ حال الجهر قليل، وهذا منهي عنه بالكتاب، والسنة، وعلى النهي عنه جمهور السلف والخلف. ... وفي بطلان الصلاة بذلك نزاع، ومن العلماء من يقول: يقرأ حال جهره بالفاتحة، وإن لم يقرأ بها ففي بطلان صلاته أيضاً نزاع، فالنزاع من الطرفين لكن الذين ينهون عن القراءة مع إمام هم جمهور السلف والخلف، ومعهم الكتاب، والسنة الصحيحة، والذين أوجبوا على المأموم هكذا، فحديثهم قد ضعفه الأئمة، ورواه أبو داود. ... وقوله في حديث أبي موسى: "وإذا قرأ فأنصتوا" صححه أحمد، وإسحاق، ومسلم ابن الحجاج، وغيرهم، وعلمه البخاري بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح في صحته. ... بخلاف ذلك الحديث فإنه لم يخرج في الصحيح، وضعفه (ثابت من وجوه، وغنما هو قول عبادة ابن الصامت اهـ (ص: 85 □ 86

ولنختم الكلام على جواب كلي أرشد إليه فريد دهره مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي قدس الله سره في بعض رسائله (1) تبركاً به وتيمناً، حاصل ما قاله: إن قراءة المأموم خلف الإمام كانت في بدأ الإسلام كما يدل عليه ما أخرجه عبد بن حميد، وابن جرير، وابن حاتم، وأبو الشيخ، والبيهقي عن ابن مسعود (2) أنه صلى بأصحابه، فسمع ناساً يقرأون خلفه، فلما انصرف قال: أما أن لكم أن تعقلوا {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا}، وأخرج سعيد بن منصور، وابن أبي حاتم، والبيهقي في القراءة عن محمد بن كعب القرظي (3) قال: كانوا يتلقون من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قرأ شيئاً قرأوا معه حتى نزلت هذه الآية التي في الأعراف {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} فقرأ وأنصتوا اهـ ... وأخرج البيهقي وعبد بن حميد وأبو الشيخ عن أبي العالية قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى قرأاً فقرأ أصحابه، فنزلت {اسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} فسكت القوم وقرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - ... فهذه دلائل صريحة على ما قلنا: إن قراءة المأموم كانت في أوائل الإسلام ثم نسخت بهذه الآية، وما قاله بعضهم: إنها نزلت في الخطبة، فلا يصح أبداً، لأن الجمعة إنما فرضت بالمدينة والذين قالوا: إنها فرضت بمكة قالوا: لكنها لم تقم إلا بالمدينة، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يستطع إقامتها بها، فمتى كانت الخطبة بمكة؟ ومتى تكلم الصحابة في إثناءها؟ حتى نزلت بأمر الاستماع والإنصات فيها، فإن سورة الأعراف كلها مع هذه الآية مكية باتفاق المحدثين، والمفسرين لم يستثنها أحد عن كونها مكية، ولم يقل أحد بأنها مدنية. ... وأيضاً فإن الحكم لعموم اللفظ لا لخصوص المورد إجماعاً، وما ورد في بعض الروايات أنها نزلت في الصلاة والخطبة جميعاً، فمعناها أن حكم الآية شامل لهما، وإلا فقد علمت أن الخطبة لم تكن بمكة، ولا ثبت بها تكلم الصحابة في إثناءها، فثبت أن قراءة المقتدي

وهو سبيل الرشاد الهندية (ص 15 لغاية 17) مؤلف (1)

قلت: قد مر في المتن تصحيحه 12 مؤلف (2)

قلت: قد مر منقولاً عن البيهقي وذكرنا أنه محتج به 12 مؤلف (3)

نسخت بمكة بهذه الآية. وعلمه السابقون من المهاجرين منهم عبد الله بن مسعود وغيره، ... فلما هاجر - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة، وأقام الصلاة بجماعة كبيرة تشتمل على السابقين العالمين بنسخ قراءة المأموم، والمتأخرين الغير العالمين بها قرأ بعض الناس خلفه، وثقل عليه فعلهم هذا وكان ذلك من غير علمه - صلى الله عليه وسلم - وبدون أمره. يدل عليه ما في حديث عبادة فلما انصرف قال: "إني أراكم تقرأون وراء إمامكم"، وفي رواية: "لعلكم تقرأون"، وفي رواية: "هل تقرأون؟" فلو كان ذلك يأمره - صلى الله عليه وسلم - وعلمه، وإذنه لم يكن لاستفساره بمثل هذه الألفاظ معنى بل الظاهر انه كان في علمه - صلى الله عليه وسلم - أن الصحابة كلهم تركوا القراءة خلف الإمام بأية الأعراف، فلما ثقل عليه القراءة سألهم عن ذلك، فلما تبين له انهم يقرأون لفه منعهم عن المنازعة الإمام، وأباح لهم ما كان من القراءة في السكتات بدون المنازعة، فلما ثقل عليه القراءة مرة أخرى لعدم مراعاة البعض ذلك، منعهم عما سوى الفاتحة، وأباح لهم قراءتها في السكتات لقلّة المنازعة فيها لأخل كونها محفوظة لكل أحد يمكن أدائها في السكتات، هذا ثم لما كثرت الجماعة خلفه، وحصل لقراءتهم بالإخفاء لجة مشوشة لكون العوام لا يقدرون على تصحيح الحروف بدون خروج شيء من الصوت نهاهم عن القراءة مطلقاً بقوله: "إذا قرأ، فأنصتوا" وقوله: "من كان له إمام فقراءته له قراءة" والله أعلم. ... قلت: وهذا توجيه حسن يجتمع به الروايات بأسرها لولا ما فيه من دعوى تقدم بعض الأحاديث علي بعض، وتأخر بعضها عن بعض بدون المعرفة بالتاريخ إلا أن يقال: إن الحاضر يعد ناسخاً للمبني. إذا لم يعرف المتقدم عن المتأخر كما صرح به الأصوليون من أصحابنا والله أعلم

باب استحباب سورة في ركعة ... وجواز سورتين فصاعداً فيهما، وجواز بعض السورة في ... كل ركعة واستحباب قراءة كلها فيهما ... 1081 - عن: أبي العالية (1) قال: أخبرني من سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ... باب استحباب سورة في ركعة وجواز سورتين فصاعداً فيها ... جواز بعض السورة في كل ركعة، واستحباب قراءة كلها فيه ... قلت: وفي رد المختار: إنهم صرحوا بأن الأفضل في كل ركعة الفاتحة وسورة تامة، اهـ ... (1: 564). ... وفي عمدة القاري عن المحيط: والأفضل أن يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة كاملة في المكتوبة اهـ (3: 101). ... وفي فتح القدير عن الفتاوي: القراءة في الركعتين من آخر السورة أفضل أو سورة بتمامها، قال: إن كان آخر السورة أكثر من السورة التي أراد قراءتها كان آخر السورة أفضل، وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة في كل ركعة، فإنه مكروه عند الأكثر، وكذا لو قرأ وسط السورة في الأولى، وفي الثانية وسط سورة أو آخر سورة أخرى أي لا ينبغي أن يفعل، ولو فعل لا بأس به، وفي نسخة الحلواني: قال بعضهم: يكره ولو جمع بين سورتين في ركعة لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به، قال في الخلاصة: هذا كله في الفرائض أما في النوافل فلا يكره اهـ ملخصاً (ص: 1: 299). ... قوله: "عن أبي العالية" إلخ. قلت: ليس معنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لكل سورة حظها من الركوع والسجود" أن يقرأ القرآن حال ركوعه، وسجوده، بل معناه أنه ينبغي أن يركع، ويسجد لكل سورة، ويتأتى ذلك إذا قرأ في كل ركعة سورة تامة، يؤيده رواية الطحاوي بلفظ: لكل سورة ركعة، وما في الحديث السادس من قول ابن عمر: إن الله لو شاء لأنزله جملة واحدة ولكن فصله لتعطى كل سورة حظها من الركوع، والسجود، فليس معناه إلا

قد مر أن البيهقي لم يعله إلا بالانقطاع وهو لا يضر عندنا، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (3: 156) إلى عبد بن (1) حميد وأبي الشيخ 10 مؤلف

لكل سورة حظها من الركوع والسجود قال (1): ثم لقيته بعد فقلت: إن ابن عمر كان يقرأ في الركعة بالسور، فهل تعرف من حدثك بهذا الحديث؟ قال: إني لا أعرفه (2) وأعرف منذ كم حدثني منذ خمسين سنة. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد 1:187). وقال العزيمي (3:159) بعد ذكر المرفوع منه: بإسناد صحيح اهـ. وأخرجه الحطاوي بسند رجاله ثقات عن أبي العالية قال: أخبرني من سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: لكل سورة ركعة اهـ (معاني الآثار 1:204). ... 1082 - عن: نافع قال: ربما أمنا ابن عمر رحمه الله بالسورتين، والثلاث في الفريضة. رواه رجال الصحيح. (مجمع الزوائد 1:187).

أن يأتي بسورة في ركعة، لأنه ورد في جواب رجل قال له: إني قرأت الفصل في ركعة، وحاصله الإنكار على جمعه بين السور في ركعة، وإنه كان ينبغي له أن يركع ويسجد لكل سورة ويعطيها، منهم فاندفع بذلك ما فهمه بعضهم من هذا الحديث أنه يجوز قراءة القرآن في أثناء الركوع، والسجود كما نقله العزيمي (3:189) كيف؟ وقد ورد النهي عن ذلك صريحاً فيما أخرجه مسلم (3) عن ابن عباس مرفوعاً ألا وإني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم اهـ (1:191)، ودلالة الحديث على الجزء الأول والرابع من الباب ظاهرة.

قوله: "عن نافع" إلخ. قلت: دلالة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، فإن الجمع بين السورتين في ركعة من الفرض يجوز عندنا ولكن لا ينبغي أن يفعل ذلك، فأثر

(1) الراوي عن أبي العالية وهو عاصم الأحول كما يظهر من معاني الآثار للطحاوي (1:204) (2) هكذا في مجمع الزوائد "إني لا أعرفه" وفي معاني الآثار للطحاوي قال: فذكرت ذلك لابن سيرين فقال: أسمى لك من حدثه، قلت: لا، قال: أفلا تسأله، فسألته فقلت: من حدثك؟ فقال: إني لا أعلم من حدثني وفي أي مكان حدثني إلخ (1:204)).

ولو سلم صحة ما فهموه لم يستقم استدلالهم به على جواز قراءة القرآن فيهما، لأن حديث ابن عباس ناسخ له لكونه متأخراً، يدل عليه ما في أول حديثه من قوله: كشف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الستارة والناس صفوف خلف (أبي بكر إلخ، فهو يدل على أن هذه واقعة مرضه التي مات فيه، (منه

عن: عبدالله بن شقيق قال: سألت عائشة رضي الله عنها: أكان رسول الله - صلى - 1083
الله عليه وسلم - يجمع (1) بين السور؟ قالت: نعم من المفصل (2). رواه أبو داود وصحه ابن
جزيمة (فتح الباري 2:215). ... 1084 - عن: أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أنه أم
الصحابه رضي الله عنهم في صلاة الصبح بسورة البقرة فقرأها في الركعتين، رواه
عبدالرزاق بإسناد صحيح. (فتح الباري 2:213)، قال الحافظ: وهذا إجماع منهم اهـ. ...
وقد تقدم في باب القراءة في الحضر أنه - صلى الله عليه وسلم - قرأ الأعراف في المغرب

ابن عمر هذا محمول على الجواز، وحديث أبي العالية المتقدم على الاستحباب

قوله: "عن عبد الله بن شقيق" إلخ. قلت: حديث عائشة هذا، وكذا حديث ابن مسعود الآتي
لقد عرفت النظائر التي كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرن بينهما إلخ، كلاهما واردان
في صلة التهجد، كما يشعر به سياقهما، فلا دلالة فيهما على جواز ذلك في الفرض بلا
كراهة تنزيه، نعم! يؤخذ منهما أن الجمع بين السور في ركعة من النوافل لا يكره أصلاً،
وهو قولنا معشر الحنفية كما مر عن الخلاصة

قوله: "عن أبي بكر الصديق" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، فيجوز
قراءة بعض السورة في كل ركعة من الفرض، ولكن الأفضل أن يقرأ بالفاتحة وسورة تامة،
كما يدل عليه رواية الطحاوي عن أبي العالية مرفوعاً بلفظ "لكل سورة ركعة" وهو قول
فيقدم على الفعل

قال الحافظ في الفتح (2: 213): قال الزين بن المنير: ذهب مالك إلى أن يقرأ بسورة قبل
سورة يخالف ترتيب المصحف، قال: فإن فعل ذلك كله لم تقسد صلاته بل

أبي في ركعة واحدة (1)
قد تقدم أنه من ق إلى القرآن على الصحيح (2)

فرقها في الركعتين وإسناده صحيح. ... 1085 - عن: ثابت عن أنس بن مالك كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء، فكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح "بقل هو الله أحد" حتى يفرغ منها، ثم يقرأ بسورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك في كل ركعة، فكلّمه أصحابه، وقالوا: إنك تفتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بالأخرى، فإما أن تقرأ بها، وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى إلى أن قال (فلما أتاهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبروه الخبر فقال: يا فلان! ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك؟ وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ فقال: إني أحبها، فقال: حبك إياها أدخلك الجنة. علقه البخاري في صحيحه، ووصله الترمذي، والبزار، فقال (الترمذي: حديث حسن صحيح غريب اهـ (فتح الباري 2:213).

هو خلاف الأولى. قال: وجميع ما استدل به البخاري لا يخالف ما قال مالك، لأنه محمول على بيان الجواز، انتهى

ثم قال ابن المنير: والذي يظهر أن التكرير أخف من قسم السورة في الركعتين، انتهى. وسبب الكراهة فيما يظهر أن السورة مرتبط بعضها ببعض فأى موضع قطع فيه لم يكن كانهائه إلى آخر السورة، فإنه إن قطع في وقف غير تام كانت الكراهة ظاهرة، وإن قطع في وقف تام، فلا يخفى أنه خلاف الأولى، وقد تقدم في الطهارة قصة الأنصاري الذي رماه عدو بسهم، فلم يقطع صلاته، وقال: كنت في سورة، فكرهت أن أقطعها، وأقره النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك، انتهى قول الحافظ، ولله دره ما أحسن درره

قوله: "عن ثابت عن أنس" إلخ. قلت: وفي كلام الصحابة، وقولهم: إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بالأخرى، فأما أن تقرأ بها (فحسب 12) وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى اهـ دلالة على أن الجمع بين السورتين في ركعة من الفرض مما لا ينبغي فعله، قال الحافظ في الفتح: قوله: "فكلّمه أصحابه" يظهر منه أن صنيعه ذلك خلاف ما (لأفوه من النبي - صلى الله عليه وسلم - اهـ (2:214).

حدثنا: أبو بكرة قال: ثنا أبو داود قال: ثنا شعبة عن يعلي بن عطاء قال: سمعت - 1086
ابن لبيبة قال: قال رجل لابن عمر: إني قرأت المفصل في ركعة، أو قال: في ليلة، فقال ابن
عمر: إن الله لو شاء لأنزله جملة واحدة ولكن فصله لتعطى كل سورة حظها من الركوع،
والسجود. أخرجه الطحاوي (204:1). ورجاله ثقات إلا ابن لبيبة فقد اختلف فيه وهو
كثير الإرسال، وذكر ابن حبان في الثقات كذا في التهذيب (301:9). وقال الحافظ في
الفتح (212:2) قال ابن عمر: لكل سورة حظها من الركوع والسجود، فهو صحيح أو حسن
على قاعدته

قلت: وهو كما قال، فإنه لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه جمع بين
السورتين في ركعة من الفرائض إلا ما ورد عنه أنه فعل ذلك في التطوع

ترجمة قاضي الديار المصرية

بكار بن قتيبة الحنفي شيخ الطحاوي

قوله: "حدثنا أبو بكرة" إلخ. قلت: هو بكار بن قتيبة بن أسد الثقفي من ولد أبي بكرة
الصحابي البصري أبو بكر الفقيه قاضي الديار المصرية سمع أبا داود الطيالسي وأقرانه،
روى عنه أبو عوانة في صحيحه، وابن خزيمة (إمام الأئمة)، ولاح المتوكل القضاء بمصر
سنة ست وأربعين ومائتين، وله أخبار في العدل، والعفة، والورع، وتصانيف في الشروط،
والوثنائق، والرد على الشافعي فيما نقضه على أبي حنيفة، ولد سنة اثنتين وثمانين ومائة،
(ومات في ذي الحجة سنة سبعين ومائتين، كذا في حسن المحاضرة للسيوطي (1: 197)

وفي الجواهر المضيئة: سمع أبا داود الطيالسي، ويزيد بن هارون، وأحيا علم البصريين
بمصر، فحدث عن عبد الصمد بن عبد الوارث، وصفوان بن عيسى الزهري، ومؤمل بن
إسماعيل، روى عنه الطحاوي فأكثر وبه انتفع، وتخرج، وروى عنه أيضاً أبو عوانة في
صحيحه، وابن خزيمة اهـ

عن: ابن مسعود - رضي الله عنه -: لقد عرفت النظائر التي كان النبي - صلى الله - 1087 عليه وسلم - يقرن بينهما، فذكر عشرين سورة من المفصل سورتين في كل ركعة. أخرجه (البخاري 1:107).

وفيه أيضاً: وكان المعتمد قد تحيل (1) من أخيه الموفق، فكاتب فيه ابن طولون بمصر فاتفقا عليه، فجمع ابن طولون القضاة، والأعيان، وطلب خلعه، فخلعوه إلا القاضي بكار بن قتيبة، فقال له (ابن طولون 12): قد غرك قول الناس فيك ما في الدنيا مثل بكار اهـ

وفيه أيضاً: قال الطحاوي في تاريخه الكبير: ما تعرض أحد لبكار فأفلح، مات يوم الخميس لست بقيت من ذي الحجة سنة سبعين ومأتين وهو ابن سبع وثمانين بمصر ودفن بالقرافة، وقبره مشهور يزار ويتبرك به، ويقال: إن الدعاء عند قبره مستجاب اهـ (1:169) □ 170

قلت: قد أكثر الطحاوي الاحتجاج بحديثه، وصحح له في معاني الآثار (1:11) فهو ثقة عدل، لا سيما وقد أخرج له أبو عوانة في صحيحه، وابن خزيمة، والله أعلم

وأخرج له الحاكم في (مستدركه 1:160)، وقال: ثقة مأمون اهـ

ووثقه الذهبي في تلخيصه أيضاً، والحديث يدل بظاهره على كراهة الجمع بين السور في النوافل أيضاً، ولكن حديث عائشة المتقدم، وحديث ابن مسعود الآتي يتقدمان عليه لقوتهما، واستقامة طرقهما، وهو محمول على كراهة الجمع الزائد بزيادة كثيرة كجمع المفصل كله، أو ما يقرب منه في ركعة، كما هو الظاهر من سياق الحديث لما فيه من ترك التدبر في معاني القرآن، وهذه كهذا الشعر، وأما الجمع بين السورتين أو ثلث ونحوه، فلا يكره في ركعة واحدة من النوافل، يؤيده ما في حديث ابن مسعود عند البخاري (1:107) "أنه جاءه رجل فقال: قرأت المفصل الليلة في ركعة، فقال: هذا كهذا الشعر، لقد عرفت النظائر التي" الحديث، فإنه انكر على الرجل جمعه المفصل كله في ركعة ثم بين فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يجمع بين سورتين منه، فأرشد إلى هذا وكره

(1) أي تبدل وتغير (1)

عن: سعيد بن المسيب - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1088
مر بلال - رضي الله عنه - وهو يقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة فقال: يا بلال!
مررت بك وأنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، فقال: اخلطت الطيب بالطيب،
فقال: اقرأ السورة علة وجهها أو قال: على نحوها. أخرجه أبو عبيد (وهو) مرسل صحيح.
كذا في الإتيان (1:14). ... وفيه أيضاً: وهو عند أبي داود موصول (1) عن أبي هريرة
بدون آخره اهـ. وقد صحح العراقي إسناد الموصول في تخريج الإحياء (1:158). فقال:
بإسناد صحيح اهـ

ذاك، وهو محمل أثر عبد الله عمر عندي فافهم

قوله: "عن سعيد بن المسيب" إلخ. قلت: الظاهر من قول بلال: "اخلطت الطيب بالطيب"
أنه كان يجمع الآيات من سور مختلفة في ركعة واحدة، فأنكر رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - على ذلك، وقال: "اقرأ السورة على وجهها" أي لا تخلط السورة بغيرها في ركعة
واحدة، وهذا هو قولنا (2) معشر الحنفية

قال المحقق في الفتح: والانتقال من آية من سورة إلى آية من سورة أخرى أو من هذه
السورة بينهما آيات مكروه، وكذا الجمع بين سورتين بينهما سوراً وسورة في ركعة إلخ ثم
قال: قال في الخلاصة: هذا كله في الفرائض أما في النوافل فلا يكره، وعندي في الكلية
نظر، فإنه - صلى الله عليه وسلم - نهى بلال عن الانتقال من سورة إلى سورة وقال له: إذا
ابتدأت بسورة فأتها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة إلى سورة في التهجد اهـ
(1:299).

والحاصل أن الانتقال من آية من سورة إلى آية من سورة أخرى أو من هذه السورة في

أي بطريق آخر. مؤلف (1)

قال في الدر: ولا بأس أن يقرأ في أولى من محل، وفي الثانية من محل آخر، ولو من سورة واحدة اهـ، قال الشامي: (2)
أي لو قرأ من محلين بأن انتقل من آية إلى أخرى من سورة واحدة لا يكره إذا كان بينهما آيتان فأكثر، لكن الأولى أن لا
يفعل بلا ضرورة وإنما فرض المسألة في الركعتين لأنه لو انتقل في الركعة الواحدة من آية إلى آية يكره مطلقاً بلا
ضرورة.

قال في الإتيان: وأخرجه أبو عبيد من وجه آخر عن عمر مولى عفرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لبلال: إذا قرأت السورة فأنقذها اهـ. ... 1089 - حدثنا: معاذ عن ابن عوف قال: سألت ابن سيرين عن الرجل يقرأ من السورة آيتين ثم يدعها ويأخذ في غيرها، قال: ليتق أحدكم أن يأثم إثماً كبيراً من حيث لا يشعر اهـ. أخرجه أبو عبيد، كذا في الإتيان (1:115). ... قلت: سند صحيح، وابن عوف تصحيف، وإنما هو ابن عون بالنون من ثقات أصحاب ابن سيرين، كذا في مقدمة الصحيح: لمسلم (1:4). ... 1090 - عن: أبي رافع قال: كان عمر - رضي الله عنه - يقرأ في الصبح بمائة من البقرة. ويتبعها بسورة من المثاني اهـ. وصله ابن أبي شعبة، وذكره البخاري

ركعة واحدة مكروه مطلقاً فرضاً كان أو نقلاً

ثم اعلم أن قصة بلال هذه رواها أبو داود من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة بلفظ: "وقد سمعتك يا بلال وأنت تقرأ من هذه (1) السورة، ومن هذه السورة، قال: كلام طيب يجمعه الله بعضه إلى بعض، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: كلكم قد أصاب اهـ (1: 95). ... قال في عون المعبود: والحديث سكت عنه المنذري اهـ (01: 510)، وهو بظاهره يعارض مرسل سعيد المذكور في المتن، وبعد التعمق لا تعارض، فإن المعنى أنه - صلى الله عليه وسلم - لما قال لأبي بكر: مررت بك وأنت تصلي تخفض صوتك، وقال لعمر: مررت بك وأنت تصلي رافعاً صوتك، وقال لبلال: قد سمعتك تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، فأجابه أبو بكر بقوله: "قد أسمعت من ناجيت يا رسول الله!" وأجاب عمر بقوله: "يا رسول الله! أو قظ أبو سنان، وأطرد الشيطان"، وأجاب بلال بقوله: "كلام طيب يجمعه الله بعضه إلى بعض" صوبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً وقال: كلكم قد أصاب، ثم أرشدهم ثانياً إلى ما هو الأفضل، فقال لأبي بكر: ارفع من صوتك شيئاً، وقال لعمر: أخفض من

تعليقاً (فتح الباري 2:212). ... 1091 - عن: عبدالرحمن بن يزيد النخعي قال: قرأ ابن مسعود - رضي الله عنه - بأربعين آية من الأنفال: وفي الثانية بسورة من المفصل. وصله عبد الرزاق، وذكره البخاري تعليقاً، وأخرجه هو وسعيد بن منصور من وجه آخر بلفظ: فافتتح الأنفال حتى بلغ "ونعم النصير". انتهى. وهذا الموضع هو رأس أربعين آية، فالروايتان متوافقتان (فتح الباري 2:212). ... 1092 - عن: الحسن البصري قال: غزونا خراسان ومعنا ثلثمائة من الصحابة، فكان الرجل منهم يصلي بنا، فيقرأ الآيات من السورة ثم يركع. أخرجه ابن حزم محتجاً به (فتح الباري 2:212) فهو صحيح أو حسن

صوتك شيئاً. كما رواه أبو داود (1: 195)، وقال لبلال: اقرأ السورة على وجهها، كما رواه سعيد بن المسيب مرسلأ، فكان تصويبه - صلى الله عليه وسلم - لفعلهم أولاً دليلاً على جواز ما فعلوه، وإرشادهم إلى ما هو أولى ثانياً دليلاً على كون ذلك أفضل، فاندفع التعارض، واجتمع الآثار، وهذا أولى من اختيار أحد الحديثين، وترك الآخر، فإن القصة واحدة، وقد ذكر بعض الرواة ما لم يذكره الآخر، والذي زاد ثقة، فتقبل زيادته، والجمع ممكن كما قررنا، فلا بد من المصير إليه، قال أبو عبيد: الأمر عندنا على كراهة قراءة الآيات المختلفة كما أنكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على بلال، وكما أنكره ابن سيرين، كذا في الإتيان، وفيه أيضاً: وقد نقل القاضي أبو بكر الإجماع على عدم جواز قراءة آية آية من كل سورة

قال البيهقي وأحسن ما يحتج به أن يقال: إن هذا التأليف لكتاب الله مأخوذ من جهة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأخذه عن جبريل، فالأولى للقاري أن يقرأ على التأليف المنقول اهـ (1: 115) ودلالة بقية الآثار على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، والله أعلم

قال في العون: "من" تبعية أي تقرأ آيات من هذه السورة وآيات من هذه السورة، ولا تقرأ سورة كاملة اهـ (1: 1) مؤلف (510).

باب كراهية قراءة القرآن منكوساً في الصلاة وغيرها، ... وكراهة تكرار سورة في الركعتين من الفرض ... وجوازه في النوافل ... 1093 - عن: ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه سئل عن رجل يقرأ القرآن منكوساً قال: ذاك منكوس القلب. أخرجه الطبراني بسند جيد، كذا في (الإتقان (1:114).

باب كراهة قراءة القرآن منكوساً

في الصلاة وغيرها، وكراهة تكرار سورة في ركعتين من الفرض

وجوازه في النوافل

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: استدل به أصحابنا على كراهة النكس مطلقاً سواء كان في السور وفي الآيات، وسواء كان خارج الصلاة أو داخلها في ركعة، أو في ركعتين

قال في مراقي الفلاح: ويكره قراءة سورة فوق التي قرأها، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: من قرأ القرآن منكوساً فهو منكوس، وما شرع لتعليم الأطفال إلا ليتيسر الحفظ بقصر السور اهـ.

وقال الطحطاوي في حاشيته قوله: ويكره قراءة سورة، وكذا الآية فوق الآية مطلقاً سواء كان في ركعتين أو ركعة واستثنى في الأشباه النافلة، فلا يكره فيها ذلك، وأقره عليه الغزي، والحموي، ونقله عن أبي اليسر، وجزم به في البحر، والدر، وغيرهما

قال بعض الفضلاء: وفيه تأمل، لأن النكس إذا كره خارج الصلاة، كما يرشد إليه قوله: "وما شرع لتعليم الأطفال" إلخ لكون الترتيب من واجبات التلاوة، ففي النافلة

عن: حذيفة قال: صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ذات ليلة، فافتتح - 1094 البقرة، فقلت: يركع عند المائة ثم مضى، فقلت: يصلي بها في ركعة، فمضى، فقلت: يركع بها فمضى ثم افتتح النساء فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها مترسلاً. الحديث رواه أحمد، ومسلم، والنسائي كذا في النيل (2:212). ... 1095 - وقرأ: الأحنف (1) بالكهف في الأولى وفي الثانية بيوسف أو يونس، وذكر أنه صلى مع عمر - رضي الله عنه - الصبح بهما. علقه البخاري، ووصله جعفر الفريابي في كتاب الصلاة له من طريق عبد الله بن شقيق قال: صلى بنا الأحنف فذكره، وقال في الثانية بيونس، ولم يشك. قال: وزعم أنه

(أولى. وكون باب النفل واسعاً لا يستلزم العموم، بل في بعض الحكام اهـ (ص: 206

وقال في حاشيته على الدر: قوله: "وأن يقرأ منكوساً بأن يقرأ في الثانية سورة اعلی مما قرأ في الأولى"، لأن ترتيب السور من واجبات التلاوة، وإنما جوز للصغار تسهيلاً لضرورة (التعليم اهـ (1: 371

قلت: ولكن يعارض قول ابن مسعود هذا على تقدير عمومته لنكس السورة حديث حذيفة الآتي لما فيه من قراءته - صلى الله عليه وسلم - سورة النساء قبل آل عمران، وأثر عمر أيضاً لما فيه من تقديم سورة الكهف على سورة يوسف أو يونس، وكلاهما خلاف ترتيب المصحف الآن

وفي النيل: قال القاضي عياض: فيه (أي في حديث حذيفة 12) دليل لمن يقول: إن ترتيب السور اجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف، وإنه لم يكن ذلك من ترتيب النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل وكله إلى أمته بعده، قال: وهذا قول مالك، والجمهور، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، قال ابن الباقلاني: هو أصح القولين مع احتمالهما، قال والذي نقوله: إن ترتيب السور ليس بواجب في الكتابة، ولا في الصلاة، ولا في الدرس، ولا في التلقين والتعليم، وأنه لم يكن من النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك نص، ولا يحرم مخالفته، ولذلك اختلف ترتيب المصاحف قبل مصحف عثمان، وتاول (بعضهم) نهي السلف عن قراءة

ابن قيس تابعي مخضرم جليل الشأن (1)

صلى خلف عمر كذلك، ومن هذا الوجه أخرجه أبو نعيم في المستخرج اهـ. كذا في فتح
(الباري 2:212)

القرآن منكوساً على من يقرأ من آخر السورة إلى أولها. ولا خلاف أن ترتيب آيات كل سورة
بتوقيف من الله على ما بنى عليه الآن في المصحف، وهكذا نقلته الأمة عن نبيها - صلى
(الله عليه وسلم - اهـ ملخصاً (2: 122)

قلت: والجواب عنه بوجهين، الأول أنه ثبت في بعض الآثار ما يدل على أن ترتيب معظم السور توقيفي وإن كان بعضه من اجتهاد بعض الصحابة، فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن، وصححه ابن حبان والحاكم من حديث ابن عباس قال: قلت: لعثمان: ما حملكم على أن عندتم إلى النفال وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المئين، فقرنتم بهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتوهما في السبع الطوال؟ الحديث (كذا في الفتح 9: 39)، فهذا يدل على أن ترتيب ما عدا سورة النفال والبراءة مما كان يعرفه الصحابة، وغنما أنكروا على عثمان رضي الله عنه ترتيب هاتين السورتين، ووضعهما في الطوال، فحسب. ... فأجاب بأنه فعل ذلك باجتهاد منه، ومما يدل على أن ترتيب المصحف كان توقيفاً ما أخرجه أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن أوس بن أبي أوس حذيفة الثقفي قال: كنت في الوفد الذين أسلموا من ثقيف، فذكر الحديث، وفيه: فقال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: طراً على حزبي من القرآن، فأردت أن لا أخرج حتى أقضيه قال: فسألنا أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلنا: كيف تحزبون القرآن؟ قالوا نخريه ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة وحزب المفصل من ق حتى تختتم اه ذكره الحافظ في الفتح (9: 39)، فه صحيح أو حسن على قاعدته، وقد تقدم في الكتاب أن رجال أحمد ثقات كلهم، فهذا يدل على أن ترتيب السور على ما هو في المصحف الآن كان في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيتأول قراءته - صلى الله عليه وسلم - النساء ثم آل عمران على أنه كان قبل التوقيف والترتيب، و يتأول قراءة عمر رضي الله عنه الكهف ثم يوسف أو ... يونس على أن ذلك لم يكن منه عمداً بل نسياناً، أو كان قبل علمه بالترتيب، وقد روى أحمد، وابن أبي داود، والطبري من طريق عبدة بن عمر السلماني أن الذي جمع عليه عثمان الناس

يوافق العرضة الأخيرة (التي عرضها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على جبريل (12) كذا في الفتح (9: 40)، ... فالذي يظهر انه عارضه به هكذا على عدا الترتيب، وبه جزم ابن الأنباري كما في الفتح (9: 38). ... والثاني أنه لو سلم أن هذا الترتيب بين السور لم يكن في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا شك أنه مما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم بعده، وجمع عثمان عليه الناس، وقد أمرنا بموافقة الإجماع، واتباع سنة الخلفاء الرشدين المهديين، فيكره مخالفة ترتيب المصحف بعد وقوع الإجماع عليه وإن كانت قبله جائزة بلا كراهة. ... قال في الإتيان: الأولى أن يقرأ على ترتيب المصحف، قال ف شرح المذهب: لأن ترتيبه لحكمة فلا يتركها إلا فيما ورد فيه الشرع، كصلاة صبح يوم الجمعة "بالم التنزيل" "وهل أتى" ونظائره، فلو فرق السور (1)، وعكسها جاز، وترك الأفضل، قال: وأما قراءة السورة من آخرها إلى أولها فمتمفق على منعه: لأنه يذهب بعض نوع الإعجاز، ويزيل حكمة الترتيب (1: 111). ... وفي عمدة القاري ما نصه، وعد أصحابنا هذا الصنيع مكروهاً (أي نكس السور) فذكر في الخلاصة، وإن قرأ في الركعة سورة، وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكروه، قلت: فكأنهم نظروا في هذا إلى أن رعاية الترتيب العثماني مستحبة، وبعضهم قالوا: هذا في الفرائض دون النوافل اهـ (3: 100). ... قلت: وهذا هو الراجح عندي أي القول باستحباب رعاية الترتيب العثماني في السور مقيداً بالفرائض دون القول بوجوبها وبإطلاقه وعلى هذا فنكس الترتيب بين السور إنما يكره تنزيها لكونه خلاف الفضل، وأما الترتيب بين الآيات كما هو في المصحف، فرعايته واجبة، ويكره نكسها على التحريم، وبعد ذلك يجتمع الآثار كلها، ولا يشكل ما ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم -، وعن عمر رضي الله عنه من النكس في السور، فإن الأول وارد في النفل والثاني يحمل على بيان الجواز، والله أعلم

عن: رجل من جهينة أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الصبح "إذا - 1096 زلزلت الأرض" في الركعتين كلتيهما، قال: فلا أدري أنسي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أم قرأ ذلك عمداً. رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذري، وليس في إسناده مطعن، بل رجاله رجال الصحيح. (نيل (2: 23). ... قلت: وجهالة الصحابي لا تضر عن الجمهور، وهو الحق كما صرح به في النيل أيضاً. ... 1097 - عن: أبي سعيد الخدري أخبرني أخي قتادة بن النعمان أن رجلاً قام في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ من السحر "قل هو الله أحد" لا يزيده

قوله: "عن رجل من جهينة" إلخ. قلت: تردد الصحابي في أن إعادة النبي - صلى الله عليه وسلم - للسورة هل كان نسياناً فلا يكون مشروعاً، أو عمداً، فيكون مشروعاً يدل على كون المعتاد من قراءته - صلى الله عليه وسلم - أن يقرأ في الركعة الثانية غير ما قرأ به في الأولى، ولكن إذا دار الأمر بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع، فحمل فعله - صلى الله عليه وسلم - على المشروعية أولى، فثبت أن تكرير السورة في الركعتين جائز مع كونه خلاف العادة المستمرة له - صلى الله عليه وسلم -، فيكون خلاف الأولى فافهم، وهذا في الفرض وحده، وأما في النوافل فلا كراهة مطلقاً كما سيأتي

فيه إشعار تفريق السور بأن يقرأ سورة ثم أخرى منفصلة عنها غير متصلة بها خلاف الترتيب أيضاً، وإن كانت الأخرى (1) متأخرة مفصولة بسور بينهما غير متقدمة ولكن ذلك ليس بمكروه، بل خلاف الأولى فقط إلا فيما ورد كذلك 12 منه

قال في الدر: لا بأس أن يقرأ سورة ويعيدها في الثانية اهـ. ... قال العلامة الشامي: أفاد أنه يكره تنزيهاً، وعليه يحمل جزم القنبة بالكراهة، ويحمل فعله - صلى الله عليه وسلم - لذلك على بيان الجواز، هذا إذا لم يضطر، فإن اضطر بأن قرأ في الأولى "قل أعوذ برب الناس" أعادها في الثانية إن لم يختم، نهر، لأن التكرار أهون من القراءة منكوساً، بزأزيه، وأما لو ختم القرآن في ركعة فيأتي قريباً أنه يقرأ من البقرة اهـ (1: 570). ... قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: فيه دلالة على جواز تكرير سورة في الركعتين فصاعداً في النوافل بلا كراهة، فإن المتبادر من قوله: "إن قام الليلة من السحر"

عليها، فلما أصبحنا أتى الرجل النبي - صلى الله عليه وسلم - نحوه. أخرجه البخاري. ... قال في الفتح (9: 45): يعني نحو الحديث الذي قبله، ولفظه عند الإسماعيلي: فقال: يا رسول الله! إن فلاناً قام الليلة يقرأ في السحر "قل هو الله أحد" فساق السورة يرددها لا يزيد عليها، وكأن الرجل يتقالتها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إنها لتعدل ثلث القرآن" اهـ. ... وفيه أيضاً (9: 53): وقد أخرج الدارقطني هذا الحديث بلفظ: إن لي جاراً يقوم بالليل، فما يقرأ إلا "بقل هو الله أحد" اهـ. وهو صحيح أو حسن على قاعدته

ومن قوله: "إن لي جاراً يقوم الليل فما يقرأ إلا بقل هو الله أحد" أنه كان يقرأ بها في الصلاة، فإن قيام الليل يطلق على الصلاة فيه شرعاً لا على الاستيقاظ مطلقاً، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال في مراقي الفلاح: ويكره تكرار السورة في ركعة واحدة من الفرض، وكذا تكرارها في الركعتين إن حفظ غيرها وتعمد له عدم وروده، وإن لم يحفظه وجب قراءتها لوجوب ضم السورة للفتحة، وإن نسي لا يترك، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إن افتتحت سورة فاقراها على نحوها" (قلت: قد مر في حديث بلال ما يفيد معناه 12) وقيد بالفرض، لأنه لا يكره التكرار في النفل، لأن شأنه أوسع، لأنه - صلى الله عليه وسلم - قام إلى الصباح بأية واحدة يكررها في تهجده، وجماعة من السلف كانوا يحيون (ليلتهم بأية العذاب والرحمة، أو الرجاء، أو الخوف اهـ (ص: 205

قلت: والحديث رواه النسائي، وابن ماجه عن أبي ذر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قام بأية يرددها حتى أصبح "إن تعذبهم فإنهم عبادك" (الإتقان، 1: 112) بسند صحيح، (كذا في تخريج الإحياء للعراقي (1: 254

باب حكم القراءة بالفارسية ... ونحوها لمن عجز عن العربية والقراءة المشهورة والشاذة ... 1098 - عن: رفاعه بن رافع أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علم رجلاً الصلاة فقال: "إن كان معك قرآن فقرأ، وإلا فاحمد الله، وكبره، وهله، ثم اركع". رواه أبو داود، والترمذي، وأخرجه النسائي أيضاً. وقال الترمذي: حديث رفاعه حسن، كذا في النيل (2:118)).

باب حكم القراءة بالفارسية

(ونحوها لمن عجز عن العربية، وبالقراءة المشهورة والشاذة¹)

قوله: "عن رفاعه بن رافع" إلخ. قلت: دلالة على أن العاجز عن قراءة القرآن تسقط عنه القراءة ما دام عاجزاً، ويكفيه الذكر عوضاً عنها، ولا يخفى أن الذكر لا يتقيد بالعربية، ولا ينحصر فيها، بل يحصل بأي لسان كان كالإيمان فإنه لو آمن بغير العربية جاز إجماعاً لحصول المقصود، كما في البحر (1: 207)، وفي الوجيز للغزالي: أما حكم التكبير فتتعين كلمته على القادر، فلا تجزئ ترجمته، وأما العاجز فيلزمه ترجمته، ولا يجوز به ذكر آخر لا (يؤدي معناه اهـ ملخصاً (1: 25)).

ومعلوم أن التكبير للإحرام ركن من أركان الصلاة داخل فيها عند الشافعية كما صرح به في الوجيز (1: 24) وفي رحمة الأمة (ص: 15) ومع ذلك ألزموا على العاجز عن العربية الإتيان بترجمتها، والحال أن تكبيرة الإحرام ركن لا يقبل السقوط عن المصلي أبداً، والقراءة تسقط عن المقتدي إذا أدرك الإمام راعياً إجماعاً، فلما جاز للعاجز أن يأتي بترجمة التكبير عند الإحرام، فجواز ترجمة القراءة له أولى، وهذا هو قول أبي حنيفة

هذا الباب ضميمة لباب حكم من لم يحسن فرض القراءة، وقد مر في الجزء الثاني من الكتاب 12 منه (1)

وصاحبيه أن من سقط عنه فرض القراءة لعجزه عنها، وأقيم له الذكر مقامها يجوز له أن يكبر الله. وبهله، ويحمده بالعربية، أو يأتي بترجمتها في الفارسية ونحوها لحصول الذكر وهو المطلوب، ولما جاز للعاجز الإتيان بترجمة الفاتحة ونحوها من آيات القرآن أولى، لكون الثاني أقرب إلى القرآن من الأول، وهو ظاهر، ومن ادعى الفرق بين القراءة وتكبيرة الإحرام، فمنع الترجمة في الأولى، وأجازها في الثانية، مطالب بالبيان، وعليه أن يأتي على ذلك ببرهان.

فإن قيل: إن القراءة لم تعهد في الشرع إلا بالعربية فلا تجوز بغيرها

قلنا: وكذلك التكبير عند افتتاح الصلاة لم يعهد إلا بالعربية، فلم ينقل عن أحد من الصحابة أنه كبر بغيرها، فينبغي أن لا يجوز ذلك أيضاً، مع إجماعهم على جوازه بغير العربية، فكذا الحكم في القراءة داخل الصلاة إذا لم يقدر على العربية، وأما القادر عليها، ففرض القراءة لا يسقط عنه ما لم يقرأ آية من القرآن كما أنزلت بالعربية، ولا يسقط الوجوب ما لم يقرأ الفاتحة وسورة بها، وبقيّة الأذكار تتأدى بالعربية وغيرها سواء، لما مر أن الذكر لا يتقيد بلسان دون لسان، وحصول المطلوب منه لا يتوقف على العربية، بخلاف القراءة فإنها مطلوبة بقيدها، لقوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} ومعلوم أن القرآن المعروف لا يطلق إلا على الكتاب المنزل بالعربي شرعاً وعرفاً، فلو سبّح في الصلاة بالفارسية، أو دعا، أو اتنى على الله تعالى، أو تعوذ، أو هلل، أو تشهد، أو صلى على النبي - صلى الله عليه وسلم - بالفارسية يصح عند أبي حنيفة كما في رد المحتار (1: 504)، لأن هذه كلها من قبيل الأذكار وهو حاصل بأي لفظ كان وأي لسان كان، نعم! افتتاح الصلاة بلفظ "الله أكبر" واجب للمواظبة عليه لا فرض كما فيه أيضاً (1: 505)، فيكره بغيره، وكذا يكره الدعاء بغير العربية في الصلاة إذا كان قادراً عليها، لأن أذكار الصلاة عبادة محضة، والله تعالى لا يحب غير العربية، ولهذا كان الدعاء بالعربية أقرب إلى الإجابة، فلا يقع غيرها من اللسن في الرضا والمحبة موقع كلام العرب

قال العلامة الشامي: ولا يبعد أن يكون الدعاء بالفارسية مكروهاً تحريمياً في الصلاة

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن ابن مسعود كان يقرأ رجلاً أعجمياً "إن - 1099
شجرة الزقوم طعام الأثيم"، فلما أعياه قال له عبدالله: أما تحسن أن تقول: طعام الفاجر؟
وقال عبد الله: إن الخطأ في كتاب الله ليس أن تقرأ بعضه في بعض يقول: "الغفور
الرحيم، والغفور الحكيم، والعزيز الرحيم" كذلك الله تبارك وتعالى، ولكن الخطأ أن تقرأ آية
الذاب آية الرحمة، وآية الرحمة آية العذاب، وأن تزيد في كتاب الله ما ليس فيه اهـ.
أخرجه محمد في الآثار (ص: 24) وقال: بهذا كله نأخذ، وهو قول أبي حنيفة

وتنزيهاً خارجها، فليتأمل اهـ (1: 544). ... قلت: والظاهر أن بقية أذكار الصلاة في حكم
الدعاء أيضاً، ولا يخفى أن هذا التعليل لا يقتضي بطلان الصلاة بإتيان الأذكار بغير العربية
لا سيما إذا كان عاجزاً عنها، فتنتفي حينئذ الكراهة أيضاً، وأما الحديث الذي أخرجه الحاكم
في مستدركه "كلام أهل النار بالفارسية"، وحديث "من تكلم بالفارسية زادت في خبثه،
ونقصت من مروءته" فضعيف، وسنده واه، قاله الحافظ في الفتح (6: 128)، وكذا أخرجه
الحاكم عن عمر رضي الله عنه رفعه "من أحسن العربية فلا يتكلم بالفارسية، فإنه يورث
النفاق" الحديث، وسنده واه أيضاً، كما قاله الحافظ (ص و ج مذكور) على أنها لا تدل إلا
على كراهتها للقادر على العربية، وقد قلنا لها، وإنما الكلام في العاجز عنها، وفي بطلان
الصلاة بغيرها إذا قدر عليها، ولا دلالة لتلك الأحاديث على ذلك أصلاً. ... قوله: "أخبرنا أبو
حنيفة" إلخ. قلت: في قول ابن مسعود: "أما تحسن أن تقول: طعام الفاجر؟" دلالة على
أن العاجز عن القراءة يجوز له ترجمة القرآن بالعربية، ووضع كلمة مكان ما لم يتغير
المعنى المقصود، ولا يخفى أن ترجمة القرآن ليس بقرآن ولو كان بالعربية إلا أن يقال: إنه
قرآن بحسب المعنى، فثبت بذلك أن العاجز يسقط عنه القراءة بلفظ القرآن، ويجوز له
التلفظ بما يؤدي معناه، والعربي وغيره في ذلك سواء، فكما أن ترجمة القرآن بالفارسية
ونحوها لا تسمى قرآناً كذلك ترجمه بالعربية لا تسمى قرآناً أيضاً. فإن "طعام الفاجر" لا
يعد من القرآن في شيء، فجوازها هذا يستلزم جواز ذلك ضرورة لعدم الفرق بينهما، ومن
ادعاه، فلعله البيان، والحديث وإن كان موقوفاً، فهو حكم

قلت: ورجاله ثقات، وإبراهيم لم يسمع ابن مسعود ولكن مراسيله صحاح، كما مر غير مرة. ... 1100 - عن: معقل بن يسار - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: فذكر الحديث بطوله، وفيه: «وإني أعطيت سورة البقرة من الذكر الأول، وأعطيت طه، وطواسين، والحواميم من ألواح موسى، وأعطيت فاتحة الكتاب من تحت العرش». أخرجه الحاكم في المستدرک (1:568). وقال الذهبي في تليخيصه: صحيح، وعبيد الله (1) قال أحمد: تركوا حديثه اهـ

المرفوع لأن مثله لا يقال في كتاب الله بالرأي، وهو أصل عظيم لباب زلات القاري، كما سيأتي في محله

قوله: "عن معقل بن يسار" إلى قوله: "حدثنا خالد" إلخ قلت: في الأحاديث دلالة على وجود بعض القرآن في التوراة، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أوتيها منها كما قال في "سورة الملك" "إنها في التوراة، وإنها كانت عند رجل ممن كان قبلكم"، وقال في "سبح اسم ربك الأعلى" "إنها كلها في صحف إبراهيم وموسى" ومعلوم أنه ما كان فيها بهذا اللفظ بل بالمعنى، فثبت أن القرآن كما هو اسم للفظ العربي والمعنى جميعاً كذلك اسم للمعنى بدون هذا اللفظ أيضاً، فلو ترجم أحد سورة من القرآن بغير العربية يطلق عليها اسم هذه السورة، ويقال: إنه قرأ سورة كذا، وقال تعالى: {وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ} (2) وقال: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ} أخبر في الأولى أن القرآن مذكور (بعضه أو أكثره) في الزبر السابقة، ومعلوم أنه ما كان فيها بهذا اللفظ، وفي الثانية أنه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآنًا، وقال: {وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ} فقرأه عليهم "ما كانوا به مؤمنين"، ولا يخفى أن الضمائر كلها عائدة إلى القرآن، وهو يدل على أن القرآن

(هو عبيد الله بن أبي حميد الهذلي أبو الخطاب متروك الحديث من السابعة. كذا في التقريب (ص:135) (1)
فإن قيل: معنى الآية إن ذكره في صحف الأولين لا هو نفسه، قلت: احتمالان ولكن الثاني تأيد بما ذكرناه من الآثار (2)
المرفوعة والموقوفة في المتن، فيمكن الاستدلال بالآية على ما ذهب إليه أبو حنيفة أولاً من جواز القراءة بغير العربية
12. مؤلف

قلت: فهو ضعيف. وأخرجه ابن مردويه عن ابن عباس بمعناه كما في الدر المنثور (4:228). وتعدد الطرق يورث الضعيف قوة. ... 1101 - عن: ابن مسعود - رضي الله عنه - في حديث طويل: فهي المانعة تمنع من عذاب القبر، وهي في التوراة، سورة الملك، من قرأها في ليلة فقد أكثر وأطيب. أخرجه ابن الضريس، والطبراني، والحاكم وصححه، والبيهقي في شعب الإيمان الدر المنثور (6:247). قلت: وهو في حكم المرفوع. ... 1102 - عن: الزهري عن أنس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إن رجلاً ممن كان قبلكم مات وليس معه شيء من كتاب الله إلا "تبارك الذي

لو نزل بالعجمي كان قرآنًا لا غيره، وإلا لاستحال نزوله بالعجمي مع اشتراط العربية له. قال الإمام الطبري في تفسيره: حدثنا الحسن قال: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن قتادة {وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ} قال: لو أنزله الله أعجمياً كانوا أخسر الناس به، (لأنهم لا يعرفون بالعجمية اهـ (9: 70

قلت: رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح، والحسن هو ابن علي خلال ثقة حافظ من رجال الستة إلا النسائي، كما في التقريب (ص: 39)، ومن ههنا قال أبو حنيفة أولاً: إن جواز القراءة كما يثبت بالعربية يثبت بالفارسية ونحوها أيضاً، سواء كان يحسن العربية أو لا يحسن، وقال أبو يوسف، ومحمد: إن كان يحسن لا يجوز، وإن كان لا يحسن يجوز، وقال الشافعي: لا يجوز أحسن أو لم يحسن، وإذا لم يحسن العربية يسبح ويهمل عنده، ولا يقرأ بغير العربية، وأصله قوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} أمر بقراءة القرآن في الصلاة، فهم قالوا: إن القرآن هو المنزل بلغة العرب. قال الله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} فلا يكون الفارسي قرآنًا، فلا يخرج به عن عهدة المر، ولأن القرآن معجز، والإعجاز من حيث اللفظ يزول بزوال النظم العربي، فلا يكون الفارسي قرآنًا لانعدام الإعجاز، ولهذا لم تحرم قرأته على الجنب والحائض، إلا أنه إذا لم يحسن القراءة بالعربية فقد عجز عن مراعاة لفظه، فيجب عليه مراعاة معناه (عندها) ليكون التكليف بحسب الإمكان، وعند الشافعي هذا ليس بقرآن فلا يؤمر بقراءته، ولأبي

بيده الملك" فلما وضع في حفرتة أثاره الملك فثارت السورة في وجهه". الحديث بطوله. أخرجه ابن عساكر بسند ضعيف، كذا في الدار المنثور (6:246). وإنما ذكرنا تأييداً واعتضاداً. ... 1103 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت "سبح اسم ربك الأعلى" قال - صلى الله عليه وسلم -: كلها في صحف إبراهيم وموسى. فلما نزلت "والنجم إذا هوى" فبلغ {وإبراهيمَ الَّذِي وَفَى} ... قال: {أَلَا تَرَى وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى} ... إلى قوله: {هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأَوَّلَى}. أخرجه الحاكم، كذا في الإتيان (1:41)، ولم يتعقبه السيوطي فهو صحيح على قاعدته

حنيفة (1) أن الواجب في الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذي هو صفة قائمة به لما يتضمن من العبر، والمواعظ، والترغيب، والترهيب، والتعظيم، والثناء، لا من حيث هو لفظ عربي، ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ، كما (يشهد له ما تلونا من الآيات (وما ذكرنا من الأحاديث في المتن

وأما قولهم: "إن القرآن هو المنزل بلغة العرب"، فالجواب عنه وجهين، أحدهما أن كون العربية قرآناً لا ينفي أن يكون غيرها قرآناً، وليس في الآية نفيه، وهذا لأن العربية سميت قرآناً لكونها دليلاً على ما هو القرآن، وهي الصفة التي هي حقيقة الكلام، ولهذا قلنا: إن القرآن غير مخلوق على إرادة تلك الصفة دون العبارات العربية، ومعنى الدلالة يوجد في الفارسية ونحوها فجاز تسميتها قرآناً (كما قال - صلى الله عليه وسلم - في سورة الملك: "إنها في التوراة") دل عليه قوله تعالى: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا}، كما سبق. والثاني إن كان

قال العلامة المحدث ابن حجر الهيتمي في فتاواه الحديثية مبينا لكيفية حكم عيسى ابن مريم عليهما السلام (1) بشريعة نبينا - صلى الله عليه وسلم - بما نصه: "وأما يكونه تعالى أوحاها (أي الشريعة المحمدية) إليه في كتاب الإنجيل أو غيره، لأن جميع الأنبياء كانوا يعملون في زمانهم بجميع شرائع من قبلهم ومن بعدهم بالوحي من الله تعالى على لسان جبريل عليه السلام، وبالتنبيه على ذلك في كتبهم المنزلة عليهم، كما دل على ذلك أحاديث وأثار، ولا يعد فيما يفهم من ذلك أن جميع ما في القرآن مضمن في الكتب السابقة، لقوله تعالى: {مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ} أي كتب من قبله {إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى}، {وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولِينَ} أي كتبهم، وقد أخذ أبو حنيفة رضي الله عنه قوله بجواز قراءة القرآن بغير العربية من هذه الآية، قال: لأن القرآن مضمن في الكتب السابقة وهي بغير العربية" اهـ. (ص: 129) مؤلف

حدثنا: خالد بن عبد الله بن عطاء بن السائب عن عكرمة عن ابن عباس قال: هذه - 1104 -
السورة في صحف إبراهيم وموسى

غير العربية لا يسمى قرآناً لكن قراءة العربية ما وجبت لكونها عربية، بل لكونها دليلاً على
ما هو القرآن الذي هو صفة قائمة بالله تعالى، بدليل أنه لو قرأ عربية لا يتأدى بها كلام الله
تعالى تفسد صلاته

وأما قولهم: إن الإعجاز من حيث اللفظ لا يحصل بالفارسية، فنعم! لكن قراءة ما هو معجز
النظم عنده ليس بشرط، لأن التكليف ورد بمطلق القراءة وما تيسر، لا بقراءة ما هو معجز،
ولهذا جوز قراءة آية قصيرة وإن لم تكن هي معجزة مالم تبلغ قدر ثلاث آيات

مسألة الجنب، والحائض ممنوعة، كله ملتقط من البدائع (1: 113-112) مع تغيير يسير

وفيه أيضاً: فإن قيل: فعلى هذا لو قرأ شيئاً من التوراة أو الإنجيل أو الزبور في الصلاة
مما يوجد مثله في القرآن ينبغي صحة الصلاة

قلنا: إن يتقن أنه غير محرف يجوز عند أبي حنيفة (1) لما قلنا، وإن لم يتقن لا يجوز، لأن
الله تعالى أخبر عن تحريفهم بقوله: "يحرّفون الكلم عن مواضعه"، فيحتمل أن يكون
المقروء محرفاً، فيكون من كلام الناس، فلا يحكم بالجواز مع الشك والاحتمال اهـ (1):
113). هذا هو قول أبي حنيفة أولاً ثم رجع عنه إلى قولهما، وقال بأن القرآن اسم للفظ
والمعنى جميعاً، لا للمعنى فقط، وقال: لا تجوز الصلاة بالعجمية للقادر على العربية، وتجوز
للعاجز عنها، قال في البحر: وهو الحق لأن المفهوم من القرآن باللام إنما هو العربي في
عرف الشرع وهو المطلوب من قوله تعالى: {اقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ}، وأما قرآن المنكر
(فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي، فيتناول كل مقروء. (2)

أي في قوله القديم لا الجديد، كما سيأتي 12 منه (1)
يعني فما ورد في بعض الآيات مما يدل على كون العجمي قرآناً فالمراد به المعنى اللغوي لا الشرعي، بدليل ورود لفظ (2)
قرآن فيها منكرًا وهو يتناول كل مقروء لغة، ولا يثبت به كون العجمي قرآناً شرعياً، فافهم 12 منه

منصور، وأخرجه ابن أبي حاتم بلفظ: "نسخ من صحف إبراهيم وموسى". كذا في الإتيان (1:41). قلت: خالد بن عبد الله بن عطاء لم أجد من ترجمة

وما قيل: إن النظم مقصود للإعجاز، وحالة الصلاة المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الإعجاز، فلا يكون النظم لازماً فيها، فمردود، لأنه معارضة للنص بالمعنى، فإن النص طلب (بالعربي وهذا التعليل يجيزها اهـ (1:307

قلت: وإنما جاز لعاجز القراءة بترجمته بالعجمية لما مر من سقوط فرض القراءة عنه، وأنه مأمور بالذكر بدلاً عنها، وهو يحصل بكل لسان

قال في البدائع ولو آمن بالفارسية، أو سمي عند الذبح بالفارسية أو لبي عند الإحرام بالفارسية، أو بأي لسان كان يجوز بالإجماع اهـ (1:113) لا لكون الترجمة قرآناً، فإن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً عندهم اتفاقاً، لا للمعنى فقط كما يفهم من عبارة البدائع، فإن الإمام رجع عنه كما مر

قال في المنار: أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة، وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً اهـ

وقال صاحب نور الأنوار: لا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي، وذلك لأن الأوصاف المذكورة (أي الإنزال، والكتابة، والنقل 12) جارية في المعنى تقديراً، وجواز الصلاة بالفارسية لعذر حكمي، وأما في ما سوى الصلاة فهو (1) يراعى جانبها جميعاً اهـ ملخصاً ((ص:10).

وقال في التوضيح بعد ما رسم القرآن بمثل ما رسمه به في المنار ما نصه: "وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة، بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده

وإنما قال: "خاصة" لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلاة، كقراءة الجنب والحائض، حتى

أي أبو حنيفة 12 منه (1)

لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز، لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة، فلهذا لم أورد هذا القول في المتن، بل قلت: إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى اهـ

وقال صاحب التلويح: فإن قيل: المتأخرون على أنه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية، ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية، فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً، فلا يصح قوله: "خاصة". قلنا: بنى كلامه على رأي المتقدمين، فإنه لا نص عنهم في ذلك، والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط اهـ (1: 30) فثبت بهذا أن الإمام رحمه الله قد رجع عن القول بعدم لزوم النظم في الصلاة إلى قولهما، والقرآن عنده اسم للنظم والمعنى جميعاً، كما هو عندهما، وبعد ذلك، فتجوزيهم القراءة بالفارسية وغيرها للعاجز عن العربية ليس مبيناً على كون الترجمة قرآناً في حقه، وإلا لكانت القراءة بغير العربية واجبة على العاجز عنها، ولم تصح صلاته بالتكبير والتحميد، لتركه ما هو قرآن في حقه قادراً عليه، وهم لا يقولون بذلك، بل غاية ما نقل عنهم الجواز بالفارسية مع القول بجواز الإتيان بالحمد، والتلهيل، ونحوهما، والسكوت أيضاً. قال في غنية المستملي ناقلاً عن الصفار أنه قال: الهندي الذي لا يفصح بالقراءة فسكوته أحب إلي من قراءته في الصلاة إلخ (453). لم يقل: فقراءته بالهندية أحب إلي أو تجب عليه، بل الظاهر بناءه على سقوط فرض القراءة عنه بدليل حديث رفاعة بن رافع المذكور في المتن، وكون الذكر قائماً مقامها في حقه، والذكر لا يختص بلسان دون لسان، بل يتأدى بأي لسان كان كما مر مفصلاً، فاغتنم هذا التحرير، فإنه من المواهب، وظني أن أحداً لم يسبقني إليه، والله يختص برحمته من يشاء، وهو ذو الفضل العظيم

وبهذا يندفع ما قاله الشافعي رحمة الله إن هذا (أي الترجمة) ليس بقرآن فلا يؤمر بقراءته. قلنا: هب فإننا لا ندعي كونه قرآناً، ولا نأمر بقراءته، فهل ليس هو بذكر أيضاً؟ فإن قلتم: لا، فهو خلاف الإجماع كما مر، وإن قلتم: نعم! قلنا: إن العاجز عن القراءة مأمور بالذكر، وترجمة القرآن بالفارسية ذكر، فلم لا يجوز الإتيان بها، وكيف يبطل الصلاة بقراءتها، ما لم يدل عليه دليل؟ وأما مسألة القراءة بالإنجيل والتوراة والزبور

عن: عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "خذوا القرآن - 1105 من أربعة: من ابن أم عبد فبدأ به، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة". رواه أحمد، البخاري، الترمذي وصححه (نيل:2:13) ... 1106 - عن: أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد" رواه أحمد، كذا في المنتقى. وأخرجه أيضاً أبو يعلى، والبزار، وفيه جرير بن أيوب البجلي وهو متروك لكنه أخرجه بهذا اللفظ البزار، والطبراني في الكبير، والأوسط من حديث عمار بن ياسر. قال في مجمع الزوائد: ورجال البزار ثقات أه كذا في (النيل 2:130).

فحكمها فساد الصلاة (1) مطلقاً إن كان قصة أو أمراً أو نهياً، وإن كان ذكراً أو تنزيهاً، فإنها تفسد إذا اقتصر على ذلك بسبب إخلاء الصلاة عن القراءة مع القدرة عليها، وإلا فلا فساد (2)، وكذا يفهم من الدر للشامي (1: 506).

أي سواء كان قادراً على قراءة القرآن أو عاجزاً عنها، وسواء كان مما يوجد مثله في القرآن أو غيره 12 منه (1)
أي لا تفسد صلاة العاجز عن القراءة إذا قرأ من الكتب السابقة ما فيه ذكر أو تنزيه، لأنه أتى بما هو مأمور به، وهو (2)
ذكر فحسب 12 منه

قوله: "عبد الله بن عمر" وقوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: استدل به بعض المحدثين على جواز الصلاة بقراءة ابن مسعود، وأبي بن كعب وغيرهما سواء ثبتت عنهم بالتواتر أو بالشهرة أو صحت السند إليهم بطريق الأحاد، كما ذكره في النيل (2: 130). ... وفيه أيضاً: قال (الجزري) في النشر: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح إسنادها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أو عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك المدني، والمكي، والمهدوي، وأبوشامة، وهو مذهب

السلف الذي لا يعرف من أحدهم خلافه اهـ، ورد ذلك الإمام النووي المالكي في شرح الطيبة، وقال ما لفظه: ظاهره أن القرآن يكتفي في ثبوته مع الشرطين المتقدمين بصحة السند فقط، ولا يحتاج إلى التواتر، وهذا قول حادث مخالف لإجماع الفقهاء والمحدثين، (وغيرهم من الأصوليين والمفسرين اهـ كذا في النيل (2: 231).

وفي الإتقان للحافظ السيوطي: إن القراءات أنواع (الأول): المتواتر وهو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك

(الثاني): المشهور وهو ما صح سنده، ولم يبلغ درجة المتواتر، ووافق العربية، والرسم، واشتهر عند القراء، فلم يعدوه من الغلط، ولا من الشذوذ يقرأ به على ما ذكره ابن الجزري، ويفهمه كلام ابن شامة السابق، ومثاله: ما اختلف الطرق في نقله عن السبعة، فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض، وأمثلة ذلك كثير في فرش الحروف من كتب القراءات كالذي قبله

(الثالث): الآحاد وهو ما صح سنده، وخالف الرسم أو العربية أو لم يشتهر الاشتهاً المذكور، ولا يقرأ به، وقد عقد الترمذي في جامعهم، والحاكم في مستدركه لذلك باباً أخرجا (فيه شيئاً كثيراً صحيح الإسناد اهـ ملخصها (1: 81).

قلت: وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال في الشامية: القرآن الذي تجوز به الصلاة بالاتفاق هو المضبوط في المصاحف الأئمة التي بعث بها عثمان رضي الله عنه إلى الأمصار وهو الذي أجمع عليه الأئمة العشرة، وهذا هو المتواتر جملة وتفصيلاً، فما فوق السبعة إلى (العشرة غير شاذ، وإنما الشاذ ما وراء العشرة، وهو الصحيح اهـ (1: 6).

فالذي ورد في الحديث من أخذ القرآن عن عبد الله بن مسعود وغيره يردا به ما تواتر عنه أو اشتهر، لا ما نقل عنه بطريق الأحاد وكان قراءة هؤلاء في زمان النبي قطعية لقلة الوسائط، ولم تبق كلها قطعية بعده، وإنما المتواتر عنه قراءة عاصم وغيره على زر بن حبيش على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقرأ زر على علي وعثمان رضي الله عنهما (أيضاً، كذا في تفسير النيسابوري (1: 10).

وأما القراءة بالشاذ، فلا تجوز، قال في الإتقان: لا تجوز القراءة بالشاذ. نقل ابن عبد

باب ما جاء في وجوب تجويد القرآن، ... ومعرفة أوقافه، وما يناسبه ... 1107 - حدثنا: أبو كريب قال: ثنا وكيع عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس {وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا} قال: بينه بيانا، أخرجه الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره (29:80)، وفيه ابن أبي ليلة وهو حسن الحديث، وصح له الترمذي في جامعة (1:111)، والباقون ثقات

البر الإجماع على ذلك لكن ذكر موهوب الجزري جوازها في غير الصلاة قياساً على رواية (الحديث بالمعنى اهـ (ص:14

قلت: ولكن بشرط عدم اعتقاد أنه قرآن، ولا إيهام أحد ذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعي عند من يحتج بها أو الأدبية، وعلى هذا يحمل حال كل من قرأ بها من المتقدمين، كذا في غيب النفع (ص:6). ... وأما حكم الصلاة بالشاذ، فإنها تفسد إن قرأ من القصص، لأنه لما لم تثبت قرآنية لم يكن قراءة، ولا ذكراً، بل من كلام الناس بخلاف ما إذا كان ذكراً، فإنه وإن لم تثبت قرآنيته لم يكن كلاماً لكونه ذكراً لكن إن اقتصر عليه تفسد، وإن قرأ معه من المتواتر ما تجوز به الصلاة فلا! كذا في الشامية (1: 506). ... باب ما جاء في وجوب ... تجويد القرآن، ومعرفة أوقافه، وما يناسبه ... قوله: "حدثنا أبو كريب" إلخ. قلت: معنى قول ابن عباس: "بينه بياناً" أن يقرأ بالعربي المبين، يؤيده قول علي كرم الله وجهه: "إن الترتيل تجويد الحروف، ومعرفة الوقف"، والآية تدل على وجوب الترتيل لما فيه من صيغة الأمر الدالة عليه، والأصل فيه

وروي عن علي في قوله تعالى: {وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا} ... قال: الترتيل تجويد - 1108 الحروف، ومعرفة الوقف، كذا في الإتيان (1:88)، ولم يذكر سنده. ... 1109 - حدثنا: محمد بن جعفر الأنباري حدثنا هلال بن العلاء حدثنا أبي وعبدالله ابن جعفر قالا: حدثنا عبيد الله بن عمر والرقي عن زيد أبي أنيسة

أن القرآن نزل بالعربي المبين، وقراءته من أركان الصلاة وواجباتها، وقد مر أنه اسم للفظ والمعنى جميعاً لا للمعنى فقط، فلا يتأدى فرض القراءة، وواجبها ما لم يقرأه باللفظ العربي، ولا يخفى على المتأمل أن الإخلال بصفات الحروف، وطرق أدائها ربما يخرج الكلام عن العربية، ويلحقه بالعجمية، كما لو قرأ مكان "حمالة الحطب"، "همالة الهتب" تفسد به الصلاة، كما قال صاحب المنية (غنية المستملي، ص:461) لكونه خارجاً عن العربية مغيراً للمعنى

ونظيره في لسان العجم أن أهل الهند يسمون الخبز (روتني) بالتاء الفارسية والعمامة (پگری) بالباء الفارسية والراء الثقيلة، فلو قيل: "روتني" بالتاء العربية أو "فكری" بالفاء والراء الخفيفة كان ذلك غلطاً عندهم خارجاً عن لغتهم، ونظير ذلك في رعاية الصفات أن الفرس يقولون (1): "سك وجنك" بإخفاء النون، وأهل الهند يقولون "نكها (2) ولنجا (3)" كذلك بإخفاءها، فلو تفوه أحد بإظهار النون في هذه الكلمات لاستنكروا، وكرهت طبائعهم ذلك، وزعموا أن المتفوه به لا يقدر على التكلم بلسانهم، وينسبونه إلى الغلط الفاحش، فكذلك العرب يستكره عدم رعايتنا بعض الصفات، ومخارج الحروف في كلامهم، ويزعمون أن من قرأ "الهمد" مكان "الحمد" و "إياك نأبد" مكان "نَعْبُدُ" لم يقرأ القرآن بلسانهم، بل أخرجه عن العربية إلى العجمية، فافهم

قوله: "حدثنا محمد بن جعفر الأنباري" إلخ. قال في الإتيان "قال النحاس

بمعنى الحجر بمعنى الحرب (1)

مروحة (2)

بمعنى الأشل (3)

عن القاسم بن عوق البكري قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أحدنا ليؤتي الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد - صلى الله عليه وسلم - فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما تتعلمون أنتم القرآن اليوم ولقد رأينا اليوم رجلاً يأتي أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره، ولا زجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه. أخرجه النحاس واحتج به هو، وابن الجزري، كما في الإتيان (1:88)، ورجاله كلهم ثقات إلا الأنباري فلم أجد من ترجمه. وأخرجه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد (1:66). وأخرجه الحاكم في المستدرك (1:35)، وصححه بهذا السند سوى الأنباري، وأقره عليه الذهبي، وقال: على شرطهما، ولا علة له اهـ

فهذا الحديث يدل على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمون القرآن، وقول ابن عمر: "لقد عشنا برهة من دهرنا" يدل على أن ذلك إجماع من الصحابة ثابت اهـ. ... وفيه أيضاً: وفي النثر لابن الجزري، ولذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته، وفي كلام ابن عمر رضي الله عنه دليل على وجوب ذلك وبرهان على أن تعلمه إجماع من الصحابة، وصح بل تواتر عندنا تعلمه، والاعتناء به من السلف الصالح كأبي جعفر يزيد بن القعقاع أحد أعيان التابعين، وصاحبه الإمام نافع، وأبي عمرو، ويعقوب، وعاصم، وغيرهم من الأئمة وكلامهم في ذلك معروف، ونصوصهم عليه مشهورة في الكتب، وصح عن الشعبي أنه قال: إذا قرأت "كل من عليها فان" فلا تسكت حتى تقرأ {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}. قلت: أخرجه ابن أبي حاتم ملخصاً (1:88). ... قلت: والحديث نص في ثبوت الوقف في أوساط الآيات، وأن ذلك إجماع من الصحابة، فإنه هو الذي تمس الحاجة إلى تعليمه وتعلمه دون الوقف على رؤوس الآي، فإن الآيات في أنفسها مقاطع يستوي في معرفتها العالم وغيره، والصغير والكبير

حدث: عن عمار قال: ثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع عن أبي العالية قال: - 1110
قال ابن مسعود: والذي في نفسي بيده أن حق تلاوته أن يحل حلاله ويحرم حرامه،
ويقرأه كما أنزله الله، ولا يحرف الكلم عن مواضعه. الحديث. ... 111 - حدثنا: بشر بن
معاذ قال: ثنا يزيد بن زريع قال: ثنا سعيد عن قتادة ذكر لنا أن ابن مسعود كان يقول: «إن
حق تلاوته أن يحل حلاله ويحرم حرامه، وأن يقرأه كما أنزله الله عز وجل، ولا يحرفه عن
مواضعه». اهـ مختصر أخرجهما ابن جرير الطبري في تفسيره (412□1:411) وفي إسناده
الأول عبد

قوله: "حدثت عن عمار"، وقوله: "حدثنا بشر بن معاذ" إلخ. قلت: قول ابن مسعود هذا قد
ورد في تفسير قوله تعالى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلَوْنَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ}
فدل أن الأئمة كما هم متعبدون بفهم معاني القرآن وإقامة حدوده كذلك متعبدون بقراءته
كما أنزله الله تعالى، ولا يتأتى ذلك إلا بتصحيح ألفاظ، وإقامة حروفه على الصفة المتلقاة
من أئمة القراءة المتصلة بالحضرة النبوية وقد عد العلماء القراءة بغير تجويد لحناً، وقسموا
اللحن إلى الجلي والخفي، فاللحن خلل يطرأ على الألفاظ، فيخل بالمعنى إلا أن الجلي يخل
إخلاقاً ظاهراً يشترك في معرفة علماء القراءة وغيرهم وهو الخطأ في الإعراب (1)، والخفي
يخل إخلالاً يختص بمعرفته علماء القراءة، وأئمة الأداء الذين تلقوه من أفواه العلماء،
وضبطوه من ألفاظ أهل الأداء كذا قال السيوطي في الإتقان (1: 105). ... من لم يوجد
القرآن أثم ... وقال ابن الجزري في مقدمته: ... والأخذ بالتجويد حتم لازم

وكذا في مخارج الحروف بحيث يبذل الثناء بالسين، والصاد بالتاء، والضاد بالذال، وأمثالها، والاحتراز عن مثل هذا (1)
الخطأ فرض عين، واللحن الخفي هو الخطأ في محسنات صفات الحروف بالإخلال بها لا يفسد الصلاة، ومثاله تكرير
الراءات، وتظنين اللامات في غير محلها، وترقيق الراءات في غير موضعها، والاحتراز عن مثل ذلك ليس بفرض عين
يترتب عليه العقاب الشديد، وإنما لفيه خوف العتاب والتهديد، كذا يظهر من المنح الفكرية للقاري (ص: 24) مؤلف

الله بن أبي جعفر الرازي مختلف فيه وثقة أبو زرعة وقال ابن حبان في الثقات: يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه، كذا في التهذيب (5:177). وإسناد الثاني رجاله كلهم ثقات إلا أن فيه انقطاعاً بين قتادة وابن مسعود وهو لا يضر عدننا لا سيما وقد اعتضد بطريق آخر موصولة

لأنه به الإله أنزلا ... وهكذا منه إلينا وصلا

قلت: ودليل قوله: "وهكذا منه إلينا وصلا" ما ذكره في الإتقان، وقال ابن الجزري: لا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك (أي إلى استثنائه ما كان من قبيل الأداء كالمدة، والإمالة، وتحقيق الهمزة ونحوها عن المتواتر)، وقد نص على تواتر ذلك أئمة الأصول كالقاضي أبي بكر، وغيره، وهو الصواب، لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه، لأن اللفظ لا (يقوم إلا به، ولا يصح إلا بوجوده اهـ (ص:85).

قلت: وقد صرح بوجوب التجويد وتصحيح الحروف فقهاؤنا الحنفية أيضاً، قال في غنية المستملي: وقال صاحب المحيط: والمختار للفتوى في جنس هذه المسائل أنه إن كان يجتهد أثناء الليل وأطراف النهار في التصحيح ولا يقدر عليه فصلاته جائزة، وإن ترك جهده فصلاته فاسدة، وإن ترك جهده في بعض عمره لا يسعه أن يتركه في باقي عمره، ولو ترك تفسد صلاته، انتهى

قال صاحب الذخيرة: وإنه مشكل (1) عندي لأن ما كان خلقة فالعبد لا يقدر على تغييره، انتهى. وذكر في فتاوى الحجة ما يوافق قول صاحب المحيط، فإنه قال: وما يجري على ألسنة النساء والإرقاء من الخطأ الكثير من أول الصلاة إلى

أي الحكم بفساد صلاة بترك الجهد بعدما اجتهد مدة وصرف فيه برهة من الزمان - مشكل يفضي إلى الحرج، ولذا (1) قال الشيخ في بعض تصانيفه: إن تصحيح الحروف، وبذل الجهد فيه واجب ما لم يحصل اليأس منه، وإذا أيس سقط عنه الجهد وتجوز صلاته دائماً، والمعتبر في حصول اليأس شهادة حاذق من القراء بأن ذلك لا يرجى منه أن يصح الحروف أبداً، لا مجرد زعم المتعلم فافهم، فإن هذا مما لا تجده في كتاب ولكنه هو الأولى بالصواب، والله سبحانه وتعالى أعلم، منه

آخرها "كالشيتان"، "والألمين"، "وإياك نستئين"، "السرات"، "أنامت"، فعلى جواب الفتاوي الحسامية ما داموا في التصحيح، والتعلم، والإصلاح بالليل والنهار، ولا يطاوعهم لسانهم جازت صلاتهم، كسائر الشروط إذا عجز عنها من الوضوء، وتطهير الثوب، والقيام، والقراءة، والركوع، والسجود، والقعود، والتوجه إذا حصل العجز عنها جازت صلاته، فكذا ههنا، أما إذا تركوا التصحيح والجهد فسدت صلاتهم، كما إذا تركوا سائر الشروط، وإنما جوزت صلاتهم بعجزهم عن الإصلاح، فصارت تلك لغتهم ولسانهم، فكأنهم قرأوا القرآن بلغتهم، (انتهى) (ص: 453).

قلت: وعليه يحمل ما أخرجه الديلمي في مسند الفردوس: "إذا قرأ القاري فأخطأ أو لحن أو كان أعجمياً كتبه الملك كما أنزل"، فهو حديث ضعيف كما في العزيزي (1: 156)، قال المحشى العلامة الحنفي: أي فثياب ثواب الخالي من الخلل حيث عذر كان لا يمكنه التعلم اهـ.

قال في غنية المستلمي بعد كلامه المذكور: وبمعناه في فتاوي قاضي خان فإنه قال: وإن كان الرجل ممن لا يحسن بعض الحروف ينبغي أن يجتهد، ولا يعذر في ذلك، فإن كان لا ينطق لسانه إن لم يجد آية ليس فيها تلك الحروف تجوز صلاته، ولا يؤم غيره انتهى.

فالحاصل أن اللثغ يجب عليهم الجهد دائماً، وصلاتهم جائزة ما داموا على الجهد، ولكنهم بمنزلة الأميين في حق من يصحح الحرف الذي عجزوا عنه لا يجوز اقتداءه بهم، ولا تجوز صلاتهم إذا تركوا الاقتداء به مع قدرتهم، وإنما يجوز صلاتهم مع قراءة تلك الحروف إذا لم يقدروا على قراءة ما تجوز به الصلاة مما ليس فيه تلك الحروف، وأما لو قدروا ومع هذا قرؤوا تلك الحروف فصلاتهم فاسدة (1) أيضاً، لأن جواز صلاتهم مع التلفظ بتلك الحروف ضروري، فينعدم بانعدام الضرورة، هذا هو الذي عليه الاعتماد، ولهذا أجبت من سألتني أنه صلى خلف إمام فقرأ {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} بالسين

قال في الشامية: وفي الولوجية: إن كان يمكنه أن يتخذ من القرآن آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذ إلا فاتحة (1) الكتاب فإنه لا يدع قراءتها في الصلاة اهـ (1: 68)، قلت: وهذا تقييد حسن.

عن: زيد بن ثابت - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: - 1112
إن الله يجب أن يقرأ القرآن كما أنزل. أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (المنح

مكان الثاء، بأن صلاته هذا، وفي النوازل: روى عن أبي القاسم يعني الصفار أنه قال:
الهندي الذي لا يفصح بالقراءة فسكوته أحب إلي من قراءته في الصلاة، وقيل: لهذا لهذا
القارئ أجر لو قرأ في غير الصلاة؟ قال: إن كان عند تبديل الحروف يصير كلاماً آخر من
كلام الناس فلا ينبغي أن يقرأ ولو قرأ في الصلاة تفسد صلاته وهو يقرأه ذلك يعني في
غير الصلاة غير مأجور، وفي اللوالبية بمعناه. وهذا بناء على مختار المتقدمين وهو
المختار فينبغي أن ينظر إلى تغيير المعنى بسبب ذلك أمر فإن كان فاحشاً تفسد، وإن صح
معناه ولم يبعد كثيراً من المعنى المراد لا تفسد، وصرح قاضي خان بأنه لو قرأ "ثنة ولا
(نوم" بالثاء مكان السين أنه تفسد صلاته، وهو بناء على ما قلنا، والله أعلم اهـ (ص:453

تتمة): قال في الشامية: سئل الخير الرملي عما إذا كانت اللثغة يسيرة، فأجاب بأنه لم يره لأئمتنا، وصرح بها الشافعية بأنه لو كانت يسيرة بأن يأتي بالحرف غير صاف لم تؤثر، قال: وقواعدنا لا تأباه اهـ. ... وبمثله أفتى تلميذ الشارح المرحوم الشيخ إسماعيل الحائك مفتي دمشق اهـ (1: 609). ... قلت: ومعناه أنها لا تؤثر بعدما بذل جهده في تصفيته فلم يقدر على إتيانه صافيا، كما هو مقتضي الدلائل التي مرت آنفاً، والله أعلم. ... قوله: "عن زيد بن ثابت" إلخ، دلالتة على مطلوبة قراءة القرآن كما أنزل ظاهرة. وقوله: "إن الله يحب" لا ينافي الوجوب، فإن كثيراً لما يحبه الله فرض أو واجب، فلما ... (105) قلت: هذا هو الصحيح في حكم الاقتداء باللحان، ولكن قال الفضلي: إن إمامة الأئمة لغيره جائزة لأن ما يقوله صار لغة له كما في الخلاصة والتاتارخانية ونحوه في الخانية عنه، وظاهر اعتمادهم الصحة، وكذا اعتمدها صاحب الحلية ولكن الأحوط عدم الصحة اهـ من رد المحتار (1: 608). قلت: وقد أفتيت أنا وشيخي بقول الفضلي في إمامة من يقرأ الضاد المعجمة ظاء أو دالا مفخمة لمن يؤديها من مخرجها على الصحة فتصح صلاة المقندي وإن أثم الإمام لغلطه إذا كان قادر على التصحيح. كل ذلك للابتلاء العام بهذا الغلط في زماننا هذا، والله يهدينا، ويصلح بالنا 12 منه

الفكرية (1) ص: 29) وعزاه في كنز العمال (1: 164) إلى السجزي في الإمامة. ... 1113 - عن: أبي الدرداء قال: سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً قرأ فلحن (2) قال: أرشدوا أياكم. رواه الحاكم في المستدرک، كذا في كنز العمال (1: 151) ولم يتعقبه، فهو صحيح على قاعدته

ثبت بالدلائل أن قراءة القرآن كما أنزل واجب يحمل قوله: "إن الله يحب" على الوجوب، ولا يخفى أنه أنزل بالعربي المبين، فالسعي في تصحيح المخارج، وصفات الحروف، وغيرها مما يتوقف عليه كون اللفظ عربياً واجب على كل مسلم، ومسلمة

قوله: "عن أبي الدرداء" إلخ، دلالتة على اهتمام التصحيح ظاهرة، وأخرج أبو داود في سننه حدثنا وهب بن بقية أن خالد بن حميد الأعرج عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن نقرأ القرآن وفينا الأعرابي والعجمي (3) فقال: "اقرأوا فكل حسن، وسيجيئ أقوام يقيمونه كما يقام القمح، يتعجلونه ولا يتأجلونه" اهـ (1: 307) ورجاله رجال الجماعة ثقات إلا وهب بن بقية، فأخرج له مسلم، وأبو داود، والنسائي فقط، كما يتحصل من التقريب، وتهذيب التهذيب، وغيرهما. وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي في كتابة أشعة اللمعات (2: 75 مصطفى) في شرح هذا الحديث ما نصه: "ومقصود وي - صلى الله عليه وسلم - رفع حرج ومشقت وتكلف در استقصای رعایت تجوید بمرتبة غایت است، وتنبیه بر تحری حسبه، وإخلاص در عمل لوجه الله، وتفکر در معانی، وشدت اهتمام بأن اگرچه در تحسین ألفاظ وتجوید کلمات نه باقصی الغایة کوشند، زیرا که استقصا واهتمام بثانی بامسأله وتقصیر در اول چندان نفع نه کند، وبا اهتمام واعتنا باول بامسأله در ثانی (أي تحسین کلمات، وتجوید ألفاظ بأقصی الغایة) ضرر نیارد" اهـ

وهي رسالة في التجويد للملا على القاري (1)

أي أخطأ (2)

وفي نسخة: والأعجمي (3)

وقد تمسك بعض الناس بكلام الشيخ هذا على تساهله في تصحيح الحروف، وتقاوده عن تعلم المخارج والصفات، وقال: فيه الرد على من يشدد في أمر التجويد ويتجاوز فيه عن الحد، وأما قدر الواجب منه فلا بد منه، ومن أكمل، فقد أحسن، ولكن إذا لم يؤد إلى فوات أهم من ذلك، ولا يجوز الإنكار على من لم يستقص فيه، ويقتنع بقدر الواجب منه فافهم اهـ ((إحياء السنن قلمي 2: 106

قلت: كلمة حق أريد بها الباطل، فإن عدم وجوب الاستقصا في التجويد وتحسين الألفاظ مسلم ولكن تصحيح المخارج ورعاية صفات الحروف بحيث تخرج عن العجمية إلى العربية لا شك في فرضيته، والرجل تساهل في ذلك أيضاً فضلاً عن تحسين الكلمات بالغاية الأقصى، فإنه بمراحل عنها، فلا أدري ما هو قدر الواجب من التجويد عنده حتى يعد نفسه من القانعين به، فإن كانت قراءته تلك على قدر الواجب فقد والله ضاع اسم وجوب التجويد، والتحقق بالعدم، ولم يبق عجمي ولا بدوي جاهلاً عن التجويد سواء تعلمه أو لم يتعلم، فلعمري! إن صبياننا بل بعض نساءنا أحسن منه قراءة وأسلم، فيا لوقاحته واستدلالة بالحديث على تحسين قبح حالته، أعاذنا الله من الكبر وسوء عاقبة

قال العلامة علي القاري في المنح الفرية تحت قول الجزري: "والأخذ بالتجويد حتم لازم": تقديره: وأخذ القاري بتجويد القرآن وهو تحسين ألفاظه بإخراج الحروف من مخارجها، وإعطاء حقوقها من صفاتها وما يترتب على مفرداتها ومركباتها فرض لازم، وحتم دائم، ثم هذا العلم لا خلاف في أنه فرض كفاية، والعمل به فرض عين في الجملة على صاحب كل قراءة، ورواية ولو كانت القراءة سنة، وأما دقائق التجويد على ما سيأتي بيانه فإنما هو من مستحسناته، فإن اللحن على نوعين، جلي وخفي، فالجلي خطأ يعرض اللفظ، ويخل بالمعنى والإعراب كرفع المجزور، ونصبه، ونحوهما سواء تغير به المعنى أم لا، والخفي خطأ يخل بالحرف كترك الإخفاء والقلب والإظهار والإدغام والغنة، وكترقيق الفخم وعكسه ومد المقصود وقصر الممدود، وأمثال ذلك، ولا شك أن هذا النوع مما ليس بفرض عين (يترتب عليه العقاب الشديد، وإنما فيه خوف العقاب والتهديد اهـ (ص: 24

عن: زيد بن ثابت مرفوعاً "نزل القرآن بالتفخيم". رواه الحاكم، كذا في الإتيان - 1114 (1:98)، وعزاه في كنز العمال (1:165) إلى مستدركه بلفظ "أنزل" ولم يتعقبه، فهو صحيح على قاعدته. زاد في الإتيان: قال محمد بن مقاتل أحد رواته: سمعت عمراً يقول: عذراً نذوا والصدفين بتحريك الأوسط في ذلك اهـ. ... 1115 - وفيه أيضاً: وقال الداني: وكذا جاء مفسراً عن ابن عباس قال: نزل القرآن بالثقل والتفخيم نحو قوله: الجمعة وأسباه ذلك من الثقل اهـ. ... قلت: وأثر ابن عباس من مراسيل الزهري، وهي ضعيفة

وفيه أيضاً (ص:25)، في شرح قوله: "وهكذا منه إلينا وصلاً": وصل القرآن من الإله إلينا على لسان جبريل عليه السلام ببيان متواتر من اللوح المحفوظ، وبيان النبي - صلى الله عليه وسلم -، وتعلم (الصحابة) والتابعين ثم أتباعهم منهم وهلم جرا إلى مشائخنا متواتراً هكذا بوصف الترتيل المشتمل على التجويد والتحسين، وتبيين مخارج الحروف وصفاتها، وسائر متعلقات التي هي معتبرة في لغة العرب الذي نزل القرآن العظيم بلسانهم، لقوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" فينبغي أن يراعى جميع قواعدهم وجوباً فيما يتغير به المبنى (1) ويفسد المعنى، واستجاباً فيما يحسن به اللفظ، ويستحسن به النطق حال الأداء اهـ، فثبت أن تصحيح الحروف، ومراعاة المخارج واجبة حتى يَأْمَنَ التغير والانتقال من حرف إلى حرف، فيفرق بين الصاد والسين والياء، وبين الظاء والضاد ونحوها، ومراعاة الصفات وما يستحسن به النطق حال الأداء مستحبة، وترك المستحب مكروه تنزيهاً كما لا يخفى

قوله: "عن زيد بن ثابت وهو السابع من الباب" إلخ. قلت: المراد بالتفخيم تحريك أوساط الكلم بالضم والكسر في المواضع المختلفة فيها دون إسكانها، لأنه أشبع لها وأفخم، ويؤيده (تفسير ابن عباس إياه بذلك. قال الداني: فهذا الوجه أولى في تفسير الخبر (إتيان 1:98).

أي الحرف (1)

عن: أبي بن كعب أنه قرأ على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، التحقيق. - 1116
أخرجه الداني في كتاب التجويد مسلسلاً، وقال: إنه غريب مستقيم الإسناد، كذا في
الإتقان (1:105). ... 1117 - وفيه أيضاً: أخرج (الداني) عن ابن مسعود أنه قال: جودوا
القرآن، ولم يذكر سنده، ولا تعقبه بشيء. ... 1118 - عن: أم سلمة رضي الله عنها قالت:
كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قرأ يقطع قراءته آية آية ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ، ... الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنَ

.وقيل معناه: أن يقرأ على قراءة الرجال لا يخضع الصوت فيه ككلام النساء، كما فيه أيضاً

قلت: فينبغي للقراء مراعاته. ... قوله: "عن أبي بن كعب" إلخ. قلت: التحقيق هو الترتيل، وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد، وتحقيق الهمزة، وإتمام الحركات، واعتماد الإظهار والتشديدات، وبيان الحروف، وتفكيكها، وإخراج بعضها من بعض بالسكت، والترتيل، والتؤدة، وملاحظة الجائز من الوقوف بلا قصر، ولا اختلاس، لا إسكان محرر، ولا إدغامه. والفرق بينه وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم: أن التحقيق يكون للرياضة، والتعليم، والتمرين، والترتيل يكون للتدبر والتفكير، والاستنباط، فكل تحقيق ترتيل، وليس بالعكس، (إتقان 1:105). ... قلت: أما الترتيل فقد علم ثبوته، والأمر به بنص الكتاب، وأما التحقيق فالحديث أصل فيه، ويقابلهما الحد، والتدوير، وقد ذك في الإتقان معناهما فليراجع. ... قوله: "عن أم سلمة" إلخ. قلت: فيه أن قراءته - صلى الله عليه وسلم - كانت مرتلة، وأنه كان يقف على رؤوس الآي، ولكن ينبغي أن الوقف على آية آية بما إذا لم يفض إلى التثقيب على السامع، فلا يخفى أن الوقف على آية آية في قوله: "والعديت ضبحاه فالمريريت قدحاه فالمرغيرات صبحاه فأثرن به نفعاه فوسطن به جمعاه" وأمثاله من الآيات

الرَّجِيمِ، مَا لِك يَوْمَ الدِّينِ} الدارقطني (1:118)، وقال: إسناده صحيح وكلهم ثقات اه. رواه الترمذي (2:116) بلفظ: ثم نعتت قراءته، فإذا هي تنعت قراءة مفسرة حرفاً حرفاً اه وقال: حسن صحيح غريب. ورواه أبو داود، وغيره بلفظ يقول {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} ثم يقف {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ثم يقف {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} ثم يقف. كذا في الإتقان ... (1:92). ... 1119 - حدثنا: أبو الأحوص عن أبي سنان عن ابن أبي الهذيل أنه قال: كانوا يكرهون أن يقرأوا بعض الآية ويدعوا بعضها. أخرجه سعيد بن منصور في سننه، وإسناده صحيح، وعبد الله بن أبي الهذيل تابعي كبير وقوله: "كانوا" يدل على أن (الصحابة كانوا يكرهون ذلك اه كذا في الإتقان (1:92).

الصغار ربما يستثقل، ولا يستحسن، ويفوت به سلاسة القراءة وحسن جريانها. ودليل التقييد ما سيأتي من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "زينوا القرآن بأصواتكم، وحبروه تحبيراً". وبمثل هذا الوقف يفوت التحبير، فالوقف على آية آية في الآيات الطوال أحسن وأفضل، والله أعلم. ولا دلالة في الحديث على وقفه - صلى الله عليه وسلم - كذلك فيما سوى الفاتحة مطلقاً، ولا على أنه كان لا يقف في أوساط الآيات أبداً، وإن سلمنا أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقف على آية آية فوجهه الدلالة على مقاطع الآيات دون لزومه وأنه أفضل من الوصل مطلقاً

قوله: "حدثنا أبو الأحموس" إلخ. المراد به قطع القراءة رأساً، فالقارئ به كالمعرض عن القراءة والمنتقل إلى حالة أخرى غيرها، وهو الذي يستعاذ بعده للقراءة المستأنفة، ولا يكون إلا على رأس آية، فإن ذلك لا يكره لإجماع الأمة على جوازها في أوساط الآيات، وكتابتهم ذلك في المصاحف، وقد ضبطوا قواعدها في كتب التجويد، فمن شاء، فليراجع. وقدمنا ما يدل على ثبوت الوقف في وسط الآيات من حديث ابن عمر "كانت السور تنزل على محمد - صلى الله عليه وسلم -، فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها" الحديث. فإن الوقف الذي يحتاج إلى التعليم والتعلم هو الوقف في الأوساط، وأما على رؤوس الآي فلا احتياج إلى تعلمه، فإن الآيات في أنفسها مقاطع، يعرفها كل قارئ.

عن: قتادة قال: شئنا أنس - رضي الله عنه - كيف كانت قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - 1120 عليه وسلم -؟ فقال: كانت مرأً، ثم قرأ {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} يمد ببسم الله ويمد "بالرحمن" ويمد "بالرحيم". رواه البخاري (2:845) في باب مد القراءة

عن: قطبة بن مالك سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ في الفجر "ق" - 1121 فمر بهذا الحرف: {لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ} ... فمد "نضيد". رواه ابن أبي داود بإسناد جيد، كذا في (فتح الباري 9:8).

حدثنا: شهاب بن خراش حدثني مسعود بن يزيد الكندي قال: كان ابن مسعود - 1122 يقرأ رجلاً، فقراً الرجل {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} ... مرسل (1) فقال ابن مسعود: ما هكذا أقرأنيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فقال: كيف أقرأها يا أبا عبد الرحمن؟ فقال: أقرأنيها

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} ... فمدها (2). أخرجه سعيد بن منصور في سننه، وهذا الحديث حسن جليل حجة ونص في الباب (أي باب المد في محله) رجال إسناده ثقات. (أخرجه الطبراني في الكبير أيضاً كذا في الإتيان 1:101)

عن: أبي عاصم الضريع الكوفي عن محمد بن عبيد عن عاصم - 1123

ويشترك في معرفتها الصغير والكبير، والعالم والجاهل سواء، فافهم

قوله: "عن قتادة" إلخ. فيه ثبوت المد في مواضعه، وهو باب من التجويد عظيم

قوله: "عن قطبة" إلخ. قلت: دلالة على ما دل عليه أثر قتادة ظاهرة

قوله: "حدثنا شهاب بن خراش" إلخ. قلت: دلالة على ثبوت المد عنه - صلى الله عليه وسلم - ظاهرة، وتركه من اللحن عند القراء

قوله: "عن أبي عاصم" إلخ، فيه ثبوت الإمالة، وهو باب كبير من التجويد

(أي مقصورة (بدون مد الألفات) كما في القول المفيد (1:121) المصري (1)
أي مد ابن مسعود لفظة الفقراء (2)

عن زر حبيش قال: قرأ رجل على عبدالله بن مسعود "طه" ولم يكسر (أي لم يمل)، فقال عبدالله: "طه" وكسر، ثم قال: والله هكذا علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أخرجه (الداني) في تاريخ القراء. قال ابن الجزري: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ورجاله ثقات إلا محمد بن عبدالله، وهو العزمي، فإنه ضعيف عند أهل الحديث، وكان رجلاً صالحاً لكن ذهب كتبه، فكان يحدث من حفظه، فأتى عليه من ذلك. قال السيوطي: وحديثه هذا أخرجه ابن مردويه في تفسيره، وزاد في آخره: وكذا أنزل به جبريل اه كذا في الإتيان (1:96). ... 1124 - حدثنا: وكيع حدثنا الأعمش عن إبراهيم (هو النخعي) قال: كانوا (أي الصحابة) يرون أن الألف والياء في القراءة سواء، قال: يعني الألف والياء التفخيم والإمالة اه، أخرجه ابن أبي شيبه، كذا في الإتيان (1:96). ... قلت: رجاله ثقات من رجال الصحيح، وإبراهيم تابعي جليل فقلوه: "كانوا" يدل على أن الصحابة كانوا يرون التفخيم والإمالة سواء، وهو شاهد صحيح للحديث السابق. ... 1125 - عن: أبي سلمة عن أبي هريرة (مرفوعاً) "ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنّى بالقرآن يجهر به". أخرجه مسلم، كذا في فتح الباري (9:61) وفي رواية عمرو بن دينار عن أبي سلمة □ عن أبي هريرة (لنبي) "حسن الترنم بالقرآن"

والحديث وإن كان ضعيفاً للعزمي ولكن له شاهد صحيح من أثر النخعي وهو مذكور في المتن بعده

قوله: "عن أبي سلمة" إلخ، قلت: فيه استحباب التغني بالقرآن، وتحسين الصوت بالقراءة وتزيينها لا سيما وقد جاء الأمر به كما سيأتي، ولكنه مقيد بما إذا لم يخرج إلى حد التمطيط، ويأتي ما يدل عليه

وروى عبد الأعلى عن معمر عن ابن شهاب في حديث الباب بلفظ: "ما أذن لنبي في الترنم في القرآن". أخرجه الطبري. ذكر الروايات كلها الحافظ في الفتح، (9:63)، فهي صحاح أو حسان على قاعدته. ... 1126 - عن: أبي موسى (الأشعري) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: «يا أبا موسى! لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود». أخرجه البخاري وأخرجه أبو يعلى بزيادة فيه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعائشة مرا بأبي موسى وهو يقرأ في بيته، فقاما يستمعان لقراءتهما، فلما أصبح لقي أبو موسى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا أبا موسى! مررت بك، فذكر الحديث، فقال: أما أني لو علمت بمكانك لحبرته لك تحبيرًا. ولابن سعد من حديث أنس بإسناد على شرط مسلم أن أبا موسى قام ليلة يصلي، فسمع أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - صوته، وكان حلو الصوت، فقمين يستمعن، فلما أصبح قيل له، فقال: لو علمت لحبرته لهن تحبيرًا اهـ. ... ذكر كله الحافظ في الفتح (9:80) وهو حسن أو صحيح علة قاعدته في الزوائد. ... 1127 - عن: أبي عثمان - رضي الله عنه - النهدي قال: دخلت دار أبي موسى الأشعري فما سمعت صون صنبج، ولا بربط، ولا ناي أحسن من

قوله: "عن أبي موسى" إلخ. قلت: في رواية أبي يعلى وابن سعد دلالة على جواز تحسين القرآن وتحبيره، وتزيين الصوت به لإسماع الغير، فقد قال أبو موسى للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقد قال: للأزواج المطهرات كذلك: "لو علمت لحبرته لهن تحبيرت". ووجه الجواز لما فيه من تطيب قلب أخيه المؤمن، وهو مقيد بما إذا لم يرد به الرياء بقراءته والتمدح لنفسه، فثبت بالحديث أصل ما تفعله القراء إذا طلب أحد سماع القرآن منهم أنهم يحسنونه لهم ويحبرونه ما لا يحبرون في قراءتهم لأنفسهم، فهذا لا بأس به إذا نوا تطيب قلوب المؤمنين. والله أعلم بما في قلوب العالمين

قوله: "عن أبي عثمان النهدي" إلى قوله: "عن فضالة بن عبيد" إلخ. قلت

(صوته). أخرجه ابن أبي داود، وسنده صحيح، كذا في الفتح (9:81).

عن: البراء - رضي الله عنه - مرفوعاً: «زينوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت - 1128 الحسن يزيد القرآن حسناً». رواه الحاكم في مستدركه، وقال: صحيح، كذا في العزيي (2:301). وقال العراقي في تخريج الإحياء (1:251): رواه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم وصححه من حديث البراء بن عازب اهـ. وقال الحافظ في الفتح (9:64): فإن لم يكن حسن الصوت فليحسنه ما استطاع، كما قال ابن أبي مليكة. أحد رواة الحديث، وقد أخرج ذلك عنه أبو داود بسند صحيح اهـ.

عن: أنس مرفوعاً: «لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن». رواه عبد - 1129 الرزاق، والضياء المقدسي في المختارة، كذا في كنز العمال (1:15)، وإسناد الضياء صحيح على قاعدة الكنز المذكورة في خطيبته.

عن: فضالة بن عبيد - رضي الله عنه - مرفوعاً: «الله أشد أذناً (1) إلى الرجل - 1130 الحسن الصوت يتغنّى بالقرآن يجهز به من صاحب القينة إلى قينته». رواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في شعبه. كذا في كنز العمال (1:15). وقال الحافظ في الفتح (5:93): وأخرج ابن ماجة، والكجي، وصححه ابن حبا، والحاكم من حديث فضالة بن عبيد مرفوعاً: «الله أشد أذناً أي استماعاً للرجل الحسن الصوت بالقرآن (من صاحب القينة 2)

دلالتها على استحباب تزيين الصوت بالقرآن ظاهرة، وقد اندحض بما جمعنا من طرق الحديث قول من قال: إن المراد بالتغني الاستغناء عن الناس دون تحسين الصوت، وقد بسط الكلام في ذلك الحافظ في الفتح (93:9) وبطل إنكار من أنكر على بعض القراء في [التغني بالقرآن، وتزيين الصوت به، وقال: إن ذلك دأب المطربين من أهل الغناء

الهمزة والذال المحجمة أي اسماء وإصغاء، كذا في العزيي (1)
والقينة المغنية (2)

إلى قينته» اهـ. ... 1131 - عن: حذيفة - رضي الله عنه - مرفوعاً: «أقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الكتابين، وأهل الفسق». الحديث رواه الطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب، وهو حديث صحيح، كذا في العزيمي (1:261). ... 1132 - عن: ابن عباس مرفوعاً «أحسن الناس قراءة من قرأ القرآن

فقد علمت أن أبا موسى الأشعري كان يقرأ بصوت لم يسمع صوت صنج، ولا بربط، ولا ناي أحسن منه، فهل يسع لأحد يؤمن بالله أن يطعن عليه في ذلك؟ كلا! فكذا من حذو حذوه بشرط عدم الخروج عن العربية، والاحتراز عن اللحن في المدات، ونحوها

قوله: "عن حذيفة" قلت: دل الحديث على أن التغني بالقرآن لا يجوز على الإطلاق، بل هو مقيد بقيد عدم إخراج القرآن من العربية إلى غيرها بأن يفرط في المد وفي إشباع الحركات حتى يتولد من الفتحة ألف، ومن الضمة واو، ومن الكسرة ياء، أو يدغم في غير موضع الإدغام، فإن لم ينته إلى هذا الحد فلا كراهة، ولحون العرب على قراءة الرجال دون نغمة النساء، وتكون أيضاً تابعة للمعاني بحيث يعرف السامع من لهجة القارئ بها إنها ناشئة من فهمه معاني القرآن ومطالبها، وتكون مطاوعة لقواعد التجويد أيضاً، فلا يفرط في المد، وفي إشباع الحركات، ونحوها، قال في زوائد الروضة: والصحيح أن الإفراط على الوجه المذكور حرام يفسق به القارئ، ويأثم المستمع، لأنه عدل به عن نهجه القويم. (إتقان 1:113).

قلت: وينبغي أن يسمى ذلك تحريفاً، وبالجمله فمتى كانت الألحان تابعة لقواعد التجويد جارية معها فلا بأس بها، وهي المراد بالحن العرب وأصواتها، وإذا جعلت القواعد تابعة للألحان حرم التغني بنحو ذلك، والله أعلم

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلتك فيه استحباب التحزن بالقرآن، ومعناه أن يقرأ

يتحزن (1) به». رواه الطبراني في الكبير، قال الشيخ: حديث حسن، قال العلقمي: قال الجوهري: وفلان يقرأ بالتحزين إذا رق صوته به. كذا في العريزي (1:60). ... 1133 - وقال محمد في الآثار (ص:44): والقراءة عندنا كما روي طاوس (2) قال: «إن من أحسن الناس قراءة الذي إذا سمعته يقرأ حسبته يخشى الله». ... 1134 - وقال الحافظ في الفتح (9:63): وقد روي ابن أبي داود بإسناد حسن عن أبي هريرة أنه قرأ سورة، فحزنها شبه الرثى، وأخرجه أبو عوانة عن الليث بن سعد قال: يتغنى به يتحزن به، ويرقق به قلبه اه. ... 1135 - أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: لا يتحول الرجل من قراءة □ إلى قراءة (قال) أبو حنيفة: يعني حرف عبدالله، وحرف زيد، وغيره

بحيث يظهر من تلاوته حزن قلبه دون أن يعتمد في تحزين الصوت فقط، كما ابتدع بعضهم في قراءة القرآن صوتاً يسمى التحزين، وهو أن يأتي على وجه حزين يكاد يبكي من غير أن يكون في قلبه من أثر الحزن شيء، فذلك معدود في التصنع المكروه، إلا إذا قرأ خالياً بنفسه فلا بأس به أيضاً لما سيأتي من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إن هذا القرآن نزل بحزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا" اه فحينئذ يدخل ذلك التحزين في التباكي بشرط أن لا يخل بشيء من قواعد التجويد، ولا يفضي إلى تغيير المدات، وحذف الألفات، ونحوها

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: فيه كراهة الجمع بين القراءتين، والظاهر كونها في التلاوة وفي الصلاة، وأما في التمرين والتعليم فلا بأس به، فقد تداول القراء ذلك في الأمصار، واضطروا إليه لضعف الهمم، وقصر الأعمار عن ختم القرآن في قراءة

أي يتخشع عقاله بعض الشراح (1)

لعله يروي عن ابن عباس (2)

أخرجه محمد في الآثار (ص:44) ورجاله ثقات، وسنده صحيح. ... باب ما جاء في بعض آداب التلاوة ... 1136 - عن: علي - رضي الله عنه - مرفوعاً: «إن أفواهكم طرق للقرآن، فطيبوها بالسواك». رواه الزار بسند جيد (الإتقان، 1:11). ... 1137 - عن: جندب - رضي الله عنه - بن عبدالله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال

قراءة على حديثها، ولعل وجه كراهته في التلاوة والصلاة أن ذلك لم يكن من عادة السلف، ومن المعلوم أن الحق والصواب في كل شيء مع الصدر الأول. قال تعالى ﴿قُلْ هَذِهِ سُبُلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: "من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم -، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، واعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، اختارهم الله لصحبة نبيه - صلى الله عليه وسلم -، وإقامة دينه، فأعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على هدى مستقيم"، رواه رزين، والطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح، كذا في تنقيح المشكاة عن مجمع الزوائد (1:145)، ومن شاء زيادة التحقيق، فليرجع إلى (غيث النفع (ص: 8).

وبالجملة فقد أتينا في هذا الباب على القدر الضروري من أبواب التجويد، ولله الحمد. ...
باب ما جاء في بعض آداب التلاوة ... قوله: "عن علي" إلى قوله: "عن سعيد بن أبي
وقاص" وهو الثالث من الباب إلخ. قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة

اقرأوا القرآن ما ائتلفت (1) قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه». رواه أمير المؤمنين في»
(الحديث أبو عبد الله البخاري في صحيحه (2:757)

عن: سعد بن أبي وقاص مرفوعاً: «إن هذا القرآن نزل بحزن فإذا قرأتموه فأبكوا، - 1138
فإن لم تبكوا فتباكوا، وتغنوا به، فمن لم يتغن فليس منا». رواه ابن ماجة. قال العراقي:
(بإسناد جيد (شرح الإحياء، 4:49

عن: حذيفة أنه صلى إلى جنب النبي - صلى الله عليه وسلم - ليلة، فقرأ، فكان - 1139
إذا مر بآية عذاب وقف وتعوذ، وإذا مر بآية رحمة وقف، فدعا، وكان يقول في ركوعه:
"سبحان ربي العظيم"، وفي سجوده: "سبحان ربي الأعلى". أخرجه النسائي، (1:156)
وسكت عنه، ومسلم، وزاد ولا بآية تنزيه: إلا سبح (شرح الإحياء للعراقي، 1:25) وفي
الأذكار للنووي (ص:26) عن عوف بن مالك نحوه، وقال: هذا حديث صحيح، رواه أبو
داود، والنسائي في سننهما، والترمذي في الشمائل بأسانيد صحيحة اهـ

عن: عقبة بن عامر الجهني - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله - 1140
«عليه وسلم -: «الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة

قوله: "عن حذيفة" إلخ. قلت: قال السندي في حاشية النسائي: عمل به علماءنا الحنفية
في الصلاة النافلة، كما هو المورد اهـ (1:156) أي في غير التراويح، كما في رد المحتار،
لأنها تؤدي بالجماعة، فلا ينبغي التطويل فيها، والتثقيب على القوم

قوله: "عن عقبة بن عامر" إلخ.

قلت: فيه دلالة على أن الجهر أفضل في نفسه، والإسرار خير لنا، كما هو الأمر في الصدقة،
قال تعالى: {إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتَوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ} ولا
دلالة فيه على نفي الفضيلة عن الجهر، كما زعمه بعضهم فاحتاج إلى الجمع بينه وبين ما
ورد في استحباب الجهر وتصويب من فعله، ففي الصحيحين من حديث عائشة أن رجلاً
قام من الليل، فقرأ، فرفع صوته

أي ما اجتمعت منه (1)

رواه أبو داود (1:51). وسكت عنه وفي عون المعبود: قال المنذري: وأخرجه الترمذي، والنسائي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب هذا آخر كلامه. وفي إسناده إسماعيل ابن عياش وفيه مقال، ومنهم من يصحح حديثه عن الشاميين، وهذا الحديث شامي الإسناد اهـ. ... 1141 - عن: بعض الصحابة مرفوعاً: «فضل قراءة القرآن نظراً (1) على من يقرأه ظاهراً (2) كفضل الفريضة على النافلة». رواه أبو عبيد الهروي في فضائل القرآن، كذا في العزيبي (3:21). وفي الإتيان (1:113): سنده صحيح

بالقرآن، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "رحم الله فلاناً فقد اذكرني أية كنت نسيته" الحديث، ومن حديث أبي موسى قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لو رأيته وأنا أسمع قراءتك البارحة" الحديث، ومن حديثه أيضاً "إنما أعرف أصوات رفقة الأشعريين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن"، الحديث، ذكر الأحاديث الثلاث الحافظ العراقي في شرح الإحياء (1: 25). وقد مر في الباب السابق حديث مسلم مرفوعاً: "ما أذن الله لشيء كإذنه التي يتغنّى بالقرآن يجهر به" اهـ، وفي الإتيان: قال النووي: إن الإخفاء أفضل حيث خاف الرياء أو تأذى مصلون أو نيام بجهره، والجهر أفضل في غير ذلك، لأن العمل فيه أكثر، ولأن فائدته تتعدى إلى السامعين، ولأنه يوقظ قلب القاري، ويجمع همه إلى الفكر، ويصرف سمعه إليه، ويطرد النوم، ويزيد في النشاط. ويدل لهذا الجمع حديث أبي داود بسند صحيح عن أبي سعيد رضي الله عنه اعتكف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: "إن كلكم مناج لربه فلا يؤذون بعضهم بعضاً، ولا يرفع بعضهم على بعض في القراءة". وقل بعضهم: يستحب الجهر ببعض القراءة والإسرار ببعضها لأن السر (قد يمل فيأنس بالجهر والجاهر قد يكل فيستريح بالإسرار اهـ (1: 113

قوله: "عن بعض الصحابة" إلخ. قلت: دلالتها على فضيلة القراءة نظراً ظاهرة

في المصحف، عزيبي (1)

أي عن ظهر غيب (2)

وفيه أيضًا عن ابن مسعود موقوفًا: أديموا النظر في المصحف، أخرجه البيهقي - 1142 بسند حسن اهـ. ... 1143 - عن: أوس بن أوس الثقفي مرفوعًا: «قراءة الرجل في غير المصحف ألف درجة (1) وقرائته في المصحف تضاعف على ذلك إلى ألفي درجة». رواه الطبراني في الكبير، والبيهقي في الشعب، كذا في العزيمي (3:56)، وقال: قال الشيخ: حديث صحيح اهـ. ... 1144 - عن: ابن عمر (أنه) كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه. كذا في الإتيقان (1:114)، وعزاه إلى الصحيح. ... 1145 - عن: جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أصحابه، فقرأ عليهم "سورة الرحمن" من أولها إلى آخرها، فسكتوا، فقال: «ما لي أراكم سكوتًا؟ لقد قرأتها على الجن ليلة الجن، فكانوا أحسن مردودًا (2) منكم، كنت كلما أتيت على قوله: {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} ... قالوا: ولا بشيء من نعمك ربنا نكذب، فلك الحمد». رواه الترمذي، وابن

وهو المذهب، صرح به في الهندية (6: 212) بما نصه: قراءة القرآن في الصحف أولى من القراءة عن ظهر القلب اهـ.

أي ذات ألف (1).

أي ردًا، فهو مصدر ميمي (2).

ولا يلزم منه فضيلة غير الحافظ على حافظ القرآن، فإن للحفظ مزية لا يدركها القياس، وقراءة نظراً لا يختص بغير الحافظ، فإن الحافظ أيضاً ربما يقرأ نظراً فيدرك هذه الفضيلة فافهم. ... قوله: "ابن عمر" إلخ. ... قلت: دلالة على كراهة التكلم في خلال التلاوة ظاهرة. ... قوله: "عن جابر بن عبد الله" إلخ. قلت: وفي (المرواة 1: 536): قال: المظهر عند الشافعي يجوز مثل هذه الأشياء في الصلاة (المكتوبة 12) وغيرها، وعند أبي حنيفة لا

المنذر، وأبو الشيخ في العظمة، والحاكم، وصححه، وابن مردويه، والبيهقي في الدلائل. ... 1146 - وأخرج الزار، وابن جرير، وابن المنذر، والدارقطني في الأفراد، وابن مردويه، والخطيب بسند صحيح عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ "سورة الرحمن" على أصحابه، فسكتوا، فقال: «ما لي أسمع الجن أحسن جواباً لربها منكم؟» ما أتيت على قوله: {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} ... إلا قالوا: لا بشيء من أولئك ربنا نكذب، فلك الحمد. كذا في الدر المنثور (140□139:1). ... 1147 - عن: أبي هريرة كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قرأ {أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّطَ الْمَوْتَى} قال: بلى! وإذا قرأ {أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ} ... قال: بلى! رواه البيهقي في شعب الإيمان، والحاكم، وهو حديث صحيح، كذا في العزيمي (3:35). ... 1148 - عن: ابن عباس - رضي الله عنه - كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قرأ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} ... قال: سبحان ربي الأعلى. رواه أحمد، وأبو داود، والحاكم. وهو حديث صحيح، (العزيمي 3:35).

يجوز إلا في غيرها (أي في غير المكتوبة 12). قال التوربشتي: كذا عند مالك يجوز في النوافل.

وحديث جابر لم يرد في الصلاة حتى يستدل بها على جواز ذلك فيها، بل هو وارد في خارج الصلاة حتماً، كما يدل عليه سياقه، وأما حديثا أبي هريرة وابن عباس الأتيان، محتملان لداخل الصلاة وخارجها، والاحتمال يبطل الاستدلال، والأصل تجريد القراءة عن غير القرآن في الصلاة، فلا يتحول عنه إلا بدليل، ولو عمل به في الصلاة لا تفسد، ولكن يلزمه الإسرار بهذه الكلمات دون الجهر بها، كما هو الأمر عندنا في التعوذ والتسمية، والتأمين. ودلالة بقية الآثار على بعض آداب التلاوة ظاهرة

حدثنا: عبدالله بن محمد الزهروي نا سفيان حدثني إسماعيل بن أمية قال: سمعت - 1149
أعرابياً يقول: سمعت أبا هريرة - رضي الله عنه - يقول قال رسول الله - صلى الله عليه
وسلم -: «من قرأ منكم بالتين والزيتون فانتهى إلى آخرها {أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ} ...
فليقل: بلى! وأنا على ذلك من الشاهدين، ومن قرأ "لا أقسم بيوم القيامة" فانتهى إلى
{أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى} ... فليقل: بلى! ومن قرأ "المرسلات" فبلغ {فَبِأَيِّ
حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} ... فليقل: آمنا بالله». رواه أبو داود (1:121) هكذا، والأعرابي لم
يسم، فالسند منقطع وهو مقبول عند الأصحاب

عن: أبي الحسن البزّي المقرئ قال: سمعت عكرمة بن سليمان يقول: قرأت على - 1150 إسماعيل بن قسطنطين، فلما بلغت "الضحى" قال "كبر عند خاتمة كل سورة حتى تختتم، فإني قرأت على عبدالله بن كثير، فلما بلغت "الضحى" قال: كبر حتى تختتم. وأخبره عبدالله بن كثير أنه قرأ على مجاهد، فأمره بذلك، وأخبره مجاهد أن ابن عباس أمره بذلك، وأخبره ابن عباس أن أبي ابن كعب أمره بذلك، وأخبره أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخبره بذلك أخرجه الحاكم وصححه، وابن مردويه، والبيهقي في الشعب، كذا في الدر المنثور (6:360). ... 1151 - عن: ابن عباس رضي الله عنه عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قرأ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْقَلْقُ﴾ افتتح من الحمد، ثم قرأ من البقرة إلى "أولئك هم المفلحون" ثم دعا بدعاء الختمة، ثم قام. أخرجه الدارمي بسند حسن (الإتقان، 1:116). ... 1152 - وفي الأذكار للنووي (ص:49) روى ابن أبي داود بإسنادين صحيحين عن قتادة قال: كان أنس بن مالك إذا ختم القرآن جمع أهله ودعا اهـ.

عن: ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً قال: يا رسول الله! أي الأعمال أفضل؟ - 1153 قال: «الحال المرتحل. قال: يا رسول الله! وما الحال المرتحل؟ قال: صاحب القرآن يضرب من أوله حتى يبلغ آخره ومن آخره حتى يبلغ أوله، كلما حل ارتحل». تفرد به صالح المري وهو من زهاد أهل البصرة إلا أن الشيخين لم يخرجاه، وله شاهد من حديث أبي هريرة ثم أخرجه من طريق مقدم ابن داود ابن تليد الرعييني ثنا خالد بن نزار حدثني الليث بن سعد حدثني مالن بن أنس عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي هريرة الحديث نحوه، أخرجه الحاكم في المستدرك (1:568)، وقال الذهبي في الأول: إن صالحاً متروك، وقال في شاهده: لم يتكلم عليه الحاكم، وهو موضوع على سند الصحيحين، ومقدم متكلم فيه، والآفة منه اهـ.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: صالح المري قال فيه ابن معين مرة: لا بأس به، وضعفه (أخرى، كما في التهذيب (4: 382).

وفيه أيضاً عن ابن عدي: وعندي أنه مع هذا لا يعتمد الكذب، بل يغلط شيئاً، وعن ابن حبان: غلب عليه الخير والصالح حتى غفل عن الإتقان والحفظ اهـ ملخصاً. فيحتمل اختلاف قول ابن معين فيه كون التضعيف بالنسبة إلى من هو فوقه أو كون الاجتهاد قد تغير، والأصل في الرواة العدالة، فلا تسقط بالاحتمال، كما قدمناه. ومقدم ابن داود الرعييني قال مسلمة بن قاسم: لا بأس بروايته، وقال المسعودي في مروج الذهب: كان من جلة الفقهاء، ومن كبار أصحاب مالك، وقال أبو عمر الكندي: لم يكن بالمحمود في روايته عن خالد بن نزار، وذلك لأنهم سألوه عن مولده فأخبرهم، ثم نظروا إلى الأسطوانة على رأس خالد بن نزار، فإذا سن المقدم يومئذ أربعة أعوام أو خمسة

قلت: وهذا جرح هين، فلعله سمع (1) عليه وهو صغير، كذا في اللسان ملخصاً (6: 85) وتكلم فيه آخرون، فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن. فقول الذهبي

وأيضاً فلعله نسي مولده، أو أخبره من أخبره به غلطاً، أو كان ما كتبه في الأسطوانة غلط فيه الكاتب، فمثل هذا لا (1) يجرح به الأجلة الأعلاء، منه

قلت: والحديث عندي حسن، وإلا فضعيف، ويكتفي بمثله في الفضائل، وليس. بموضوع، كما سأذكره في الحاشية. ... 1154 - عن: داود بن قيس معضلاً (أي مرسلاً فإن داود من التابعين) قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول عند ختم القرآن: «اللهم ارحمني بالقرآن، واجعله لي إماماً، وهدي ورحمة. اللهم ذكرني منه ما نسيت، وعلمي منه ما جهلت، وارزقني تلاوته آناء الليل والنهار، واجعله لي حجة يا رب العالمين». رواه أبو منصور المقطر بن الحسين الدرجاني في فضائل القرآن، وأبو بكر بن الضحاك في الشمائل، كلاهما من طريق أبي ذر الهروي من رواية داود، كذا في شرح الإحياء للعراقي (1:250). ... (قلت): روى داود عن السائب بن يزيد الكندي الصحابي، أخرجوا له

"والآفة منه" ليس كما ينبغي، والحديث أخرجه الترمذي في جامعه، ولم يعمله بشيء غير أنه قال: غريب لا نعرفه عن ابن عباس إلا من هذا الوجه ثم أخرجه من طريق مسلم بن إبراهيم عن صالح المري عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نحوه بمعناه، ولم يذكر فيه عن ابن عباس وقال: وهذا أصح (1) عندي من حديث نصر بن (علي عن الهيثم ابن الربيع (2: 118 - 119

أي إرساله أصح من وصله، قلت: والمرسل إذا ورد موصولاً بطريق أخرى فهو حجة وههنا كذلك فقد ورد من طريق (1) المقدم بن داود الرعييني موصولاً 12 منه

والترمذي أجل من أن يخرج في جامعه موضوعاً، ولا يقول المحدث لفظ "أصح" في ما لا أصل له أو هو موضوع البتة، فغاية ما يقال فيه: إنه ضعيف، وإن نظرنا إلى تعدد الطرق وأن كل من أعل به الحديث ليس مجتمعاً على تركه، بل من المختلف فيه، ولاختلاف في التوثيق لا يضر، بل حديث مثله حسن، كما أصلناه في المقدمة وذكرناه في الكتاب غير مرة، فالحديث حسن، وله شاهد بسند حسن عن ابن عباس عن أبي بن كعب أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا ختم القرآن افتتح من الحمد إلخ، وهو المذكور في المتن قبل هذا، وهو معنى الحال المرتحل، كما يدل عليه لفظ الحديث والله تعالى أعلم. وبهذا تبين ضعف ما قاله بعض العلماء في معنى الحال المرتحل كما في

وهو ثقة فاضل، كذا في التقريب وتهذيب التهذيب. ... 1155 - عن: سعيد (1) بن أبي وقاص قال: "إذا وافق (2) ختم القرآن أول الليل صلت عليه الملائكة حتى يصبح، وإن وافق ختمه أول النهار صلت عليه الملائكة حتى يمسي". رواه الدارمي بإسناد حسن (الإتقان، 1:115). ... قلت: وهو حكم المرفوع، فإن مثله مما لا يؤخذ بالرأي. ... 1156 - عن: سعد بن عباد قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقي الله يوم القيامة أجذم (3)» رواه أبو داود (1:549)، وسكت عنه وقال العريزي (3:262): إسناد حسن

حاشية الترمذي: إن المراد به الغازي الذي لا يزال في الغزو، فكلما حل ارتحل، إن التفسير المرفوع أولى من أقوال سائر الناس فافهم

قوله: "عن سعيد بن عباد" إلخ. قلت: قال في الهندية: إذا حفظ الإنسان القرآن ثم نسيه (6: 212). فإنه يائمه، وتفسير النسيان أن لا يمكنه القراءة من المصحف اهـ

قلت: ولم ينشر صدرى بهذا التفسير الذي ذكره، بل الظاهر أن نسيان الحافظ أن لا يمكنه القراءة عن ظهر القلب، ونسيان غير الحافظ أن لا يمكنه القراءة من المصحف، ولا ادري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً

فائدة: في الأذكار للنووي (ص: 54): روى الإمام الحافظ أبو بكر بن أبي داود بإسناده عن علي رضي الله عنه قال: "ما كنت أرى أحداً يعقل ينام قبل أن يقرأ الآيات الثلاث الأواخر من سورة البقرة"، إسناده صحيح على شرط البخاري، ومسلم اهـ

هكذا في الأصل، والظاهر أنه سعد بن أبي وقاص (1)
وفي الإتقان: قال ابن المبارك: يستحب الختم أول الليل في الشتاء، وأول النهار في الصيف. قلت: لكي تطول مدة (2)
صلاة الملائكة عليه
أي مقطوع اليد لاؤ به داء الجذام، كذا في العريزي (3)

أبواب الإمامة ... باب وجوب إتيان الجماعة في المسجد عند عدم العلة ... وعدم كونها شرطاً لصحة الصلاة ... 1157 - عن: أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لو أن رجلاً دعا الناس إلى عرق أو مرماتين لأجابوه، وهم يدعون إلى هذه الصلاة في جماعة فلا يأتونها، لقد هممت أن أمر رجلاً أن يصلي بالناس في جماعة ثم انصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا فأضرمها عليهم ناراً إنه لا يتخلف عنها إلا (منافق)». رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون، كذا في مجمع الزوائد (10:159)

باب وجوب إتيان الجماعة

في المسجد عند عدم العلة، وعدم كونها شرطاً لصحة الصلاة

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الأول ظاهرة حيث بولغ في تهديد من تخلف عنها، وحكم عليه بالنفاق، ومثل هذا التهديد لا يكون إلا في ترك الواجب، ولا يخفى أن وجوب الجماعة لو كان مجرداً عن حضور المسجد لما هم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بإضرام البيوت على المتخلفين لاحتمال أنهم صلوا بالجماعة في بيوتهم، فثبت أن إتيان المسجد أيضاً واجب كوجوب الجماعة، فمن صلاها بجماعة في بيته أتى بواجب، وترك واجباً آخر.

قال في التنوير: والجماعة سنة مؤكدة للرجال، وأقلها اثنان، وقيل: واجبة، وعليه العامة اهـ.

وفي الدر: أي عامة مشائخنا، وبه جزم في التحفة وغيرها، قال في البحر: وهو الراجح عند أهل المذهب اهـ (1: 576 مع الشامية). هذا قول أصحابنا في وجوب الجماعة، وأما ما يدل على وجوبها في المسجد، فلأنهم اتفقوا على أن إجابة الأذان واجبة

لما في عدم إجابتها من الوعيد، نحو قوله - صلى الله عليه وسلم -: "الجفا كل الجفا، والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي إلى الصلاة، فلا يجيبه"، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "من سمع النداء فلم يجب، فلا صلاة له إلا من عذر"، ونحوهما. ثم اختلفوا في أنها باللسان أو بالقدم، فاختر الشربلالي في نور الإيضاح وجوبها بالقول والفعل جميعاً (ص: 11 مع الطحاوي). واختار قاضي خان وجوبها بالقدم حيث قال: إجابة المؤذن فضيلة، وإن تركها لا يآثم، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: "من لم يجب الأذان فلا صلاة له" فمعناه الإجابة بالقدم لا باللسان فقط اهـ.

وقال الحلواني: الإجابة بالقدم لا باللسان، حتى لو أجاب باللسان ولم يمش إلى المسجد لا يكون مجيباً، ولو كان في المسجد حين سمع الأذان ليس عليه الإجابة اهـ، كذا في البحر ((1: 259)).

ثبت من قولهم بوجوب الإجابة بالقدم وجوب إتيان المسجد للجماعة، ووقع التصريح به في كلام الحلواني، والظاهر من الأحاديث في معنى الإجابة ما قاله قاضي خان والحلواني، لأن حديث ابن عباس "مرفوعاً من سمع الأذان فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر"، ورد فيه تفسير العذر عند أبي داؤود وابن حبان بخوف أو مرض كما سيأتي.

ولا يخفى أنهما إنما يمتنعان عن الإجابة بالقدم دون اللسان، فالواجب هو الأول هذا، ومما يدل على وجوب إتيان المسجد للجماعة قول صاحب البدائع: لا خلاف في أنه إذا فاتته الجماعة لا يجب عليه الطلب في مسجد آخر اهـ (1: 156).

وكذا هو في عامة كتبنا، هو يدل بمفهومه على أن طلبها في مسجد حيه واجب، وإلا لم يكن عليه الطلب في مسجد آخر معنى، ثم قال في البدائع: لكنه كيف يصنع؟ ذكر في الأصل أنه إذا فاتته الجماعة في مسجد حيه فإن أتى مسجداً آخر يرجوا إدراك الجماعة فيه فحسن، وإن صلى في مسجد حيه فحسن، لحديث الحسن "كانوا إذا فاتتهم الجماعة، فمنهم من يصلي في مسجد حيه، ومنهم من يتبع الجماعة" أراد به الصحابة رضي الله عنه، ولأن في كل مراعاة حرمة، وترك أخرى، ففي أحد الجانبين مراعاة حرمة مسجده وترك الجماعة، وفي الجانب الآخر مراعاة فضيلة الجماعة وترك حق مسجده، فإذا

عن: ابن عباس - رضي الله عنه - قال: من سمع حي على الفلاح فلم يجب فقد - 1158
ترك سنة محمد - صلى الله عليه وسلم - . رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال

.تعذر الجمع بينهما مال إلى أيهما شاء اهـ

قلت: دل كلامه على أن وجوب إثبات مسجده كوجوب الجماعة، لأن من شرط التعارض
مساواة الطرفين، ولهذا قد تترك الجماعة لمراعاة حق المسجد

قال في رد المحتار عن الخانية: وإن لم يكن لمسجد منزله مؤذن، فإنه يذهب إليه ويؤذن
(فيه)، ويصلي وإن كان واحداً، لأن لمسجد منزله حقاً عليه، فيؤدي حقه اهـ (1: 580)

وفيه أيضاً فيما إذا فاتته الجماعة في مسجد حيه: وذكر القدوري يجمع بأهله ويصلي بهم
يعني وينال ثواب الجماعة، كذا في الفتح. وذكر الشر نبالاً بأن هذا ينافي وجوب
الجماعة، وأجاب حينئذ بأن الوجوب عند عدم الحرج، وفي تتبعها في الأماكن القاصية
حرج مع ما في مجاوزة مسجد حيه من مخالفة قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا صلاة
لجدار المسجد إلا في المسجد" اهـ (1: 579)

وفي البحر بعد ذكر قول القدوري: وقال شمس الأئمة: الأولى في زماننا تتبعها (أي
(الجماعة في المساجد، ولعل وجه الأولوية مخافة الاعتياد لترك الجماعة في المساجد 12

وسئل الحلواني عن يجمع بأهله أحياناً هل ينال ثواب الجماعة أو لا؟ قال: لا! ويكون
(بدعة، ومكروهاً اهـ (1: 346)

قلت: وهذا صريح في أن وجوب الجماعة إنما يتأدى بجماعة المسجد لا بجماعة البيوت
ونحوها، فما ذكره صاحب القنية: اختلف العلماء في إقامتها في البيت، والأصح أنها
كإقامتها في المسجد إلا في الفضيلة، وهو ظاهر مذهب الشافعي اهـ كذا في حاشية البحر
لابن عابدين، لا يصح ما لم ينقل نقلاً صريحاً عن أصحاب المذهب، ويرده ما ذكرنا من
الأحاديث في المتن، فالصحيح أن الجماعة واجبة مع وجوب إثباتها في المسجد، ومن
أقامها في البيت وهو يسمع النداء فقد أساء وأثم، والله سبحانه وتعالى أعلم

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالة على وجوب الجماعة مع وجوب إثبات

الصحيح (مجمع الزوائد 1:159). وقال في الترغيب (1:71): بإسناد حسن. ... 1159 - عن: أبي بن كعب - رضي الله عنه - قال: صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً الصبح فقال: أشاهد فلان؟ قالوا: لا، قال: أشاهد فلان؟ قالوا: لا، قال: إن هاتين الصلاتين أثقل الصلاة على المنافقين. ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حبوا على الركب رواه أحمد، وأبو داود وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهم، والحاكم (الترغيب 1:69). ... 1160 - عن: أبي بن كعب - رضي الله عنه - سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ما من ثلاثة (1) في قرية ولا بدو ولا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليكم بالجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية (2). قال السائب (3): يعني بالجماعة الجماعة في الصلاة. رواه النسائي (1:158). وفي الترغيب (1:70): وأبو داود، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهم، والحاكم، وزاد رزين في جامعة، وإن ذئب الإنسان الشيطان إذا خلا به أكله اه وفي الزيلعي (1:237). قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح اه.

المسجد ظاهرة، لأن إجابة الأذان إنما هي بإقامة الجماعة في المسجد.

قوله: "عن أبي بن كعب" إلخ. قلت: دلالتة على الجزئيين الأولين من الباب ظاهرة حيث عد التخلف عن جماعة المسجد من شيم المنافقين.

قوله: "عن أبي الدرداء" إلخ. قلت: دلالتة على وجوب الجماعة ظاهرة حيث جعل تركها سبباً لاستحواذ الشيطان على التاركين، ومثل هذا الوعيد لا يكون إلا لترك الواجب.

لا مفهوم لهذا العدد على الظاهر (1)

الشاة البعيدة عن الغنم المنفردة عن الراعي (2)

أحد الرواة (3)

عن: ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: من سره أن يلقى الله غدا مسلماً - 1161
فليحافظ على هؤلاء الصلوات الخمس حيث ينادي بهن (1)، فإن الله شرع لنبيه - صلى الله
عليه وسلم - سنن الهدى، فإنهن من سنن الهدى، وإني لا أحسب منكم أحداً إلا له مسجد
يصلّي فيه في بيته، فلو صليتم في بيوتكم وتركتم مساجدكم لتركتم سنة نبيكم، ولو
تركتم سنة نبيكم لضللتهم. وما من عبد مسلم يتوضأ فيحسب الوضوء ثم يمشي إلى صلاة
إلا كتب اللع عز وجل له بكل خطوة يخطوها حسنة أو يرفع (2) له بها درجة، ويكفر عنه بها
خطيئة. ولقد رأيتنا نقارب بين الخطأ، ولقد رأيتنا وما يختلف عنها إلا منافق معلوم نفاقه،
ولقد

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: دلالتة على وجوب الجماعة، ووجوب إتيان المسجد لها
ظاهرة حيث قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علما سنن الهدى وإن من سنن
الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه، وقال أيضاً: فلو صليتم في بيوتكم وتركتم
مساجدكم لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتهم، ومعنى السنة الطريقة
المسلوكة في الدين، والمراد بها ههنا الوجوب، لقوله: "ولقد رأيتنا ما يتخلف عنها إلا منافق
معلوم نفاقه"، وبقرينة ما ورد من الوعيد على تركها في روايات أخرى، وبهذا اندحض ما
فهمه بعض الناس من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً "لينتهين رجال من حول
المسجد لا يشهدون العشاء الآخرة في الجميع أو لأحرقن حول بيوتهم بحزم الحطب"،
رواه أحمد، ورجاله موثقون، كما في مجمع الزوائد (1: 159) من أن فيه دلالة على أن
من لم يكن بيته قريباً من المسجد لا يشمل الوعيد، فإن في إيجاب تتبع المساجد عليه
حرجاً عظيماً، نعم! لا يسقط عنه وجوب الجماعة إمكانها في بيته، لأن المقصود من حضور
المساجد هو تحصيل الجماعة اهـ.

أي في المسجد مع الجماعات، سندي (1)

وفي نسخة "و" مكان "أو" (2)

أما قوله: إن فيه دلالة على أن من لم يكن بيته قريباً من المسجد لا يشملہ الوعيد، ففيه أن قيد "حول المسجد" يحتمل أن يكون لهذا أو لبيان زيادة استحقاق الوعيد لمن

رأيت الرجل يهادي (1) بين الرجلين حتى يقام في الصف. أخرجه النسائي (1:136) واللفظ له. قال في الترغيب (1:67): وفي رواية قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علمنا سنن الهدى، وأن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه. رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة اهـ. ... 1162 - عن: معاذ بن أنس - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «الجفاء كل الجفاء والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي إلى الصلاة فلا

كان قريباً منه. وهذا هو الأولى لكون أكثر الروايات مطلقاً عن هذا القيد، فقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه "لقد هممت أن أمر المؤذن فيقيم، ثم أمر رجلاً يؤم الناس، (ثم أخذ شعلاً من نار، فأحرق على من لا يخرج إلى الصلاة بعد" اهـ (1: 90

أبي يؤخذ من جانيه يتمشى به إلى المسجد من ضعفه وتمايله، سندي (1)

فكلمة "من" فيه عامة للقريب والبعيد كليهما، وأيضاً فلا أدرى ماذا أراد هذا الرجل بكون البيت قريباً من المسجد؟ والظاهر أنه أراد الاتصال به، كما يتبادر من لفظ "حول المسجد"، ولا يصح ذلك لما سيأتي في حديث علي رضي الله عنه أنه قيل له: من جار المسجد؟ قال: من أسمعته المنادي، ويؤيده ما مر في حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "ثم أنصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا، فأضرمها عليهم ناراً" الحديث. ... فلو قال: إن من لا يسمع النداء لا يشمل الوعيد لكان أشبه وأحرى، وعليه يحمل قوله في حديث أبي هريرة: "من حول المسجد" كيلا تتضاد الآثار، ولا يخفى أن مثل ذلك لا يوجد الآن في الأمصار، ولا في القرى، فلا يكون في أهلها من لا يسمع النداء أصلاً، اللهم إلا أن يكون بمعزل عن العمران بعيداً عن بيوت المسلمين، فمثله ينبغي سقوط الجماعة عنه. ... وأما قوله: إن المقصود من حضور المساجد هو تحصيل الجماعة، فالحصر فيه ممنوع، بل المقصود منه مراعاة حرمة المسجد أيضاً، كما مر ذكره عن قريب. ... قوله: "عن معاذ بن أنس" إلخ. قلت: دلالة على الجزئيين الأولين من باب بمثل ما ذكرناه في حديث أنس المار ظاهرة

يجيبه». رواه أحمد، والطبراني. وفي رواية للطبراني قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «بحسب المؤمن من الشقاق والخيبة أن يسمع المؤمن يثوب بالصلاة فلا يجيبه». (الترغيب، 1:70). ... قلت: وحسنه في الجامع الصغير، والعريزي باللفظ الثاني، وقد مر في باب الأذان من هذا الكتاب، وتصدير المنذري الأول بلفظ "عن" تدل على حسنة أيضاً، كما يظهر من مقدمته. ... 1163 - عن: مكحول عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برّاً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر، والصلاو واجبة على كل مسلم برّاً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر». رواه أبو داود (3:325)، وسكت عنه وفي عون المعبود: قال المنذري: هذا منقطع، مكحول لم يسمع من أبي هريرة اه. ... وفي فتح الباري (6:42): ولا بأس برواياته إلا أن مكحولاً لم يسمع عن أبي هريرة - رضي الله عنه - اه. ... وفي العريزي (2:200): رواه ثقات لكن فيه انقطاع، ولفظه في الآخر

قوله: "عن مكحول عن أبي هريرة" إلخ. قلت: الحديث صريح في وجوب الجماعة وهو الجزء الأول من الباب، لما فيه من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براكناً أو فاجراً" هذا والله تعالى أعلم

وقال ابن أمير حاج في شرح المنية: إن حديث مكحول رواه الدارقطني، وأعله بان مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة، ومن دونه ثقات، وحاصله أنه مرسل، وهو حجة عندنا، وعند مالك، وجمهور الفقهاء، فيكون حجة عليه، وقد روى بعدة طرق للدارقطني، وأبي نعيم، والعقيل كلها مضعفة من قبل بعض الرواة، وبذلك يرتقي إلى درجة الحسن عند (المحققين اه (ص: 479)

والصلاة واجبة عليكم على كل مسلم يموت براً كان أو فاجراً وإن هو عمل الكبائر اه
وعزاه إلى أبي يعلي وأبي داود. ... وفي الزيلعي (2:238): ومن طريق أبي داود رواه
البيهقي في المعرفة، وقال: إسناده صحيح إلا أن فيه انقطاعاً اه. ... قلت: والانقطاع في
القرون الثلاثة لا يضر عندنا. ... 1164 - - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال
رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من سمع النداء فلم يجب، فلا صلاة له إلا من عذر».
رواه القاسم بن أصبغ في كتابه، وابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، والحاكم زقال:
صحيح على شرطهما ("الترغيب" 1:70). ... 1165 - وعنه: أنه سئل عن رجل يصوم
النهار ويقوم الليل، ولا يشهد الجماعة ولا الجمعة، فقال: هذا في النار. رواه الترمذي
موقوفاً ("الترغيب" 1:71). ... قلت: وتصدير المنذري إياه بلفظة "عن" تدل على أنه
صالح.

قوله: "عن ابن عباس برواية القاسم بن إصبغ" إلخ. قلت: ظاهره عدم صحة الصلاة بدون
الإجابة، وإليه ذهب الظاهرية وهو محمول عندنا على عدم القبول بدليل ما يأتي عن علي
"لا تقل صلاة جار المسجد إلا في المسجد" وبدليل ما يأتي من قوله - صلى الله عليه
وسلم -: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" وهو يفيد جواز صلاة
المنفرد أيضاً، ودلالته على وجوب الجماعة ظاهرة، ولم نقل بالافتراض، فإنه يتوقف عندنا
على كون الدليل قطعي الثبوت، والدلالة، والأمر ليس كذلك، فإن الحديث لم يتواتر وقوله
تعالى: {وَأَزْكُوا مَعَ الرَّائِغِينَ} ليس ناصفي الجماعة، كما لا يخفى على من نظر في
التفسير.

قوله: "وعنه موقوفاً" إلخ. قلت: دلالتة على وجوب الجماعة وحضور الجمعة ظاهرة

عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد». رواه - 1166 ابن حبان، وفيه عمر بن راشد قال فيه ابن حبان: لا يحل ذكره إلا بالقدح (اللائي المصنوعة، 2:9)، وفي التعقبات للسيوطي: قلت: لم يتهم بكذب، وقد وثقه العجلي، فقال: لا بأس به، وقال أبو زرعة، والبراز: لين، وللحديث طرق أخرى عن جابر، وأبي هريرة، وعلى آله ملخصاً. قلت: فالحديث حسن

عن: الثوري، وابن عيينة عن أبي حيان (التيمي) عن أبيه عن علي قال: «لا صلاة - 1167 لجار إلا في المسجد». قال الثوري في حديثه: قيل لعلي: ومن جار المسجد؟ قال: من (سمع النداء (اللائي المصنوعة، 3:9).

قلت: سند صحيح، أبو حيان من رجال الجماعة، وأبوه سعيد بن حبان ذكره ابن حبان في الثقات، وقال العجلي: كوفي ثقة روي عن علي، وأبي هريرة، وشريح القاضي، وغيرهم، أخرج له أبو داود، والترمذي، كذا في التهذيب (4:19)، والحديث أخرجه الشافعي، وابن أبي شيبه أيضاً هكذا موقوفاً عن علي بلفظ: «لا تقبل صلاة جار إلا في المسجد إذا كان فارغاً أو صحيحاً، قيل: ومن جار المسجد؟ قال: من أسمع المنادي» كذا المقاصد الحسنة (ص:218).

عن: أسامة بن زيد - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1168 -: «لينتهين رجال عن ترك الجماعة أو لأحرقن بيوتهم». رواه ابن ماجه من رواية

قوله: "عن عائشة وعن الثوري" إلخ. قلت: دلالة على وجوب إتيان المسجد للصلاة ظاهرة، وفيه رد على من ذهب إلى أن وجوب الجماعة مطلق عن حضور المسجد، وقد أشرنا إليه قبل.

قوله: "عن أسامة بن زيد" إلخ. قلت: واستدل بعضهم على عدم وجوب الجماعة بتركه - صلى الله عليه وسلم - ما هم به، وأجاب عنه في فتح الباري (2: 105) بما نصه، وتعقبه ابن دقيق العيد فقال: هذا ضعيف، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لا يهمل إلا بما يجوز له فعله لو فعله، وأما الترك فلا

الزبرقان بن عمر، والضمير عن أسامة، ولم يسمع منه، كذت في "الترغيب" (1:71)، فهو منقطع، ولا كلام في سنده غير ذلك على ما يظهر من قاعدة الترغيب المذكورة في خطبته.

يدل على عدم الوجوب. لاحتمال أن يكون أنزجروا بذلك، وتركوا التخلف الذي ذمهم بسببه على أنه قد جاء به في بعض الطريق بيان سبب الترك وهو فيما رواه أحمد من طريق سعيد المقبري عن أبي هريرة بلفظ: "لولا ما في البيوت من النساء والذرية لأقمت صلاة العشاء وأمرت فتيتاني يحرقون" الحديث.

قلت: وهو حسن على قاعدة الحافظ أو صحيح.

قال بعض الناس: ولكن في مجمع الزوائد: وأبو معشر ضعيف (1:158)، فلعل الحافظ نسي قاعدته في هذا الموضع اهـ.

قلت: لم ينس الحافظ، فإن أبا معشر مختلف فيه، قال أبو حاتم: كان أحمد يرضاه ويقول: كان بصيراً بالمغازي، وقد كنت أهاب حديثه حتى رأيت أحمد يحدث عن رجل عنه، فتوسعت بعد فيه، قيل له: فهو ثقة، قال صالح: لين الحديث محله الصدق، وقال أبو زرعة الدمشقي: كان كيساً حافظاً اهـ ملخصاً من التهذيب (10:420). ومن كان هذا حاله فهو حسن الحديث مثل ابن لهيعة، وابن أبي ليلى، وغيرهما. وأخرجه المنذري في الترغيب (ص: 69) مصدراً بلفظة "عن" وهو علامة الحسن وما يقاربه، كما يظهر من مقدمته. وفي الفتح أيضاً: قال الباجي وغيره: إن الخبر ورد مورد الزجر، وحقيقته غير مرادة، وإنما المراد المبالغة، ويرشد إلى ذلك وعيدهم بالعقوبة التي يعاقب بها الكفار، وقد انعقد الإجماع على منع عقوبة المسلمين بذلك. وأجيب بأن المنع وقع بعد نسخ التعذيب بالنار، وكان قبل ذلك جائزاً بدليل أبي هريرة الآتي في الجهاد الدال على جواز التحريق بالنار ثم على نسخه، فحمل التهديد على حقيقته غير ممتنع اهـ.

قلت: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه البخاري (1:423) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بعث فقال: إن وجدتم فلاناً، وفلاناً

فأحرقوهما بالنار. ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً، وفلاناً وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما اه وفي حاشيته عن الفتح، ومحلّه إذا لم يتعين التحريق طريقاً إلى الغلبة على الكفار حال الحرب اه

وأعلم أن حديث الوعيد بالنار قد ورد عند مسلم عن ابن مسعود بلفظ: "لقد هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم" اه كذا في مجمع الزوائد (1: 159)، فاستدل به بعضهم على أن المراد بالصلاة الجمعة لا باقي الصلاة، (ونصره القرطبي، كما في الفتح (2: 106).

وفي الزيلعي (1: 236) قال البيهقي: والذي يدل عليه سائر الروايات أنه عبر بالجمعة عن الجماعة، وكلاهما صحيح انتهى

وقال النووي في الخلاصة: بل هما روايتان، رواية في الجمعة، ورواية في الجماعة اه

قلت: أخرج أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذري عن أبي هريرة يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لقد هممت أن أمر فتيتي، فيجمعوا حزماً من حطب ثم أتى قوماً يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فأحرقها عليهم". قلت: ليزيد بن الأصم: يا أبا عوف! الجمعة عني أو غيرها؟ قال: صمتا أذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يأثره عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما ذكر جمعة ولا غيرها اه، وفيه دلالة على وجوب الجماعة مطلقاً.

قال الحافظ في الفتح بعد ما أشار إلى الحديث المذكور ما نصه: فظهر أن الراجح في حديث أبي هريرة أنها لا تختص بالجمعة، وأما حديث ابن مسعود، فأخرجه مسلم، وفيه الحزم بالجمعة وهو حديث مستقل، لأن مخرجه مُغائر لحديث أبي هريرة، فيحمل على (أنهما واقعتان كما أشار إليه النووي والمحِب الطبري اه (21: 107 ك

قلت: وفي حديث أبي هريرة هذا دلالة على أن الجماعة في البيوت لا تنوب عن الجماعة الواجبة لكونه - صلى الله عليه وسلم - أو عدهم على الصلاة في البيوت مطلقاً مع احتمال كونهم يجمعون بها، فالحق ما قاله الحلواني: إن الجماعة في البيت مع أهله بدعة مكروهة أي قبل فوت الجماعة في المسجد لا بعدها كما مر

عن: عبدالله بن عمر - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1169
قال: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة». رواه البخاري (1:89). ...
1170 - عن: أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وسلم -: "الصلاة في الجماعة تعدل خمسًا وعشرين صلاة، فإذا صلاعا في صلاة فأتم
ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلاة" (1) رواه أبو داود، وقال: قال عبدالواحد بن زياد
في هذا الحديث: «صلاة الرجل في الصلاة تضاعف على صلاته في الجماعة». ورواه
الحاكم بلفظه. وقال: صحيح على شرطهما، وصدر

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال الشيخ ابن تيمية: وهذا الحديث يرد على من أبطل صلاة
المنفرد بغير عذر، وجعل الجماعة شرطاً، لأن المفاضلة بينهما تستدعي صحتها، وحمل
النص على المنفرد وبغير عذر لا يصح، لأن الأحاديث قد دلت على أن أجره لا ينقص عما يفعله
لو لا العذر، فروى أبو موسى رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا
مرض العبد أو سافر كتب الله له مثل ما كان يعمل صحيحاً مقيماً". رواه أحمد، والبخاري،
(وَأَبُو دَاوُدَ إِخْ كَذَا فِي النَّيْلِ (3: 8)

وقال الحافظ في الفتح (2: 114): يقتضي صحة صلاته منفرداً لاقتضاء صيغة "افعل"
الاشتراك في أصل التفاضل، فإن ذلك يقتضي وجود فضيلة في صلاة المنفرد، وما لا يصح
لا فضيلة فيه. قال القرطبي وغيره: ولا يقال: إن لفظة "افعل" قد ترد لإثبات صفة الفضل
في إحدى الجهتين كقوله تعالى: "وأحسن مقيلاً"، لأننا نقول: إنما يقع ذلك على قلة حيث
ترد صيغة أفعل مطلقة غير مقيدة بعدد معين، فإذا قلنا: هذا العدد أزيد من هذا بكذا، فلا
بد من وجود أصل العدد اه قلت: فدلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: دلالة على الجزء الثاني بمثل ما ذكرناه آنفاً

قال الزيلعي: إسناده جيد (1)

الحديث عند البخاري وغيره، ورواه ابن حبان في صحيحه، ولفظه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته وحده

ظاهرة، وفيه دلالة على فضيلة الصلاة في الفلاة، قال الحافظ المنذري: وقد ذهب بعض العلماء إلى تفضيلها على الصلاة في الجماعة اهـ (ترغيب ص: 68)

قلت: ويؤيده لفظ عبد الواحد بن زياد في هذا الحديث: صلاة الرجل في الفلاة تضاعف على صلاته في الجماعة اهـ، قلت: ومعناه والله أعلم أن الرجل إذا ذهب إلى الفلاة لحاجة، فحان وقت الصلاة، فصلاته في الفلاة منفرداً تفضل على صلاته في العمران بالجماعة، وليس معناه أن يترك جماعة المسجد عمداً ويذهب إلى الفلاة للصلاة هناك، ويؤيد ما قلنا حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا كان الرجل بأرض فيء فحانت الصلاة، فليتوضأ، فإن لم يجد ماء فليتييم فإن أقام صلى معه ملكاً، وإن أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه"، رواه عبد الرزاق بسند رجاله رجال الجماعة، وقد مر ذكره في باب الأذان من هذا الكتاب (2: 106). ففي قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا كان الرجل بأرض فيء فحانت الصلاة" دلالة على ما قلنا: إن هذه الفضيلة إنما يحصل إذا كان الرجل ذهب إلى الفلاة لحاجة فحانت الصلاة هناك، لا إذا ما ذهب إليها لأجل الصلاة لا غير، وقصد ترك الجماعة في المسجد، فإن ذلك لم ينقل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا عن أحد من أصحابه أنهم ذهبوا من العمران إلى الصحراء يوماً لأجل الصلاة هناك، فحسب تاركين لجماعة المسجد، وهم أفضل من سعى إلى نيل الدرجات، ودرك الفضائل، وحمله بعض الناس على المسافرين تبعاً للحافظ في الفتح (2: 113) وحمل لفظ عبد الواحد على التفسير بالرأي، وكلاهما لا دليل عليه، فالظاهر من لفظ الحديث إطلاقه في المسافرين والمقيم جميعاً، والظاهر من كلام أبي داود أن لفظ عبد الواحد من جملة الزيادة في الحديث دون التفسير بالرأي، والله سبحانه وتعالى أعلم. هذا وقد اختلفت الروايات في عدد فضل صلاة الجماعة على صلاة المنفرد، قال الترمذي: عامة من رواه قالوا: خمساً وعشرين إلا ابن عمر، فإنه قال: سبعة وعشرين، واختلف في أيهما أرجح، فقليل: رواية الخمس لكثرة روايتها، وقيل: رواية السبع، لأن فيها زيادة من عدل حافظ، وما ل قوم إلى الجمع بينهما بوجوه، فقال بعضهم: السبع مختصة بالجهريه

بخمسة وعشرين درجة، فإن صلاها بأرض فيء قأتم ركوعها وسجودها تكتب صلاته بخمسين درجة». كذا في الترغيب (1: 68) للحافظ المنذري. ... 1171 - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال - صلى الله عليه وسلم - : «من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح، فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها، وحضرها، لا ينقص ذلك من أجورهم شيء». رواه أبو داود، والنسائي، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم (الترغيب 1: 68).

والخمس بالسريه

قال الحافظ: وهذا الوجه عندي أو وجهها لما سأينته (1) قال: وظهر لي في الجمع بين العديدين أن أقل الجماعة إمام ومأموم، فلو لا الإمام ما سمي المأموم مأموماً، وكذا عكسه، فإذا تفضل الله على من صلى جماعة بزيادة خمس وعشرين درجة حمل الخبر الوارد بلفظها على الفضل الزوائد، والخبر الوارد بلفظ سبع وعشرين على الأصا والفضل كذا في الفتح (2: 110 □ 111) ومن شاء التفصيل، فليراجعه

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ

قلت: دلالتة على صحة صلاة المنفرد ظاهرة، وفيه دلالة أيضاً على أن من فاتته الجماعة في المسجد يدرك ثواب الجماعة إذا راح إلى المسجد متوضأ، ومعناه والله أعلم، إذا راح في وقت يرجى فيه إدراك الجماعة فلم يدرك، وأما إذا راح غليه في ضيق الوقت بحيث لا يرجى فيه إدراك الجماعة أصلاً، وكان التأخير لا بعذر، بل بمجرد الكسل والغفلة، فمثله لا

يدرك ثواب الجماعة إلا أن يتفضل الله عليه بكرمه، فإن فضله لا يتقيد بشيء، وهو ذو الفضل العظيم.

وحاصل ما بينه أن صلاة الجماعة تختص بخمس وعشرين خصالاً لا توجد في صلاة الفذ، وساق ذكرها، قال: وتفوق (1) الجهرية على السرية بشيئين: الإنصات للقراءة، والإسماع لها، وتأمين القوم بتأمين الإمام وتوافقها لتأمين الملائكة، فالجماعة في الجهرية تفوق على صلاة الفذ بسبع وعشرين، وفي السرية بخمس وعشرين، منه

باب الأعذار في ترك الجماعة ... 1172 - عن: ابن عمر - رضي الله عنه - أنه أذن في ليلة ذات برد، وريح، ومطر، وقال آخر ندائه: «ألا صلوا في رحالكم، ألا صلوا في الرحال»، ثم قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة أو ذات مطر في السفر أن يقول: «ألا صلوا في رحالكم» رواه مسلم، ورواه البخاري نحوه، وروي بقي بن مخلد هذا الحديث في مسنده بإسناد صحيح، وزاد فيه: أمر مؤذنه، فنادى بالصلاة حتى إذا فرغ من أذانه قال: ناد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا

باب الأعذار في ترك الجماعة

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: دللته على جواز ترك الجماعة في الليل بعذر البرد، والريح الشديدين، والمطر، بقي أن هذه الثلاثة عذر في النهار أم لاظ وسيأتي بيانه، فانتظر، وفي الحديث دلالة على أن كلمة: "ألا صلوا في رحالكم" تقال بعد الفراغ من الأذان، وقد تقدم الكلام عليه مستوفى في باب الكلام في الأذان في المجلد الثاني من الكتاب فراجع. وقال الحافظ في الفتح تحت حديث ابن عمر هذا برواية البخاري بلفظه ثم يقول: على أثره: "ألا صلوا في الرحال" ما نصه: قوله: "ثم يقول على أثره" صريح في أن القول المذكور كان بعد الفراغ من الأذان، وقال القرطبي لما ذكر رواية مسلم بلفظ: يقول في آخر ندائه يحتمل أن يكون المراد في آخره قبيل الفراغ منه، جمعاً بينه وبين حديث ابن عباس، وقد قدمنا في باب الكلام في الأذان عن ابن خزيمة أنه حمل حديث ابن عباس على ظاهره، وأن ذلك يقال بدلاً من الحيلة نظراً إلى المعنى لأن معنى "حي على الصلاة" هلموا إليها، ومعنى "الصلاة في الرحال" تأخروا ع المجيء، ولا يناسب إيراد اللفظين معاً، لأن أحدهما نقيض الآخر اهـ.

ويمكن الجمع بينهما، ولا يلزم منه ما ذكر بأن يكون معنى الصلاة في الرحال رخصة لمن أراد أن يترخص، ومعنى هلموا إلى الصلاة ندب لمن أراد أن يستكمل الفضيلة ولو يحمل (المشقة، ويؤيد ذلك حديث جابر عند مسلم اهـ (2: 93).

جماعة: صلوا في الرحال»، كذا في التلخيص الحبير (1:123)، وفي صحيح ابن عوانة: ليلة باردة أو ذات مطر أو ذات ريح اه كذا في الفتح، وفي السنن من طريق ابن إسحاق عن نافع في هذا الحديث: في الليلة المطيرة، والغداة القرة كذا في الفتح أيضاً (2:294). ... 1173 - عن: جابر قال: خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سفر فمطرنا فقال: «ليصل من شاء منكم في رحله». رواه مسلم (1:243). ... 1174 - عن: نعيم بن النحام قال: أذن مؤذن النبي - صلى الله عليه وسلم - للصبح في ليلة باردة فتمنت لو قال: «ومن قعد فلا حرج»، فلما قال: الصلاة خير من النوم قالها. أخرجه (عبدالرزاق وغيره بإسناد صحيح (فتح الباري 2:81).

قلت: حديث مسلم عن جابر ذكرته في المتن، وعلى هذا، فالأحسن أن يقال كلمة تدل على التخيير مكان كلمة "ألا صلوا في الرحال" كأن يقول: ومن قعد فلا حرج" كما في الحديث الثالث، أو "من شاء فليصل في رحله"، كما في الحديث الثاني

والأمر الجامع في جميع الأعذار هو كونها بحيث يشق على المصلي الحضور في المسجد والجماعة، أو لا يحضر قلبه في الصلاة بها، وهو ظاهر غير خفي، فيدخل فيها ما يكون بمعناها مما لا يذكر له في الأحاديث، وذكره الأئمة الفقهاء كما سنبينه

قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: دلالتة على جواز التخلف عن الجماعة بعذر المطر ظاهرة

قوله: "عن النعيم بن النحام" إلخ. قلت: دل ذلك على أن البرد عذر في صلاة الصبح أيضاً، وظاهر الحديث السابق اختصاص الأعذار المذكورة فيه بالليل لكن النص فوق الظاهر، فتكزن عذراً في النهار أيضاً، وبه قالت الفقهاء

قال الحافظ: دل ذلك (أي حديث ابن عمر المذكور سابقاً) على أن كلاً من الثلاثة عذر في التأخر عن الجماعة، ونقل ابن بطال فيه الإجماع، ولكن المعروف عند الشافعية أن الريح عذر في الليل فقط، ولم أر في شيء من الأحاديث الترخص بعذر الريح في النهار صريحاً لكن القياس يقتضي إلحاقه، وقد نقله ابن الرفعة وجهاً اه (فتح

عن: أبي المليح عن أبيه أنه شهد النبي - صلى الله عليه وسلم - زمن الحديبية - 1175 : في يوم الجمعة أصابهم مطر (1) أسفل نعالهم، فأمرهم أن يصلوا في رحالهم. رواه أحمد والنسائي، وأبو داود، وابن ماجة، وابن حبان، والحاكم، كذا في التلخيص الحبير (1:123) وفي الفتح (2:194) بعد عزوه إلى السنن: بإسناد صحيح اهـ. ... 1176 - عن: عبدالله بن الحارث قال: خطبنا ابن عباس في يوم ذي ردغ فأمر المؤذن لما بلغ حي على الصلاة قال: قل: الصلاة في الرحال وفيه: فقال: كأنكم أنكرتم هذا، إن هذا فعله من هو خير مني يعني النبي - صلى الله عليه وسلم -، إنها (أي

(الباري: 2: 94).

قلت: وكذا هو المعروف في كتب الحنفية من اختصاص الرياح عذراً بالليل دون النهار، قال (في رد المحتار: وإنما كان عذراً ليلاً فقط لعظم مشقته فيه دون النهار اهـ (1: 81).

قلت: ودل حديث نعيم على أن عذر البرد لا يختص بالسفر خلاف ما يفيد ظاهر حديث ابن عمر من اختصاص الثلاثة به، وقد عرفت أن النص فوق الظاهر، فيكون عذر في الحضر والسفر جميعاً، والمراد به البرد الشديد الذي يتعذر به الحضور إلى المسجد، وألحق به فقهاؤنا الحر الشديد في الظهر أيضاً إذا لم يراع الإمام الإبراد فيه، صرح به في الشامية (1: 580).

قوله: "عن أبي المليح" إلخ.

دلالتها على كون المطر عذراً في النهار أيضاً ظاهرة. لا يقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - إنما رخص لهم بعذر المطر في النهار لكونهم مسافرين إذ ذاك، والمسافر يسقط عنه وجوب الجماعة بعذر السفر وحده، فمع اجتماع المطر أولى.

قلت: سقوط الجماعة عن المسافر مطلقاً ممنوع، فقد قال في رد المختار تحت قول

كذا في التلخيص لم يبتل. وفي سنن ابن ماجة: وأصابتنا سماء لم تيل أسافل نعالنا اهـ (ص 67) قال في إنجاء (1) الحاجة: وهو كناية عن قلة المطر اهـ

الجمعة (1) عزمة، وإنني كرهت أن أخرجكم، وفي رواية: كرهت أن أوثمكم فتجيئون (تدوسون الطين إلى ركبكم رواه البخاري (1:92).

الدر: "وإرادة سفر" أي وأقيمت الصلاة، ويخشى أن تفوته القافلة (بحر)، وأما السفر نفسه، (فليس بعذر كما في القنية اهـ (1: 581).

وفي مراقي الفلاح: وإرادة سفر تهيأ له، وقال الطحطاوي: أي وقت التهيأ له بأن كان مشغول البال بمصالحه (ص: 184)، فليتنبه له فإن أكثر الناس عنه غافلون.

ودليل جواز التخلف عن الجماعة بعد التهيأ للسفر ما سيأتي في قول أبي الدرداء: "من فقه المرأ إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ"، وقوله: "لم يبتل أسفل نعالهم" لا يدل على أن العذر لم يكن بقوى، فإنه قد يشق المشي على الناس والحال هذه لزلق أو وحل ونحوه، فالحديث دليل على ما ذكره الفقهاء من كون الوحل والردغ عذراً في التخلف عن الجماعة، كما دل عليه حيث ابن عباس الآتي

وأما إذا كان المطر بدون الوحل، فلا يكون القليل منه عذراً ما لم يكن وابلأً، ولذا قيد في (مراقي الفلاح) المطر والبرد بالشديد لكونه ذكر الوحل بعده، ويؤيده حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "إذا كان مطر وابل فصولوا في رحالكم" رواه الحاكم، وعبد الله ابن أحمد في زيادة المسند

ناصح ابن علاء

وفي إسناده ناصح بن العلاء وهو منكر الحديث، قاله البخاري، وقال ابن حبان: لا يجوز (الاحتجاج به، ووثقه أبو داود كذا في التلخيص الحبير (1: 123).

قلت: فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن

وأما ما ذكره الفقهاء بلفظ: "إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال" فقال الحافظ

كذا في رواية عند البخاري أن الجمعة عزمة (2: 219) فتح الباري (1)

عن: ابن عباس - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1177
«من سمع النداء فلم يمنع من اتباعه عذر قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض لم يقبل
منه الصلاة التي صلى». رواه أبو داود وابن حبان في صحيحه الترغيب، (1:70). وعزاه
في الجوهر النقي (1:215) إلى كتاب قاسم بن الأصبغ بدون ذكر السؤال عن العذر
وجوابه، ثم قال: ذكره عبدالحق في أحكامه، وقال: حسبك بهذا الإسناد صحة اهـ. ...
1178 - عن: أنس بن مالك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا أقيمت

لم اره بهذا اللفظ اهـ كذا في التلخيص (ص و ج مذكور). وقوله: "يوم الجمعة" يحتمل أن
تكون الصلاة فيه صلاة الجمعة أو غيرها، ولكن حديث ابن عباس الذي بعد هذا الحديث
يدل على كون الوحل عذراً في التخلف عن الجمعة أيضاً والله أعلم

قوله: "عن ابن عباس برواية الترغيب" إلخ. قلت: دل على كون الخوف، والمرض عذراً، والخوف أعم من أن يكون على نفسه أو ماله، والمراد بالمرض ما يتعذر به الحضور إلى الجماعة. ... قال في الدر: فلا تجب على مريض، ومقعّد، وزمن، ومقطوع يد ورجل من خلاف أو رجل فقط، ذكره الحدادي، ومفلوج، وشيخ كبير عاجز، وخوف على ماله، أو من غريم، أو من ظالم اهـ (ملخصاً 1: 580). ... قلت: كون الشيخ الكبير العاجز ملحقاً بالمريض ظاهر لا يخفى، وأما قوله: "أو خوف على ما له" فقال الشامي في شرحه: أي من لص ونحوه إذا لم يمكنه غلق الدكان أو البيت مثلاً، ومنه خوفه على تلف طعام في قدر أو خبز في تنور. تأمل وانظر هل التقييد بماله للاحتراز عن مال غيره؟ والظاهر عدمه، لأن له قطع الصلاة له، ولا سيما إذا كان أمانة عنده أو وديعة أو عارية أو رهن مما يجب عليه حفظه تأمل اهـ. وقال تحت قوله: من غريم: أي إذا كان معسراً ليس عنده ما يوفي غريمه وإلا كان ظالماً. وقوله: "أو ظالم" يخافه على نفسه وماله اهـ (1: 581). ... قوله: "عن أنس بن مالك" إلخ. قلت: دل قوله - صلى الله عليه وسلم - "وأحذكم صائم" على

الصلاة وأحذكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ولا تعجلوا عن عشاءكم». ... قلت: هو في الصحيح خلا قوله وأحذكم صائم (1). رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 1: 160). وقال ابن دقيق العيد: وفي رواية صحيحة: إذا وضع العشاء وأحذكم صائم انتهى وسنذكر من أخرج هذه الرواية، كذا قال الحافظ في الفتح (2: 134). ثم قال تحت حديث ابن شهاب أن أنس عند البخاري مرفوعاً بلفظ: «إذا قدم العشاء فابدؤوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب، ولا تعجلوا عن عشاءكم» ما نصه: زاد ابن حبان (في)

تقيد قوله: "لا صلاة بحضور طعام" كما سيأتي بطعام تتوقه نفسه، وتشتاقه. وتنازعه إليه لغلبة الجوع، كما هو حالة الصائم غالباً، ويلتحق به غيره ممن كان على مثل حاله، وبهذا التقييد قال فقهاؤنا كما في الدر ورد المختار (1: 581) قال الشامي: ومثل الطعام الشراب، وقرب حضوره كحضوره فيما يظهر لوجود العلة، وبه صرح الشافعية اهـ أي فتقديم الطعام إليه ليس بقيد كما يتبادر من قوله - صلى الله عليه وسلم - "إذا قدم العشاء فابدؤوا به" الحديث أخرجه البخاري كما ذكرناه في المتن، وفي حاشيته عن عمدة القاري: قوله "فابدؤوا" إلخ اختلفوا في هذا الأمر، فالجمهور على أنه للندب، وقيل: للجوب وبه قالت الظاهرية. وقال في شرح السنة: الابتداء بالطعام إنما هو فيما إذا كانت نفسه شديدة التوقان إلى الطعام، وكان في الوقت سعة، وإلا فليبدأ بالصلاة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يحتز من كتف شاة، فدعى إلى الصلاة فالتقاها وقام يصلي اهـ (1: 92)).

قلت: حديث الاحتراز رواه البخاري (1: 93) ويمكن أن يحمل ذلك على العزيمة وأنه - صلى الله عليه وسلم - أخذ في خاصة نفسه بها، فقدم الصلاة على الطعام، وأمر غيره بالرخصة، كذا قال العيني في العمدة (2: 728). وبهذا يحصل التوفيق بينه وبين ما رواه أبو داود وسكت عنه عن جابر مرفوعاً "لا تؤخر الصلاة لطعام، ولا لغيره" اهـ (2: 171) فيحمل الأول على الرخصة، والثاني على العزيمة إذا كان بحيث لا يشتغل باله بالطعام، أو يقال:

صحيحه) والطبراني في الأوسط من رواية موسى بن أعين (1) عن عمرو بن الحرث عن ابن شهاب (2): "وأحدكم صائم". وقد أخرجه مسلم من طريق ابن وهب عن عمرو بدون هذه الزيادة، وذكر الطبراني أن موسى بن أعين تفرد بها انتهى، وموسى ثقة، متفق عليه. اهـ. أي فيقبل تفرده

الأول محمول على ما إذا كان في الوقت سعة، والثاني على خلافه إذا ضاق الوقت، وخاف فوت الصلاة، فلا يؤخرها، فقوله: "لا تؤخر الصلاة لطعام، ولا لغيره" معناه لا تؤخر عن وقتها حتى تصير فائتة، وهذا أولى الوجوه عندي، أو يحمل الأول على ما إذا كان شديد التوقان إلى الطعام، والثاني على ما إذا لم يكن كذلك وكان متمسكاً في نفسه وحضرت الصلاة وجب أ، يبدأ بها ويؤخر الطعام

في نسخة الفتح: موسى بن عيسى، ولكنه من زلة الكاتب كما لا يخفى، والصحيح موسى بن أعين (1)
أي عن أنس موصولاً (2)

وفي عون المعبود: قال المنذري: في إسناده حديث جابر محمد بن ميمون أبو النضر الكوفي الزعفراني المفلوج قال أبو حاتم الرازي: لا بأس به، وقال: يحيى بن معين: ثقة، وقال الدارقطني: ليس به بأس، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو زرعة الرازي: كوفي لين، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً لا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات بالأشياء المستقيمة، فكيف إذا انفرد بأوابده اهـ (3: 404). ... قلت: فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن، ويؤيد ذلك سكوت أبي داود عنه، فلا يستقيم قول العلامة العيني في العمدة: "هذا حديث ضعيف، فبالضعيف لا يعترض علي الصحيح" اهـ (2: 276) مع أنه يحتاج بسكوت أبي داود كثيراً، نعم! في الحديث علة أخرى وهو أن البيهقي أخرجه بطريق معلى بن منصور (وهو ثقة وثقه بعضهم، وأخرج له مسلم، وتكلم فيه ابن حنبل، كذا في الجوهر النقي 12) عن محمد ابن ميمون هذا بلفظ: "كان عليه السلام لا يؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره" كذا في الجوهر (1: 216). وأخرجه الطبراني في الأوسط بلفظ "لم يكن يؤخر المغرب لعشاء، ولا لغيره" كذا في حاشية أبي داود (2: 172). ... ويؤل معناه حينئذ إلى حديث الاحتراز

وكان ابن عمر يوضع له الطعام وتقام الصلاة. فلا يأتيها حتى يفرغ، وأنه ليسمع - 1179 قراءة الإمام. رواه البخاري تعليقاً، وقال الحافظ في الفتح (2: 135): رواه ابن حبان (في صحيحه) من طريق ابن جريح عن نافع أن ابن عمر - رضي الله عنه - كان يصلي المغرب إذا غابت الشمس، وكان أحياناً يلقاه وهو صائم، فيقدم له عشاءه وقد نودي للصلاة ثم تقام وهو يسمع، فلا يترك عشاءه، ولا يعجل حتى يقضي عشاءه ثم يخرج، فيصلي اهـ. ... 1180 - قال أبو الدرداء: من فقه المرأ إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ. كذا قال البخاري. وفي الفتح (2: 134): وصله ابن المبارك

الذي رواه البخاري. وقد ذكرناه آنفاً، ولا يعارض ما في حديث أنس من الأمر بتقديم العشاء على الصلاة، لكونه أمراً بغيره، وكون ذلك عزيمة أخذها خاصاً بنفسه - صلى الله عليه وسلم -، فحديث جابر هذا مع ما فيه من الكلام في محمد بن ميمون قد اختلف عليه في لفظه أيضاً، فلم يبق محتجاً به للاضطراب في المتن. هذا، وقد روى أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذري عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال: كنت مع أبي في زمان ابن الزبير إلى جنب عبد الله بن عمر، فقال عباد بن عبد الله بن الزبير: إنا سمعنا أنه يبدأ بالعشاء قبل الصلاة، فقال عبد الله بن عمر: ويحك، ما كان عشاءهم! أتراه كان مثل عشاء أبيك؟! اهـ (3: 404)).

قلت: وبه قال بعضهم: إن حديث تقديم العشاء على الصلاة محمول على ما كان عليه السلف من التخفيف في الطعام، فكان يقرب مدة الفراغ منه إذ كانوا لا يستكثرون منه، ولا ينصبون الموائد، ولا يتناولون الألوان، وإنما هو مذقة من لبن أو شربة من سويق أو كف من تمر أو نحو ذلك، ومثله لا يؤخر الصلاة عن زمانها، ولا يخرجها عن وقتها بل ولا يفيض إلى فوت الجماعة أيضاً، وحديث جابر فيما كان بخلاف ذلك من صفة الطعام، قلت: وهو وجه حسن أيضاً، والله تعالى أعلم

قوله: "وكان ابن عمر" إلخ. قلت: قد مر الكلام في ذلك مستوفي، وفي رواية ابن حبان بطريق ابن جريح دلالة على أن ابن عمر رضي الله عنهما إنما كان يؤخر الصلاة عن العشاء إذا كان صائماً، ويلتحق به من كان مثله في التوقان إلى الطعام ولو غير صائم

في كتاب الزهد. ... 1181 - عن عائشة رضي الله عنها قالت: إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا صلاة بحضرة طعام، ولا هو يدافعه الأخبثان (1). رواه مسلم (1:208). ... 1182 - عن: عتبان بن مالك الأنصاري - رضي الله عنه - يقول: كنت أصلي لقومي بني سالم وكان يحول بيني وبينهم واد، إذا جاءت الأمطار فيشق

لأن الإقبال على الصلاة بفراغ القلب مطلوب لكل أحد، فلا يختص الحكم بالصائم فقط، دل عليه أثر أبي الدرداء بلفظ عام، نعم! هو مقيد بسعة الوقت، فإن ضاق وخاف الفوت وجب الابتداء بالصلاة، ودلالة حديث عائشة رضي الله عنها على معنى الباب ظاهرة

قوله: "عن عتبان بن مالك" إلخ. قلت: دل على جواز التخلف عن الجماعة بعذر سوء البصر أيضاً، كما دل على جوازه بعذر المطر، لأن عتبان بن مالك ذكر له عذرين إنكار بصره وقدمه، وسيل الأمطار، فأخره، وسكت النبي - صلى الله عليه وسلم - على كليهما، وألحق به فقهاؤنا الظلمة الشديدة أيضاً إذا كانت بحيث لا يبصر طريقه إلى المسد، فيكون (كالأعمى، كذا في الشامية (2): 132

وأما ما في الترغيب (1: 71) عن عمرو بن أم مكتوم قال: قلت: يا رسول الله! أنا ضير شاسع (2) الدار ولي قائد لا يلائمني (3)، فهل تجد لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: تسمع النداء؟ قال: نعم! قال: ما أجد لك رخصة، رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، وابن خزيمة في صحيحه، والحاكم، وفي رواية لأحمد عنه أيضاً: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

أي البول والغائط قاله النووي، وألحق فقهاءنا الريح بهما أيضاً (1)

أي بعيدها، منه (2)

أي لا يوافقني، منه (3)

على اجتيازه قبل مسجدهم، فجئت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقلت له: إني أنكرت بصري، وإن الوادي الذي بيني وبين قومي إذا جاءت الأمطار فيشق على اجتيازه، فوردت أنك تأتي فتصلي من بيتي مكاناً اتخذه مصلي، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: سأفعل، الحديث. رواه إمام المحدثين الحافظ أبو عبدالله البخاري (1:74).

أتى المسجد، فرأى في القوم رقة (1) فقال: "إني للأهم أن أجمع للناس إماماً ثم أخرج، فلا أقدر على إنسان يتخلف عن الجماعة في بيته إلا أحرقته عليه، فقال ابن أم مكتوم يا رسول الله! إن بيني وبين المسجد نخلاً وشجراً ولا أقدر على قائد كل ساعة، أيسعني أن أصلي في بيتي؟ قال: أسمع الإقامة؟ قال: نعم! قال: فأتها"، وإسناد هذه جيد اه، وفي (مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح اه (1:150).

فأجاب عنه الحافظ أبو بكر البیهقي كما في نصب الراية (1:236) بما نصه: "معناه لا أجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها، وليس معناه إيجاب الحضور على الأعمى، فقد رخص لعتبان بن مالك انتهى"

قلت: ومحصله إن بالحرَج يرتفع الإثم، ويرخص في تركها، ولكنه يفوته الأفضل

قال في رد المختار: لكن في نور الإيضاح: وإذا انقطع عن الجماعة لعذر من أذارها (المبيحة للتخلف) (2) وكانت نية حضورها لو لا العذر يحصل له ثوابها (لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرأ ما نوى" اه، والظاهر أن المراد به العذر المانع كالمرض، والشيخوخة، والفلج بخلاف نحو المطر، والطين، والبرد، والعوى، تأمل اه (1:576).

فائدة:

وفي رد المختار أيضاً: مجموع الأذار التي مرت متناً وشرحاً عشرون وقد نظمتها

أ. أي قلة، منه (1)
لفظة ما بين القوسين ثابتة في نور الإيضاح (ص: 174) وساقطة عن نسخة رد المختار، فليعلم ذلك منه (2)

:بقولي

أعذار ترك جماعة عشرون قد ... أودعتها في عقد نظم كالدرر
مرض، وإقعاء، وعمى، وزمانة ... مطر، وطين، ثم برد قد أضر
قطع لرجل مع يد أو دونها ... فلج، وعجز الشيخ، قصد للسفر
خوف على مال كذا من ظالم ... أو دائن، وشهى اكل قد حضر
والريح ليلاً ظلمة، تمرىض دي ... ألم، مدافعة لبول أو قذر
ثم اشتغال لا بغير الفقه في ... بعض من الأوقات عذر معتبر

اهـ (1: 581).

قلت: وقد ذكرنا في المتن ما يدل على جميع تلك الذكور بالتأمل الصادق وإمعان النظر
غير اثنتين منهما وهما تمرىض ذي ألم، واشتغال بفقه، والمراد بالتمرىض قيامه بمرىض
يحصل له لغيبته المشقة والوحشة، والمراد بالاشتغال بالفقه تكراره بجماعة تفوته لو حضر
المسجد بشرط عدم مواظبة على ترك الجماعة تهاوناً، كما صرح بذلك كله في الشامية (ص
وج مذكور)، ويمكن أن يستدل على كون التمرىض عذراً بحديث ابن عباس مرفوعاً "من
سمع النداء فلم يمنع من اتباعه عذر قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض" إلخ فيدخل
في المرض مرضه ومرض من يتعلق به، كما أدخل في الخوف خوفه على نفسه وماله أو
على نفس ومال غيره أو يستدل له بأثر أبي الدرداء: "من فقه المرأ إقباله على حاجته
حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ"، ولا يخفى أن المرض لا يفرغ قلبه في بعض الأحيان
لأذى المریض، فيعذر في ترك الجماعة لشغل باله هذان وقد ورد في الصحيح أنه - صلى
الله عليه وسلم - أمر أبا بكر في مرضه أن يصلي بالناس، فخرج أبو بكر يصلي، فوجد
النبي - صلى الله عليه وسلم - في نفسه خفة، فخرج يهادى بين رجلين، فأراد أبو بكر أن
يتأخر، فأوماً إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - أن مكانك، الحديث، وزاد ابن ماجه
ونحوه بإسناد حسن في هذا الحديث: فلما أحس الناس به سبحو، وفيه أيضاً: فابتدأ
النبي - صلى الله عليه وسلم - القراءة من حيث انتهى أبو بكر، كذا في الفتح (2 130) □
132)، فدل على أن إتيانه - صلى الله عليه وسلم - للصلاة كان بعد شروع أبي بكر فيها
وأن الرجلين الذين خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - يهادى بينهما تخلفا عن

الجماعة معه، وهل كان تخلفهما إلا بعذر قيامهما بالنبي - صلى الله عليه وسلم - في مرضه، والرجلان علي ابن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب كما وقع التصريح به وفي رواية أخرى عند البخاري، وفي رواية للدارقطني أنه خرج بين أسامة بن زيد، والفضل بن (عباس كذا في الفتح (ص: 130).

وأما عذر الاشتغال بالعلم أحياناً بجماعة تفوته فهو نظير التهيأ للسفر، فيعذر لعل شغل باله به، وأما ما في مجمع الزوائد عن عنبسة بن الأزهر قال: تزوج الحارث بن حسان وكانت له صحبة، وكان الرجل إذ ذاك إذا تزوج تخدر أياماً (أي تستر) فلا يخرج لصلاة الغداة، فقيل له: أخرج؟ وإنما بنيت بأهلك في هذه الليلة، قال: والله إن امرأة تمنعني من الصلاة الغداة في جميع (أي جماعة) لامرأة سوء، رواه الطبراني في الكبير وإسناده حسن اهـ (1: 158) فلا يدل على جواز ترك الجماعة بعذر البناء بأهله، لما فيه من إنكار الصحابي على فعل من كان يفعل ذلك، وقوله: "وكان الرجل إذ ذاك" إلخ، لا يدل على أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك، بل الظاهر كونه من فعل العوام من التابعين، ولذا انكر عليه الحارث بن حسان أشد إنكار، ولو سلم كونه من فعل الصحابة فيحمل على ما إذا لحقت المرأة وحشة بخروجه من البيت في الغلس، والإمام لا يسفر بالصلاة

هذا وقد ورد في رواية عند الطبراني مرفوعاً جواز التخلف عن الجماعة بعذر الاصطياد لمن كان مرزوقاً به وله إليه حاجة، وفيه بشر بن نمير وهو ضعيف ومتروك كما في مجمع الزوائد

والقياس يؤيده لأن من كان رزقه من الصيد أو بالاحتطاب ونحوهما يضطر إلى (1: 161) الخروج من بلده في طلب الرزق، فيجيء وقت الصلاة وهو في البادية، وفي رجوعه إلى العمران، وحضوره إلى الجماعة في مثل هذا الحالة من الحرج، والمشقة ما لا يخفى

باب صفات الإمام ... 1183 - عن: عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال في مرضه: مروا أبا بكر يصلي بالناس، قالت عائشة: قلت: إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر، فليصل بالناس، فقالت عائشة: فقلت لحفصة قولي له: إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر، فليصل للناس، ففعلت حفصة فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «مه إنكن لأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر، فليصل بالناس».

باب صفات الإمام

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها" إلخ. قلت: في تقديمه - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر على سائر الصحابة وفيهم من هو أقرأ منه دليل لمن يقول بتقديم الأعم على الأقرأ أما أنه كان فيهم من هو أقرأ منه فلحديث أبي يعلى عن ابن عمر رضي الله عنه، وفي أوله: أرفأ أمتي بأمتي أبو بكر، وأشهدهم في أمر الله عمر إلى أن قال: وأقرأهم أبي، قال العريزي: وهو حديث صحيح اهـ (1: 179) ورواه الإمام أحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي في الشعب عن أنس مرفوعاً بلفظ: أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشهدهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقرأهم لكتاب الله أبي بن كعب، الحديث كذا في كنز العمال (6: 163) ومع ذلك قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر في الصلاة على الباقيين فكان دليلاً على كون الأعم والأفضل أولى من الأقرأ، ولأن ما يحتاج إليه من القراءة مضبوط والذي يحتاج إليه من الفقه غير مضبوط، فقد يعرض في الصلاة أمر لا يقدر على مراعاة الصلاة فيه إلا كامل الفقه. وأما كون أبي بكر أعلم الصحابة، فلما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري في أبي سعيد الخدري في قصة خطبة النبي - صلى الله عليه وسلم - قيل وفاته، وإخباره بأن الله خير عبداً بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ذلك العبد ما عند الله، فبكى أبو بكر، فتعجبنا لبكائه قال: فكان رسول الله - (صلى الله عليه وسلم - هو المخير، وكان أبو بكر هو أعلمنا اهـ (1: 516).

(رواه الإمام البخاري - رضي الله عنه -، كذا في فتح الباري (2:138).

وتعقب بعض الناس استدلالنا بقصة إمامة أبي بكر على كون الأعلّم أولى بالإمامة من الأقرأ باحتمال أن تكون إمامته إشارة إلى استحقاقه الإمامة الكبرى، قال: ويقوي الاحتمال ما رواه النسائي وسكت عنه (1: 126) عن عبد الله رضي الله عنه قال: لما قبض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: أستم تعلمون؟ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمر أبا بكر أن يصلي بالناس؟ فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ قالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر اهـ

ثم نقل عن السندي أن الإمامة الصغرى كانت يومئذ من وظائف الإمام الكبير فتفويضها إلى أحد عند الموت دليل على نصبه للكبرى اهـ، قال: ويدل على أن الإمامة الصغرى حق الإمام الكبير ما رواه البزار، وإسناده حسن كما في مجمع الزوائد (1: 167) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغرکم، وإذا أمکم فهو أميرکم اهـ

قلت: وهذا كله كلام لا طائل تحته، أما أولاً فلأننا سلمنا أن إمامة أبي بكر كانت فيها إشارة إلى استخلافه أيضاً، ولكن لا نسلم أنها كانت متمحضة لتلك الإشارة، ولم يكن أبو بكر أولى بها، وإلا لزم تغيير حكم من أحكام الصلاة للإشارة إلى شيء أجنبي عنها، ولم يعهد له نظير في الشرح، ولو سلم ذلك فكان على الصحابة بعدما ظهر العمل بمقتضى تلك الإشارة تقديم الأقرأ في الصلاة، وكان على أبي بكر أن يترك الإمامة بهم، ويقدم الأقرأ على نفسه، ولا يستمر إماماً طول عمره، لعلمه بأن تقديم النبي - صلى الله عليه وسلم - إيا في مرضه إنما كان لأجل الإشارة فقط لا لأولويته بالإمامة، وكل ذلك لم يكن، فثبت أن إمامة أبي بكر لم تكن لمجرد الإشارة إلى شيء بل لكونه أولى بها أيضاً

وأما ثانياً فإن الإشارة إلى استخلاف إنما تكون بتفويض الإمامة إلى أحد عند الموت، كما صرح به السندي، وأقره بعض الناس عليه، وتقديمه - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر على سائر الصحابة في الصلاة قد ثبت في غير زمان مرضه - صلى الله عليه وسلم - أيضاً قبل وفاته بمدة، كما رواه النسائي (1: 128) عن سهل بن سعد قال: كان قتال بين بني عمرو بن عوف، فبلغ

ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فصلى الظهر ثم أتاهم ليصلح بينهم. ثم قال لبلال: يا بلال! إذا حضر العصر ولم أت فمر أبا بكر فليصل بالناس الحديث، وسنده صحيح، وقد أخرجه أحمد، وأبو داود، وابن حبان أيضاً، كما في فتح الباري (2: 140)، قال الحافظ: أما قول بلال لأبي بكر: أتصلي للناس؟ (كما ورد في رواية البخاري) فلا يخالف ما ذكر لأنه يحمل على أنه استفهمه هل يبادر أول الوقت أو ينتظر قليلاً ليأتي النبي - صلى الله عليه وسلم - اه، فهل كان تقديمه - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر في هذه الواقعة للإشارة إلى استخلافه؟ كلا! بل إنما قدمه لكونه أفضل من الجميع وأولى بها منهم، كيف ولم يثبت ذلك عن أصحابه (1) أيضاً، وهل ذلك إلا لكون الأعلّم الفضل أولى بالإمامة من غيره، وكيف يظن برسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه يغير أمراً من أحكام الصلاة لمجرد الإشارة على الاستخلاف مع إمكان تلك الإشارة بدون ذلك لتغير أيضاً؟ بل إنما كان ذلك لكون أبي بكر أحق بها من غيره، يدل على ذلك ما أخرجه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً "لا ينبغي لقوك فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره".

قال السيوطي في التعقيبات: الحديث حسن وشاهده الأحاديث الصحيحة في تقديمه إياه للصلاة في مرض الوفاة، وقال الحافظ ابن كثير في مسند الصديق: إن لهذا الحديث شواهد تقتضي صحته، وأخرجه ابن عساكر من طريقين عن عتبة بن عذوان أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا ينبغي لأحد من رجالكم أن يؤم أبا بكر، فإنه ليس لأحد عندي فضل في المحبة والنصيحة إلا أبو بكر رضي الله عنه" اه (54: 55)، فهذا نص صريح فيما قلنا. وقول عمر رضي الله عنه: "أستم تعلمون أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمر أبا بكر أن يصلي

وأما ما رواه البخاري عن ابن عمر قال: لما قدم المهاجرون الأولون العصبة - موضع بقاء - قبل مقدم رسول الله - (1) صلى الله عليه وسلم - كان يؤمهم سالم مولى أبي حذيفة، وزاد في الأحكام: وفيهم أبو بكر، وعمر، وأبو سلمة، وزيد، وعامر بن ربيعة، فقال الحافظ متعباً عليه واستشكل ذكر أبي بكر في الحديث أن ذلك كان قبل مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر كان رفيقه، ووجهه البيهقي باحتمال أن يكون سالم المذكور استمر على الصلاة بهم فيصح ذكر أبي بكر، ولا يخفى ما فيه اه (2: 156) فلا يصح الاستدلال به ما لم يرتفع الإشكال، على أنه كان في الابتداء ثم رجع الحكم إلى أولوية الأعلّم فافهم، والحديث رواه الطبراني في الكبير وزاد: لأنه أي سالم كان أكثرهم قرأناً. وقال الهيثمي: هو في الصحيح خلا قوله "لأنه كان أكثرهم قرأناً"، وفيه شعيب بن أبي الشعث قال الذهبي: مجهول، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يعتبر بحديثه إذا لم يكن في إسناده ضعيف، ولا بقية بن الوليد اه (1: 168)، قلت: ليس في الصحيح لفظة "لأنه كان أكثرهم قرأناً" مذكور في الصحيح أيضاً كما في الفتح

بالناس؟. فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر"، فلا يدل على أن فضل أبي بكر في استحقاق الخلافة لم يثبت إلا بتقديمه في الصلاة، بل غاية ما فيه أن هذا أيضاً واحد من إمارات استحقاقه وعلامة من علامات تقديمه، ودليل ذلك أن عمر رضي الله عنه لم يكتف بذلك في هذا المقام، بل أتى ببراهين سواها وفوقها مما لا يخفى فضل أبي بكر على سائر الناس مهما، فقال وهو أخذ بيده في السقيفة من له هذه الثلاثة؟: إذ هما في الغار، من هما؟، إذ يقول لصاحبه، من صاحبه؟ {لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا} مع من؟، وقال لأبي بكر: بل نبايعك أنت فأنت سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كذا في فتح الباري مع البخاري (7: 25).

وأما ذكره السندي أن الإمامة الصغرى كانت يومئذ من وظائف الإمام الكبير فمسلم، ولكن لا نسلم أنهم غيروا حكماً من أحكام الصلاة لأجل ذلك، وقدموا في الصلاة من غير أولى منه بالإقامة لا سيما أن يكون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعل ذلك، فهذا من أمحل المحال.

وما ذكر بعض الناس من حديث أبي هريرة برواية مجمع الزوائد، وفيه: "وإذا أمكم فهو أميركم" ففيه أنه لو دل على كون الإمامة الصغرى من وظائف الإمام الكبير لدل أيضاً على أن أولى الناس بالإمامة العظمى أقرأهم للقرآن، لأنه - صلى الله عليه وسلم - قال: فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغرکم، فإذا كان الأقرأ أولى بإمامة الصلاة، وإمامة الصلاة من وظائف الإمام الكبير استلزم ذلك أن يكون الإمام الكبير أقرأ الناس للقرآن كما لا يخفى، وهذا لم يقل به أحد بل هو خلاف الإجماع، والآثار الالة على إمامة أبي بكر وخلافته مع كون أبي بن كعب أقرأ هذه الأمة كما ورد في الحديث، وظني أن هذا البعض لا يقول به أيضاً، فانهدم بناء الاستدلال، واندحض ما أبداه من الاحتمال، وليس معنى الحديث عندنا إلا مجرد ترغيب الناس في تعظيم الإمام الذي يصلي بهم وتوقيره وإن كان أصغرهم، لأنه بالإمامة صار كبيراً مستحقاً للتعظيم، والله تعالى أعلم.

قال العلامة العيني في العمدة: واختلف العلماء فيمن أولى بالإمامة، فقالت طائفة: الأفقة وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والجمهور، وقال أبو يوسف، وأحمد، وإسحاق: الأقرأ وهو قول ابن سيرين، وبعض الشافعية، وقال أصحابنا: أولى الناس بالإمامة أعلمهم

عن: عقبة بن عمرو (هو أبو مسعود البدرى الأنصارى) قال: قال رسول الله - صلى - 1184
الله عليه وسلم -: «يؤم القوم أقدّمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأفقههم في
الدين، فإن كانوا في الدين سواء فأقرأهم للقرآن، ولا يؤم الرجل في سلطانه، ولا يقعد على
تكرّمته إلا بإذنه». أخرجه الحاكم في المستدرک (1:243). واستشهد به، وسكت عنه
الحافظ الذهبي في تلخيصه، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو من رجال مسلم ثقة مدلس،
وتدليس الثقة لا يضر عندنا كإرساله، وقد ذكرناه اعتضاداً

بالسنة أي بالفقه والأحكام الشرعية إذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة وهو
قول الجمهور، وإليه ذهب عطاء والأوزاعي، ومالك، والشافعي، وعن أبي يوسف أقرأ الناس
أولى بالإمامة يعني أعلمهم بالقراءة، وكيفية أداء حروفها، ووقوفها؟ وما يتعلق بالقراءة،
(وهو أحد الوجوه عند الشافعية اهـ (2: 732)

قال الشيخ ابن الهمام في الفتح (1: 312): واختلف المشايخ في الاختيار، منهم من اختار
قول أبي يوسف كالمصنف ومنهم من اختار قول أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله اهـ

وفي شرح إحياء علوم الدين (3: 174): والذي ذهب إليه أبو يوسف من تقدم الأقرأ على
الأعلم رواية عن أبي حنيفة، ودليله قوي من حيث النص اهـ

قلت: قد مر دليل تقديم الأعلم في إمامة أبي بكر وهو كالمتواتر، وكان ثمة من هو أقرأ
على الأعلم، وهذا آخر الأمرين من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فيكون المعوا عليه،
وسياتي بعد ما يدل عليه أيضاً

قوله: "عن عتبة بن عمرو" إلخ. قلت: فيه تقديم الأفقه على الأقرأ على الكل، والحديث
واحد، والتطبيق متعذر، فالظاهر ترجيح رواية مسلم بموافقة الحاكم له على رواية الحاكم
منفرداً، لا سيما وفيه حجاج بن أرطاة أحد المتكلمين فيهم مع تدليسه، ويمكن أن يقال: إن
أبا مسعود سمع الحديث من النبي - صلى الله عليه وسلم - مرتين مرة مع تقديم الأقرأ
على الأعلم بالسنة، وثانياً بتقديم

أخبرنا: عبد المجيد بن عبد العزيز عن ابن جريح عن عطاء قال: "كان يقال: - 1185 يؤمهم أفقهم، فإن كانوا في الفقه سواء فأقرؤهم، فإن كانوا في الفقه والقراءة سواء فأسنهم". أخرجه الإمام الشافعي في الأم (1:140). وعطاء من كبار التابعين فقوله: "كان يقال" حكاية عن قول الصحابة، وهو شاهد جيد لحديث ابن أرتأة السابق المذكور رفعا، رواته كلهم ثقات من رجال الصحيح خلا شيخ الشافعي، فهو من رجال مسلم. ... 1186 - عن: عابس الغفاري سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يتخوف على أمته ست خصال، وفيه ونشوا يتخذون القرآن مزامير، يقدمون الرجل ليس بأفقههم ولا

الأفقه على الأقرأ. ويؤيد ذلك ما في حديث عطاء "كان يقال: يؤمهم أفقهم" والظاهر أنه حكاية عن قول الصحابة وهم لا يقولون ذلك ما لم يكن عندهم نص فيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -

ووجه ذلك ما قاله الشافعي، ونصه: وإنما قيل والله أعلم: أن يؤمهم أقرأهم أن من مضى من الأئمة كانوا يسلمون كبارا فيتفقهون قبل أن يتفقهوا، فأشبه أن يكون من كان فقيها إذا (قرا من القرآن شيئا أولى بالإمامة اهـ (1:140

والحاصل أن تقديم الأقرأ كان في الابتداء حين كانوا يقرؤون القرآن كباراً فيكون عند الأقرأ حينئذ مع فقهه مزية القراءة، فكان أولى من غير الأقرأ، ثم لما قرأ المسلمون صغاراً قدم الأفقه لخلو الأقرأ حينئذ من الفقه غالباً، فلا تعارض في حديثي أبي مسعود لإمكان حملهما على تعدد الواقعة، والجمع بين الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر فافهم، وسيأتي الجواب عن رواية مسلم فانتظر

قوله: "عن عابس الغفاري" إلخ. قلت: في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "يقدمون الرجل ليس بأفقههم ولا أفضلهم" دلالة صريحة على إنكاره - صلى الله عليه وسلم - على تقديم الأفقه الأفضل، وفيه إشعار بتقديم الأفقه على الأقرأ كما لا يخفى، وفيه أيضاً إنكاره على الغناء بالقرآن، والمراد منه ما كان على طريقة المطربين برعاية الموسيقى ونحوه، وأما الغناء بتحسين الصوت بحيث لا يخرج به عن العربية، ولا يغير الحركات، ولا يمد في غير موضع المد، ونحوه، فلا بأس

أفضلهم يغنيهم غناء. رواه الكبير، وللبزار نحوه مختصراً أخرجه في جمع الفوائد (326:1) وسكت عنه فهو صحيح أو حسن على قاعدته وأخرجه أحمد في مسنده (494:3) وفي سنده عثمان بن عمير عن زاذان وهو أبو اليقظان ضعيف كما في التقريب (ص:142). ولكن قال الحافظ في تعجيل المنفعة (ص:294) وأخرجه الطبراني من طريق موسى الجهني عن زاذان قال: كنت مع رجل من الصحابة يقال له: عابس أو ابن عابس اهـ. ومسى الجهني ثقة من رجال مسلم كما في التقريب 0 (ص:217). وفي الإصابة (2:4) وروى ابن شاهين من طريق القاسم عن أبي أمامة عن عابس الغفاري صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الخصال اهـ. ... قلت: فليس مداره على أبي اليقظان بل تابعه عليه أوثق منه عن زاذان ولما رواه شاهد من طريق أخرى فالحديث صحيح، ولا أقل من أن يكون حسناً. ... 1187 - عن: مرثد الغنوي مرفوعاً «إن سرکم أن تقبل صلاتکم فليؤمکم علماؤکم، فإنهم وفدکم فيما بینکم وبين ربکم» رواه الطبراني في الكبير، قال

به بل هو مطلوب كما قدمناه في باب التجويد. والحديث مؤيد لأثر عطاء المتقدم في تقديم الأفقه الأعلّم على الأقرأ، وشاهد جيد لحديث ابن أرطاة عند الحاكم في مستدرکه، وقد ذكرناه، فلا لوم على أبي حنيفة رحمه الله أنه عمل بعدة أحاديث، وأول واحد منها وهو ما أخرجه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري مرفوعاً «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله» الحديث. فإن الأحاديث بعضها يفسر بعضاً، فالظاهر أن هذا كان في أول الإسلام ثم رجع الأمر إلى تقديم الأفقه الأعلّم، أو أن المراد بالأقرأ فيه الأعلّم بالقرآن بلفظه ومعناه دون الأعلّم باللفظ فقط، وقد يطلق القراءة على العلم كما في القاموس: «القراء کرمان الناسک المتعبد كالقارئ والمتقري ج قراؤون، وقواری، وتقراء تفقه» اهـ (1: 15)، وسيأتي الجواب عما أورد على هذا التأويل في شرح حديث مسلم هذا فانتظر

قوله: "عن مرثد الغنوي" إلخ. قلت: فيه ترغيب للأمة في الاقتداء بالعلماء، وأن الصلاة بإمامتهم أقرب إلى القبول من إمامة غيرهم، ولا يخفى أن القبول هي الغاية

الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا في العزيبي (1:53). ... 1188 - عن: أبي مسعود - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمسح مناكبنا في الصلاة، ويقول: «استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، وليلني منكم أو لو الأحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». قال أبو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافاً. أخرجه مسلم (1:181). ... 1189 - عن: أبي الدرداء مرفوعاً «العلماء ورثة الأنبياء». أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه، كذا في تخريج الإحياء (1:5). ... 1190 - عن: عمرو بن سلمة - رضي الله عنه - قال: قال أبي: جئتمكم من

القصى في العبادات. فمن كانت إمامته أرجى بقبول الصلاة كان أولى من غيره، فثبت به تقديم العالم غير الأقرأ إذا كان يحسن من القراءة قدر ما تجوز به الصلاة على الأقرأ غير العالم، وأما تقديمه على الأقرأ العالم الذي هو أقل منه علماً، فقد ثبت بإمامة أبي بكر رضي الله عنه، وقد مر الكلام فيه مستوفى، وأما إذا استويا في العلم وأحدهما أقرأ فالظاهر ترجيح الأقرأ حينئذ، كما سيأتي

قوله: "عم أبي مسعود" رضي الله عنه إلخ. قلت: محل الاستشهاد فيه قوله - صلى الله عليه وسلم - "وليلني منكم أول الأحلام والنهي" وهم العقلاء العلماء، ولم يقل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "وليلني منكم من كان أقرأ للقرآن وهو يدل على أن العقلاء العلماء أقرب إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من غيرهم، ولا يخفى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الإمام الكامل حقيقة وغيره من الأئمة نواب له - صلى الله عليه وسلم - فأولى الناس بنبأته من كان أقرب إليه، فثبت به تقديم الأعلم الأفقه على غيره، وهو ظاهر غير خفى كيف لا؟ وقد ورد في الحديث الصحيح عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً "العلماء ورثة الأنبياء" أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان في صحيحة، وعن ابن عباس مرفوعاً "أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد" (أخرجه أبو نعيم في فضلاً لعالم بسند ضعيف، كذا في تخريج الإحياء للعراقي (1: 605).

قوله: "عن عمرو بن سلمة" إلخ. قلت: استدل بقوله - صلى الله عليه وسلم - "وليؤمكم أكثركم

عند النبي - صلى الله عليه وسلم - حقاً قال: «فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرأناً». قال: فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرأناً مني، فقدموني وأنا ابن ست أو سبع سنين. رواه البخاري وأبو داود والنسائي، كذا في بلوغ المرام

قرأناً" وبما في حديث أبي مسعود الأنصاري "يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله" أخرجه مسلم كما هو مذكور في المتن بعده من قال بتقديم الأقرأ على الأعلم، وأجاب عنه صاحب الهداية بأن أقرأهم كان أعلمهم، لأنهم كانوا يتلقونه بأحكامه فقدم في الحديث، ولا كذلك في زماننا، فقدمنا الأعلم اهـ

قلت: ويؤيده ما رواه الإمام مالك في الموطأ (ص: 71) أنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها اهـ وما في مجمع الزوائد (1: 66) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: لقد عشت برهة من دهرى وأن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد - صلى الله عليه وسلم -، فيتعلم حلالها، وحرامها، وما ينبغي أن يقف عنده منها كما تعلمون أنتم القرآن، ثم لقد رأيت رجلاً يؤتى أحدهم الإيمان قبل القرآن (هكذا في الأصل، والصحيح عكسه أي القرآن قبل الإيمان كما في الإتيان (1: 88) فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته ما يدري ما أمره، ولا زاجره، وما ينبغي أن يقف عنده منه، ينثره نثر الدقل (1)، رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح اهـ

وأورد عليه بأن هذا يفضي إلى التكرار إذ يؤول معنى الحديث إلى أن يؤم القوم أعلمهم، فإن تساوا فأعلمهم بالسنة

وأجاب عنه في العناية بأن المراد "أقرأهم" أي أعلمهم بأحكام كتاب الله تعالى دون السنة، قوله: "أعلمهم" أي أعلمهم بأحكام كتاب الله والسنة اهـ

قلت: ولكن تفسير الأقرأ بالأعلم ياباه ما ورد من لفظ أكثرهم قرأناً عند الحاكم في هذا الحديث بعينه، وما ورد في حديث عمر بن سلمة "وليؤمكم أكثركم قرأناً" فالمتبادر منه أنه أراد أكثرهم جمعاً للقرآن وحفظاً دون علمهم بالأحكام، وأيضاً يرد عليه ما في نيل

قال العلامة الزمخشري في الفائق: (1: 211): القل تمر ردي لا يتلاصق، فإذا نثر تفرق وانفردت كل ثمرة أختها، يريد (1) أنه يهذ القرآن

وأما ما قيل: من أن الأكثر حفظاً للقرآن من الصحابة أكثر فقهاً، فهو وإن صح باعتبار مطلق الفقه لا يصح باعتبار الفقه في أحكام الصلاة، لأنها بأسرها مأخوذة من السنة قولاً وفعلًا وتقديرًا، وليس في القرآن إلا الأمر بها على جهة الإجمال وهو مما يستوي في معرفته القاري للقرآن وغيره اهـ، وما قاله الحافظ في الفتح (2: 143) ونصه: "وهذا الجواب يلزم منه أن من نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على أنه أقرأ من أبي بكر كان أفقه من أبي بكر فيفسد الاحتجاج بأن تقديم أبي بكر كان لأن الأفقه اهـ.

والجواب عن إيراد صاحب النبل أن الصحابة القدماء كانوا يقرؤون القرآن كباراً وقد تفقهوا في الأحكام جميعاً، فكان الأقرأ منهم جامعاً لفقه القرآن وأحكام الصلاة حائزاً مع ذلك مزية القراءة، فكان أولى من غير الأقرأ لجل ذلك، لا لأنه كان أعلم بأحكام القرآن فقط، ثم قوله: "فإن تساوا في القراءة فأعلمهم بالسنة" معناه فإن تساوا في العلم بأحكام الصلاة والقراءة فأعلمهم بسائر الأحكام، وعن إيراد الحافظ أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "وأقرأهم أبي" كان في آخر أيامه، لما في هذا الحديث أيضاً: "أفرضهم زيد بن ثابت"، وقد علم أن زيدا من شبان الصحابة وحدثانهم، قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة وهو ابن إحدى عشرة سنة وقيل: إن أول مشاهدته يوم الخندق، ولا يخفى أنه لم يصر أفرض الصحابة في ابتداء قدومه - صلى الله عليه وسلم - المدينة بل إنما كان كذلك في آخر أيامه، وقد قدمنا أن الأقرأ في آخر أيامه لم يكن أعلمهم لكون المسلمين يقرؤون القرآن إذا ذاك صغاراً، فلم يلزم من كون أبي أقرأ من أبي بكر كونه أعلم منه، هذا يقرب من جوابنا، ويشبهه ما ذكره العيني في العمدة، ونصه

وأجاب بعضهم بأن تقديم الأقرأ كان في أول الإسلام حين كان حفاظ الإسلام قليلاً (ترغيباً للقوم في حفظ القرآن) وقد قدم عمرو بن سلمة وهو صغير على الشيوخ لذلك، وكان سالم يؤم المهاجرين والأنصار في مسجد قباء حين اقبلوا من مكة لعدم الحفاظ حينئذ، وحديث إمامة أبي بكر كان في آخر الأمر، وقد حفظوا القرآن وتفقهوا فيه وكان أبو بكر رضي الله عنه أعلمهم وأفقههم في كل أمره اهـ بمعناه (2: 732 □ 733

وهذا آخر الأمرين من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهو المعول عليه، ويكون تقديم الأقرأ على الأعلم

وقال الشيخ المحدث ولي الله في الحجة الله البالغة: وسبب تقديم الأقرأ أنه - صلى الله عليه وسلم - حد للعلم حداً معلوماً، كما بينا، وكان أول ما هنالك كتاب الله لأنه أصل العلم، وأيضاً فإنه من شعائر الله، فوجب أن يقدم صاحبه وبنوه بشأنه ليكون ذلك داعياً إلى التنافس فيه، وليس كما يظن أن السبب احتياج المصلي إلى القراءة فقط، ولكن الأصل (حملهم على المنافسة فيها، وإنما تدرك الفضائل بالمنافسة اهـ (2: 20

قلت: وهو راجع إلى قول العيني كما لا يخفى، وقال شيخنا في جامع الآثار: والأولى أن يقال في التطبيق: إن القدر الضروري من القراءة الصحيحة يقدم على العلم في الرعاية، فالأقرأ بهذه القراءة يقدم على الأعلم الذي ليس عنده هذه القراءة، ومرتبة الكمال من القراءة الزائدة على القدر الضروري مؤخر في الرعاية عن العلم، فالأعلم الذي عنده القدر الضروري من القراءة مقدم على غير الأعلم الذي عنده مرتبه الكمال من القراءة هذا اهـ ((ص: 77

فإن قلت: إن قوله عليه الصلاة والسلام: "يؤم القوم" بمعنى الأمر والأمر للوجوب، فيكون الترتيب الواقع في الحديث واجب الرعاية، وليس كذلك، فإن الترتيب المذكور إنما للأفضلية دون الجواز

قلت: إنه ليس بمعنى الأمر بل هو صيغة إخبار لبيان المشروعية وهو حقيقة، فلا يصار إلى المجاز مع إمكان العمل بها سلمناه ولكنه للاستحباب بالإجماع، ذكر حاصله في العناية: (1: 302)، وفي فتح القدير نقلاً عن المجتبي: فإن استويا في العلم وأحدهما أقرأ فقدما (غيره (أي الأقرأ 12) أسأؤوا ولا يأتئون اهـ (1: 303

قلت: وإن كان أحدهما أقرأ وأعلم فلا ينبغي لغيره التقدم عليه، بدليل ما في لسان الميزان عن الهيثم بن عتاب عن محارب بن دثار عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً "من أم قوماً وفيهم من هو أقرأ لكتاب الله منه وأعلم لم يزل في سفال إلى يوم القيامة"، والهيثم هذا قال العقيلي في الضعفاء: مجهول، وساق له الحديث المذكور، وذكره ابن حبان في الثقات (اهـ (6: 211

وقال في مراقبي الفلاح بعد بيان الحق بالإمامة: وإن قدموا غير الأولى فقد أسأؤوا ولا
(بائثون اهـ (ص:175)

قلت: والوعيد في الحديث المذكور لو سلم صحته أو حسنه ليس على القوم إذا قدموا
غير الولي بل على المتقدم نفسه، فلا يرد على ما قاله صاحب المراقبي (1: 194): روى
البيهقي في سننه عن أبي زيد عمرو بن أخطب الأنصاري مرفوعاً "إذا كانوا ثلثة فليؤمهم
أقرأهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا في القراءة سواء فأكبرهم سناً، فإن كانوا في السن
سواء فأحسنهم وجهاً" وهو حديث ضعيف اهـ

وقال الحافظ في التلخيص: فيه عبد العزيز ابن معاوية وقد غمزه أبو أحمد الحاكم بهذا
الحديث اهـ (1: 425)، وفي تهذيب التهذيب: وقال الدارقطني: لا بأس به، وقال
(الخطيب: ليس بمدفوع عن الصدق اهـ (6: 359)

قلت: فالرجل حسن الحديث، وليس ما رواه أقل من أن يعتبر به لا سيما وقد رواه أبو
عبيد عن عائشة نحوه من قولها وقال: أرادت في حسن السميت والهدى ذكره الحافظ في
التلخيص (1: 125)، وقال صاحب الهداية: فإن تساوا (١) فأورعهم لقوله عليه السلام:
"من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي" اهـ

قلت: هذا الحديث بهذا اللفظ غريب قاله الزيلعي (1: 238)، وقد مر بمعناه حديث رواه
الطبراني عن مرثد الغنوي، وحسنه العزيمي لغيره، فتذكر، وفي العناية: ليس (أي قوله:
"فإن تساوا فأورعهم") في لفظ الحديث في ترتيب الإمامة، إنما في الحديث بعد ذكر
العلم ذكر "أقدمهم هجرة" لكن أصحابنا جعلوا مكان الهجرة الورع والصلاح، لأن الهجرة
كانت منقطعة في زمانهم، فجعلوا الهجرة الهجرة عن المعاصي مكان تلك الهجرة اهـ (1:
203).

وتعقبه بعض الناس بان هذا الجعل غير صحيح، فإن حكم الهجرة إذا لم يمكن إجراءه وهو
نادر يعمل على ما بعده من الترتيب المذكور في الحديث الصحيح لا على الجعل المذكور
اهـ

أي في العلم والقراءة 12 منه (1)

قلت: سامحه الله! فما أجرأه على تخطئة الأعلام، وما أوقحه في الكلام! أو لم يدر أن الهجرة وإن كانت باقية إلى قيام الساعة بقاء دار الحرب ولكنها لم تبق سبباً للتقدم بعد فتح مكة لمن هاجر بعده على من لم يهاجر، فقد قال - صلى الله عليه وسلم -: "لا هجرة بعد الفتح" أخرجه البخاري كما في فتح الباري (7: 178)، ومعناه الراجح عند الحافظ أنه لا هجرة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد الفتح، وقد أفصح ابن عمر رضي الله عنه بالمراد فيما أخرجه الإسماعيلي بلفظ: "انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" وحديث عبد الله ابن السعدي "لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار" فمعناه أي ما دام في الدنيا دار كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشى أن يفتن عن دينه أه.

قلت: ولكن الهجرة التي هي سبب تقدم المهاجر على غيره هي الهجرة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - لكونها أكد وأعظم حتى قطع الله بها الموالاة بين من هاجر ومن لم يهاجر، فقال تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا} وقال: {لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى} وأما من هاجر اليوم من دار الكفر إلى دار الإسلام فهو وإن كان قد أتى بالواجب عليه ولكن لا نقدم له على سائر الناس بتلك الهجرة في الأحكام، لأنه لم يثبت عن السلف تسمية أمثال ذلك بالمهاجر، وتمييزه عن غيره، كما كان ذلك فيمن هاجر قبل الفتح، فالمراد بالقدم هجرة في الحديث هو الذي لا ذاك، ولو سلم أن الهجرة من دار الكفر بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - سبب للتقدم أيضاً، وقوله: "ثم الأقدم هجرة" يعم كل مهاجر إلى يوم القيامة، فهي إنما تجب بعده - صلى الله عليه وسلم - على من أسلم في دار الحرب، وخشى أن يفتن عن دينه، ولو لم يكن كذلك بل قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار الإسلام (في الجملة) فلا تجب عليه الهجرة بل إقامته فيها أفضل من الرحلة منهما، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام، كما قاله الماوردي، ذكره الحافظ في الفتح (7: 179).

وقال ابن الهجر الهيتمي المكي في فتاواه الحديثية: وإذا أمن ذلك، كان في إقامته

عن: ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: ما أحب أن يكون مؤذنوكم عميانكم قال: - 1191
وأحسبه قال: ولا قرأؤكم (1). رواه الطبراني في الكبير ورجاله

بينهم مصلحة للمسلمين راجحة على خروجه من بينهم، فجوزوا له ذلك، لكيلا يصير محله لهجرته منه دار الحرب (2) بل تجب عليه الإقامة حينئذ اهـ (ص: 204). إذا علمت ذلك فيمكن أن يكون المراد بانقطاع الهجرة في زمن أصحابنا كما قاله صاحب العناية انقطاع وجوبها عن المسلمين المقيمين بأرض الحرب إذ ذاك، لكونهم آمنين على أنفسهم وأموالهم قادرين على إظهار دينهم، وأما قول بعض الناس: إن حكم الهجرة إذا لم يمكن إجراءه يعمل على ما بعده من الترتيب المذكور في الحديث اهـ فمردود عليه بأن ذلك يستلزم ترك العمل بالحديث مع إمكان العمل به، فإن الهجرة نوعان، حقيقية وهي ترك الإقامة بدار الكفر والانتقام إلى دار الإسلام، وحكمية وهي ترك ما نهى الله عنه، فقد روى الطبراني والحاكم وصححه من حديث فضالة بن عبيد "ألا أخبركم بالمؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب". وللحاكم من حديث أنس، وقال على شرط مسلم: "والمهاجر من هجر السوء" اهـ كذا في شرح الإحياء للعراقي (2: 171)، وأخرج البخاري من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً "والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" (1: 51 مع الفتح)، فلما لم يمكن العمل بتقديم المهاجر حقيقية يعمل به بالمعنى الحكمي كما قاله فقهاؤنا رحمهم الله: فإذا استوى القوم قراءة وعلماً يقدم الأورع على غيره، لكونه متقدماً عليهم بالهجرة عن الذنوب، فإن تساوا يقدم الأسن أي الأكبر سناً، كما ورد به الحديث، والله تعالى أعلم

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. فيه دلالة على كراهة كون الإمام أعمى، وسيأتي

بالرفع عطف على الفاعل، كما هو الظاهر 12 منه (1)

قلت: ومن ههنا يعلم حكم غوغاء الهجرة التي كان أحدثها بعض من لا علم له بأحكام الشرع في بلاد الهند، وزعم أن (2) الهجرة منها إلى مملكة من ممالك الإسلام فريضة على مسلمي الهند بأسرهم، ولوى دعوته شذمة من أهل الثغر، وهاجروا إلى كابل، وتجنبوا من التكاليف والمصائب ما لا يأتي في حيلة البيان، والله يسامحه. فقد كاد أن يجعل الهند كله دار الكفر ويمحو عنها سمة الإسلام التي بذل السلف أرواحهم، وأموالهم، ونفوسهم في إقامتها بمثل تلك الأرض الواسعة الفضاء 12 منه

ثقات (مجمع الزوائد 1:145). ... 1192 - عن: مالك بن الحويرث مرفوعاً «إذا حضرت الصلاة فأذنوا وأقيموا، ثم ليؤمكم أكبركم». رواه البخاري، كذا في إعلاء السنن (2:106). ... 1193 - عن: أبي مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سلماً. ولا يؤمن الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه». قال الأشج في روايته مكان سلماً: "سناً". رواه مسلم (1:236). ورواه الحاكم في مستدركه (1:243) إلا أنه قال مكان أقرأهم: "أكثرهم قرآناً" ومكان قوله: "فأعلمهم بالسنة": "فأفقههم فقهاً فإن كانوا في الفقه سواء فأكبرهم" قال الحاكم: وقد أخرج مسلم في صحيحه هذا الحديث، ولم يذكر فيه أفقههم فقهاً، وهي لفظة عزيزة غريبة بهذا الإسناد الصحيح اهـ وأقره عليه الذهبي. ... 1194 - عن: أبي أمامة - رضي الله عنه - عنه مرفوعاً «إن سرکم أن تقبل صلاتکم فليؤمکم خيارکم». رواه ابن عساکر قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا في العريزي (2:56)).

تفصيله إن شاء الله وتعالى

قوله: "عن مالك بن الحويرث" إلخ. فيه دلالة على تقديم الكبر سناً، وهو مقيد بما إذا تساوا في العلم، والقراءة، والورع، كما دل عليه حديث أبي مسعود البدری، والله أعلم.

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ. قلت: دلالتة على فضل إمامة الأخيار ظاهرة، وهذا هو الصل الكلي لما ذكره علمائنا الحنفية في ترتيب الأحق بالإمامة بعدما استووا في جميع ما له ذكر في أحاديث الباب صراحة، فقالوا: ثم يقدم الأشرف نسباً لكونه خيراً من الوضع، ويدل له أيضاً قوله - صلى الله عليه وسلم -: "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، فخيرهم في"

عن: عبد الله بن عمرو قال: أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلاً يصلي - 1195 بالناس الظهر، فتفل في القبلة وهو يصلي للناس، فلما كانت صلاة العصر أرسل إلى آخر، فأشفق الرجل الأول، فجاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! أنزل في شيء؟ قال: لا! ولكنك تفلت بين يديك، وأنت قائم تؤم الناس، فأذيت الله، والملائكة رواه الطبراني في الكبير بإسناد جيد، كذا في الترغيب (1:153)، وفي مجمع الزوائد (1:15): رجاله ثقات

الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"، متفق عليه من حديث أبي هريرة كذا في تخريج الإحياء (1:6)، ثم الأحسن صوتاً لكونه خيراً من ردي الصوت، فإن حسن الصوت يزيد في سماع القراءة رغبة، وهي للخضوع مظنة، ويدل له أيضاً ما مر من قوله - صلى الله عليه وسلم - "ليس منا من لم يتغن بالقرآن" وقوله - صلى الله عليه وسلم - "الله أشد أنا إلى الرجل الحسن الصوت يتغن بالقرآن يجهر به من صاحب القينة إلى قينته" رواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، وصحاحه، وقد ذكرناهما في باب التجويد، قالوا: ثم الأنظف ثوباً لكونه خيراً من دنس الثياب، ولبعده عن كراهة الناس، ويشهد له أيضاً قوله - صلى الله عليه وسلم - "إن الله جميل يحب الجمال" أخرجه مسلم، والترمذي كذا في العريزي (1:251).

قوله: "عبد الله بن عمرو" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن مرتكب المعصية لا يستحق الإمامة، والدليل على كونه معصية ما في الترغيب (1:52) عن ابن عمر مرفوعاً "يبعث صاحب النخامة في القبلة يوم القيامة وهي في وجهه" رواه البزار وابن خزيمة في صحيحه، وهذا لفظه، وابن حبان في صحيحه اهـ، وفي الهداية: ويكره تقديم الفاسق، لأنه لا يهتم لأمر دينه اهـ (1:101). ... قلت: وهذا أي كراهة التقديم هو الذي دل عليه الحديث، وأما لو تقدم الفاسق بغلبة، ولم يقدر القوم على عزله، فلا دلالة في الحديث على كراهة الصلاة □ خلفه حينئذ

.وسياتي لك تفصيله إن شاء الله تعالى

فائدة: قال في الهداية: ويكره تقديم الأعرابي اهـ (1: 101)، وقد ورد ذلك في حديث رواه ابن ماجه في باب فرض الجمعة عن جابر بن عبد الله قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: "يا أيها الناس! توبوا إلى الله قبل أن تموتوا، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا، وصلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له، وكثرة الصدقة في السر والعلانية ترزقوا، وتنصروا، وتجيروا، واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا، في يومي هذا، في شهري هذا، من عامي هذا إلى يوم القيامة، فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله، ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا بر له حتى يتوب، فمن تاب تاب الله عليه، ألا لا تؤمن امرأة رجلاً، ولا يؤم أعرابي مهاجراً، ولا يؤم فاجر مؤمناً إلا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه، وسوطه اهـ. ... قال الحافظ في التلخيص: وفيه عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد بن جدعان، والعدوي اتهمه وكيع بوضع الحديث، وشيخه ضعيف، ورواه عبد الملك بن حبيب في الواضحة (اسم كتاب له 12 منه) من وجه آخر قال: ثنا أسد بن موسى، وعلى ابن معبد قال: ثنا فضيل بن عياض عن علي بن زيد، وعبد الملك متهم بسرقة الاحاديث، وتخليط الأسانيد قاله ابن الفرضي، قال عبد الحق في الأحكام: رأيت في كتاب عبد الملك، وقال ابن عبد البر: أفسد عبد الملك بن حبيب إسناده، وإنما رواه أسد بن موسى عن الفضيل بن مرزوق عن الوليد بن بكير عن عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد، فجعل عبد الملك فضيل بن عياض بدل فضيل بن مرزوق، وأسقط من الإسناد رجلين اهـ (1: 123). ... وبالجمله فهو حديث ضعيف، وليس بمتحقق الوضع كما قاله بعض الناس بالجزم: إنه موضوع -لأنه أخرجه البيهقي أيضاً في سننه كما رمز له في كنز العمال (4: 154) وقد التزم البيهقي أن لا يخرج في كتبه شيئاً من الموضوع صرح به السيوطي في اللآلئ المصنوعة (2: 140)، وفي تدريب الراوي (ص: 101): وأخرجه المنذري أيضاً في ترغيبه (1: 128)، وقد التزم أن لا يخرج فيه ما هو ظاهر النكارة جداً أو متحقق الوضع

كما يظهر من مقدمته (3: 1) فالحديث ليس بموضوع عند البيهقي، والمنذري، وأخرجه الحافظ في بلوغ المرام وقال: إسناده واه (1: 74) ولم يقل: إنه موضوع كما قاله بعض الناس. وقال العلامة ابن الأمير اليماني في سبل السلام: وهو (أي حديث ابن ماجه) يدل على أن المرأة لا تؤم الرجل وهو مذهب الهدوية، والحنفية، والشافعية وغيرهم، وأجاز المزني، وأبو ثور إمامة المرأة، وأجاز الطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن، وحجتهم حديث أم ورقة سيأتي، ويحملون هذا النهي على التنزيه أو يقولون: الحديث ضعيف، ويدل أيضاً على أنه لا يؤم الأعرابي مهاجراً ولعله محمول على الكراهة أو كان في صدر الإسلام، ويدل على أن لا يؤم الفاجر، وهو المنبعت على المعاصي مؤمناً اهـ (1: 149) وهذا كله يدل على أن الحديث ليس بساقط عن درجة الاعتبار البتة، وغايته الضعف فحسب، فما قاله بعض الناس مردود عليه بأقوال هؤلاء العلماء. وقال المنذري في ترغيبه: ورواه الطبراني في الأوسط من حديث أبي سعيد الخدري أخصر منه اهـ، قلت: أخرجه في مجمع الزوائد (1: 209) وقال: فيه موسى بن عطية الباهلي. ولم أجد من ترجمه، وبقيّة رجاله ثقات اهـ

قلت: وحديث مثل ذلك صحيح على قاعدة ابن حبان كما ذكرها، على أن الحديث الضعيف إذا تأييد بالقياس الصحيح ارتفع عن الضعف إلى درجة الاعتبار، قال المحقق في الفتح: والحاصل أن غير المرفوع أو المرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر قد يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيح عنه عليه الصلاة والسلام مستمر عليه اهـ (1: 115). ... ولا يخفى أن مدلول هذا الحديث مما قام على صحته قرائن صحيحة، أما إمامة المرأة للرجال فمما اتفق الأئمة الربعة على عدم صحتها، والمزني، وأبو ثور محجوجان بإجماع من قبلهم، قال في رحمة الأمة: ولا تصح إمامة المرأة بالرجال في الفرائض بالاتفاق، واختلفوا في جواز إمامتها بهم في صلاة التراويح خاصة، فأجاز ذلك أحمد بشرط أن تكون متأخرة، ومنعه الباقر اهـ (ص: 25) وسيأتي الجواب عن حديث أم ورقة فانتظر. ... وأما كراهة الصلاة خلف الفاجر، فلا خلاف في ذلك، نص عليه في: النبل، قال:

وقد أخرج الحاكم في ترجمة مرثد الغنوي عنه - صلى الله عليه وسلم -: "إن سرکم أن تقبل صلاتکم فليؤمکم خيارکم، فإنهم وفدکم فيما بینکم وبين ربکم"، ويؤيد ذلك حديث ابن عباس المذكور في الباب اهـ (3: 42). قلت: وحديث مرثد ذكرناه في المتن، وحديث (ابن عباس ذكره في المنتقى (3: 41).

وأما كراهة إمامة العرابي المراد به الجاهل عن الشرائع، فظاهرة لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "فليؤمکم أقرأکم" ولما رواه سمرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يأمر المهاجرين أن يتقدموا وأن يكونوا في مقدم الصفوف، ويقول: هم أعلم بالصلاة من السفهاء والأعراب، ولا أحب أن يكون الأعراب أمامهم ولا يدرون كيف الصلاة؟ (رواه البزار، والطبراني في الكبير، وإسناده ضعيف اهـ (مجمع الزوائد 1: 171).

قلت: ولكنه تأييد بالشواهد الحسنة، منها ما ذكرناه في المتن، ومنها ما ذكره في الجمع بعده، وفيه سعيد بن بشير وهو حسن الحديث، وبالجمل فحديث جابر هذا ليس كما ادعاه بعض الناس ساقطاً عن درجة الاعتبار، بل له شواهد وقرائن تدل على أن له أصلاً هذا، والله تعالى أعلم.

ثم وجدت له طريقاً أخرى في لسان الميزان في ترجمة مهنا ابن يحيى السامي أنه روى هذا الحديث عن زيد بن أبي الزرقاء (ثقة قال ابن معين: ليس به بأس) عن سفيان الثوري عن علي بن زيد (حسن الحديث) عن سعيد بن المسيب عن جابر رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة فقال: "إن الله افترض عليكم الجمعة في يومي هذا" الحديث بطوله. قال ابن عبد البر: لهذا الحديث طرق ليس فيها ما يقوم به حجة إلا أن مجموعها يدل على بطلان قول من حمل على العدوى أو على مهنا ابن يحيى، قال ابن عبد البر: إن جماعة أهل العلم بالحديث يقولون: إنه من وضعه (أي العدوى)، وغنهم حملوا عليه من أجله، قال: لكن وجدناه من رواية غيره. قلت: وطريق مهنا بن يحيى خالية عن العدوى، ومهنا هذا قال فيه الدارقطني: ثقة نبيل، وذكره ابن حبان في الثقات كذا في اللسان (6: 108) والباقر كلهم ثقات أيضاً، فالحديث حسن، ولذا قال العيني في العمدة (1: 268): إذا روى الحديث من طرق ووجوه مختلفة تحصل له قوة فلا يمنع من الاحتجاج به، وأما كراهة إمامة العبد فمبنية على قلة رغبة الناس في الاقتداء به، فيؤدي إلى تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها كثيراً للأجر، ولن العبد لا يتفرغ للتعليم، فيكون جاهلاً عن الشرائع في الأغلب، فيكره إمامته بحديث مرثد

باب جواز الصلاة خلف الفاسق ... والعبد، والأعرابي، والأعمى، وولد الزنا مع الكراهة ...
1196 - عن: معاذ بن جبل - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم
:- "أطلع كل أمير، وصل خلف كل إمام، ولا تسبن أحدًا من أصحابي". رواه الطبراني في
الكبير، ومكحول لم يسمع عن معاذ - رضي الله عنه - (مجمع الزوائد 1:168). قلت:
فالإسناد منقطع وهو حجة عند الأصحاب، وقد مر حديث صحيح منقطع عن مكحول عن
أبي هريرة بمعناه في باب وجوب الجماعة.

"فليؤم خياركم"، وبحديث أبي إمامة رضي الله عنه "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم أذانهم، وفيه:
وغمام قوم وهم له كارهون" حسنه الترمذي، وضعفه البيهقي، قال النووي في الخلاصة:
(الأرجح قول الترمذي كذا في الروضة الندية (ص: 81

قال في البحر الرائق: وقيد كراهة إمامة العمى في المحيط بأن لا يكون أفضل القوم فإن
كان الأعرابي أفضل الحاضرين كان أولى ولهذا قال في منية المصلي: أراد بالأعرابي
(الجاهل، وهو ظاهر في كراهة إمامة العرابي الذي لا علم عنده اهـ (1: 349

باب جواز الصلاة خلف الفاسق

والعبد والعرابي، والعجمي، وولد الزنا مع الكراهة

قوله: "عن معاذ بن جبل" إلخ. قلت: دللته على الجزء الأول من قوله: "وصل خلف كل
إمام" ظاهرة، ولا خلاف في صحة الصلاة خلف الفاسق بين الأئمة إلا ما روى عن مالك
واحمد (كما في رحمة الأمة ص: 25) وأما إنها مكروهة، فلا خلاف في ذلك كما صرح به
في النيل (3: 42) ودليل الكراهة هو حديث أبي إمامة، وحديث عبد الله

عن: عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه دخل على عثمان بن عفان - رضي الله عنه - - 1197 وهو محصور، فقال إنك إمام عامة، ونزل بك ما ترى، ويصلي لنا إمام فتنة، ونتخرج (1)، فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أسأؤا فاجتنب إساءتهم. أخرجه الإمام البخاري (1:96). ... 1198 - وروي سيف بن عمر في الفتوح عن سهل بن يوسف الأنصاري عن أبيه قال: كره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان إلا عثمان، فإنه قال: من دعا إلى الصلاة فأجيبوه اهـ. ذكره الحافظ في الفتوح (2:195) وهو صحيح أو حسن على قاعدته. ... 1199 - عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يصلي خلف الحجاج

ابن عمرو المذكورين في الباب السابق. وهي مقيدة على عزله عن الإمامة، وعدم ترتب فتنة عليه كما سيأتي في شرح الحديث الآتي، فلا تعارضها أحاديث الباب، فإنها واردة في الصلاة خلف الأمراء والمغلبين ولا يخفى ما في عزلهم من الفتنة

قوله: "عن عبيد الله بن عدي" إلخ. دلالاته على صحة الصلاة خلف الفاسق من قول عثمان رضي الله عنه ظاهرة، والمراد بإمام الفتنة هو كنانة بن بشر البلوي أحد رؤوس المصريين، فإن سيف بن عمر روى حديث الباب في كتاب الفتوح من طريق أخرى عن الزهري بسنده فقال فيه: دخلت على عثمان وهو محصور وكنانة يصلي بالناس فقال: كيف ترى؟ الحديث، كذا قال الحافظ في الفتوح (7:159)، وفيه دليل على كراهة الصلاة خلفه أيضاً لما فيه من قول عبيد الله بن عدي "ونتخرج"، ولما في رواية سيف بن عمر من قول يوسف الأنصاري: "كره الناس الصلاة خلفهم لما علم من عجز القوم عن عزلهم، وبذلك تزول الكراهة عن مقتدي به.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. دلالاته على الجزء الأول ظاهرة، وكذا دلالة فعل أبي سعيد

أي تخاف الوقوع غب الإثم، فتح (1)

بن يوسف أخرجه البخاري. ... 1200 - وعن: أبي سعيد الخدري أنه صلى خلف مروان صلاة العيد. أخرجه مسلم وأصحاب السنن: ذكرهما في نيل الأوطار (3:41). ... 1201 - عن: الزهري أنه قال: «لا نرى أن يصلي خلف المخنث إلا من ضرورة لابد منها» أخرجه البخاري تعليقاً، ووصله عبد الرزاق عن معمر عنه ولفظه: قلت: فالمخنث؟ قال: لا، ولا كرامة، لا يؤتم به. كذا في فتح الباري (2:160). ... 1202 - وكيع: عن الربيع بن صبيح عن ابن سيرين قال: خرجنا مع

عليه، فإن الحجاج لا يشك في فسقه، ومروان أيضاً متهم به. قال في النيل: وأيضاً قد ثبت تواتراً أنه - صلى الله عليه وسلم - أخبر بأنه كون على الأمة أمراء يميئون الصلاة ميتة الأبدان، ويصلونها لغير وقتها، فقالوا: يا رسول الله! بما تأمرنا؟ فقال: "صلوا الصلاة لوقتها، واجعلوا صلاتكم مع القوم نافلة"، ولا شك أن من أمات الصلاة وفعلها في غير وقتها غير عدل، وقد أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - بالصلاة خلفه، ولا فرق بينها وبين الفريضة في ذلك اهـ (3: 41 □ 42)، وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن الحسن والحسين رضي الله عنهما كان يصليان خلف مروان، قال: (أي حاتم): فقال (أي جعفر): ما كان يصليان إذا رجعا إلى منازلهما؟ فقال: لا، والله ما كان يزيدان على صلاة الأئمة اهـ (ص: 31)، قلت: سند صحيح على شرط مسلم.

قوله: "عن الزهري" إلخ. قلت: فيه تأييد لقول أبي حنيفة في صحة الصلاة خلف الفاسق مع الكراهة، والمخنت بكسر النون من فيه تشبه بالنساء، وتكسر وتثن وبفتح النون من يؤتى، قال الحافظ في الفتح: وبه (أي الثاني) جزم أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين محتجاً بأن الأول لا مانع من الصلاة خلفه إذا كان ذلك أصل خلقة، ورد بأن المراد من يتعمد ذلك فيتشبه بالنساء، فإن ذلك بدعة قبيحة اهـ (2: 160)، وقوله: "إلا من ضرورة" معناه إذا كان ذا شوكة أو من جهة ذي شوكة، قاله الحافظ أيضاً. ... قوله: "وكيع عن الربيع" إلخ. قلت: حميد بن عبد الرحمن من فقهاء التابعين

عبيد الله ابن معمر ومعنا حميد بن عبد الرحمن وأناس من وجوه الفقهاء، فمرونا بأهل ماء فحضرت الصلاة فأذن أعرابي، وأقام الصلاة قال: فتقدم حميد ابن عبد الرحمن بن عوف قال: فلما صلى ركعتين قال: من كان ههنا من أهل البلد فليتمم الصلاة، وكره أن يؤم الأعرابي. كذا في المدونة لمالك (1: 85)، رجاله كلهم ثقات إلا الربيع، فمختلف فيه، وثقة ابن معين وغيره، كما في التهذيب (248 □ 3: 247) فهو حسن حديث. ... 1203 - مالك: عن يحيى بن سعيد أن رجلاً كان يؤم الناس بالعقيق، فأرسل إليه عمر بن عبد العزيز، فنهاه قال مالك: وإنما نهاه لأنه كان لا يعرف أبوه. أخرجه الإمام مالك في الموطأ (ص: 247)، ورجالہ رجال الجماعة. ... 1204 - محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم قال: لا بأس بأن يؤمهم الأعرابي والعبد وولد الزنا إذا قرأ القرآن. قال محمد: وبه نأخذ إذا كان فقيهاً عالماً بأمر الصلاة، وهو قول أبي حنيفة كتاب الآثار (ص 27). وسنده صحيح.

وقد كره إمامة العرابي وهو يؤيد قول أبي حنيفة، ووافق حميداً على ذلك أناس من وجوه الفقهاء منهم عبيد الله بن معمر، فإنه من الصحابة رأى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو غلام، روى عنه عروة بن الزبير وابن (سيرين، كذا في الاستيعاب (2: 417).

قوله: "مالك" إلخ.

قلت: دلالتة على كراهة الصلاة خلف ولد الزنا ظاهرة، وهو محمول على ما إذا كان في القوم أفضل منه

قوله: "محمد عن أبي حنيفة" إلخ. قلت: إبراهيم من كبار الفقهاء الأعلام كما لا يخفى، ودلالة قوله على صحة الصلاة خلف ولد الزنا، والعرابي والعبد ظاهرة، وقوله: "لا بأس" فيه دلالة على كراهة ما، وقد ذكرنا ما هو المذهب فيه نقلاً عن البحر في الباب السابق، فتذكر.

أخبرنا: عبدالمجيد بن عبدالعزيز عن ابن جريح أخبرني عبدالله ابن عبيد (تابعي - 1205 جليل) بن أبي مليكة إنهم كانوا يأتون عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها بأعلى الوادي (1) هو وعبيد بن عمير (تابعي)، والمسور ابن مخرمة (صحابي)، وناس كثير، فيؤمهم أبو عمر (تابعي)، ومولى عائشة، وأبو عمر (هو ذكوان) وغلامها حينئذ لم يعتق. قال: وكان إمام بني محمد بن أبي بكر وعروة رواه الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي في مسنده (ص:29). ... قلت: رجاله ثقات من رجال الجماعة غير أن البخاري لم يخرج للأول. ... 1206 - عن: عبدالله بن عمير إما بني حطمة أنه كان إماماً لبني حطمة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو أعمى، وغزا معه وهو أعمى. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:168). ... 1027 - عن: عطاء عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استخلف ابن أم مكتوم على الصلاة وغيرها من (أمر المدينة: رواه الطبراني وإسناده حسن (التلخيص الحبير 1:124).

قوله: "أخبرنا عبد المجيد" إلخ. دلالتة على جواز الصلاة خلف العبد ظاهرة، وأصحابنا عللوا كراهتها بأنه لا يتفرغ للعلم، ويكون محتقراً بين الناس، فتقل الجماعة، وظاهر أن مولى عائشة لم يكن جاهلاً، ولا محتقراً، فلا كراهة

قوله: "عن عبد الله وعطاء" إلخ. دلالتها على صحة الصلاة خلف الأعمى ظاهرة، وأصحابنا عللوا كراهتها بأنه لا يتوقى النجاسة، وظاهر أنهما لم يكونا - والعياذ بالله - بهذه الصفة، فلا كراهة، وأيضاً فقد مر عن البحر أنه قيد في المحيط وغيره كراهة إمامة الأعمى بأن لا يكون أفضل القوم، فغن كان أفضلهم فهو أولى، قال: وعلى هذا يحمل تقديم ابن أم مكتوم لأنه لم يبق من الرجال الصالحين للإمامة في المدينة أفضل منه حينئذ، ولعل عتبان بن (مالك كان أفضل من كان يؤمه أيضاً اهـ (1: 349).

(1) هو لقب موضع بمكة (1).

باب السلطان أحق بالإمامة من الجميع ... ولو لم يكن أفضلهم، وكذا رب المنزل في منزله، والإمام الراتب في مسجده ... أحق بها من غيره ... 1208 - عن: أبي مسعود الأنصاري مرفوعاً: «ولا تؤمن الرجل في أهله، ولا في سلطانه، ولا تجلس على تكرمته في بيته إلا (أن يأذن لك أو بإذنه» مختصر أخرجه مسلم (1:236)

قلت: وكذا عبد الله بن عمير لعله كان أفضل قومه فال كراهة

باب السلطان أحق بالإمامة من الجميع

ولو لم يكن أفضلهم، وكذا رب المنزل في منزله، والإمام الراتب

في مسجده أحق بها من غيره

قوله: "عن أبي مسعود" إلخ. قلت: دلالاته على الجزئيين الأولين ظاهرة، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "ولا في سلطانه" يعم الإمام الراتب أيضاً، فإنه صاحب السلطان في مسجده، قال النووي: معناه ما ذكره أصحابنا وغيرهم أن صاحب البيت، والمجلس، وإمام المسجد أحق من غيره، وإن كان ذلك الغير أفقه، وأقرأ، وأورع، وأفضل منه. وصاحب المكان أحق، فإن شاء قدم من يريده وإن كان ذلك الغير أفقه، وأقرأ، وأورع، وأفضل منه، وصاحب المكان أحق، فإن شاء قدم من يريده وإن كان ذلك الذي يقدمه مفضولاً بالنسبة إلى باقي الحاضرين، لأنه سلطانه فيتصرف فيه كيف شاء. قال أصحابنا: فإن حضر السلطان أو نائبه قدم على صاحب البيت، وغمام المسجد وغيرهما، لن ولايته وسلطنته عامة، قالوا: (ويستحب لصاحب البيت أن يأذن لمن هو أفضل منه اهـ (1:236

قلت: وكذا ذكره أصحابنا كما في نور الإيضاح وشرحه المؤلف وحاشيته للطحطاوي (ص: 174)، نعم! نقل الطحطاوي عن البناية أن هذا في زمن الماضي، لأن الولاة كانوا علماء وغالبهم كانوا

عن: ابن مسعود قال: من السنة أن لا يؤمهم إلا صاحب البيت. أخرجه الشافعي، - 1209
كما هو في مسنده (ص:30). وفيه ضعيف، وانقطاع، وله شاهد رواه الطبراني من طريق
إبراهيم النخعي قال: أتى عبد الله أبا موسى فتحدث عنده فحضرت الصلاة، فلما أقيمت
تأخرا أبو موسى، فقال له عبد الله: لقد علمت أن من السنة أن يتقدم صاحب البيت. رجاله
ثقات (التلخيص الحبير 2:125) وفي مجمع الزوائد (1:68): رجاله رجال الصحيح، وفي
طريق أخرى عن علقمة: فتقدم أبو موسى، ورجاله ثقات اهـ. ... 1210 - أخبرنا:
عبدالمجيد عن ابن جريح قال: أخبرني نافع قال: أقيمت الصلاة في مسجد بطائفة من
المدينة، ولابن عمر قريبًا من ذلك المسجد أرض

صلحاء، وأما في زماننا، فاكثر الولاة ظلمة جهلة اهـ.

قلت: قد مر أن ابن عمر رضي الله عنهما صلى خلف الحجاج وكفى به فاسقاً، فالظاهر أن الوالي لو كان قادراً على القراءة بقدر ما يجوز به الصلاة، وعالماً بالقدر الضروري من أركانها، وشرائطها، وأحكامها يقدم على غيره كما هو مقتضى عموم أقوال الأئمة والله أعلم. ... قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وقال الأثرم: لا يعارض هذا صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - في بيت أنس، لأنه كان الإمام حيث كان، كذا في التلخيص الحبير (ص: 125)، وأثر عبد الله أخرجه أحمد والطبراني بطريق علقة أيضاً أن عبد الله بن مسعود أتى أبا موسى الأشعري في منزله، فحضرت الصلاة، فقال أبو موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمن، فإنك أقدم سنأ وأعلم، قال: بل أنت تقدم، وإنما أتيتك في منزلك ومسجدك فانت أحق، قال: فتقدم أبو موسى، الحديث أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: في مسند أحمد رجل لم يبسم، ورواه الطبراني متصلاً برجال ثقات اهـ (1: 168) وهو صريح في الجزء الثالث أيضاً. ... قوله: "أخبرنا عبد المجيد" إلخ. دلالتة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، وقال لي الشيخ مشافهة: وقول عبد الله: "أنت أحق أن تصلي في مسجدك مني" صريح في

يعملها، وإمام ذلك المسجد مولى له، ومسكن ذلك المولى وأصحابه ثمة قال: فلما سمعهم عبد الله جاء ليشهد معهم الصلاة، فقال له المولى صاحب المسجد: تقدم، فصل، فقال عبد الله: أنت أحق أن تصلي في مسجدك مني، فصلى المولى. ... أخرجه الإمام الشافعي، كما في مسنده (ص: 30)، ورجاله رجال الجماعة إلا شيخ الإمام فهو من رجال الخمسة. ... باب الاثنان الجماعة ... 1211 - عن: أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - مرفوعاً «اثنان فما فوقهما جماعة». رواه ابن ماجة، وابن عدي، ورواه الإمام أحمد، وابن عدي، والطبراني عن أبي أمامة الباهلي، والدارقطني عن ابن عمرو بن العاص، وابن سعد في طبقاته، والبعوي، والبارودي عن الحكم - بفتح الكاف - ابن عمير - بالتصغير. قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا في العزي (1: 44). ... 1211 - عن: قباث بن أشيم الليثي (كأحمد) قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صلاة الرجلين يؤم أحدهما صاحبه أركى عند الله من صلاة أربعة تترى، وصلاة أربعة يؤم أحدهم أركى عند الله من صلاة ثمانية تترى، وصلاة ثمانية يؤم أحدهم أركى عند الله من مائة تترى. رواه الزار والطبراني في الكبير، ورجال الطبراني موثقون (مجمع الزوائد 1: 157) وفي الترغيب بعد عزوه

.كون الأحقية لكونه صاحب المسجد وغمامه راتباً لا غير اهـ والله أعلم

باب الاثنان جماعة ... قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة

إليهما: بإسناد لا بأس به. ... 1214 - عن: أبي أمامة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يصلي وحده، فقال: ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلي معه؟ فقام رجل، فصلى معه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: هذان جماعة. رواه أحمد، والطبراني، وله طرق كلها ضعيفة (مجمع الزوائد 1:160). ... قلت: وبكثرة الطرق يرتفع الضعيف إلى درجة الحسن، لا سيما وله شاهد وهو أول الباب وما يليه، وقد مرّ في الجزء الثاني (1) من الكتاب حديث أبي بن كعب بتخريج الحاكم، وتصحيحه، وتقرير الذهبي عليه بمعنى حديث ابن أشيم. ... 1214 - محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا زاد على الواحد في الصلاة فهي جماعة. أخرجه الإمام محمد في كتاب الآثار (ص:22)، ورجاله ثقات، وأخرجه ابن أبي شيبة عنه بلفظ: الرجل مع الرجل جماعة لهما التضعيف خمساً وعشرين، كذا في النيل (3:13). ... باب استحباب التكبير عند قد قامن الصلاة ... 1215 - عن: عبدالله بن أبي أوفى قال: كان بلال إذا قال: "قد قامت الصلاة" نهض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالتكبير (2) (أي متلبساً به) رواه البزار، وفيه

باب استحباب التكبير عند قامت الصلاة

قوله: "عن عبد الله بن أبي أوفى" إلخ. قلت: دلالتة على معنى الباب ظاهرة، وهو قول محمد وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى، وقال أبو يوسف: يشرع في التكبير إذا

انظر إعلاء السنن (2: ص 39) من هذه الطبعة (1)

وفي اللسان: فكبر يدل عليه قوله: بالتكبير (2)

الحجاج بن فروخ، وهو ضعيف (مجمع الزوائد 1:82). ... قلت: ذكره ابن حبان في الثقات، كما في اللسان (2:179). فهو حسن الحديث، ورواه الطبراني، وسيمويه بلفظ "كان إذا قال بلال: «قد قامت الصلاة» نهض، فكبر". (كنز العمال 4:11). ... 1216 - عن: سعيد بن المسيب قال: «إذا قال المؤذن: "الله أكبر" وجب القيام، وإذا قال: "حي على الصلاة" عدلت الصفوف، إذا قال: "لا إله إلا الله" كبر الإمام». أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح (2:100)، وهو حسن أو صحيح على قاعدته

فرغ المؤذن من الإقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن على الشروع معه، ولهما أن المؤذن أمين، وقد أخبر بقيام الصلاة، فيشرع عنده صوتاً لكلامه عن الكذب، وفيه مسارعة إلى المناجاة وقد تابع المؤذن في الأكثر، فيقوم مقام الكل، ذكره في البحر (1: 321) □ (322).

والجواب عن الإعانة أن هذا القدر من التقدم والتأخر لا تفوت به المعية العرفية، وهي معتبرة شرعاً، والحاصل أن الأذان كما له إجابة بالقول، كذلك الإقامة لها إجابة بالقول، وهو القول كقول المؤذن، وقول: أقامها الله وأدامها، إذا قال: قد قامت الصلاة، وإجابة بالفعل، وهو الإتيان بمعنى قوله: "قد قامت" بأن يشرع فيها فأخذ أبو يوسف بالإجابة القولية، وهما بالإجابة الفعلية، ولكل وجهة، والأمران جائزان وإنما الكلام في الأولوية، وقد تقدم في باب الأذان أن الإجابة الفعلية أكد من القولية حتى ورد الوعيد على تركها، فينبغي أن تكون كذلك أكد في الإقامة، وإن لم يرد الوعيد على تركها هناك لاسيما وقد ورد ذلك عن ابن أبي أوفى مرفوعاً، والقياس غدا تأييد بالحديث كان أولى

قوله: "عن سعيد" إلخ. قلت: فيه تأييد لأبي يوسف، ولا يخفى أن المرفوع أولى من قول التابعي، فالقوى قولهما

أبو حنيفة: عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم أنه قال: إذا قال المؤذن: "حي على - 1217 الفلاح" فينبغي للقوم أن يقوموا للصلاة، فإذا قال: "قد قامت الصلاة" كبر الإمام. أخرجه محمد في الآثار ثم قال: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، فإن كفى الإمام حتى فرغ المؤذن من الإقامة، ثم كبر فلا بأس أيضاً، كل ذلك حسن. كذا في جامع المسانيد (1:434). قلت: سند صحيح، وقول إبراهيم حجة عندنا لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه. ... 1218 - عن: أبي أمامة أو عن بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أن بلالاً أخذ في الإقامة، فلما أن قال: "قد قامت الصلاة" قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أقامها الله وأدامها". مختصر رواه أبو داود بإسناد منقطع، وقد مر في الجزء الثاني من هذا الكتاب (2:95)).

قوله: "أبو حنيفة" إلخ. فيه دلالة صريحة على قول الإمام، وقد تأيد إبراهيم بالحديث المرفوع، فيكون أولى وأرجح، وقال الحافظ ابن قدامة في المغني: وكان أصحاب عبد الله يكبرون إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، وبه قال سويد بن غفلة والنخعي اهـ (1:507). وفيه تأييد لما قلنا: إن قول إبراهيم حكاية عن قول عبد الله وأصحابه، وفيه أيضاً تأييد لأثر ابن أبي أوفى فإن عمل أهل العلم بحديث إمارة صحته كما قدمناه في المقدمة

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ. ظاهره يؤيد أبا يوسف لما فيه من إجابته - صلى الله عليه وسلم - بالقول دون الفعل، ويمكن التطبيق على قولهما بأن ذلك كان في المرة الأولى من كلمة الإقامة، ثم كبر عند قوله: "قد قامت الصلاة" ثانية، أو يقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - لم يكن حينئذ في مصلاه بل بعيداً عنه متوجهاً إليه، والشروع عند قوله: "قد قامت الصلاة" إنما يكون إذا كان الإمام في مصلاه، على أن ليس فيه ما يدل على المواظبة، فهو أولى، ولا يعارضه ما رواه البخاري في أبواب الأذان عن أنس قال: أقيمت الصلاة والنبي - صلى الله عليه وسلم - ينادي رجلاً في جانب المسجد، فما قام إلى الصلاة حتى نام القوم اهـ فإنه كان للعارض، والكلام في العادة

باب كراهة جماعة النساء ... 1219 - عن: عائشة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لا خير في جماعة النساء إلا في المسجد أو في جنازة قتيل. رواه أحمد والطبراني في الأوسط إلا أنه قال: لا خير في جماعة النساء إلا في مسجد جماعة، وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام. مجمع الزوائد (1:155) قلت: حسن له الترمذي، واحتج به غير واحد كما في مجمع الزوائد (ص:126 وص 5) أيضاً

والله سبحانه وتعالى أعلم

باب كراهة جماعة النساء

قوله: "عن عائشة رضي الله عنه" إلخ. قلت: وجه دلالة على معنى الباب انه - صلى الله عليه وسلم - قد نفى الخيرية عن جماعة النساء خارج مسجد الجماعة، ولا يخفى أن جماعتهن في مسجد الجماعة لا تكون إلا مع الرجال، لأنه لم يقل أحد بجواز جماعتهن في مسجد الجماعة منفردات عن الرجال، فعلم أن جماعتهن وحدهن مكروهة

فإن قيل: هذا مما خالف رواية العمل به، فإن عائشة رضي الله عنها كانت تؤم النساء في الصلاة المكتوبة وغيرها، كما سيأتي والراوي إذا عمل بخلاف روايته لم تبق حجة عند الحنفية

قلنا: هذا إذا لم يمكن الجمع بين عمله وروايته، وهذا ليس كذلك، فإن الجمع بينهما ممكن بأن روايتها تدل على كراهة جماعة النساء، وعملها على نفس الإباحة، وكراهة شيء لا تنافي جوازه، كما لا نفي الجواز في المسألة حتى قلنا بصحة صلاتهن

فائدة: وجنح بعض من علمائنا أيضاً إلى قول أبي يوسف، كما في الدر المختار: (152) وشروع الإمام في الصلاة مذقيل: قد قامت الصلاة ولو أخر حتى أتمها لا بأس به إجماعاً، وهو قول الثنائي والثلاثة وهو أعدل المذاهب، كما في شرح المجمع لمصنفه. وفي القهستاني معزياً للخلاصة: أنه الأصح اهـ (آخر سنن الصلاة) أشرف على

قال ابن وهب: عن ابن أبي ذئب عن مولى لبني هاشم أخبره عن علي بن أبي - 1220 طالب أنه قال: لا تؤم المرأة. (المدونة لمالك 1:68) قلت: رجاله كلهم ثقات، ولا يضره عدم تسمية الراوي عن علي، فإن شيوخ ابن أبي ذئب كلهم ثقات سوى البياضي (1) قال ابن معين. وأبو داود، كما في التهذيب (305□9:304) فالسند صحيح. ... 1221 - أخبرنا: سفيان الثوري عن ميسرة بن حبيب الهندي عن ريطة الحنفية أن عائشة أمتهم، وقامت بينهن في صلاة مكتوبة. رواه عبد الرزاق

لو صلين جماعة. وكم من مكروه يؤدي به لضرورة التعليم، كما ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه جهر بالاستفتاح أحياناً لغرض تعليم الجهلة من المقتدين، وهذا هو محمل فعل أم سلمة رضي الله عنها، على أنا لا نسلم المنافاة بين روايتها وعملها بل نرى فعلها مما يؤكد روايتها كما سيأتي.

فإن قيل: حديث عائشة هذا يدل على عدم كراهة جماعتهن في صلاة الجنازة، فيما تقول الحنفية في ذلك؟

قلت: صرحوا رحمهم الله بعدم كراهتها هناك، وبينوا الفرق بينهما وبين غيرها من الصلوات كما في الدر، والفتاوى الشامية نقلاً عن الفتح، والبحر (ص:590) وتقبيد الجنازة بالقتيل اتفاق، فلعلهن كن يرغبن في الصلاة على الشهداء

قوله: "قال ابن وهب" إلخ. قلت: قول علي رضي الله عنه بإطلاقه يدل على عدم صلاحية المرأة للإمامة مطلقاً، لا للرجال، ولا للنساء، ومن ادعى فيه التقبيد فليأت عليه ببرهان، فهو يؤيدنا معشر الحنفية في قولنا بكراهة جماعة النساء خلف واحدة منهن، والله تعالى أعلم

قوله: "أخبرنا سفيان الثوري" إلخ، "أخبرنا سفيان بن عيينة" إلخ. استدل بظاهرهما من نفى الكراهة عن جماعة النساء، واستدل بهما الشيخ في جامع الآثار على

والبياضي ليس من موالى بني هاشم (1)

في مصنفه، وبهذا الإسناد رواه الدارقطني، ثم البيهقي في سننهما ولفظهما: "فقامت بينهما وسطًا". قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح (زيلعي 1:42). ... 1222 - أخبرنا: سفيان بن عيينة عن عمار الدهني عن امرأة من قومه يقال لها: حجيرة بنت حصين قالت: أمتنا أم سلمة في صلاة العصر، فقامت بيننا. رواه عبدالرزاق، واللفظ له، وابن أبي شيبة، والشافعي (1)، ومن طريق عبدالرزاق رواه الدارقطني في سننه. قال النووي: إسناده صحيح ((زيلعي 1:24)).

الكراهة حيث قال: إن قيام الإمام قدام القوم إذا كانوا اثنين فصاعدا سنة (مؤكدة كما سيأتي).

(ولفظ الشافعي في مسنده: عن أم سلمة أنها أمتهن فقامت وسطًا اهـ (ص:29 (1)).

فكان القيام في الوسط مكروهاً، فلو لم يكن القيام قدام القوم يفضي إلى مكروه أشد من ذلك لما تركته عائشة وأم سلمة، وعلى كل فيلزم ارتكاب أحد المكروهين (ص: 64). قال: وإن خالجك احتمال كون هذه الكراهة مخصوصة بجماعة الرجال فأزحه بأن مثل هذا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يضر في الظنيات، وأيضاً وجود جماعتهن في ذلك العصر كان قليلاً، ولم يثبت جماعتهن بطريق العادة لهن مع توفر الدواعي إلى نيل فضائلها، فكون جماعتهن كالمتروك في ذاك الزمان دليل على أنهم كانوا لا يستحسنونها، وهو المراد بالكراهة، وبه يشعر كلام الإمام محمد في كتاب الآثار، فذكر أولاً أثر عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها كانت تؤم النساء في شهر رمضان، فتقوم وسطاً، ثم قال: لا يعجبنا أن تؤم المرأة، فإن فعلت قامت في وسط الصف مع النساء، كما فعلت عائشة، وهو قول أبي حنيفة اهـ (ص: 38). قال الشيخ: وما روى عن أم ورقة غايتها الإباحة لا نيل الفضيلة، ولما كان ترك المندوب أولى، ونظيره تقدم المحرم على المباح إذا تعارضا اهـ

قلت: وأيضاً فغن حديث عائشة المذكور أول الباب يفيد حكماً عاماً وقاعدة كلية، وحديث أم ورقة إنما ورد في امرأة بعينها، فأفاد حكماً خاصاً يتطرق إليه من الاحتمالات ما لا يتطرق إلى الأول، فهو أولى، وحديث أم ورقة ذكره الحافظ في بلوغ المرام (1: 77) عنها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمرها أن تؤم أهل دارها، رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة اهـ

وأخرجه الحاكم في المستدرک أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: انطلقوا بنا إلى الشهيدة فنزورها، وأمر أن يؤذن لها، وتقام، وتؤم أهل دارها في الفرائض. قال الحاكم: قد احتج مسلم بالوليد بن جميع، وهذه سنة غريبة لا أعرف في الباب حديثاً مسنداً غير هذا (هـ 1: 203)، وقرره عليه الذهبي في تلخيصه، وفي الزييلي: قال المنذري في مختصره: الوليد بن جميع فيه مقال، وقال ابن القطان في كتابه: الوليد بن جميع، وعبد الحمين بن خالد لا يعرف جمالهما، قلت: ذكرهما ابن حبان في الثقات (هـ 1: 241). ... قلت: ولكن ذكر الوليد أيضاً في الضعفاء، وقال: ينفرد عن الإثبات بما لا يشبه حديث الثقات، فلما فحش ذلك منه بطل الاحتجاج به، وقال الحاكم: لو لم يخرج له مسلم لكان أولى، كذا في تهذيب التهذيب. وذكر في توثيقه عن آخرين (11: 139) فالرجل مختلف فيه ولكن ابن لهيعة أحسن حالاً منه، لأنه من الأئمة المعروفين لم يجهله أحد قط، فحديثه وهو ما ذكرناه أول الباب أولى من حديث الوليد هذا. ... قال بعض الناس: إن جماعة النساء قد وردت في ثلاثة أحاديث مرفوعاً وموقوفاً، كما قد علمت، فلا أعلم وجهاً للكرهه، وأما قول الشيخ: "وإن خالجه" إلخ فأقول: إن هذا الاحتمال هو الغالب بل لا بد من اعتبار أن الكراهة مخصوصة بالرجال للتطبيق بين الأحاديث، فإنه يبعد أن يجيز النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يكره، ولا يبين كراهته في حين من الأحيان (هـ ... قلت: قد صرح النبي - صلى الله عليه وسلم - بنفي الخيرية عن جماعتهن في غير مسجد جماعة وجنازة قتيل، فاندحض قوله: "إنه - صلى الله عليه وسلم - لم يبين كراهة في حين من الأحيان"، وأما ما ورد فيه من الأحاديث، فلا دلالة فيه على ما هو أزيد من الإباحة، وأما قوله: "لا بد من اعتبار أن الكراهة مخصوصة بالرجال للتطبيق بين الأحاديث" إلخ فمردود عليه بأن التطبيق لا ينحصر فيه، ودليل كراهته قيام الإمام بين الاثنين لم يفرق بين الرجال والنساء، فلا يقال

باب موقف الإمام والمؤمنين ... 1223 - عن: ابن عباس قال: بت في بيت خالتي ميمونة فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العشاء ثم جاء فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام فجنث فقامت عن يساره فجعلني عن يمينه، فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم (نام حتى سمعت غطيته أو قال: خطيطة، ثم خرج إلى الصلاة. رواه البخاري (1: 97).

بالتفريق ما لم يقم عليه دليل ناهض

باب موقف الإمام والمؤمنين

قوله: "عن ابن عباس" إلى قوله: "عن المغيرة" إلخ. قلت: دلت الأحاديث على أن الواحد يقوم عن يمين الإمام، قال الحافظ في الفتح: وقد نقل بعضهم الاتفاق على أن المأموم الواحد يقوم عن يمين الإمام إلا النخعي، فقال: إذا كان الإمام ورجل، قام الرجل خلف الإمام، فإن ركع الإمام قبل أن يجيء أحد قام عن يمينه، أخرجه سعيد بن منصور. ووجه بعضه بأن الإمامة مظنة الاجتماع، فاعتبرت في موقف المأموم حتى يظهر خلاف ذلك، وهو حسن لكنه مخالف للنص، وهو قياس فاسد، ثم ظهر لي أن إبراهيم إنما كان يقول بذلك حيث يظن ظناً قوياً مجيء ثاني، وقد روى سعيد بن منصور أيضاً عنه قال: ربما قمت خلف الأسود وحدي حتى يجيء المؤذن (هـ 2: 161)، قال الحافظ: وقال أصحابنا: (يستحب أن يقف المأموم دونه قليلاً، هـ 2: 160).

قلت: وكذلك استحب أصحابنا، فروى عن محمد أنه يضع أصابعه عند عقب الإمام، كذا في الطحاوي على مراقي الفلاح (ص: 177)، واختاره الشرنبلالي فقال: يقف الواحد عن يمين الإمام مساوياً له متأخراً بعقبه (هـ)، والذي في شروح الهداية، والقُدوري، والكنز،

والبرهان، والقهستاني أنه يقف مساوياً له بدون تقدم، وبدون تأخر من غير فرجة في ظاهر الرواية كذا في الطحاوي (ص مذكور)، ولعل ما في ظاهر الرواية

عن: أنس قال: صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فأقامني عن يمينه. رواه - 1224
الزار ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:179). ... 1125 - عن: المغيرة بن شعبة - رضي
الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - توضأ ومسح على الخفين، وصلى، فأقامني
عن يمينه، قلت: هو في الصحيح خلا قوله: "فأقامني عن يمينه" رواه الطبراني في
الأوسط ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:179). ... 1226 - عن: أنس بن مالك قال: صليت
أن وبيتم في بيتنا خلف النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأمي خلفنا أم سليم. رواه
البخاري (1:101). ... 1227 - عن: عبادة بن الوليد بن الصامت عن جابر في حديث
طويل: فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليصلي، ثم جئت حتى قمت عن يسار
رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأخذ بيدي، فأدارني حتى أقامني عن يمينه، ثم جاء
□ جبار بن صخر

هو الأصل. وإنما اسحبوا التأخر قليلاً لئلا يتقدم أحد من العوام على إمامه بشيء، فهو
الأحوط لهم

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دل الحديث على أن الإمام إذا كان معه رجلان وامرأة يقوم الرجلان خلفه، وتقوم المرأة خلفهم، والحديث وإن كان فيه ذكر البالغ، واليتيم، فحكم الاثنين من البالغين كذلك، كما يدل عليه حديث جابر الآتي. ... قوله: "عن عبادة" إلخ. قلت: يدل على أن الاثنين يقومان خلف الإمام، وأما ما رواه مسلم في صحيحه عن إبراهيم عن علقمة، والأسود أنهما دخلا على عبد اللخ (بن مسعود) فقال: أصلى من خلفكم؟ قال: نعم، فقام بينهما، فجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا، فضرب أيدينا، ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (1: 202). فقال الحازمي في كتاب الاعتبار: وقال بعضهم: حديث عبد الله بن مسعود منسوخ، لأن ابن مسعود إنما تعلم هذه الصلاة من النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو بمكة، وفيها التطبيق وأحكام أخرى

فتوضأ، ثم جاء عن يسار رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأيدينا جميعاً، فدفعنا حتى أقامنا خلفه، رواه مسلم (2: 417). ... 1228 - أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - جعلهما (1) خلفاً، وصلى بين أيديهما، وكان يجعل كفيه على ركبتيه، فقال إبراهيم: صنيع عمر أحب إلي. قال محمد: وبه نأخذ وهو أحب إلينا من صنيع ابن مسعود، وهو قول أبي حنيفة اه (كتاب الآثار ص: 29). ... قلت: رجاله ثقات مع إرساله ومراسيل النخعي صحاح، ووصله الطحاوي في معاني الآثار (1: 181). ... 1229 - عن غير إبراهيم عن سمرة جندب قال: أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحداً، رواه الترمذي، وغريه. وفي إسناده إسماعيل بن مسلم البصري ثم المكي ضعفه أحمد وغيره. وقال ابن عدي: هو ممن يكتب

الأُن متروكه. وهذا الحكم من جملتها، ولما قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة تركه بدليل ما أخرجه مسلم (ثم ذكر حديث جابر هذا)، وقال: وفيه دلالة على أن هذا الحكم هو الآخر، لأن جابر إنما شهد المشاهد التي كانت بعد بدر، ثم في قيام ابن صخر عن يسار النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضاً دلالة على أن الحكم الأول كان مشروعاً، وإن ابن صخر كان يستعمل الحكم الأول حتى منع منه، وعرف الحكم الثاني اه (ص: 107). وقال النووي تحت حديث عبد الله: وهذا مذهب ابن مسعود وصاحبيه، وخالفهم جميع العلماء من الصحابة فمن بعدهم إلى الآن، فقالوا: إذا كان مع الإمام رجلان وقفاً ورائه صفاً، لحديث جابر اه، قال: واجمعوا إذا كانوا ثلاثة أنهم يقفون ورائه (1: 202)، وفي الدر المختار: فلو توسط اثنين كره تنزيهاً، وتحريماً لو أكثر اه، وفي رد المحتار: وفي رواية: لا يكره، والأول اصح اه.

قلت: وحديث سمرة نص في الباب، فإنه قول، فلا مرد عنه، وإسماعيل بن مسلم وإن ضعفه غير واحد، فقد قال ابن سعد: قال محمد بن عبد الله الأنصاري: كان

أَي الاثنين. منه (1)

حديثه، كذا في تنقيح المشكاة (1:202). قلت: وله شواهد، فهو، حسن عندي. ... 1230 -
عن: علي بن أب طالب - رضي الله عنه - قال: من السنة أن يقوم الرجل، وخلفه رجلان،
وخلفهما امرأة. رواه لزار، وفيه الحارث، وهو ضعيف (مجمع الزوائد). قلت: قد مر غير
مرة أنه مختلف فيه، وحسن الحديث. وقول الصحابي: "من السنة كذا" داخل في المرفوع
عندهم. ... 1231 - عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:
«وسطوا الإمام وسدوا الخلل». رواه أبو داود وسكت عنه

له رأي، وفتوى، وبصر، وحفظ للحديث، فكنت أكتب عنه لنباهته اهـ من التهذيب (1:
333).

قوله: "عن علي" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن المرأة تقوم خلف الرجال وحدها، ولا
تحاذيهم في الصف، وسياتي لك تفصيله إن شاء الله تعالى

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. الحديث حسنة الإمام السيوطي بالرمز في الجامع الصغير (2:
168) ودلالته على توسيط الإمام ظاهرة، وفي عون المعبود: أي اجعلوا إمامكم متوسطاً
بأن تفقوا في الصفوف خلفه، وعن يمينه، وشماله. قال الشيخ: وهذا الوسط هو المراد من
المحارب الذي يذكر في كتب الفقه، ولا يلزم منه كون المحارب على عهد رسول الله -
صلى الله عليه وسلم -، وفي مجموعة الفتاوى للشيخ العلامة عبد الحي الكنوي نور الله
مرقده عن رسالة للإمام السيوطي: أول من أحدث المحارب المجوف عمر بن عبد العزيز
حين بنى المسجد النبوي، ذكره الواقدي عن محمد بن هلال (1: 225). وأما ما ورد من
النهي عنها مرفوعاً، وموقوفاً، وعلل في بعضها بالتشبه بأهل الكتاب فيحتمل أن تكون
محارب أهل الكتاب في ذلك الزمان كما هي في زماننا للنصارى، وهي المقصورة، حيث
يختفي فيها الإمام عن من خلفه، فلم يثبت الكراهة مطلقاً، ويؤيده أن اللفظ الذي ورد في
الحديث هو المذابح، وفسره صاحب النهاية بما نصه: المذبح واحد المذابح وهي المقاصير،
وقيل: المحارب اهـ، فلا يلزم من النهي عن المذابح أن يكون بناء المحارب المجوفة في
المسجد

باب عدم جواز إمامة المرأة لغير المرأة ... 1232 - عن: أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها، أخرجه مسلم (1:182). ... 1233 - قال: ابن وهب عن ابن أبي ذئب عن مولى لبني هاشم أخبره عن علي بن أبي طالب أنه قال: لا تؤم المرأة (المدونة لمالك). قلت: رجاله كلهم

مكروهاً من حيث كونها محراباً. وفيه نفع للمسجد، وهو الاستحكام بكون العمارة مدورة، وللقوم، وهو تعيين الوسط لقيام الإمام لورود الأمر بتوسيطه، انتهى بلفظ بعض الناس في الإحياء.

قلت: والحديث المرفوع بكراهة المذابح أخرجه الطبراني، والبيهقي عن ابن عمرو بن العاصي رضي الله عنه بلفظ "اتقوا هذه المذابح" يعني المحاريب، قال الشيخ: حديث حسن، كذا في العيزي (1: 41)، والموقوف ذكره في مجمع الزوائد (1: 148) عن عبد الله بن مسعود أنه كره الصلاة في المحراب، وقال: إنما كانت للكنائس، فلا تشبهوا بأهل الكتاب، فتذكر، فليس فيه كراهة بناء المحاريب مطلقاً بل كراهة المحاريب المشابهة لمحاريب أهل الكتاب.

باب عدم جواز إمامة المرأة لغير المرأة

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: وجه دلالة على معنى الباب أن إمامتها تستلزم تقدمها على الصفوف، وقد منع منه في الحديث، كما ترى، فتكون إمامتها ممنوعة

قوله: "قال ابن وهب" إلخ. قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة، فإن قوله: "لا تؤم المرأة" يدل على عدم صحة الاقتداء بها، فإن هذه اللفظة تشعر بعده صلاحيتها

ثقات، ولا يضره عدم تسمية الراوي عن علي. فإن كل من روى عنه ابن أبي ذئب ثقة إلا أبا جابر البياضي كما في التهذيب (305□304:9) والبياضي ليس من موالي بني هاشم، فالسند صحيح. ... 1234 - عن أبي بكرة: بكار بن عبد العزيز بن أبي بكرة عن أبيه عن جده أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: هلك الرجال حين أطاعت النساء. أخرجه أحمد والحاكم وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأشار إلى أن شاهدة حديث "لن يفلح قوم يملكهم امرأة" ... 1235 - عن: عبد الله (ابن مسعود) عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، رواه الترمذي (140:1) وقال: حسن صحيح غريب.

.للإمامة والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبي بكر" إلخ. قلت: دلالتة على باب ظاهرة حيث عد إطالة النساء هلاكة للرجال، فكانت ممنوعة، ولا يخفى أن إمامتها للرجال تستلزم كونها مطاعة لهم. ... قوله: "عن عبد الله" إلخ. قلت: دل الحديث على كون المرأة عورة، ولا يخفى أن تقدمها أمام الرجال ينافي ذلك، ولا يذهب عليك أن جميع ما ذكرناه من الدلائل لا تدل بصراحتها على بطلان صلاة الرجال خلف النساء، ولكن المجتهدين استنبطوا منها ... (155) فإن قيل: الحديث ورد في الإمامة الكبرى، وقد أجازها الحنفية من المرأة مع الكراهة، فلم لم يقولوا بذلك في الإمامة الصغرى؟ قلت: قد فرقوا -رحمهم الله- بأن الإطاعة في الإمامة الصغرى أشد اتباعاً وانقياداً من الكبرى، لما في الأولى من إطاعة أفعال الإمام حتى أن قراءته قراءة لهم، وفساد صلاة المقتدي وصحته تبع لفساد صلاة الإمام وصحته، وليس كذلك في الثانية، لما فيه من إطاعة الأقوال الموافقة للشريعة فحسب، وأما الأقوال المخالفة له فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فالإطاعة في الإمامة الكبرى إنما هي للشارع حقيقة لا للإمام، وإنما هو منفذ لأحكام الشرع، ومقيم لحدوده، فقالوا بفساد الإمامة في الصغرى، وكرهاتها في الكبرى، فافهم والله تعالى أعلم

باب فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء ... في صلاة مشتركة جماعة ... 1236 - عن: الحارث بن معاوية أنه ركب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ثلاث خلال. قال: فقدم المدينة، فسأله عمر ما أقدمك؟ قال: لأسألك عن ثلاث خلال. قال: وما هي؟ قال: ربما كنت أن والمرأة في بناء ضيق، فتحضر

بذوقهم فساد صلاة الرجال خلفهن. وأجمعوا على ذلك كما قدمنا عن رحمة الأمة أنه لا تصح إمامة المرأة بالرجال في الفرائض بالاتفاق، واختلفوا في جواز إمامتها بهم في صلاة التراويح خاصة، فأجاز ذلك أحمد بشرط أن تكون متأخرة، ومنعه الباقر اهـ. ... قلت: لم يفرق الدليل بين الفرض والنفل، ولم نعلم معنى قوله: "بشرط أن تكون متأخرة" فإن تقدم المأموم على الإمام مفسد للصلاة لما فيه من قلب الموضوع، والذي جوز إمامتها للرجال في المكتوبة محجوج بإجماع من قبله. ... باب فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء ... في صلاة مشتركة جماعة ... قوله: "عن الحارث" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن السلف كانوا يتوقعون من محاذاة النساء للرجال في الجماعة، ويخافون منها على صلاتهم، كما يشعر به قول الحارث: "فإن صليت أنا وهي كانت بحذائي" ولم يجبه عمر رضي الله عنه بأنه لا بأس بمحاذاة النساء إياه بل أمره بجعل الستر بينه وبينها، فلو كانت صلاة الرجل تجوز مع محاذاة المرأة مطلقاً، كما ذهب إليه مالك، والشافعي أو في موضع الضرورة لكان الحارث أولى أن يجاب بذلك لكونه سائلاً عن وقت الحاجة ولكن عمر رضي الله عنه لم يجبه إلى ذلك، ولا يظن بمثله أن يضيق على الناس في أمر جعل الله لهم فيه سعة، فالظاهر المتبادر

الصلاة، فإن صليت أنا وهي كانت بحذائي، فإن صلت خلفي خرجت من البناء. قال: تستر بينك وبينها بثوب (1) ثم تصلي بحذائك إن شئت. الحديث رواه أحمد: والحاتر بن معاوية الكندي وثقة ابن حبان، وروي عنه غير واحد. وبقيّة رجاله من رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:76). ... 1237 - أخبرنا: سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر (عبدالله بن سخرية) عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: كان الرجل والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعاً، فكانت المرأة تلبس القالبين، فتقوم، فتواعد

من الحديث كون المحاذاة مفسدة

فإن قيل: يمكن أن تكون مكروهة لا مفسدة، قلت: الكراهة ترتفع بالعذر والحاجة، كما أن القيام في الطاق مكروه إلا إذا كان في المسجد ضيق، وفي الجماعة كثرة، وكما أن ارتفاع المأموم على إمامه وعكسه مكروه بالاتفاق إلا لحاجة كما في رحمة الأمة (ص: 27) ونظائره كثيرة، فكذا ينبغي أن ترتفع كراهة المحاذاة بضيق البناء، فيكون قول عمر في هذه الحالة: "تستر بينك وبينها بثوب" إلخ من التعمق المنهي عنه وهو رضي الله عنه بريء منه.

قوله: "أخبرنا سفيان الثوري" إلخ. هذا وإن كان موقوفاً فإنه في حكم الرفع، فإن ابن مسعود أسند حكم التأخير إلى الله تعالى، فدل الحديث على أن تأخير النساء عن

لا يقال: إن الحنفية اعتبروا في الحائل في باب المحاذاة أن يكون قدر مؤخرة الرجل أو غلظه مثل غلظ الإصبع ما (1) ذكره في البحر (1:307) لأننا نقول: أما تقييدهم الطول بأن يكون قدر مؤخرة الرجل، فله أصل في الحديث، وفي أثر إبراهيم، أما الحديث فسيأتي. وأما أثر إبراهيم، فأخرجه محمد في الآثار عن أبي حنيفة عن حماد، قال: سألت إبراهيم عن الرجل يصلي في جانب المسجد الشرقي، والمرأة في الغربي، فكره ذلك إلا أم يكون بينه وبينها شيء قدر مؤخرة الرجل اهـ (ص: 28). وأما تقييدهم العرض بغلظ الإصبع، فلعلهم قاسوه على سترة المصلي، وقدروها لغلظ الإصبع، فكذا ههنا، ولكن جعل في البدائع بيان الغلظ في باب السترة قولاً ضعيفاً، وأنه لا اعتبار بالعرض، وظهر أنه المذهب (بحر). ويؤيده ما رواه الحاكم، وقال: على شرط مسلم أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: يجزيء من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شهرة اهـ، كذا في الشامي (1:666) فلما كان قيد غلظ الإصبع ضعيفاً خلاف المذهب في باب السترة فكذا ههنا، فالحائل بالثوب يكفي لرفع المحاذاة كما يشعر به قول عمر - رضي الله عنه -، فافهم

خليلها، فألقى عليهم الحيض (1) فكان ابن مسعود يقول: أخرجوهن من حيث أخرجهن الله (أي فممنع عن دخول المسجد، لأن الحائض لا يجوز لها دخوله) قيل: فما القالبان (2)؟ قال: أرجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال في المساجد. أخرجه عبدالرزاق في (مصنفه، ورجاله رجال الجماعة) (فتح القدير 1:312).

الرجال واجب، لأن الأمر للوجوب في الأصل لا سيما إذا قامت عليه القرائن، وههنا كذلك، لأنه - صلى الله عليه وسلم - أخرهن في حال احتياجهن إلى محاذاة الرجال كما سيأتي في حديث أبي سعيد مرفوعاً يا معشر النساء! إذا سجد الرجال فأغضضن أبصاركن، لا ترين عورات الرجال من ضيق الإزر، ولا يخفى أن رؤية العورة حرام، وأن نظر الجنس إلى عورة الجنس اخف من نظره إلى عورة غير جنسه، فلما كان تخلف النساء مظنة رؤيتهن عورات الرجال كان الأنسب قيامهن معهم في الصف ولكنه صلى الله عليه وسلم لم يرض بذلك، وأخرهن عنهم دائماً، ولم يبال إلى العورة أولى. ومعنى قول ابن مسعود (3): "وأخروهن من حيث أخرهن الله"، أخروهن في الصلاة عن الرجال، بقرينة ذكره فيما سبق اجتماعهن معهم فيها في قوله: "كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعاً"، فثبت أن تأخيرهن عن صف الرجال واجب عليهم، ولا يخفى أن لفظ "النساء والرجال" إنما يطلق على البالغات والبالغين فخرج الصبيان والصبيات عن الحكم.

قلت: وقد أخرج البخاري عن عائشة تقول: خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا يسرف حضت، فدخل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا أبكي، فقال: مالك؟ أنفست؟ قلت: نعم، قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم الحديث (1:43). وهو يدل على كل امرأة من لدن آدم - عليه السلام - قال الحافظ في الفتح: ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتميم بأن الذي أرسل على بني إسرائيل طول مكته بهن عقوبة لهن لا ابتداء وجوده. وفيه أيضاً: وروي الحاكم وابن المنذر بإسناد صحيح إلى ابن عباس أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن اهبطت من الجنة اهـ (1:341).

بفتح اللام وكسرها (2) وهذا هو معنى قوله: "أخروهن من حيث أخرهن الله" كما في مجمع الزوائد وعزاه إلى الطبراني في الكبير أي (3) أخرجوهن من بيتكن في الصلاة. منه

وأما أن محاذاتها مفسدة لصلاتهم فلأن أجمعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة، وفساد صلاته بالاعتداء خلفها مع اتحاد فرضهما، وهو إما إن يكون لنقصان حالها في ذلك كالصبي، أو لعدم صلاحيتها كالأعمى، أو لفوات شرط من شروط الصلاة كالعاري، أو لفوات ترتيب المقام كما في إقامة المتأخر بالاستقراء لعدم مجاوزة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعاً، وليس للنقصان لأنه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقاً لجواز إمامة الفاسق، والعبد، والأعمى مع نقصان أحوالهم بل إنما يمنع إذا لزم من ذلك محذور، كإمامة الصبي، فإنها تستلزم بناء القوى على ضعيف، ولا لعدم الصلاحية بجواز إمامتها للنساء متقدمة ومتوسطة، ولا لانتفاء شرط من الشروط، لأن الفرض عدمه، فلم يكن ذلك إلا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بالحديث، فلما أجمعنا ههنا (على الفساد) لانعدام التأخير يثبت الفساد في المتنازع فيه أيضاً لانعدام التأخير، وأما أن من ترك فرض المقام فسدت صلاتهن (فكالمقتدي إذا تقدم على إمامه (تفسد صلاته) كذا في العناية (1: 313).

وأما أن المحاذاة مفسدة لصلاته دون صلاتها، فلأنه هو المخاطب به (أي بالتأخير) دونها في حديث أخروهن، فيكون هو التارك لفرض المقام، كالمأموم إذا تقدم على الإمام تفسد صلاته دون صلاة الإمام، لأن المأموم هو المأمور بالتأخر ههنا، وكذا في المسألة المتنازع فيها الرجل المأمور هو بالتقدم عليها، فتفسد صلاته دون صلاتها

قال في الكفاية: فإن قيل: لما كان هو مأموراً بالتأخير كانت هي مأمورة بالتأخير ضرورة (فإنه لا يمكن للرجل تأخيرها إلا بتأخيرها) فيجب أن تفسد صلاتها أيضاً

قلنا: الضرورة غير مسلمة لما أنه يمكن للرجل تأخيرها بدون تأخيرها خطوتين، فلما لم تثبت الضرورة في تأخيرها لم يتناولها مقتضى خطاب الرجال، لأن حكم المقتضى إنما يثبت إذا كان من ضرورات المقتضى. أو نقول: هي مأمورة بالتأخر ضمناً لا قصداً غير أن الثابت ضمناً يحط رتبة عن الثابت مقصوداً، فأظهرنا الأمر بالتأخير في حقها ملحق لإثم، (وفي حقه بالفساد، إظهاراً للفرقة بين الثابت ضمناً، وبين الثابت مقصوداً (1: 303).

قلت: ولو تفتن الحافظ ابن حجر لهذا التقرير لم يقل في الفتح: إن فساد صلاة

عن: عبدالرحمن بن غنم أن أبا مالك الأشعري جمع قومه، فقال: يا معشر - 1238
الأشعريين! اجتمعوا وأجمعوا نساءكم أعلمكم صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم -
فاجتمعوا وأجمعوا نساءهم وأراهم كيف يتوضؤون حصر الوضوء أماكنه حتى لما أن فاء
الفيء وانكسر الظل قام، فأذن وصف الرجال في أدنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف
النساء خلف الولدان، ثم أقام الصلاة. فلما قضى صلاته أقبل على قومه بوجهه، فقال:
احفظوا. فإنها صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التي كان يصلي لنا، فذكر
الحديث، وله طرق رواها كلها أحمد وروي الطبراني بعضها في الكبير، وفي طرقها كلها
شهر بن حوشب وهو ثقة إن شاء الله تعالى (مجمع الزوائد 1:194). ... 1239 - عن: أبي
سعيد الخدري أن رسول - صلى الله عليه وسلم - قال: وإن خير صفوف الرجال المقدم،
وشرها المؤخر، وخير صفوف النساء المؤخر، وشرها

الرجل دون المرأة عجيب، وفي توجيهه تعسف اهـ (2: 177)، فله در علمائنا الحنفية ما
أدق نظرهم، وأعمق فكرهم

قوله: "عن عبد الرحمن بن غنم" إلخ. قلت: دل الحديث على أن موقف الصبيان في الصف خلف الرجال، وموقف النساء خلفهم جميعاً، ولعل بعض الفقهاء (1) استدل به على فساد صلاة الرجال بمحاذاة الأُمرد أيضاً، لكونهم مأمورين بتسوية الصفوف بهذا الترتيب، ودليل الوجوب مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك دائماً كما دل عليه الحديث، فإذا خالفوا ذلك فقد تركوا فرض المقام، وأجيب بمنع وجوب هذا الترتيب في الصبيان لما ثبت في الصحيح أنه - صلى الله عليه وسلم - أقام ابن عباس بجنبه في صلاة الليل عن يمينه، ولو كان تأخير الصبيان واجباً لأقامه خلفه كما فعل بالعجوز، وسيأتي. ... قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: قد مضى تقرير دلالة على المقصود في شرح الحديث الثاني من الباب

المقدم. يا معشر النساء! إذا سجد الرجال فاغضضن أبصاركن، لا ترين عورات الرجال من ضيق الأُزر. رواه أحمد بطوله وفيه عبد الله بن محمد بن عقييل، وفي الاحتجاج به خلاف، وقد وثقه غير واحد (مجمع الزوائد 1:179). قلت: فالحديث حسن صالح. ... 1240 - عن: أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن جدته مليكة دعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لطعام صنعته له، فأكل منه ثم قال: قوموا فلاصلي لكم. قال أنس - رضي الله عنه -: فقمتم إلى حصير لنا قد أسود من طول ما لبس، فنصحنه بماء، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وصفت واليتيم ورائه، والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين، ثم انصرف. أخرجه البخاري (1:55)

قوله: "عن أنس بن مالك" إلخ. تقرير دلالة على معنى الباب ما في جامع الآثار نقلاً عن فتح القدير: أنها قامت خلف صف منفردة، ولا يحل، ولو حل مقامها معها لمنعها (عن) (التخلف منفردة).

قلت: والقيام خلف الصف مكروه محتمل الفساد، كما ذهب إليه أحمد فإيثاره على المحاذاة فيه دلالة على أنها أشد منه، وقد كان فيه احتمال الفساد، فالذي هو أشد من احتمال الفساد ليس إلا القطع بالفساد، فثبت كون المحاذاة مفسدة حتماً اهـ (ص:62). قال بعض الناس: لا دليل على أن قيام المرأة خلف الصف مكروه، بل الظاهر أن الكراهة مختصة بالرجل، والمرأة لو قامت خلف الصف لا يكرهن فإنها قامت موضعها اهـ

قلت: هذا كلام يدل على سخافة فهم قائله، فإنه قوله: "والمرأة لو قامت خلف الصف لا يكره" لا يصح على إطلاقه، فإنها لو قامت منفردة خلف الصف في جماعة النساء يكره اتفاقاً، قال الشامي: وتأخر الواحدة محله إذا اقتدت برجل لا بامرأة مثلاً اهـ (1:592)، ولم نعلم فيه خلافاً، فعلم أن التفرد خلف الصف مكروه في حقها أيضاً، وانعدام تلك الكراهة في قيامها منفردة خلف الرجال ليس لأجل أن التفرد لا يكره لها مطلقاً بل لمعنى آخر، وليس إلا أن محاذاتها للرجال أشد من قيامها متفردة فافهم، وأيضاً

في فتح القدير: وأما محاذاة الأُمرد فصرح الكل بعدم إفساده إلا من شذَّاه منه (1)

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صلت المرأة إلى جانب الرجل - 1241
وكانا في صلاة واحدة فسدت صلاته. أخرجه محمد في الآثار وقال: به نأخذ وهو قول
أبي حنيفة

فقد ثبت أن موقف الصبيان خلف الرجال. فلو كان القيام في موضعه ينفى الكراهة عن
القيام وحده لم يقيم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ابن عباس في جانبه عن يمينه
في صلاة الليل، بل أقامه خلفه، ولم يكن ذلك مكروهاً لقيامه في موضعه، فثبت أن القيام
في موضعه لا تنتفي به كراهة التخلف وحده مطلقاً، بل إذا عارض تلك الكراهة ما هو أشد
منها، فاندحض ما أورده هذا القائل على كلام الشيخ، ثم قال: وفيه أن الأشد من تلك
الكراهة التي تحتل الفساد هو كون الكراهة أشد منها أيضاً، فالحصر غير صحيح اهـ

قلت: مجرد إبداء الاحتمال العقلي لا يجدي في الشرائع، فإن المسائل الظنية قلما تخلو عن
مثل هذا الاحتمال، ولولا ذلك لكانت قطعية، فنقول: إننا لم نجد كراهة هي أشد من الكراهة
التي تحتل الفساد إلا مفسدة بالقطع، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، لاسيما إذا كان ما
ذكرناه من الأحاديث قبل، وما بينا لك في شرحها ترجح جانب الفساد في المحل المتنازع
فيه، والعبادة موضع الاحتياط، فالقول بفساد الصلاة بمحاذاة النساء أرجح وأولى، والمسألة
ظنية، ولعل ما ذكرناه فيه كفاية إن شاء الله وتعالى

قول إبراهيم حجة عندنا

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: دل الأثر على عدم تفرد إمامنا في مسألة إفساد
المحاذاة لصلاة الرجال بل له سلف في ذلك، ودل قول إبراهيم هذا على أن مراد ابن
مسعود بقوله: "أخروهن من حيث أخرهن الله" فساد صلاة الرجال بمحاذاتهن إياهم في
الصلاة، فإن إبراهيم أعرف الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه، فاندحض بفتواه هذه ما
يتطرق إلى قول ابن مسعود من الاحتمالات العقلية البعيدة، وثبت أن مراده وجوب
تأخيرهن عن الرجال صيانة لصلاتهم عن الفساد فافهم، ولو لم يكن في المسألة إلا قول
إبراهيم لكان حجة لأبي حنيفة كافية، لأنه وإن كان قول تابعي ولكنه خلاف القياس

وقول التابعي فيما لا يدرك بالرأي مرفوع مرسل حكماً، والمرسل مقبول عندنا، فلا جرم أن إبراهيم قال ذلك سماعاً من أصحاب عبد الله، وهم من عبد الله، وهو من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن فساد الصلاة بالمحاذاة لا يدرك بالرأي، وأيضاً فغن إبراهيم من كبار التابعين في الفقه عند الإمام حتى قال للأوزاعي: إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله (بن مسعود) هو عبد الله، وقد ذكرناه قبل في باب رفع اليدين في الصلاة

قال محدث الهند في حجة الله البالغة: وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة وكان أحفظهم لقضايا عمر ولحديث أبي هريرة، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة (عبد الله بن مسعود وعلى وأصحابهما، وشريح رضي الله عنهم) فإذا تكلمنا (1) بشيء ولم ينسبنا إلى أحد فإنه في الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إيماء، ونحو ذلك، فاجتمع (عليهما فقهاء بلدهما، واخذوا عنهما، وعقلوه وخرجوا عليه والله أعلم اهـ (1: 115)

وقال في موضع آخر: وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه دقيق النظر في وجوه التخريجات مقبلاً على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبي بكر بن شعبة، ثم قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك الحجة إلا في مواضع يسيرة، وفي تلك (اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة اهـ (1: 116)

قلت: وإنما كان أبو حنيفة ألزم الناس بمذهب إبراهيم لكون إبراهيم ألزم الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه، حتى كان رحمه الله لسانهم في عصره، فقول إبراهيم كأنه قول ابن مسعود وإن لم ينسبه إليه، لاسيما إذا كان فيما لا يدرك بالقياس، كما في المسألة المتنازع فيها، فالقياس فيها عدم فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء، فإن قول إبراهيم في مثل ذلك منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إيماء، ولكننا لم نكتف بقول إبراهيم لكونه لا حجة فيه على الخصم، بل ذكرنا مستدل أصحابنا من الأحاديث، وأقوال الصحابة مثل عمر رضي الله عنه، وفيه كفاية لمن أراد اتباع الحق، واتضح

أ. أي سعيد وإبراهيم، منه (1)

باب منع النساء عن الحضور في المساجد ... 1242 - عن: أم حميد امرأة أبي حميد الساعدي رضي الله عنهما أنها جاءت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: يا رسول الله! إني أحب الصلاة معك، فقال: «قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتك في بيتك خير من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك (1) خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي. قال: فأمرت فبنى لها مسجد أقصى شيء من بيتها، وأظلمه، وكانت تصلي فيه حتى لقيت الله عز وجل». رواه أحمد، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهما (الترغيب والترهيب ص:58). وفي مجمع الزوائد (1:155) بعد عزوة إلى أحمد ما لفظه: رجاله ورجال الصحيح غير عبد الله بن سويد الأنصاري، وثقة ابن حبان اهـ. وفي فتح الباري (2:290) بعد عزوة إلى أحمد والطبراني: وإسناده أحمد حسن اهـ.

الصدق، فقد أوضحنا بعون الله المحجة، وأقمنا على من أراد النزاع الحجة، والله المستعان في كل باب.

.صحن خانة، أشعة اللمعات (1)

باب منع النساء عن الحضور في المساجد ... قوله: "عن أم حميد" إلى "عن أبي عمرو" إلخ. قال الشيخ: دل الحديثان الأولان على كون صلاة المرأة في غير المسجد أفضل منها في المسجد، وعلته احتمال الفتنة ولو بعيداً، فلو كان الاحتمال قريباً متوقفاً أو حاصلاً واقعاً كان الأمر أشد، ويكون ذلك حديث عائشة، وأبي عمرو، وسيأتي دليل استثناء العجائز من ذلك.

عن: أم سلمة رضي الله عنها قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صلاة - 1243 المرأة في بيتها خير من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في حجرتها خير من صلاتها في دارها، وصلاتها في دارها خير من صلاتها في مسجد قومها. رواه الطبراني في الأوسط بإسناد جيد (الترغيب والترهيب ص: 59). ... 1244 - عن: عائشة رضي الله عنها لو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى ما أحدث النساء بعده لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني إسرائيل. رواه مسلم (1:183). ... 1245 - عن: أبي عمرو الشيباني أن رأى عبد الله (1) يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة، ويقول: أخرجن إلى بيوتكن، خير لكن. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:156). وفي الترغيب (ص: 59) بإسناد لا بأس به اهـ. ... 1246 - عن: ابن مسعود أن كان يحلف فيبلغ في اليمين ما من مصلى للمرأة خير من بيتها إلا في حج أو عمرة إلا امرأة قد يئست من البعولة وهي في

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: دلالة على جواز خروج العجوز للصلاة ظاهرة، قال في الهداية: ويكره لهن حضور الجماعات يعني الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة، ولا بأس للعجوز أن تخرج في الفجر، والمغرب، والعشاء، وهذا عند أبي حنيفة، وقال: يخرجن في الصلوات كلها، لأنه لا فتنة لقلّة الرغبة، فلا يكره كما في العيد، وله أن فرط الشبق حامل، فتقع الفتنة، غير أن الفساق انتشارهم في الظهر، والعصر، والجمعة، وأما في الفجر والعشاء هم نائمون، وفي المغرب بالطعام مشغولون، والجبانة متسعة، فيمكنها الاعتزال عن الرجال، (فلا يكره اهـ (1: 105).

قلت: واختار المتأخرون كراهة خروج العجائز أيضاً ليلاً كان أو نهاراً لفساد الزمان، (واستثنى الكمال بحثاً للعجائز المتفانية كذا في الدر (1: 591).

هو ابن مسعود (1).

منقليها. قلت: ما منقليها؟ قال: امرأة عجوز قد تقارب خطوها. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:155). ... 1247 - وعنه: قال: "ما صلت امرأة (في مصلى) خير لها من قعر بيتها إلا أن يكون المسجد الحرام أو مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا امرأة تخرج في منقليها يعني خفيها". رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:155). ... باب فضل ميامن الصفوف ... بشرط أن لا يتعطل ميسرة المسجد ... 1248 - عن: عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «إن الله وملائكته (يصلون على ميامن الصفوف)». رواه أبو داود بإسناد حسن (فتح الباري).

قوله: "وعنه" إلخ. قلت: فيه دلالة على جواز خروج النساء مطلقاً سواء كن شواب أو عجائز للصلاة في المسجد الحرام أو مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعليه عمل أهل الحرمين اليوم، ولكن ينبغي تقييده بوقت الضرورة، كما إذا حضرت المسجد للطواف في الحج والعمرة، فلا بأس لها بأن تصلي فيه وحدها أو جماعة أو حضرت المسجد النبي للتسليم والصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا بأس لصلاتها في المسجد تحية أو مكتوبة، وأما أن تأتي المسجد الحرام أو المسجد النبوي لأجل الصلاة فحسب فينافيه قوله - صلى الله عليه وسلم -: "صلاته في بيتك خير من صلاتك في حجرتك" إلى أن قال: "ومن صلاتك في مسجدي" والله تعالى أعلم.

باب فضل ميامن الصفوف بشرط ... أن لا يتعطل ميسرة المسجد ... قوله: "عن عائشة والراء" إلخ. قلت: دلالتهما على الجزء الأول ظاهرة

عن: البراء - رضي الله عنه - قال: «كنا إذا صلينا خلف النبي - صلى الله عليه - 1249 وسلم - أحببنا أن نكون على يمينه». أخرجه النسائي بإسناد صحيح (فتح الباري). ومسلم كما في الترغيب (ص:80). ... 1250 - حدثنا: محمد بن أبي الحسين أبو جعفر ثنا عمرو بن عثمان الكلابي ثنا عبيد الله بن عمر والرقبي عن ليث بن أبي سليم عن نافع عن ابن عمر قال: قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم - «إن ميسرة المسجد تعطلت فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: من عمر ميسرة المسجد كتبت له كفلان من الأجر». رواه ابن ماجه، وفيه عمرو بن عثمان متكلم فيه ضعفه غير واحد، وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة عن زهير وغيره، قد روي عنه ناس من الثقات، وهو ممن يكتب حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات كذا في التهذيب. وأما ليث بن أبي سليم، فقد ذكرنا غير مرة أنه حسن الحديث والباقون كلهم ثقات. ... 1251 - عن: ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من عمر جانب المسجد الأيسر لقله أهله فله أجران». رواه الطبراني في الكبير، وفيه بقية وهو مدلس، وقد عنعنه ولكنه ثقة (مجمع الزوائد) وقد ذكره المنذري في الترغيب مصدراً بلفظه "عن" وهي علامة قبول الحديث عنه، وله شاهد عن ابن عمر، وقد مر.

قوله: "حدثنا محمد بن أبي الحسين" و "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتها على الجزء الثاني ظاهرة، والحاصل أن فضيلة اليمين على اليسار غنما هي إذا تساوى الطرفان قبل مجيئك، ولم تترجح اليمين على اليسار، وإذا ترجحت فالقيام في جانب اليسار أفضل، لورود الأمر بتوسيط الإمام كما مر في حديث أبي داود وسطوا الإمام، ولحديث ابن عباس وابن عمر هذا. قال في البحر: وينبغي أن يكملوا ما يلي الإمام من الصفوف ثم ما يلي ما يليه، وهلم جراً، وإذا استوى جانباً الإمام فإنه يقوم الجائي عن يمينه، وإن ترجح اليمين فإنه يقوم عن يساره إلى أن قال: روى في الأخبار أن الله تعالى إذا أنزل الرحمة على الجماعة ينزلها أولاً على الإمام ثم تتجاوز عنه إلى من بحذائه في الصف

باب جواز إمامة المتيمم للمتوضي ... 1252 - عن: عمرو بن العاص - رضي الله عنه - قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفت أن اعتسل فأهلك. فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا عمرو! صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً، فضحك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يقل شيئاً. رواه أبو داود والحاكم وإسناده قوب (فتح الباري 1:385) وقد تقدم في باب التيمم لخوف البرد والجرح

الأول إلى الميامن ثم إلى المياسر ثم إلى الصف الثاني اهـ (1:354). قلت: وأخرجه في كنز العمال (4:131) وعزاه إلى الديلمي من حديث أبي هريرة، ولفظه أخصر من ذلك، وقال في البدائع: وأفضل مكان المأموم إذا كان رجلاً حيث يكون أقرب إلى الإمام لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها"، وإذا تساوت المواضع في القرب إلى الإمام فعن يمينه أولى، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان (يحب التيامن في الأمور اهـ (1:159

باب جواز إمامة المتيمم للمتوضي

قوله: "عن عمرو بن العاص" إلخ. قلت: دل الحديث لسكوته - صلى الله عليه وسلم - على مسألة الباب دلالة ظاهرة، وما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لا يؤم المتيمم المتوضئين، ولا المقيد المطلقين" كما ذكره العيني في المطلقين" كما ذكره العيني في البناية حجة لمحمد، وقال: لم يرو عن أقرانه خلاف ذلك، فوجب اتباعه. فالجواب عنه كما قال العيني أيضاً: إن علياً رضي الله عنه أراد به نفي الفضيلة والكمال بدليل عطف المقيد عليه، وهناك المراد نفي الفضيلة بالاتفاق اهـ (1:743). وقال في عمدة القارئ: فإن قلت: هذان حديثان ضعفهما الدارقطني

عن: سعيد بن جبير قال: كان ابن عباس في سفر معه أناس من أصحاب رسول - 1253
الله - صلى الله عليه وسلم - منهم عمار بن ياسر، فكانوا يقدمونه لقرابته من رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - فصلى بهم ذات يوم فضحك، وأخبرهم أنه أصاب من جارية له
رومية فصلى بهم وهو جنب متيمم رواه الأثرم واحتج به أحمد في روايته، كذا في
المنتقى مع النيل قلت: فالحديث حجة، وعلقة البخاري وقال: أم ابن عباس وهو متيمم.
قال الحافظ في الفتح: وصله ابن أبي شيبة والبيهقي وغيرهما، وإسناده صحيح اهـ. ...
باب جواز صلاة القائم خلف القاعد ... وعدم جواز جلوس المقتدي بجلوس إمامه ...
1254 - عن: عائشة في حديث مرض النبي - صلى الله عليه وسلم -: ثم أن النبي - صلى
الله عليه وسلم

وابن حزم وغيرهما. فإن قلت: ذكر أبو حفص بن شاهين في كتاب الناسخ والمنسوخ من
حديث الزهري عن البن المسيب عن عمر بن الخطاب مرفوعاً "لا يؤم المتيمم المتوضئين".
قلت: لما ذكره بعده حديث عمرو بن العاص، ثم قال: يحتمل أن يكون هذا الحديث (أي
حديث عمرو بن العاص) ناسخاً للأول، وهذا الحديث أجود إسناداً من حديث الزهري، وإن
صح فيحتمل أن يكون النهي في ذلك ورد لضرورة وقعت مع وجود الماء اهـ (2: 178)،
قلت: والأولى حملة على نفي الفضيلة، وبهذا تجتمع الآثار، وجمعها أولى من طرح بعضها

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة

باب جواز صلاة القائم خلف القاعد وعدم جواز

جلوس المقتدي بجلوس إمامه

قوله: "عن عائشة" إلى قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف دلالة على الجزء

وجد من نفسه خفة، فخرج بين رجلين أحدهما العباس صلاة الظهر وأبو بكر يصلي بالناس، فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر، فأوماً إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن لا يتأخر، فقال: أجلساني إلى جنبه، فأجلساه إلى جنب أبي بكر. قال: فجعل أبو بكر يصلي وهو يأتهم بصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، والناس بصلاة أبي بكر، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قاعد. رواه البخاري ولمسلم: وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي بالناس، وأبو بكر يسمعهم التكبير اه وفي حديث الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة: فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى جلس عن يسار أبي بكر، قال: - فكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم

الأول من الباب ظاهرة، فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان إماماً قاعداً، والناس خلفه مأمومين قياماً، أما كونه إماماً فلما في حديث عائشة وابن عباس، فجعل أبو بكر يصلي وهو يأتهم بصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، والناس يأتهم بأبي بكر، وليس المراد به أن أبا بكر كان إماماً في تلك الصلاة على الحقيقة، لأن الصلاة لا تصح بإمامين، وإنما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إماماً وأبو بكر كان يبلغ الناس التكبير، فلأجل ذلك قال الراوي: "والناس يأتهم بأبي بكر". ويؤيد كونه - صلى الله عليه وسلم - إماماً، في رواية ابن عباس بخصوصه: "وأخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر"، وفيه دلالة على عدم ركنية الفاتحة في الصلاة أيضاً، وإلا لشرع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الفاتحة من أولها، ولم تصح صلاته بدونها، وخو يؤيدنا معشر الحنفية خلافاً للشافعية. واستدل بعض بقول ابن عباس ذلك على أن إمامة النبي - صلى الله عليه وسلم - جالسا كانت في الصبح، ويعارضه ما في الصحيح صراحة أن الصلاة المذكورة كانت في الظهر، كما في حديث المتن

قال الحافظ في الفتح: لكن في الاستدلال به نظر، لاحتمال أن يكون - صلى الله عليه وسلم - سمع لما قرب من أبي بكر الآية التي كان انتهى إليها خاصة، وقد كان هو - صلى الله عليه وسلم - يسمع الآية أحياناً في الصلاة السرية كما سيأتي في حديث أبي قتادة، ثم لو سلم لم يكن فيه دليل على كونها الصبح بل يحتمل أن تكون المغرب، فقد ثبت في الصحيحين عن أم الفضل بنت الحارث قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بالمرسلات عرفاً، ثم ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله، وهذا لفظ البخاري، لكن وجدت بعد في النسائي أن هذه الصلاة التي ذكرتها أن الفضل كانت في بيته اه (ملخصاً 145: 2).

قلت: ولكن تقدم في باب القراءة من كتابنا هذا عن عبد الله بن الحارث بن عبد

يصلي بالناس جالسًا، وأبو بكر قائم يقتدي بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والناس يقتدون بصلاة أبي بكر اهـ. ذكره الحازمي في الاعتبار، وصححه. وفي رواية عنها: وأبو بكر قائم يصلي بصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وهم وراءه قيام. علقه الإمام الشافعي في رسالته عن إبراهيم النخعي. ... 1255 - أخبرنا: يحيى بن حسن عن حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها مثل حديث مالك، وبين فيه أن قال: صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قاعداً، وأبو بكر خلفه قائماً، والناس خلف أبي بكر قيام.

المطلب قال: آخر صلاة صلاحها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المغرب، فقرأ في الركعة الأولى {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، وفي الثانية {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} رواه الطبراني في الكبير: وفيه حجاج بن نصير مختلف فيه، وقد وثقه ابن معين في رواية. ووثقه ابن حبان.

وليس المراد منه أنها آخر صلاة صلاها بنفسه، لأنه - صلى الله عليه وسلم - توفي صبيحة الاثنين فأخر صلاة على الحقيقة هي الفجر لا المغرب، فتعين أن المراد في الحديث بأخر صلاة صلاها إنما هو آخر صلاته بالجماعة إماماً، فيمكن الجمع بأنه - صلى الله عليه وسلم - أم الناس في مرضه جالساً مرتين، مرة في الظهر ومرة في المغرب، وفيها أخذ القراءة من حيث بلغ أبو بكر هذا. ... وقد ثبت أيضاً خروجه - صلى الله عليه وسلم - لصلاة الفجر بعدما شرع فيها أبو بكر إماماً ولكنه - صلى الله عليه وسلم - كان مأموماً فيها، وهي آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا. قال البيهقي: ويدل عليه ما ذكره موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري، وذكره أبو الأسود عن عروة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقلع عنه الوعك ليلة الاثنين، فغدا إلى صلاة الصبح (1) متوكياً على الفضل بن عباس، وغلّام له، وقد سجد الناس مع أبي بكر حتى قام إلى جنب أبي بكر، فاستأخر أبو بكر فأخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بثوبه، فقدمه في مصلاه، فصفا جميعاً ورسوله - صلى الله عليه وسلم - جالس، وأبو بكر يقرأ، فركع معه الركعة الأخيرة ثم جلس أبو بكر حتى قضى سجوده، فتشهد

أخرجه الإمام الشافعي في رسالته الأصولية، ورجاله كلهم ثقات، وأخرجه البيهقي في المعرفة نحوه أيضاً كما في الزيلعي (1:245). ... 1256 - عن: ابن عباس قال: لما مرض النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث بطوله وفيه: فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فجلس عن يمينه، وقام أبو بكر يأتّم بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، والناس يأتّمون بأبي بكر قال ابن عباس: وأخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر. أخرجه ابن ماجة (ص:88) ورجاله كلهم ثقات، وقال الحافظ في الفتح: رواه ابن ماجة (2:144) بإسناد حسن اهـ

وسلم. وأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الركعة الأخرى ثم انصرف إلى الجذع من جذوع المسجد، فذكر القصة في دعائه أسامة بن زيد وعهده إليه فيما بعثه فيه ثم في وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يومئذ أخبرنا به أبو عبد الله الحافظ بسنده إلى ابن لهيعة حدثنا أبو الأسود عن عروة فذكره قال البيهقي: فالصلاة التي صلاها أبو بكر وهو مأموم هي صلاة الظهر (أي والمغرب أيضاً كما قدمنا) والتي كان فيها أبو بكر إماماً هي صلاة الصبح، وفيها الجمع بين الأخبار اهـ ملخصاً من الزيلعي (1:247). قلت: أشار البيهقي إلى الجمع بين رواية الصحيح، وفيها أن أبا بكر كان مأموماً، وبين ما روى الترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مرضه الذي مات فيه خلف أبي بكر قاعداً، قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب ثم روى عن أنس رضي الله عنه قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مرضه خلف أبي بكر قاعداً في الثوب متوشحاً به ثم قال: حديث حسن صحيح اهـ (1:48). وهو يدل على أن أبا بكر كان إماماً، وحاصل التوفيق أنه كان إماماً مرة ومأموماً أخرى، (وكذا جمع بينهما الحافظ في فتح (2:147)

قال البيهقي: وهذا لا يخالف ما ثبت عن الزهري عن أنس في صلاتهم يوم الاثنين وكشفه عليه السلام الستر ثم (1) إرخاؤه (وفي لفظ للبخاري: أن ذلك كان في صلاة الفجر) فإن ذلك كان في الركعة الأولى ثم إنه عليه السلام وجد في (نفسه خفة، فخرج فأدرك معه الركعة الثانية (كما في هذه الرواية، كذا في نصب الراية 1:247

وبالجملة فقد ثبت بما في الصحيحين عن عائشة، وبما رواه ابن ماجه عن ابن عباس أنه - صلى الله عليه وسلم - أم الناس في مرضه جالساً، وأما أن الناس كانوا خلفه قائمين، فقد صرح به الشافعي فيما علقه عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة، وفيما وصله عن يحيى بن حسان عن حماد عن هشام بن عروة عن أبيه عنها، وقد ذكرناهما في المتن، فاندحض به نزاع ابن حزم في ثبوت كون الصحابة صلوا خلفه - صلى الله عليه وسلم - قياماً غير أبي بكر قال: لأن ذلك

لم يرد صريحاً. وأطال في ذلك بما لا طائل فيه، ذكره الحافظ في الفتح ثم أجاب عنه بأن الشافعي أثبتته تعليقا ثم قال: وجدته مصرحاً به أيضاً في مصنف عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عطاء فذكر الحديث ولفظه: "فصلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قاعداً، وجعل أبو بكر ورائه بينه وبين الناس، وصلى الناس ورائه قياماً" وهذا مرسل يعتضد بالرواية التي علقها الشافعي عن النخعي اهـ (2: 148). قلت: مراسيل عطاء ضعيفة عند بعض المحدثين، ولا حاجة لنا إلى مرسله بعدما وصله الشافعي كما ذكرنا، ولعل الحافظ لم يطلع عليه لكونه ساقطاً من بعض نسخ الرسالة، كما نبه عليه المصحح، ولكنه ثبت في النسخة الموجودة عندنا، وأشار إليه أيضاً الحازمي في الاعتبار، فذكر سنده كما ذكرنا (ص: 110) فثبت قيام الناس خلفه - صلى الله عليه وسلم - وهو جالس، وهو الظاهر المتبادر من حديث عائشة عند الشيخين كما ذكرناه في المتن، والنظر يقتضيه أيضاً، فإنهم ابتدأوا الصلاة مع أب بكر قياماً بلا نزاع فمن ادعى أنهم قعدوا بعد ذلك فعليه البيان.

قال الحافظ في الفتح: ثم رأيت ابن حبان استدل على أنهم قعدوا بعد أن كانوا قياماً بما رواه من طريق أبي الزبير عن جابر قال: اشتكى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فصلينا ورائه وهو قاعد، وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة قال: فالتفت إلينا فرأنا قياماً، فأشار إلينا، ففعدنا، فلما سلم قال: إن كدتم لتفعلون فعل فارس والروم، فلا تفعلوا الحديث، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم، لكن ذلك لم يكن في مرض موته، وإنما كان ذلك حيث سقط عن الفرس، كما في رواية أبي سفيان عن جابر أيضاً قال: ركب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرساً بالمدينة، فصرعه على جذع نخلة، فانفكت قدمه الحديث أخرجه أبو داود وابن خزيمة بإسناد صحيح، فلا حجة على هذا لما ادعاه إلا أنه تمسك بقوله في رواية أبي الزبير: "وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة"، وقال: إن ذلك لم يكن إلا في مرض موته، لأن صلاته في مرضه الأول كانت في مشربة عائشة (1)، ومعه نفر من أصحابه لا يحتاجون إلى من يسمعهم تكبيرة بخلاف صلاته في فرض موته، فإنها كانت في المسجد. يجمع كثير من الصحابة، فاحتاج أبو بكر أن يسمعهم التكبير، انتهى.

ولا راحة له فيما تمسك به لأن إسماع التكبير في هذا لم يتابع أبا الزبير أحد، وعلى تقدير أنه حفظه، فلا مانع أن يسمعهم أبو بكر التكبير في تلك الحالة، لأنه يحمل

أخرجه البخاري عن أنس (1: 55) مؤلف (1)

على أن صوته - صلى الله عليه وسلم - كان خفياً من الوجد. وكان من عادته أن يجهر بالتكبير، فكان أبو بكر يجهر عنه بالتكبير لذلك ووراء ذلك كله أنه أمر محتمل لا يترك لأجله الخبر الصريح بأنهم صلوا قياماً، كما تقدم في مرسل عطاء وغيره بل في مرسل عطاء أنهم استمروا قياماً إلى أن انقضت الصلاة، نعم! وقع في مرسل عطاء المذكور متصلاً به بعد قوله: "وصلى الناس ورائه قياماً" فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما صليت إلا قعوداً فصلوا صلاة أمامكم ما كان، إن صلى قائماً فصلوا قياماً، وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً" اهـ (1: 148)، قلت: مرسل عطاء ضعيف، ولم يعتضد بمعلق الشافعي إلا مضمون كونهم قياماً، فحسب لا كله، فلا حجة فيه، ولعل عطاء انقلب عليه أو على أحد من الرواة عنه قصة صلاته - صلى الله عليه وسلم - في فرض موته، وصلاته حيث سقط عن الفرس، فأدخل بعضه في بعض، فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "صلوا صلاة إمامكم ما كان" إلخ. لم يذكره أحد في قصة صلاته في مرضه الأخير بل ذكروا نحوه في قصة سقوطه من الفرس، فتبه له.

وقصة صلاته - صلى الله عليه وسلم - جالساً حيث سقط عن الفرس ذكره البخاري أيضاً عن أنس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركب فرساً، فصرع، فجحش شقة الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا ورائه قعوداً، فلما انصرف قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائماً فصلوا قياماً، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فرفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قائماً فصلوا قياماً، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون". قال أبو عبد الله (البخاري): قال الحميدي (شيخ البخاري اسمه عبد الله بن الزبير): قوله: "وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً" هو في مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - جالساً، والناس خلفه قيام لم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - اهـ (فتح الباري 2: 151)، هذا لفظ ابن شهاب عن أنس، وفي رواية حميد الطويل عن أنس بلفظ: فصلى بهم جالساً وهم قيام، فلما سلم قال: إنما جعل الإمام، كما في البخاري (1: 55) وهو يفيد قيام الصحابة إلى آخر الصلاة، وتقيره - صلى الله عليه وسلم - إياهم على ذلك، وهو يخالف ما في رواية الزهري: فصلينا ورائه قعوداً

قال الحافظ في الفتح: والجمع بينهما أنهم ابتدأوا الصلاة قياماً فأومأ إليهم بأن يقعدوا، فقعدوا، فنقل كل من الزهري وحميد أحد الأمرين، وجمعتهم عائشة، وكذا جمعهما جابر عند مسلم اهـ (2: 151) قلت: ولفظ عائشة عند البخاري: صلى رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - وهو شاك، فصلى جالساً، وصلى وراءه قوم قياماً، فأشار إليهم أن أجلسوا الحديث (1: 95) ولفظ جابر عند مسلم قد تقدم في رواية أبي الزبير عن جابر نحو ما عند ابن حباب سوى قوله: "وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة"، والجواب عن ذلك كله ما تقدم في قول الحميدي: "إن ذلك كان في مرضه القديم ثم صلى بعد ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - جالساً، ولم يأمرهم بالعود، وإنما يؤخذ بأخر المربين من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -" أي فالأمر بجلوس القوم بجلوس الإمام منسوخ، هذا هو قول أبي حنيفة، والشافعي، وجمهور السلف أنه لا يجوز للقادر على القيام أن يصلي خلف القاعد إلا (قائماً كذا في شرح مسلم للنووي (1: 177).

وذهب أحمد وإسحاق والأوزاعي وابن المنذر، وداود أهل الظاهر إلى أن المأموم يتابع الإمام في الصلاة قاعداً وإن لم يكن المأموم معذوراً، وتمسكوا بما مر به قصة صلاته - صلى الله عليه وسلم - حيث سقط عن الفرس، وبما روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن قيس بن قَهْد الأنصاري (1) أن إمامهم اشتكى على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: فكان يؤمنا وهو جالس، ونحن جلوس، وروى ابن المنذر بإسناد صحيح عن أسيد بن حضر رضي الله عنه أنه كان يؤم قومه، فاشتكى فخرج إليهم بعد شكواه، فأمرُوا أن يصلي بهم، فقال: إني لا أستطيع أن أصلي قائماً، فاقعدوا، فصلى بهم قاعداً وهم قعود اه وروى ابن أبي شيبَةَ بإسناد صحيح عن جابر أنه اشتكى، فحضرت الصلاة، فصلى بهم جالساً، وصلوا معه جلوساً، وعن أبي هريرة أنه أفتى بذلك، وإسناده صحيح أيضاً ذكر كله الحافظ في الفتح (2: 147) وقال: وقد ادعى ابن حبان الإجماع على العمل به، وكأنه أراد السكوتي، لأنه حكاة عن أربعة من الصحابة الذين تقدم ذكرهم، وقال: إنه لا يحفظ عن أحد من الصحابة غيرهم القول بخلافه لا من طريق صحيح ولا ضعيف، وكذا قال ابن حزم. إنه لا يحفظ عن أحد من الصحابة خلاف ذلك اه

والجواب عنه ما قال الإمام الشافعي كما في الاعتبار للحازمي: بأنه محمول على أنه لم يبلغهم النسخ، وعلم الخاصة بوجوده عند بعض، وبغرب عن بعض اه (113) وأما دعوى ابن حبان الإجماع على ذلك، فقد حكى الخطابي في المعالم، والقاضي عياض

بفتح القاف وسكون الهاء فتح (1)

عن أكثر الفقهاء خلافه. وحكى النووي عن جمهور السلف خلاف ما حكى ابن حزم (وابن حبان) عنهم، وحكاه ابن دقيق العيد عن أكثر الفقهاء المشهورين، وقال الحازمي في الاعتبار ما لفظه: وقال أكثر أهل العلم: يصلون قياماً، ولا يتابعون الإمام في الجلوس كذا في النيل (3: 49) وقال الحافظ في الفتح تحت حديث عائشة المذكور في المتن: وأستدل به على نسخ الأمر بصلاة المأموم قاعداً إذا صلى الإمام قاعداً لكونه - صلى الله عليه وسلم - أقر الصحابة على القيام خلفه وهو قاعد، هكذا قرره الشافعي، وبذلك يقول أبو حنيفة وأبو يوسف الأوزاعي⁽¹⁾، وحكاه الوليد بن مسلم عن مالك⁽²⁾. وأنكر أحمد نسخ الأمر المذكور بذلك، وجمع بين الحديثين بتنزيلها على حالتين إحداهما إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قاعداً لمرض يرجى برؤه، فحينئذ يصلون خلفه قعوداً، وثانيهما إذا ابتدأ (الإمام الراتب قائماً لزم المأمومين أن يصلوا خلفه قياماً أه (2: 146).

قلت: لم يفرق الدليل بين الإمام الراتب وغيره، فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا إلى قوله: وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون"، وفي رواية عن ابن عمر في حديث طويل مرفوعاً قال: "فإن من طاعة الله أن تطيعوني، وإن من طاعتي أن تطيعوا أئمتكم أطيعوا أئمتكم فإن صلوا قعوداً فصلوا قعوداً"، رواه أحمد والطبراني، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد: 1: 169) لم يفرق بين إمام وإمام بل يعم كل إمام راتباً كان أو غيره، ويعم كل حال سواء ابتدأ الصلاة بالجلوس أو شرع قائماً ثم جلس، فكان على أحمد أن يقول بوجوب متابعة كل إمام، وفي كل حال سواء كان المرض يرجى برؤه أو لا، سواء شرع الإمام جالساً أو قائماً اللهم إلا أن يقال: إن عموم هذا الحكم انتسخ بقصة إمامته في مرضه الآخر، أو قيام المأموم حين جلوس الإمام ثبت بالنص خلاف القياس، فيقتصر على مورد النص اقتداء القائمين بجالس شرع قائماً، لأن أبا بكر ابتدأ الصلاة بهم قائماً، وصلوا معه قياماً بخلاف الحالة الأولى، فإنه - صلى الله عليه وسلم - ابتدأ الصلاة

قلت: ذكر الشوكاني الأوزاعي مع أحمد كما مر فتأمل (1)

قلت: وقال الحفظ قبل ذلك: إن المشهور عن مالك خلافه وقال النووي في شرح مسلم: وقال مالك في رواية: لا يجوز صلاة القادر على القيام خلف القاعد، لا قائماً ولا قاعداً أه (ص: 177)، ولعل ذلك هو المشهور عن مالك فإن الحافظ ذكر قوله المشهور مع قول محمد بن الحسن من الحنفية (2: 145)، وقول محمد إنما يوافق ما ذكره النووي عن مالك، والله أعلم

جالساً، فلما صلوا خلفه قياماً أنكر عليهم. قلت: أبو بكر لم يكن إماماً راتباً ثم انتقلت إمامته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو الإمام الراتب، ولم يثبت أنه شرع الصلاة في مرضه قائماً، ومن ادعى فعله البيان، فإن قيل: قد علم أنه - صلى الله عليه وسلم - خرج إلى محل الصلاة قائماً يهادي، ثم جلس، فالظاهر أنه كبر قبل الجلوس، وصرحوا في صلاة المريض أنه إذا قدر على بعضها قائماً ولو التحريمة وجب القيام فيه، وكان ذلك متحققاً في حقه - صلى الله عليه وسلم - إذ مبدأ حلوله في ذلك المكان كان قائماً، فالتكبير قائماً وكان مقدوره حينئذ، وإذا كان كذلك فمورد النص حينئذ اقتداء القائمين.) (بجالس قائماً، قاله المحقق في الفتح (ص 1: 322)

قلت: لا يخفى ما في هذا التأويل من التجشم والتكلف المستغنى عنه، أو لم يدر هذا المحقق أنه - صلى الله عليه وسلم - خرج إلى مكان الصلاة وهو يهادي بين رجلين، "والتهادي" التمايل في المشي البطيء، وقال عائشة: "ورجله يخطان الأرض من الوجد" أي لم يكن يقدر على تمكينهما من الأرض، وفي رواية عاصم عند ابن حبان: إني لأنظر إلى بطون قدميه، كما في الفتح للحافظ (2: 130) وفي مثل هذا الضعف الذي لا يقدر به على تمكين الرجلين من الأرض لا يقدر المرء على نية صلاة وتكبير الافتتاح قائماً لاسيما بعد المشي من بيته إلى المسجد، فضعفه عن ذاك حينئذ أظهر اللهم إلا أن ينوي ويكبر وهو في أيدي الرجال تعبان من ألم الإتيان والمشي من غير أن يستريح ويرجع إليه نفسه، ولم يثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - شرع الصلاة وهو في أيديهم، بل ثبت في الصحيح عن عائشة: فأراد أبو بكر أن يتأخر فأوماً إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - أن مكانك ثم أتى به حتى جلس إلى جنبه (2: 130 فتح الباري) وفي رواية عنها قال: أجلساني إلى جنبه، فأجلساه إلى جنب أبي بكر (2: 145 فتح) والظاهر المتبادر منه شروعه - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة بعد جلوسه، كيف ولو كان شرعها وهو في أيدي الرجال لذكره الصحابة رضي الله عنهم، ولم يهتموا ذكره لكونه أهم، والدواعي متوفرة إليه، فيبعد كل البعد أن يذكروا أسماء الرجال الذين كان يهادي بينهم، والصلاة التي خرج إليها، واليوم الذي وقع فيه القصة، وكل ذلك من الأمور الزائدة، كما لا يخفى، ويهتموا ذكر شروعه في الصلاة، ويقتصروا منه على قولهم: إنه أتى به حتى جلس إلى جنب أبي بكر وقولهم: قال: أجلساني إلى جنب أبي بكر وإلا لما أهملوا تفصيل كلفيته لو كان الواقع خلاف المتبادر من كلامهم. وإنما شرع - صلى الله عليه وسلم - فيها بعد جلوسه لكونه قد تعب من المشي، وازداد به ضعفاً فأراد أن يستريح شيئاً ليرتاد إليه نفسه، ويدخل في

الصلاة مستريحاً غير تعبان. ولا يخفى جواز التكبير جالساً لأجل ذلك لمثل هذا المريض في مثل تلك الحالة، ولا يجب عليه أن يكبر قائماً قبل الاستراحة من التعب والألم الذي لحقه بالمشي، فقلوه: "فالتكبير قائماً كان مقدوره - صلى الله عليه وسلم - حينئذ" في حيز المنع، بل الظاهر عدمه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ولو سلم فهذا إنما يفيد الفرق بين شروع الإمام جالساً، وبين شروعه قائماً فقط، وأما الفرق بين الراتب وغيره وبين مرض فال دلالة للأحاديث عليه، وإنما يؤخذ ذلك بمجرد ما ظهر في الوقوع اتفاقاً، ولو اقتصر النص على أمثال تلك الاتفاقات لزم أحمد أن يقول بالترقية بين أمانة الجالس في المسجد، وبين إمامته خارج المسجد، لأن قيام الصحابة خلفه - صلى الله عليه وسلم - جالساً إنما كان في المسجد، وأمره - صلى الله عليه وسلم - إياهم بالجلوس كان خارج المسجد في مشربة عائشة، كما تقدم، ولزمه أيضاً التفرقة بين النفل والفرض، فقد أخرج أبو داود في سننه عن أبي سفيان عن جابر في قصة سقوطه - صلى الله عليه وسلم - عن الفرس ما لفظه: "فأتينا نعوذه، فوجدناه في مشربة لعائشة يسبح جالساً قال: فقمنا خلفه، فسكت عنا، ثم أتينا مرة أخرى نعوذه فصلى المكتوبة جالساً، فقمنا خلفه فأشار إلينا، فقمنا قال: فلما قضى الصلاة قال: إذا صلى الإمام جالساً فصلوا جلوساً، وإذا صلى قائماً فصلوا قياماً ولا تفعلوا كما تفعل فارس بعظمائنا" انتهى ورواه ابن حبان في صحيحه (كذلك، قاله الزيلعي (1: 246).

:الدليل على أن التطوع يحتمل فيه مال لا يحتمل في الفريضة

وهذا يدل على أن أمر الجلوس مختص بالمكتوبة دون النافلة، وقد قام الدليل على أن التطوعات يحتمل فيها ما لا يحتمل في الفرائض، وهو ما أخرجه الترمذي عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن أنس قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إياك ولانفقات في الصلاة، فإنه هلكة، فإن لابد ففي التطوع لا في الفريضة"، وقال: حديث حسن ذكره الزيلعي أيضاً (ص مذكور) فلا يصح قياس التطوع على الفرض حتى يقال بعموم الحكم لهما، ولم نر أحداً بعد من الحنابلة، ولا غيرهم أنه عزى إلى الإمام أحمد التفرقة بينهما، والظاهر أن حكمهما عنده سواء، وعدم القول بنسخ تلك القصة يستلزم القول بالفصل فافهم

وبالجملة فمذهب أحمد لا يتأتى على واحد من المحدثين لا على حديث إمامته جالساً في مشربة عائشة وأمره الناس بالجلوس، ولا على حديث إمامته كذلك في مرض وفاته، وتقديره الناس على القيام، فإن الأول: يفيد وجوب المتابعة في القيام والجلوس من غير شرط أن يكون الإمام راتباً أو يبتدأه بالصلاة جالساً، كما أفاد وجوب المتابعة في بقية الأفعال من الركوع، والسجود، والتكبير والإنصات وغيرها كذلك من غير شرط. والثاني: يفيد عدم وجوب تلك المتابعة في الجلوس من غير فصل، وتقييد وجوبها بالشرطين كما فعل أحمد يستلزم القول بنسخ الحديث الأول بالثاني، فإن تقييد المطلق بنسخ كما أثبتته أصحابنا في الأصول، فلزم الوقوع فيما كان القصد الفرار منه، فالقول بالنسخ مما لا محيص عنه، وإذا كان كذلك فقول الجمهور أولى بالصواب لكونه خالياً عن التكلف، وعن زيادة الشرائط من غير دليل ناهض. هذا، والعجب من المحقق ابن الهمام أنه كيف يجعل قول أحمد أنهض من جهة الدليل (كما في فتح القدير 1: 322) مع ما فيه من الإيرادات التي ذكرناها بالتفصيل.

هذا وأما حديث إمامته - صلى الله عليه وسلم - في مرض وفاته أن أبا بكر كان إماماً ثم صار مأموماً، ولم تفسد بذلك صلاته، ولا صلاة أحد من المأمومين، وورد كذلك في قصة نهابه - صلى الله عليه وسلم - إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم، فحانت الصلاة، وصلى أبو بكر بالناس، فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والناس في الصلاة ثم استأخر أبو بكر حتى استوى في الصف، وتقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلى، الحديث ذكره البخاري (1: 94) فهو من خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم -، وادعى ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره - صلى الله عليه وسلم -، كما في فتح الباري (2: 140) وذكر نحوه العيني في العمدة، وقال: لأنه لا يجوز لأحد التقدم (1)، بين يدي النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس لسائر الناس اليوم من الفضل ما يجب أن يتأخر، وكان جائزاً لأبي بكر أن لا يتأخر لإشارته - صلى الله عليه وسلم - أن أمكت مكانك، - وقال بعض المالكية أيضاً: تأخر أبي بكر وتقدمه - صلى الله عليه وسلم -

أورد عليه تقدم عبد الرحمن بن عوف عليه في الصلاة، واستمراره عليه إلى حين انقضاءها، وأجيب بأن عبد الرحمن (1) كان تقدم في غيبته، ولم يعلم لمجيئ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبإتمامه خلفه، ولو علم لفعل كما فعل أبو بكر وسيأتي أن عبد الرحمن لما رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - أراد أن يتأخر فأومى إليه أن يمضي، فالتقدم في الصلاة في غيبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وإن لم يكن من التقدم المنهي عنه ولكن الأولى للمتقدم كذلك أن يتأخر إذا علم لمجيئ النبي - صلى الله عليه وسلم - كما فعل أبو بكر وخلافه لا يجوز إلا بإذنه

عن: عمران بن حصين - رضي الله عنه - قال: كانت بي بواسر، فسألت النبي - - 1257
صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة، فقال: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم
(تستطع فعلى جنب)». أخرجه البخاري واللفظ له والترمذي وغيره (فتح الباري 2:484)

من خواصه - صلى الله عليه وسلم -، ولا بفعل ذلك بعده - صلى الله عليه وسلم - وقال
بعضهم (هو الحافظ ابن حجر 12): ونوقض يعني دعوى ابن عبد البر الإجماع المذكور بأن
الخلاف ثابت، فالصحيح المشهور عند الشافعية الجواز انتهى

(قلت: هذا خرق للإجماع السابق قبل هؤلاء الشافعية، وخرق الإجماع باطل اهـ (2: 740

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. قلت: فيه دلالة على عدم جواز الجلوس لمطيق القيام
في الصلاة لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إن لم تستطع فقاعداً"، فبنى جواز القعود
على عدم استطاعته للقيام، وهو حكم كلي يعم المنفرد والإمام والمأموم جميعاً، فلا يجوز
للمقتدي أن يجلس في الصلاة وهو قادر على القيام لجلوس إمامه، يؤيد ذلك إمامته -
صلى الله عليه وسلم - قبل موته بيوم جالساً والناس خلفه قيام. قال سيدنا الشافعي
رضي الله عنه في رسالته الأصولية: وكان في ذلك (أي في إمامته - صلى الله عليه وسلم
- جالساً، وقيام الناس) دليل لما جاءت به السنة، وأجمع عليه الناس من أن الصلاة قائماً إذا
أطاق المصلي، وقاعداً إذا لم يطق، وأن ليس للمطيق القيام منفرداً أن يصلي قاعداً، فكانت
سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - إن صلى في مرضه قاعداً، ومن خلفه قيام مع أنها
ناسخة لسنته الأولى قبلها موافقة سنته في الصحيح والمريض، وإجماع الناس أن يصلي
كل واحد منهما فرضه، كما يصلي المريض خلف الإمام الصحيح قاعداً والإمام قائماً، وهكذا
نقول أن يصلي الإمام جالساً ومن خلفه من الأصحاء قياماً، فيصلّي كل واحد فرضه، ولو
(وكل الإمام غيره كان حسناً اهـ (ص: 37

هذا وقد ذهب الإمام محمد بن الحسن منا إلى ما ذهب إليه مالك أنه لا يجوز صلاة القادر
على القيام خلف الجالس، لا قائماً ولا قاعداً، واحتج بما رواه في موطائه

حدثنا بشير حدثنا أحمد أخبرنا إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي عن جابر بن يزيد الجعفي عن عامر الشعبي قال: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يؤمن الناس أحد بعدي جالساً"، فأخذ بهذا اه (ص: 113) وكذا أخرجه الدارقطني، والبيهقي في سننهما عن جابر عن الشعبي، وقال الدارقطني: لم يروه عن الشعبي إلا جابر الجعفي، وهو متروك، هو مرسل كذا في التعليق الممجّد (ص: 115). وقال الشافعي في رسالته (ص: 37): قد علم من احتج بهذا أن لا حجة فيه لأنه مرسل ومن رواية رجل يرغب أهل العلم عن الرواية يعني جابراً الجعفي اه. قلت: وجابر هذا قد قال فيه إمامنا الأعظم قولاً عظيماً، ففي تهذيب التهذيب (2: 48): قال أبو يحيى الحماني عن أبي حنيفة: ما لقيت فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفي، ما أتيت به شيء من رأيي إلا جاءني فيه بأثر اه ولعل محمد بن الحسن احتج بروايته لتوثيق شعبة، وسفيان، وزهير بن معاوية، ووكيع إياه، وثناؤهم عليه كما في التهذيب أيضاً (ص مذكور) وعلة الإرسال ليس بشيء، فإن المرسل مقبول عند عامة العلماء لاسيما مرسل الشعبي، فهو صحيح كما مر في باب القراءة خلف الإمام.

وأما ما قاله ابن حبان بعدما أخرج حديث "وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً": فيه بيان واضح أن الإمام إذا صلى قاعداً كان للمؤمنين أن يصلوا قاعداً، وهناك من أبطل ذلك في الأمة المغيرة بن مقسم وأخذ عنه حماد بن سليمان ثم أخذه عن حماد أبو حنيفة وأصحابه، وأعلى ما احتجوا به حديث رواه جابر الجعفي عن الشعبي، فذكره قال: وهذا لو صح إسناده لكان مرسلًا، والمرسل لا تقوم به حجة، والعجب أن أبا حنيفة يجرح جابراً الجعفي ويكذبه ثم لما أحضره الأمر جعل يحتج بحديثه، كذا في الزيلعي (ص: 248). فهو رد عليه بوجه: أحدهما أنه قد ثبت نسخ قوله: "وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً" بفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - في آخر أيامه، وفتوى الصحابة الذين احتج ابن حبان بقولهم لم يكن إلا لأنه لم يبلغهم النسخ. وثانيها أن نسبة إبطال ذلك أولاً إلى المغيرة بن مقسم غلط، بل أول من أبطله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بنفسه في مرض وفاته. وثالثها أن جعل حديث الشعبي أعلى ما احتجت به الحنفية غير صحيح، فإن أعلى ما يدل على النسخ عندهم وعند غيرهم هو حديث عائشة المذكور في المتن. ورابعها أن نسبة الاحتجاج بحديث جابر إلى أبي حنيفة بطله قطعاً، فإنه لم يحتج بحديثه قط، وإنما احتج به محمد بن الحسن صاحبه، ولا بعد

باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة ... 1258 - عن: أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد ناسًا في بعض الصلوات، فقال: لقد: «هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس، ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها، فأمر بهم، فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدهم أنه يجد عظمًا سمينًا لشهدها يعني صلاة العشاء». أخرجه (الشيخان وغيرهما، واللفظ لمسلم 1:232)

في أن يترك الشيخ الرواية عن أحد ويكذبه. ويحتج التلميذ بروايته، وكيف يحتج أبو حنيفة به ومذهبه يخالف ما في هذا الحديث؟ فإن أبا حنيفة يقول بجواز إمامة الجالس للقائمين خلفه. ولو سلم أنه احتج به فما الدليل على أنه احتج به من رواية جابر، بل يمكن أنه سمع ذلك عن الشعبي بنفسه، فإن الإمام قد أدركه وأخذ عنه كما هو مذكور في كتب الرجال منها جامع مسانيد الإمام (ص: 499). وقال الذهبي في تذكرة الحافظ له في ترجمة الشعبي: روى عنه الأعمش، وأبو حنيفة وهو أكبر لأبي حنيفة إلخ (1: 75) ولو سلم أنه سمع ذلك من جابر، فما الدليل على أنه أعلى ما يحتج به عنده؟ فلعله ذكره في المتابعات، والأصل المعتمد عليه في المسألة حديث عائشة كما تقدم

باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دل الحديث بعبارته على أن الجماعة الأولى هي التي ندب الشارع إلى إتيانها، كما يفيد قوله - صلى الله عليه وسلم -: "هممت أن أمر رجلاً يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها" إلخ فلو كانت الجماعة الثانية مشروعة لم يهجم بإحراق من تخلف عن الأولى لاحتمال إدراكه الثانية. إذا ثبت هذا فنقول: إن وجوب الإتيان إلى الجماعة الأولى يستلزم كراهة الثانية في المسجد الواحد حتمًا، فإنهم لا يجتمعون إذا علموا أنهم لا تفوتهم الجماعة الثانية. قال في كنز العباد نقلًا عن الكافي

وعن أنس بلفظ: "لقد هممت أن آمر رجلاً أن يصلي بالناس في جماعة ثم انصرف - 1259 إلى قوم سمعوا النداء، فلم يجيبوا فأضرمها عليهم ناراً، إنه لا يتخلف عنها إلا منافق". رواه (الطبراني في الأوسط ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:159).

لا يجوز تكرار الجماعة عندنا. وفي الجامع الصغير: رجل دخل مسجداً قد صلى أهله فيه، فإنه يصلي بغير أذان وإقامة، لأن في تكرار الجماعة تقليلاً بأن كل واحد لا يخاف فوت الجماعة، فيكون مكروهاً، كذا في القطف الدانية لشيخنا المحدث الكنكوهي (ص: 13) وإنما اختصت الكراهة بمسجد المحلة لانعدام علتها في مسجد الشارع، والسوق، ونحوهما فإن الناس فيه سواء لا اختصاص له بفريق دون فريق، وهذا هو مذهب أبي حنيفة وإليه ذهب مالك والشافعي كما في رحمة الأمة (ص: 24) ونصه: ومن دخل المسجد فوجد إمامه قد فرغ من الصلاة، فإن كان المسجد في غير ممر الناس كره له أن يستأنف فيه جماعة عند أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وقال أحمد: لا يكره إقامة الجماعة بعد بحال اهـ.

قلت: واستدل أحمد بما رواه الترمذي (1: 30) عن أبي سعيد قال: "جاء رجل وقد صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: أيكم يتجر (1) على (2) هذا؟ فقام رجل، وصلى معه" ثم قال: حديث حسن، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وغيرهم من التابعين قالوا: لا بأس أن يصلي القوم جماعة في المسجد قد صلى فيه، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقال آخرون من أهل العلم: يصلون فرادى اهـ والحديث أخرجه أيضاً أحمد، وأبو داود، والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم، كذا في آثار السنن (1: 136) ولكن لا يتم به

في النهاية وغيرها: الرواية يأتجر من الأجر والهمزة لا تدغم في التاء، فإن صح فيها يتجر فيكون من التجارة لا من (1) الأجر كأنه بصلاته معه حصل لنفسه تجارة أي مكسباً، انتهى، وقوله تعالى {اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا} من أخذ، فقولهم لا تدغم الهمزة في التاء لا وجه له فعلى هذا معنى قوله: "أيكم يتجر على هذا" أي يطلب الأجرة وفي القاموس: "أتجر" أي أطلب الأجر اهـ ملخصاً من شرح أبي الطيب 12 منه على بمعنى من، أي من صلاته مع هذا، قاله أبو الطيب (2)

عن: سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن عبدالرحمن بن المجر قال: دخلت مع - 1260
سالم بن عبدالله مسجد الجمعة وقد فرغوا من الصلاة فقالوا: ألا تجمع الصلاة؟ فقال
سالم: لا تجمع صلاة واحدة في مسجد واحد مرتين، قال ابن وهب: وأخبرني رجال من
أهل العلم عن ابن شهاب ويحيى بن سعيد، وربيعه، والليث مثله، كذا في المدونة الكبرى
(1:89). لمالك ورجاله كلهم ثقات

الاستدلال. فإن فيه اقتداء المتنفل بالمفترض، ولا نزاع (1) فيه، وإنما النزاع في اقتداء
المفترض بالمفترض

وأما ما رواه البخاري تعليقاً "وجاء أنس إلى مسجد قد صلى فيه فأذن وأقام، وصلى
جماعة وفي فتح الباري: وصله أبو يعلى (2) في مسنده من طرق الجعد أبي عثمان قال:
مر بنا أنس بن مالك في مسجد ثعلبة، فذكر نحوه قال: وذلك في صلاة الصبح، وفيه: فأمر
رجلاً، فأذن وأقام ثم صلى بأصحابه، وأخرج ابن أبي شيبة من طرق عن الجعد، وعند
البيهقي من طريق أبي عبد الصمد العمى عن الجعد نحوه، وقال: مسجد بي رفاعه، وقال:
فجاء أنس في نحوه عشرين من فتياه اهـ (2: 109) فهو يحتمل أن يكون المسجد
مسجد الطريق أو نحو مما لا يكرهون التكرار فيه، ويرجح هذا الاحتمال تكراره رضي الله
عنه الأذان والإقامة الذي لا يجوز من جوز تكرر الجماعة في مسجد المحلة.

قوله: "عن سحنون" إلخ. قلت: سحنون اسمه عبد السلام قال أبو العرب: كان سحنون ثقة
حافظاً للعلم، وسلم له الإمامة أهل عصره، واجتمعوا على فضله وتقديمه، وقال يونس بن
عبد الأعلى: هو سيد أهل المغرب. وقال ابن القاسم: ما قدم علينا من إفريقية مثل
سحنون، كذا في الديباج المذهب لابن فرحون (ص: 161) وابن القاسم اسمه

قال ابن الرفعة: وقد اتفق الكل على أن من رأى شخصاً يصلي منفرداً ثم يلحق الجماعة فيستحب له أن يصلي معه، (1)
وإن كان قد صلى في جماعة كذا في النبل (2: 30) مؤلف
رواية أبي يعلى أخرجه الهيتمي في مجمع الزوائد (1: 144) وقال: رجاله رجال الصحيح 12 منه (2)

ابن عبد الرحمن خرج عنه البخاري في صحيحه قال الدارقطني: متقن حسن الضبط وقال النسائي: ابن القاسم ثقة رجل صالح، سبحان الله! ما أحسن حديثه وأصح عن مالك! ليس يختلف في كلمة، كذا في الديباج (ص: 147) وعبد الرحمن بن المجرى كان يتيماً في حجر سالم بن عبد الله بن عمر وثقه عمرو بن علي الفلاس وغيره، وذكره ابن حبان في الطبقة الثالثة من الثقات وقال: روى عنه أهل المدينة، كذا في تعجيل المنفعة (ص: 256)، ومالك وسالم لا يسأل عنهما. وفي قول سالم دلالة صريحة على كراهة تكرار الجماعة في مسجد واحد، ووافقه في ذلك جماعة من التابعين منهم الزهري، وربيعة، ونحوهما، وقد روى أبو داود وسكت عنه عن سليمان يعني مولى ميمونة قال: أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون، فقلت: ألا تصلي معهم؟ قال: قد صليت، إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا تصلوا صلاة في يوم مرتين (1: 266) قال الزيلعي "ورواه النسائي، قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح اهـ (1: 291).

وحمله أصحابنا على المعنى الذي ذهب إليه سالم، ففي البحر الرائق (2: 66): قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسناً، فإن ذلك مكروه اهـ وفي العناية والكفاية: ومن مشائخنا من قال: المراد به الزجر عن تكرار الجماعات في المساجد وهو حسن اهـ وفي رد المحتار: قال فخر الإسلام: لو حمل على تكرار الجماعة في مسجد له أهل لكان صحيحاً (نهر) اهـ كذا في القطوف الدانية (ص: 12). قال بعض الناس: ولكن لا يصح الحمل على واحد منهما بل هو محمول على النهي عن أداء الفريضة مرتين من جهة لافتراض، ويدل عليه ما رواه الطحاوي (1: 187) حدثنا أبو بكره قال: ثنا حبان يعني من هلال قال: ثنا همام قال: ثنا قتادة عن عامر الأحوال عن عمرو بن شعيب عن خالد بن أمين المعافري قال: كان أهل العوالي يصلون في منازلهم، ويصلون مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فنهاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يعيدوا الصلاة في يوم مرتين، قال عمرو: قد ذكرت ذلك لسعيد بن المسيب فقال: صدق اهـ. قال بعض الناس: ورجال هذا السند كلهم ثقات ولكن لم أقف على ترجمة خالد بن أيمن المعافري، ولا حاجة إليه، فإن الحديث قد تحول إلى سعيد بن المسيب، واتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل فهو مرسل حجة انتهى كلامه ملخصاً. قلت: خالد بن أيمن هذا ذكره

الحافظ في الإصابة وقال: تابعي أرسل حديثاً فذكره ابن عبد البر في الصحابة ثم أنكر علي بن أبي حاتم إبراده ثم ذكر الحديث نحو ما أخرجه الطحاوي، قال الحافظ: روى عنه عمرو بن شعيب هكذا أورده البخاري من طريق عمرو بن شعيب هكذا أورده البخاري من طريق عمرو بن شعيب وقال في آخره: فذكرته لسعيد بن المسيب، فقال: صدق اهـ (2): (154).

قلت: ولا يستقيم حمل حديث ابن عمر على حديث خالد بن أيمن هذا، لأن ابن عمر رضي الله عنهما قاله في تعليل امتناعه عن الدخول في صلاة القوم، وهذا ليس من الإعادة المنهية عنه، فإن الرجل إذا صلى في بيته ثم أدرك الجماعة، فدخل فيها على أنها نافلة، فهذا ليس بمنهي عنه بل مما ندب إليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، كما سيأتي في باب جواز النفل خلف المفترض، وقد أجاز ابن عمر ذلك أيضاً كما روى مالك عن نافع أن رجلاً سأل ابن عمر فقال: إني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الإمام أفأصلي معه؟ فقال له عبد الله بن عمر: نعم، قال الرجل: أيتهما أجعل صلاتي؟ فقال له ابن عمر: أو ذلك إليك؟ إنما ذلك إلى الله (عز وجل) يجعل أيتهما شاء اهـ (ص: 46) وظاهره يفيد جواز الدخول في صلاة القوم بنية الفرض لمن صلاها منفرداً عند ابن عمر، وإلا لم يكن لقوله: "أو ذلك إليك" معنى فإن من دخل بنية النفل فصلاته نافلة حتماً، فلعل الإعادة المنهية عنه مختصة عنده بمن صلى الفرض أولاً بجماعة، فلا يجوز له الدخول في جماعة أخرى بعد ذلك، وعلى هذا، فلا يستقيم ذكر ابن عمر هذا الحديث في تعليل امتناعه عن الدخول في صلاة القوم إلا أن كان قد صلى أولاً بجماعة أو كان القوم جمعوا الصلاة ثانية، فكره الدخول فيها، وذهب أبو داود إلى الاحتمال الأول حيث بوب إذا صلى جماعة ثم أدرك جماعة يعيد (أم لا) ثم ذكر الحديث (1: 226) وذهب أصحابنا إلى الثاني، لأن الظاهر المتبادر من قول ابن عمر: "قد صليت" إنه كان صلى منفرداً، والمصلي منفرداً يجوز بل يندب له الدخول في الجماعة إذا أدركها ولكن ابن عمر لم يدخل معهم لكونهم جمعوا الصلاة ثانية، فقال: إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تصلوا صلاة في يوم مرتين" ولو كان امتناعه عن الدخول فيها، لأن الوقت ما كان يصلح لها كما قاله بعض الناس أيضاً لم يستقم ذكر هذا الحديث في تعليقه، لأنه لا يدل على عدم صلاحية الوقت أصلاً بل كان ذكر حديث من صلى المغرب أو الصبح ثم أدركهما مع الإمام فلا يعد لهما أولى، فالظاهر أن حديث ابن عمر "لا تصلوا صلاة في يوم مرتين" معناه ما قاله سالم: لا تجمع

قال الشافعي: وإنا قد حفظنا أن قد فاتت رجلاً مع (- صلى الله عليه وسلم -) 1261 الصلاة، فصلوا بعلمه منفردين وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا، وإن قد فاتت الصلاة في الجماعة قومًا فجاءوا المسجد، فصلى كل واحد منهم منفردًا، وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا في المسجد اهـ ذكره الشافعي رحمه الله تعالى في الأم (1:136) تعليقًا، وجزم به، فلا بد أن يكون حجة، وقال في موضع آخر (1:136) من الأم: وإنما كرهت ذلك لهم (أي تكرار الجماعة في المسجد) لأنه ليس مما فعل السلف قبلنا بل قد عابه بعضهم اهـ

صلاة واحدة في صلاة واحدة في مسجد واحد مرتين. وهذا هو الذي استحسنة أصحابنا والله تعالى أعلم، والمسألة ظنية، ويكفي لها كون أحد الاحتمالين راجحاً عند الفقيه، ولعل ما ذكرناه من وجوه الترجيح يكفي له لاسيما إذا تأييد بقول تابعي وفتواه

قوله: "قال الشافعي" إلخ. قلت: المجتهد لا يحكي عن السلف أمراً وهو جازم به إلا وله أصل صحيح عنده، فقول الشافعي: "وإنا قد حفظنا إلخ" حجة لا محالة، وفيه دلالة صريحة على أن الصحابة إذا فاتتهم الجماعة كانوا يصلون فرادى من غير أن يجمعوا الصلاة ثانية. وقوله: "قد عابه بعضهم" يدل على كراهة الجماعة الثانية عند السلف، والمراد بالسلف في كلام المجتهدين هم الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وبهذا ظهر أن ما حكاه في رد المحتار عن أنس رضي الله عنه أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا إذا فاتتهم الجماعة في المسجد صلوا في المسجد فرادى (1:410) له أصل، لأن الشافعي رحمه الله حفظ ذلك عنهم، فقول بعض الناس: "إنه لا أصل له" رد عليه. قال الشافعي رحمه الله في الأم: وأحسب كراهية من كره ذلك منهم إنما كان لتفرق الكلمة وأن يرغب رجل عن الصلاة خلف إمام جماعة، فيتخلف هو ومن أراد عن المسجد في وقت الصلاة، فإذا قضيت دخلوا، فجمعوا، فيكون في هذا اختلاف وتفرق كلمة، وفيهما المكروه. وإنما أكره هذا في كل مسجد له إمام ومؤذن، فأما مسجد بني على ظهر الطريق أو ناحية لا يؤذن فيه مؤذن راتب، ولا يكون له إمام معلوم، ويصلي فيه المارة ويستظلون فلا أكره ذلك فيه، لأنه ليس فيه المعنى الذي وصفت من تفرق الكلمة. ثم قال: وإنما كرهوا لئلا يجمعوا في مسجد مرتين، ولا بأس بأن يخرجوا إلى موضع فيجمعوا فيه اهـ (1:136)

عن: أبي بكرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقبل من نواحي المدينة - 1262
يريد الصلاة، فوجد الناس قد صلوا، فمال إلى منزله، فجمع أهله، فصلّى بهم. رواه
(الطبراني في الكبير والأوسط ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:160

قلت: وهذا كله موافق لقول أصحابنا أيضاً إلا أنهم جعلوا علة الكراهة تقاعد القوم. (137)
عن الجماعة الأولى وهو راجع إلى ما قاله الشافعي

وفي المدونة: قلت لابن قاسم: أرايت مسجداً له إمام راتب إن مر به قوم فجمعوا فيه
الصلاة من الصلوات للإمام أن يعيد تلك الصلاة فيه بجماعة؟ قال: نعم، وقد بلغني ذلك عم
مالك قال أي مالك: "إذا أتى قوم وقد صلى أهل المسجد فلا بأس أن يخرجوا من المسجد،
فيجمعوا وهم جماعة إلا أن يكون المسجد الحرام أو مسجد الرسول، فلا يخرجون،
وليصلوا وحداناً، لأن المسجد الحرام أو مسجد الرسول الأعظم أجراً لهم من صلاتهم في
الجماعة اهـ (1: 79). قلت: وهذا قولنا معشر الحنفية أيضاً كما في الدر والشامية (1:
577 - 579 - 580) إلا أنهم استثنوا مع ذلك المسجد الأقصى، ومسجد الحي إذا لم يصل
فيه أحد أيضاً (ص مذكور).

قوله: "عن أبي بكرة" إلخ. قلت: وتقرير الاستدلال بع على ما في در المختار (1: 577):
ولو جاز ذلك لما اختار الصلاة في بيته على الجماعة في المسجد اهـ وقال بعض الناس
نقلاً عن التحرير المختار: ولا يتم الاستدلال به إلا إذا وجد جماعة يصلي بهم في المسجد،
ومع هذا اختار الصلاة في المنزل بأهله اهـ قلت: كان يمكن أن يجمع الصلاة بأهله في
المسجد دون بيته، فإن النساء كن يشهدن الصلاة فيه مع النبي - صلى الله عليه وسلم -،
كما عرف في موضعه، فالاستدلال به تام

واعلم أن هذا الحديث ذكره العلامة الشامي في رد المختار ولكن وقع فيه التصحيف في
اسم الصحابي، فقال: "روى عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه" إلخ فيتوهم منه أنه من
رواية أبي بكر الصديق، وليس كذلك بل هو عن عبد الرحمن بن أبي بكرة أخرجه الطبراني
بسند رجاله ثقات كما ذكرناه في المتن، ولعله أراد لا أصل له عن أبي

باب جواب النافلة خلف المفترض، وعدم جواز ... عكسه، واستحباب إعادة الظهر والعشاء جماعة ... إذا صلاهما منفردًا ثم حضرها ... 1263 - عن: رجل من بني الديل قال: خرجت بأباعر لي لأصدرها إلي الراعي، فمررت برسول الله - صلى الله عليه وسلم -! وهو يصلي بالناس الظهر، فمضيت فلم

.بكر. فلو أراد ذلك كان عليه أن يقيّد كلامه، ولا يطلق عليه لا أصل له من غير قيد فافهم

باب جواز النافلة خلف المفترض، وعدم جواز عكسه ... واستحباب إعادة الظهر والعشاء مع الجماعة ... إذا صلاهما منفرداً ثم حضرها ... قوله: "عن رجل من بني الدليل" إلخ. قلت: دلالة حديث يزيد بن الأسود بعده على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وفيه إعادة الظهر بالجماعة إذا صلاها في بيته منفرداً، وإنما حملناه على الاستحباب لقوله - صلى الله عليه وسلم - في حديث جابر: فإنها له نافلة. والدليل على تخصيص الإعادة بالظهر والعشاء سيأتي في الباب الآتي، وأعلم أن حديث جابر بن يزيد أخرجه الترمذي بلفظ: شهدت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - حجة فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين ثم ذكر الحديث وهو يدل على إن الإنكار كان في صلاة الصبح فدل على أن الفجر أيضاً تعاد، والجواب عنه بوجوه الأول أن أبا حنيفة الإمام روى هذا الحديث عن الهيثم بن أبي الهيثم عن جابر بن الأسود هذا عن أبيه أن رجلين صليا الظهر في بيوتهما على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وهما يريان أن الناس قد صلوا ثم أتيا المسجد، فإذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة فقعدا في ناحية المسجد، فلما

أصل معه. فلما أصدرت أبا عري ورجعت، ذكر ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا فلان! ما منعك أن تصلي معنا حين مررت بنا؟ فقلت: يا رسول الله إني كنت قد صليت في بيتي قال: وإن. أحمد ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:159). ... 1264 - عن: جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه أنه صلى مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو غلام شاب، فلما صلى إذا رجلان لم يصليا في ناحية المسجد، فدعا بهما، فجيء بهما ترعد فرائضهما، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ قالا: قد

انصرف النبي - صلى الله عليه وسلم - رآهما، فأرسل إليهما. فجيء بهما ترعد فرائضهما الحديث كذا في جامع مسانيد الإمام (1: 440) وأخرجه محمد في الآثار عن أبي حنيفة عن الهيثم بن أبي الهيثم يرفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث نحوه (ص: 22) ولم يذكر جابراً ولا أباه فهو مرسل، ولكنه مرسل قوى قد اعتضد بالموصول الذي تقدم ذكره، وقد علمت أن المرسل إذا تأيد بالموصول ولو ضعيفاً كان حجة عند الكل. والهيثم بن أبي الهيثم هو ابن حبيب الصيرفي روى عنه شعبة وأبو عوانة وغيرهما، وقال أبو عوانة: قال لي شعبة: الزم الهيثم الصيرفي، وقال الأثرم: أثنى عليه أحمد، وقال: ما أحسن أحاديثه وأشد استقامتها! وقال ابن معين: ثقة، وقال أبو زرعة وأبو حاتم: ثقة في الحديث صدوق اهـ (11: 92) فوقع الاضطراب في تعيين الصلاة التي أنكر النبي - صلى الله عليه وسلم - على الرجلين فيها، فلا دلالة فيه على إعادة الفجر. والثاني أنه معارض بحديث النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر وهو حديث متواتر ذكرناه في الجزء الثاني من الكتاب (ص: 47) وهذه الزيادة التي اضطرب الرواة في حكايتها لا تصلح معارضة للمتواتر. والثالث أنه معارض بحديث النهي عن إعادة الفجر والمغرب لمن صلاهما في بيته ثم أدرك الجماعة، وسيأتي، وهو حديث صحيح موقوفاً حسن مرفوعاً، وإذا تعارض المبيح والمحرم كان الترجيح للمحرم لاسيما إذا كان المبيح معللاً، فقد عرفت أن تسمية الفجر قد اضطربت الرواة فيها، وفي الحديث دلالة على أن المعادة هي النافلة، وأصرح منه بلفظ أبي حنيفة: "واجعلوا الأولى فريضة وهذه نافلة" كذا في الآثار لمحمد (ص: 23) وقال الشافعي في القديم: إن الأولى هي النافلة، والفريضة الثانية، وطعن على هذا الحديث بأن إسناده مجهول. وقال البيهقي: لأن يزيد بن الأسود

صلينا في حالنا، فقال: لا تفعلوا، إذا صلى أحدكم في رحله ثم أدرك الإمام ولم يصل فليصل معه فإنها له نافلة. رواه أبو داود (1:252) وسكت عنه. وفي بلوغ المرام في (1:72) وصححه الترمذي وابن حبان اه وفي التلخيص (1:122) وصححه ابن السكن، وفي الفتح (2:166) أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وغيره.

ليس له راو غير ابنه، ولا لابنه جابر راو غير يعلى، كذا في التلخيص، قال الحافظ: قلت: يعلى من رجال مسلم، وجابر وثقه النسائي وغيره، وقد وجدنا لجابر بن يزيد راوياً غير يعلى أخرجه ابن منده في المعرفة من طريق بقیة عن إبراهيم بن ذي حمایة عن عبد الملك ابن عمير عن جابر اه قال: وأما ما رواه أبو داود من طريق نوح بن صعصعة عن يزيد بن عامر وفي آخره: "إذا جئت الصلاة فوجدت الناس، فصل معهم وإن كنت صليت ولتكن تلك نافلة وهذه مكتوبة"، فقد ضعفه النووي، ورواه الدارقطني بلفظ: "وليجعل التي صلى في بيته نافلة" قال الدارقطني: هي رواية ضعيفة شاذة اه (1:122). قلت: وأما ما رواه مسلم عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: يا أبا ذر! إنه سيكون بعدي أمراء يميئون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها، فإن صليت لوقتها كانت لك نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك اه (1:231) وظاهره أن الأولى هي النافلة، فمعناه ما ذكره النووي بقوله: أي إذا علمت من حالهم تأخيرها عن وقتها المختار، فصلها لأول وقتها، ثم إن صلوا لوقتها المختار فصلها أيضاً معهم، وتكون صلاتك معهم نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك بفعلك في أول الوقت اه، قلت: وتدل لما ذكره النووي روايتان عن أبي ذر أيضاً عند مسلم (1:230 - 231) لفظ الأولى منهما: صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل، فإنها لك نافلة" اه ولفظ الخرى: "صلوا الصلاة لوقتها، واجعلوا صلاتكم معهم نافلة" اه وهذه الأخيرة صريحة في المقصود والأحاديث تفسر بعضها بعضاً، والله تعالى أعلم.

واعلم أن إعادة الصلاة في جماعة تختص بمن كان صلى منفرداً ثم أدرك الجماعة، وأما من صلى بجماعة ثم أدرك جماعة أخرى، فلا تستحب له الإعادة، ففي نيل الأوطار: قال ابن البر: قال جمهور الفقهاء: إنما يعيد الصلاة مع الإمام في جماعة من صلى وحده

عن: أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه - 1265 وسلم -: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن». رواه أحمد والطبراني في الكبير، ورجاله (موثقون) (مجمع الزوائد 1:142).

في بيته أوفي غير بيته. وأما من صلى في جماعة وإن قلت: فلا يعيد في أخرى قلت أو كثرت، ولو أعاد في جماعة أخرى لأعاد في ثلاثة ورابعة إلى ما لا نهاية له، وهذا لا يخفى فساده. قال: وممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهم اهـ (2: 341) قال الشيخ: ووجه ذلك أن هذه الإعادة خلاف القياس، فإن من صلى مرة فرغت ذمته، فما معنى الإعادة؟ ولكن قيل به لورود النص، فيراعى كل ما ورد به، والنص قد ورد فيمن صلى في رحله، والانفراد فيه اظهر، فإن الجماعة في البيت نادرة (لاسيما وقد ورد في رواية "إذا صلى أحدكم في بيته ثم دخل المسجد والقوم يصلون" كذا في مجمع الزوائد (1: 160) فهو صريح في الانفراد)، فلذا لم يجوز جمهور الأئمة لمن صلى جماعة لأن النص لم يرد فيه اهـ. قلت: ويستثنى منه من صلى بجماعة ثم رأى أحداً يصلي وحده، فيستحب له الاقتداء به، فإنهم قد أجمعوا على ذلك كما تقدم عن ابن الرافعة، ودليله حديث أبي سعيد ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلّي معه، فتذكر

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ. قلت: وأخرجه أحمد في مسنده حدثنا قتيبة ثنا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن أبي صالح عن أبي عن أبي هريرة مرفوعاً، وهذا سند الصحيح، قال في التنقيح: روى مسلم في صحيحه بهذا الإسناد نحواً من أربعة عشر حديثاً كذا نقله الزيلعي (1: 252). وفيه دلالة على فساد صلاة المفترض خلف المتنفل، وتقرير الدلالة ما ذكره العزيمي عن العلقمي أن حقيقة الضمان في اللغة والشريعة هو الالتزام، ويأتي بمعنى الوعاء، لأن كل شيء جعلته في شيء فقد ضمنته إياه، فإذا عرف معنى الضمان، فإن ضمان الإمام لصلاة المأموم هو التزام شروطها وحفظ صلاته في نفسه، لأن صلاة المأموم تبني عليها، فإن أفسد صلاته فسدت صلاة من ائتم به، فكان غارماً لها، وإن قلنا بمعنى الوعاء، فقد دخلت صلاة المأموم في صلاة الإمام لتحمل القراءة عنه، والقيام إلى حين الركوع أي في حق المسبوق، والسهو، ولذلك لم تجز صلاة المفترض خلف المتنفل، لأن ضمان الواجب بما ليس واجباً محال اهـ (2: 122). وقرره

عن: أنس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنما جعل - 1266
(الإمام ليؤتم به، فلا تختلقوا عليه». أخرجه البخاري ومسلم (زيلعي 1:249

صاحب الكفاية بم نصه: أي يتضمن صلاته صلاة القوم، وتضمنين الشيء فيما هو فوقه
يجوز وفيما هو دونه لا يجوز، وهو المعنى في الفرض، فإن الفرض يشتمل على أصل
الصلاة والصفة، والنفل يشتمل على أصل الصلاة، وإذا كان الإمام مفترضاً، فصلاته مشتمل
على صلاة المقتدى وزيادة، فصح اقتداء به، لأنه بناء القوي على الضعيف، فيكون منفرداً
في حق الوصف اهـ (1: 325). وأورد عليه بأنه يحتمل أن يؤول بكونه ضامناً في حق
الإثم إذا صلى بغير وضوء مثلاً، فلا يآثم المقتدي ولا يؤاخذ به، وإنما يؤاخذ به الإمام،
وأجيب بأن الثواب، والإثم مما لا يدخل في ضمان العبد بلا واسطة، وإنما ذلك فرع ما
يدخل في ضمانه، فإن قيل: نقول: إنه ضامن لصحة صلاة القوم لكن لا مطلقاً، بل في حق
المؤاخذه، والإثم فقط. قلنا: حقيقة الضمان غير مرادة اتفاقاً (وإلا لم يكن أحد إماماً ما لم
ينو الإمامة، وكونه ضامناً، وقد اتفقوا غير أحمد على عدم وجوب نية الإمامة على الإمام،
وعلى أنه يصير إماماً باقتداء أحد به ولو لم ينو إمامته كما في رحمة الأمة) فالمراد به
التضمن أي تضمن صلاة الإمام صلاة المقتدى، وأقل (1) ما يقتضيه التضمن التساوي، لأن
ضمان الواجب بما ليس بواجب محال، كما مر في كلام العلقمي فيتضمن كل فعل مما على
الإمام مثله، وغايته أن يفضل كالمنتفل خلف المفترض، فانهدم بناء الإشكال رأساً، لأن
مبناه على كون الضمان بمعنى الالتزام، ونحن لا نسلّمه، ومن ادعى ذلك فعليه البيان. وأما
عدم وجوب نية الإمامة على الإمام فسيأتي بيانه في موضعه، وبه يقوم الحجة على
أحمد.

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: احتج به أصحابنا على المنع من اقتداء المفترض بالمنتفل
قالوا: واختلاف النية داخل في ذلك. قال النووي في شرح مسلم: وحمله الشافعي على
الاختلاف في الأفعال الظاهرة بدليل قوله: "إذا ركع فاركعوا، وإذا سجد

قاله ابن الهمام في الفتح (1: 226) مؤلف (1)

فاسجدوا" وبدليل أنه يصح اقتداء المتنفل بالمفترض. قلنا: قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تختلفوا عليه" نص في النهي عن كل اختلاف، وذكر الأفعال الظاهرة ورد تمثيلاً، فلا يفيد اختصاص الحكم بها، واقتداء المتنفل بالمفترض ليس من الاختلاف على الإمام، بل هو من جنس التخلف من الإمام فإن لفظة "على" تفيد معنى الغلبة، وأقل ذلك أن يكون اختلافًا بالتساوي أو بالتفاضل عليه، وهذا مقصود في التنفل خلف المفترض، أو نقول: إن مفاد قوله: "لا تختلفوا عليه" المنع من ذلك أيضاً ولكن جوازناه بنص آخر في ذلك خاصة وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: "ايكم يتجر على هذا"، وقوله: "إذا صلى أحدكم في رحله ثم أدرك الإمام ولم يصل، فليصل معه فإنها له نافلة" وبقوله في قصة أمراء يميّتون الصلاة: "فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة"، وقد تقدم كل ذلك، ولم تجد نصاً في جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل، فبقي داخلياً في عموم قوله: "لا تختلفوا عليه" والله تعالى أعلم، وفي الحديث دلالة على فساد اقتداء من يصلي فرضاً آخر، فإنه أيضاً من الاختلاف على الإمام في النية، وجوزه الشافعي لحماه الحديث على النهي عن الاختلاف في الأعمال الظاهرة فحسب، وبعد ذلك، فلنذكر أقوال العلماء في المسألة، ونجب عما استدلوا به على ما يخالف ما ذهبنا إليه

قال الشيخ ابن دقيق العيد في شرح العمدية: اختلف الفقهاء في جواز اختلاف نية الإمام والمأموم على مذاهب، أوسعها الجواز مطلقاً، فيجوز أن يقتدي المفترض بالمتنفل وعكسه، والقاضي بالمؤدى وعكسه سواء اتفقت الصلاتان أم لا، إلا أن تختلف الأفعال الظاهرة، وهذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى. الثاني مقابلة وهو أضيّقها أنه لا يجوز اختلاف النيات حتى لا يصلي المتنفل خلف المفترض. والثالث أوسطها أنه يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض لا عكسه، وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك رحمهما الله، ومن نقل عن مذهب مالك مثل المذهب الثاني فليس بجيد فليعلم ذلك اهـ (2: 59)، قلت: وخير الأمور أوسطها، قال الزيلعي: وبقولنا قال أحمد ومالك اهـ (1: 249)، وقال أحمد في رواية بما قال الشافعي كذا في عمدة القارئ (2: 773)، واستدل الشافعي رحمه الله تعالى بما أخرجه البخاري ومسلم عن جابر "أن معاذاً كان يصلي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشاء الآخرة ثم يرجع إلى قومه، فيصلي بهم تلك الصلاة" لفظ مسلم، ولأصحابنا عنه أجوبة أحدهما أن الاحتجاج به من باب ترك الإنكار من النبي - صلى الله عليه وسلم -، وشرط ذلك علمه بالواقعة.

وجاز أن لا يكون علم بها، ويدل عليه ما رواه في مسنده عن معاذ بن رفاعة عن سليم رجل من بني سلمة "أنه أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! إن معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام، ونكون في أعمالنا بالنهار، فينادي بالصلاة فنخرج إليه، فيطول علينا، فقال له عليه السلام: "يا معاذ! لا تكن فتاناً، إما إن تصلي معي، وإما أن تخفف علي قومك"، فدل على أنه كان يفعل أحد الأمرين في علمه، ولم يكن يجمعها، لأنه قال: "إما أن تصلي معي" أي ولا تصل بقومك، "وإما أن تخفف على وقومك" أي ولا تصل معي. وقال الشيخ ابن تيمية في المنتقى: وقوله عليه السلام: "إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف عن قومك" ظاهرة في منع اقتداء المفترض بالمتفل، لأنه يدل على أنه متى صلى معه امتنعت إمامته لقومه، وبالإجماع لا يمتنع إمامته بصلاة النفل معه، فعلم أنه أراد به صلاة الفرض، وأن الذي كان يصليه معه كان ينويه نفلاً، كذا في نصب الراية للزيلعي (1: 249).

وفي كلام الشيخ ابن تيمية إشارة إلى احتمال آخر وهو أن يكون معاذ كان يجعل صلاته معه عليه السلام نفلاً ليتعلم سنة القراءة، وأفعال الصلاة. وأجاب الحافظ في الفتح عن الاحتمال الأول بأن للمخالف أن يقول: بل التقدير إما أن تصلي معي فقط إذا لم تخفف وإما أن تخفف بقومك، فتصلي معي، وهو أولى من التقدير الأول لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف، لأنه هو المسؤول عنه المتنازع فيه اهـ (2: 166) وعن الثاني بما رواه عبد الرزاق، والشافعي، والطحاوي، والدارقطني، وغيرهم من طريق ابن جريج عن عمرو بن دينار عن جابر في حديث الباب زاد: "هي له تطوع، ولهم فريضة"، وهو حديث صحيح، وقد صرح ابن جريج في رواية عبد الرزاق بسماعه فيه، فانتفت تهمة تدليسه، وتعليل الطحاوي له بأن ابن عينية ساقه عن عمرو أتم من سياق ابن جريج، ولم يذكر هذه الزيادة ليس بقادح في صحته، لأن ابن جريج أسن وأجل من ابن عينية، وأقدم أخذاً عن عمرو منه، ولو لم يكن كذلك فهي زيادة من ثقة حافظ، وليست منافية لرواية من هو أحفظ منه، ولا أكثر عدداً، فلا معنى للتوقف في الحكم بصحتها. وأما رد الطحاوي لها باحتمال أن تكون مدرجة، فجوابه أن الأصل عدم الإدراج حتى يثبت التفصيل فمهما كان مضموماً إلى الحديث فهو منه ولاسيما إذا روى من وجهين والأمر ههنا كذلك فإن الشافعي أخرجها من وجه آخر عن جابر متابِعاً لعمرو بن دينار عنه. وقول

الطحاوي: "هو ظن من جابر" مردود، لأن جابراً كان ممن يصلي مع معاذ، فهو محمول على أنه سمع ذلك منه، ولا يظن أنه يخبر عن شخص بأمر غير مشاهد إلا بأن يكون ذلك (الشخص اطلعه عليه اهـ (2: 165).

ورد العلامة العيني الجواب الأول بأن الذي قدره المخالف باطل، لأن لفظ الحديث

يا معاذ) لا تكن فتاناً إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف عن قومك، فهذا (بظاهره (1) يدل على أنه يفعل أحد الأمرين إما الصلاة معه أو بقومه، ولا يجمعهما، فدل على أن المراد منع الجمع وكل أمرين بينهما منع الجمع كأن يبين نقيضها منع الخلو، كما قد بين هكذا في موضعه اهـ (2: 774). قلت: لو سلم ما قاله الحافظ فنقول: الحديث محتمل كلا الأمرين، والاحتمال يبطل الاستدلال دون المنع، وبالجملّة فغاية ما قاله الكلام في سند المنع، والكلام فيه لا يضر المانع، فالمنع باق على حاله، وعلى المستدل إثبات علم النبي - صلى الله عليه وسلم - بفعل معاذ، فإن قال: إن زمان الوحي لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله، ولهذا استدل أبو سعيد، وجابر على جواز العزل بأنهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل، فيأتي الكلام فيها فيه عن قريب في بحث إمامة الصبي فانتظر. ورد الجواب الثاني بأن هذه زيادة قد تكلموا فيها، فزعم أبو البركات بن تيمية أن الإمام أحمد ضعف هذه الزيادة، وقال: أخشى أن لا تكون محفوظة، لأن ابن عيينة يزيد فيها كلاماً لا يقوله أحد، وقال ابن قدامة في المغني: وروى الحديث منصور بن زاذان، وشعبة، فلم يقلوا ما قال سفيان بن عيينة، وقال ابن الجوزي: هذه الزيادة لا تصح ولو صحت لكان ظناً من جابر، وبنحوه ذكره ابن العربي في المعاضة اهـ (2: 771). قلت: وكلام الطحاوي يدل على أن ابن عيينة ساقه عن عمرو أتم من سياق ابن جريج، ولم يذكر هذه الزيادة فوقع الاختلاف على ابن عيينة فيها، ولذا قال في آثار السنن: فالحق أنها دائرة على ابن (جريج اهـ (1: 135).

وأما قول الحافظ: "ولو لم يكن كذلك فهي زيادة ثقة حافظ، فلا معنى للتوقف في

وكون ذلك ظاهراً من لفظ قد اعترف به الشيخ ابن تيمية في المنتقى، كما تقدم، وقال: إنه يدل على أنه متى صلى (1) معه امتنعت إمامته بقومه، وبالإجماع لا يمتنع إمامته بصلاة النفل معه، فعلم أنه أراد به صلاة الفرض اهـ 12 مؤلف

الحكم بصحتها". ففيه أنه رواه غير واحد من الحافظ من أصحاب عمرو بن دينار عنه بدون هذه الزيادة، كشعبة عند البخاري في صحيحه، وسليم بن حيان في الأدب، وابن عيينة ومنصور وأيوب عند مسلم، وغيرهم عند غيرهما، وكذلك أصحاب جابر الثقات الأثبات كلهم لم يذكروا هذه الزيادة مع توفر دواعيهم على الأخذ، وهذا يقتضي رتبة توجب التوقف عنها. وأما قوله: "الاسيما إذا روى بوجهين" فهذا الوجه الآخر لا يحسن من الحافظ ذكره في المتابعة، لأن الشافعي أخرجه عن شيخه إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي وهو متروك عند الحاف، كما صرح به في التقريب، كذا في آثار السنن مع تغيير يسير في التعبير (1: 135).

قلت: ولو أسلم أنها زيادة ثقة فلا شك أنها ليست من كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا من كلام معاذ، وهذا ظاهر جداً، فيحتمل أن تكون من كلام ابن جريج أو من قول ابن دينار أو من قول جابر، فمن أي هؤلاء الثلاثة كان فليس فيه دليل على حقيقة فعل معاذ، لأنهم لم يحكوا ذلك عنه إنما قالوا قولاً على أنه عندهم كذلك، وقد يجوز أن يكون في الحقيقة بخلافه كذا قاله العيني نقلاً عن الطحاوي (2: 771). وأما قول الحافظ: "إن الأصل عدم الإدراج فهما كان مضموماً إلى الحديث فهو منه"، فلا يصح لأنه يلزم منه أن لا يوجد مدرج أصلاً كذا قال العيني (ص و ج مذكور) ولو سلم عدم إدراجه، فغايبته أنه من قول جابر، ولا حجة فيه لاحتمال أن يكون قال ذلك ظناً منه، وأما قوله: "ولا يظن بجابر أنه يخبر عن شخص بأمر غير مشاهد إلا أن يكون ذلك الشخص اطّلع عليه" ففيه أن الصحابة لم يزالوا يحكون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أموراً مختلفة فيؤخذ ببعضها، ويؤول في بعضها بأنها ظن من الراوي، كما روى بعضهم أنه - صلى الله عليه وسلم - بال قائماً، وهذه عائشة رضي الله عنها تقول: "من قال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بال قائماً فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعداً" فيقال: إن ذلك ظن من عائشة لما كانت تراه لا يبول في البيت إلا قاعداً، وقد روى بعضهم أنه - صلى الله عليه وسلم - أهل بالحج من مسجد ذي الحليفة وبعضهم أنه أهل حين استوت به راحلته، وبعضهم أنه أهل بالبيداء، والإهلال أمر مبطن لا يطلع عليه إلا بإخبار المهمل، لأن مبناه على التلبية المقارنة للنية دون التلبية فقط، فرجحوا قول من قال: إنه أهل من المسجد، وحملوا قول الآخرين على الحكاية بالظن، فهل يجوز الحكاية بالظن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا تجوز عن معاذ؟ ولم لا يقال: إن جابراً حمل فعل معاذ على ما حملته الشافعية.

وظن أنه لم يكن ليرتك فضيلة الفرض خلف أفضل الأئمة في المسجد الذي هو أفضل المساجد؟ وهذا لا حجة فيه، كما لا يخفى، فإن للصلاة في المسجد النبوي فضيلة، وللإمامة بقومه فضيلة أخرى يمكن الجمع بينها بالتأمل خلف النبي - صلى الله عليه وسلم - وأداء الفرض في مسجد قومه. سلمنا أن جابراً سمع ذلك من معاذ فلا دليل فيه على أن معاذاً فعل ذلك بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا على أنه - صلى الله عليه وسلم - لو أخبر به لأقره عليه أو غيره قال الحافظ: إنهم لا يختلفون في أن رأي الصحابي إذا لم يخالفه غيره حجة، والواقع هنا كذلك، فإن الذين كان يصلي بهم معاذ كلهم صحابة، وفيهم ثلاثون عقيباً، وأربعون بدرياً، قاله ابن حزم قال: ولا يحفظ عن غيرهم من الصحابة امتناع (ذلك اهـ (2: 165).

وأجاب عنه سيدي مولانا الخليل في بذل المجهود شرح أبي داود بأن سكوت الصحابة وعدم مخالفتهم ليس فيه دليل لهم لثبوت إنكار النبي - صلى الله عليه وسلم - وغضبه على معاذ بقوله: "لا تكن فتاناً إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف على قومك" فلما ثبت الإنكار من النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يكون سكوت الصحابة حجة اهـ (ص: 235) مختصراً بمعناه، وحاصله المتبادر من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف عن قومك" أنه متى صلى مع امتنعت إمامته بقومه كما مر عن المتنقي، ففيه المنع من صلاة الفرض خلفه إا أم بقومه، فسكوت الصحابة لا يكون حجة بعد ذلك.

ومما احتج به الحنفية على عدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفل ما ذكره العيني بما نصه: قلت: يستدل على ذلك (أي على نسخ فعل معاذ لو سلم أنه كان باطلاً من النبي - صلى الله عليه وسلم - 12) بوجه حسن، وذلك إسلام معاذ متقدماً، وقد صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد سنين من الهجرة صلاة الخوف غير مرة من وجه وقع فيه مخالفة ظاهرة بالأفعال المناقضة للصلاة، فيقال: لو جازت صلاة المفترض خلف المتنفل لأمكن إيقاع الصلاة مرتين على وجه لا تقع فيه المناقضات المفسدات في غير هذه الحالة، وحيث صليت على هذا الوجه مع إمكان دفع المفسدات على تقدير جواز اقتداء المفترض بالمتنفل دل على أنه لا يجوز ذلك انتهى (2: 773). وأجاب عنه الحافظ في الفتح بأنه ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم صلاة الخوف مرتين، كما أخرجه أبو داود عن أبي بكرة صريحاً، ولمسلم عن جابر نحوه، وأما صلاته بهم على نوع من المخالفة فليبان الجواز اهـ (2: 166). قلت: حمل صلاته - صلى الله عليه وسلم - بهم بنوع من المخالفة على بيان الجواز مشكل جداً، لأن المشي في الصلاة، وتحويل الصدر

عن القبلة، وتأخير الركعة الثانية عن الأولى بمثل هذا التأخير مما لا يقال بجوازه في غير صلاة الخوف أصلاً. ولا يقال بجوازه فيها أيضاً إلا إذا تعذر الإتيان بالصلاة على هيئتها خالية عن المفسدات، وهذا مما لا يخفى على أحد له مسكة، فلا تصح الصلاة بهذه الطريقة المخالفة إذا أمكنت بدونها، وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه صلى بهم كذلك بأنواع من المخالفة، فلا بد من أن يقال: إن صلاته بهم مرتين كان رسول الله، والفريضة (1) حينئذ تصلى مرتين، فيكون كل واحد منهما فريضة، وقد كان يفعل ذلك في أول الإسلام ثم نسخ، ذكره الطحاوي في معاني الآثار، وأيده بحديث خالد بن أيمن المعافري قال: كان أهل العوالي يصلون في منازلهم، ويصلون مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فنهاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يعيدوا الصلاة في يوم مرتين اهـ (1: 187) وقد ذكرنا الحديث قبل في باب كراهة تكرار الجماعة، أو نقول: إن حديث أبي بكرة وجابر: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى بإحدى الطائفتين ركعتين ثم صلى بالطائفة الأخرى ركعتين، فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أربع ركعات، وللقوم ركعتان" كان قبل نزول حكم القصر في السفر، ومعناه أنه صلى بكل طائفة ركعتين ثم قضا بعد ذلك ركعتين ركعتين، فإن قيل: إن القضاء ما ذكر قلنا: قد يجيء في الأخبار مثل هذا كثير، فقد روى عن ابن عباس وعن ابن وديعة أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى صلاة الخوف، فصفاً خلفه وصفاً موازي العدو، فصلى بهم ركعة، ذكرهما الطحاوي في معاني الآثار (1: 182 - 183) وليس فيما أنهم قضا ركعة ركعة، وقد وقع التصريح في حديث حذيفة وأبي موسى وعبد الله بن عمر بأنهم بعد ذلك قضا ركعة لنفسهم، كما ذكره الطحاوي أيضاً (1: 184) فيمكن وقوع الاختصار كذلك في حديث أبي بكرة وجابر، ويؤيد حملنا إياه على ذلك ما أخرجه الطحاوي حدثنا يزيد بن سنان (ثقة من رجال النسائي) ثنا معاذ بن هشام (من رجال الجماعة ثقة متهم بالقدر) قال: حدثني

قلت: وبهذا التقرير اندفع ما أورده العلامة ابن دقيق العيد على الإمام الطحاوي في حمله فعل معاذ على النسخ بأنه (1) يتضمن إثبات النسخ بالاحتمال، وحاصل الجواب أنه لم يثبت النسخ بالاحتمال، بل مراده أن جواز الصلاة في اليوم مرتين، ونسخه ثابت ليس فيه احتمال أصلاً، نعم! فعل معاذ يحتمل إما أن يكون قبل النسخ، ويحتمل أن يكون بعده، ولما احتتمل الأمران فسد الاستدلال به حتى يثبت وقوعه بعد الشيخ ودون إثباته خرط الفتاد، وهذا هو معنى حمله صلاة الخوف مرتين على النسخ، وأنها كانت في وقت يصلى فيه الفرض مرتين فافهم 12 منه

أبي قتادة (كلاهما ثقة). عن سليمان الإشكري (تابعي ثقة) أنه سأل جابر بن عبد الله عن إقصار الصلاة في الخوف أي يوم نزل؟ وأين هو؟ قال: انطلقنا نتلقى غير قريش آتية من الشام حتى إذا كنا بنخل جاء رجل من القوم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: أنت محمد؟ قال: نعم! قال: تخافني؟ قال: لا. قال: فمن يمنعك مني؟ قال: الله يمنعي منك إلى أن قال: فنادى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالرحيل، وأخذوا السلاح ثم نودي بالصلاة، فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بطائفة من القوم وطائفة أخرى يحرسونهم، فصلى بالذين يلونه ركعتين ثم سلم ثم تأخر الذين يلونه على أعقابهم فقاموا في مصاف أصحابهم، وجاء الآخرون، فصلى بهم ركعتين والآخرون يحرسونهم، ثم سلم، فكان النبي - صلى الله عليه وسلم - أربع ركعات وللقوم ركعتان ركعتان، ففي يومئذ (1) أنزل الله عز وجل إقصار الصلاة اهـ (1: 187) رجاله كلهم ثقات إلا ما قيل في سماع قتادة عن سليمان الإشكري فقليل: لم يسمع منه، وإنما روايته من صحيفة سليمان عن جابر، كما يظهر من قول أبي حاتم ذكره في تهذيب التهذيب (4: 215) وهذا لا قدح فيه، فإن أبا الزبير وأبا سفيان والشعبي أكثر روايتهم من صحيفة جابر كما قاله أبو حاتم أيضاً، قال الطحاوي: ففي هذا الحديث ما يدل على أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم أربعاً قبل إنزال الله عليه في قصر الصلاة ما أنزل عليه، وإن قصر الصلاة إنما أمره الله تعالى به بعد ذلك، فكان الأربع يومئذ مفروضة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكان المؤمنون به فرضهم أيضاً فيها كذلك، لأن حكمهم حينئذ كان في سفرهم كحكمهم في حضرهم، ولا بد إذا كان كذلك من أن يكون كل طائفة من هاتين قد قضت ركعتين ركعتين، كما تفعل لو كانت في الحضر اهـ

فإن قيل: إن في الحديث قوله: "سلم وسلم" مرتين وهو يدل على خروج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الصلاة على رأس كل ركعتين، فكيف يكون فرضه أربعاً؟ قلنا: يؤول قوله: "سلم" بأن المراد به سلام التحية أي التشهد دون سلام القطع، وقد يطلق السلام على التشهد أيضاً كما في حديث "أما السلام عليك، فقد عرفناه يريد به التشهد، فكيف

فإن قيل: قوله: "ففي يومئذ أنزل الله إقصار الصلاة" ليس بنص في تقدم صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (1) على نزول حكم القصر، بل يحتمل أن يكون نزول القصر قبل صلاة أو بعدها قلت: الاحتمال يضر المستدل دون المانع، ونحن الآن في مقام المنع دون الاستدلال نقول: إن صلاته - صلى الله عليه وسلم - بكل طائفة ركعتين لم يكن بعد نزول القصر، بل يحتمل أن يكون قبله وظاهر هذا الحديث يؤيد ما أوردناه من الاحتمال 12

الصلاة عليك يا رسول الله". وقد مر ذكره في الجزء الثالث من هذا الكتاب، وروى أبو حنيفة عن أبي سفيان عن أبي نضرة عن أبي سعيد مرفوعاً: في كل ركعتين تسليم، قال أبو حنيفة: أي تشهد، قال عبد الله بن يزيد المقرئ: صدق اه (1: 313 جامع المسانيد). وقال العلامة القارئ: إن صاحب المصابيح الشافعي قال في شرح السنة: يحتمل أن يكون هذا أي صلاة الخوف مرتين في حال كون النبي - صلى الله عليه وسلم - مقيماً، ويحتمل أن يكونوا قضا، ومثل هذا جائز في الأحاديث. فهذا بحمد الله شافعي منصف غاية الإنصاف، ومجتهد جامع جميع الوصاف حمل الحديث على ما اخترناه فيه، وصاحب البيت أدري بما فيه اه كذا في بذل المجهود (1: 336). فإن قيل: هذا الاحتمال أي إرادة التشهد بالسلام لا يتمشى في حديث عمرو بن خليفة البكراني ثنا أشعث بن عبد الملك الحمرواني عن الحسن عن أبي بكرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بالقوم في صلاة الخوف صلاة المغرب ثلاث ركعات ثم انصرف، وجاء الآخرون، فصلى بهم ثلاث ركعات. سمعت أبا علي الحافظ يقول: هذا حديث غريب، أشعث الحمرواني لم يكتبه إلا بهذا الإسناد قال الحاكم: وإنه صحيح على شرط الشيخين كذا في المستدرک للحاكم (1: 337) قلت: أخرجه البيهقي من طريق أبي بكر محمد بن بكر عن أبي داود (السجستاني صاحب السنن) وفيه: وكذلك في المغرب يكون للإمام ست ركعات، وللقوم ثلاثاً، ثم قال البيهقي: وهذا أظنه من قول الأشعث (قلت: ولذا فصله أبو داود في سننه عن لفظ الحديث) قال البيهقي في المعرفة: ورواه عمرو البكراني عن أشعث عن الحسن عن أبي بكرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في المغرب وهو وهم، والصحيح هو الأول أي قول أشعث، كذا في عون المعبود (1: 484) فهذا لا حجة فيه على أن الاحتمال الأول أي كونه حين كان الفرض يصلي مرتين جارٍ هنا أيضاً، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. قال العيني في العمة نقلاً عن شرح المذهب: اختلف العلماء فيمن دخل مع إمام في صلاة فصلى بعضها هل يجوز له أن يخرج منها؟ فاستدل أصحابنا (أي الشافعية) بهذا الحديث (أي حديث معاذ لما فيه أن معاذاً قرأ بالبقرة فانصرف الرجل، فكان عاذ ينال منه، أخرجه البخاري كما في العدة 2: 769) على أن للمأموم أن يقطع القدوة، ويتم صلاته منفرداً، وإن لم يخرج منها، وفي هذه المسألة ثلاثة أوجه أصحها أنه يجوز لعذر ولغير عذر، والثاني

«عن: ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: «لا يؤم الغلام حتى تجب عليه الحدود - 1267

لا يجوز مطلقاً. والثالث يجوز لعذر، ولا يجوز لغيره، وتطويل القراءة عذر على الأصح. قلت: أصحابنا لا يجوزون شيئاً من ذلك، وهو مشهور مذهب مالك، وعن أحمد روايتان لأن فيه إبطال العمل، والقرآن قد منع عن ذلك اهـ (2: 774). أقول: إبطال العمل لا يرد على الشافعية، فإنهم لم يقولوا بجواز قطع الصلاة بل بقطع القدوة، وإتمام صلاته منفرداً، وإتمام صلاته منفرداً، قال الحافظ في الفتح نقلاً عن الرافعي في الكلام على رواية الشافعي عن ابن عيينة في هذا الحديث "فتنحي رجل من خلفه، فصلى وحده": هذا يحتمل من جهة اللفظ أنه قطع الصلاة، وتنحي عن موضع صلاته، واستأنفها لنفسه، لكنه غير محمول على أنه قطع القدوة وأتم صلاته الأولى منفرداً لكن يرد عليه لفظ ابن عيينة عند مسلم: فأنحرف رجل، فسلم ثم صلى وحده، كما في الفتح أيضاً (2: 163) وفي رواية للنسائي: (فانصرف الرجل، فصلى في ناحية المسجد اهـ (فتح 2: 162

فإن قالوا: فيدل الحديث على جواز قطع الصلاة لعذر، قلنا: مع كونه معارضاً للقرآن لا دلالة فيه على ذلك لما فيه أن ذلك لما بلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لمعاذ: فتان فتان فتان، وهذا يستدعي كون الرجل القاطع صلاته مفتوناً، ففيه إنكار على معاذ وعلى الرجل كليهما ولكنه بالغ في الإنكار على معاذ لكنه فتنته أشد من فتنة الآخر، لأنه كان هو السبب لوقوع الرجل في فتنة قطع الصلاة فافهم، وأيضاً لو كان قطع الفرض بعذر (التطويل جائزاً لم ينل معاذ منه، ولم يقل: إنه منافق كما في الفتح أيضاً (2: 164

قوله: "عن ابن مسعود وعن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتها على فساد إمامة الصبي للبالغين ظاهرة، فإن قولهما: "لا يؤم الغلام" يدل على نفي إمامته والنهي عنها، وأثر ابن عباس وإن ضعفه الحافظ ولكن أثر ابن مسعود وعمر يعضدانه، والضعيف إذا تأيد بطريق أخرى ارتقى إلى درجة الحسن، وكان حجة كما أن المرسل ضعيف عند الشافعي، وإذا تأيد بمرسل آخر أو موصول ولو ضعيفاً كان حجة. وأيضاً قد تأيد الأثران بحديث مرفوع صحيح، وهو ما ذكرناه قبل من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "الإمام ضامن" فإنه يدل على

وعن: ابن عباس قال: "لا يؤم الغلام حتى يحتلم". رواه الأثرم في سننه كذا في - 1268
المنتقى، وفي النيل (3:43): وأثر ابن عباس ابن مسعود وعن أثر ابن عباس موقوفاً. ...
1269 - وأخرج ابن أبي داود عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين عمر أن تؤم الناس
في المصحف، ونهانا أن يؤمنا إلا المحتلم. كذا في كنز العمال. (4:246). ... 1270 - قال:
ابن وهب عن علي بن زياد عن سفيان عن المغيرة عن إبراهيم قال: كانوا يكرهون أن يؤم
(الغلام حتى يحتلم، (المدونة لمالك 1:85

فساد اقتداء المفترض بالمنتفل كما علمت، والاقتداء بالصبي كذلك لكونه متنفلاً، لما ورد
في الحديث الصحيح "رفع القلم عن ثلاثة، وفيه: الصبي حتى يحتلم" ذكرناه في الجزء
الثاني (ص: 132) فلا شك في كونهما حجة

ترجمة علي بن زياد التونسي العبسي

قوله: "قال ابن وهب عن علي بن زياد" إلخ

قلت: علي بن زياد هذا هو أبو الحسن التونسي العبسي من الطبقة الأولى من أصحاب مالك
من أهل إفريقية، ذكره ابن فرحون في الديباج، المذهب، وقال: ثقة مأمون خيار متعبد
بارع في الفقه، سمع من مالك، والثوري، والليث، وغيرهم، لم يكن بعصره في إفريقية مثله،
(روى عم مالك الموطأ وكتباً اهـ (ص: 192

ومعنى قوله إبراهيم: "كانوا يكرهون" أي الصحابة والمراد بالكراهة ليس ما هو مصطلح
الفقهاء المتأخرين بل أعم من ذلك، فلا ينافي قولنا بفساد إمامة الصبي، ولو أريد به أن
إمامة الصبي للبالغين تجوز مع الكراهة، فليس ذلك مطلقاً عنده بل مقيد بالإمامة في
النوافل لما روى الثرم عن إبراهيم لا بأس أن يؤم الغلام الذي لم يحتلم في رمضان ذكره
العيني في العمدة (2: 758) وأما في الفرائض، فلم يقل إبراهيم، بجوازها أصلاً ولا لم

قلت: كلهم ثقات من رجال الصحيح غير علي بن زياد، فلم يخرجوا له وهو ثقة، كما سنذكره. ... 1271 - وقال ابن وهب عن عثمان بن الحكم عن ابن جريح عن عمر بن عبد العزيز قال: لا يؤم من لم يحتلم. (المدونة لمالك 1:86) قلت: رجاله كلهم ثقات. ... 1272 - عن: ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يتقدم الصف الأول (أعرابي، ولا أعجمي، ولا غلام لم يحتلم. أخرجه الدارقطني (1:105)

يكن لتقييدها برمضان وجه

قوله: "قال ابن وهب عن عثمان بن الحكم" إلخ. قلت: عثمان هذا من رجال أبي داود والنسائي، وثقه أحمد بن صالح المصري، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالمتين (1)، كذا في تهذيب التهذيب (7: 111) ودلالة قول ابن عبد العزيز على فساد إمامة الصبي ظاهرة، قال العلامة العيني في العمدة: ومذهب أبي حنيفة أن المكتوبة لا تصح خلفه، وبه قال أحمد وإسحاق، وفي النفل روايتان عن أبي حنيفة، وبالجواز في النفل قال أحمد وإسحاق (لما فيه اقتداء المتنفل بالمتنفل، ووجه قولنا الثاني بالفساد في النفل أيضاً كون النفل يصير واجباً على البالغ بعد الشروع فيه، ولا كذلك الصبي، فكان كاقْتداء المفترض بالمتنفل بقاء 12) وقال داود: لا تصح فيهما، وحكاه ابن أبي شيبه عن الشعبي، ومجاهد، وعمر بن عبد العزيز وعطاء، وأما ما نقله ابن المنذر عن أبي حنيفة وصاحبيه أنها مكروهة، فلا يصح هذا (النفل اهـ (2: 58)

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتُه على الباب ظاهرة، فإن قيل: قد ورد النهي فيه عن إمامة الأعرابي والأعجمي أيضاً وهي مكروهة عنكم لا مفسدة، فليكن كذلك إمامة الصبي، قلنا: بل إمامة الأمي والذي لا يقدر على تصحيح الحروف مفسدة عندنا لصلاة القارئ الذي وجود القرآن، وهذا المراد بالأعرابي والأعجمي في هذا

قلت: وهذا تليين منه (1)

وأعله في التعليق المغنى بليث بن أبي سليم، وقد عرفت مراراً أنه حسن الحديث ثقة من رجال مسلم، فالحديث حسن.

الحديث بقريئة اقترانهما بالغلام الذي لم يحتلم، والله تعالى أعلم. وذهب الشافعي رحمه الله تعالى إلى صحة الاقتداء بالصبي المميز في غير الجمعة، وفي الجمعة عنه روايتان، كذا في رحمة الأمة (ص: 25 - 29) وقال الحافظ في الفتح: وإلى صحة إمامة الصبي (ذهب أيضاً الحسن البصري، والشافعي وإسحاق اهـ (2: 156).

قلت: واستدل الإمام الشافعي ومن وافقه بما أخرجه البخاري في غزوة الفتح من حديث عمرو بن سلمة (بكسر اللام) "أنه كان يؤم قومه وهو ابن ست أو سبع سنين" ولفظه: "فلما كان وقعة الفتح بادر كل قوم بإسلامهم، وبدر أبي قومي بإسلامهم، فلما قدم (زاد في فتح الباري "استقبلناه" قال الحافظ: هذا يشعر بأنه ما وفد مع أبيه (12). قال: جئتمكم من عند النبي - صلى الله عليه وسلم - حقاً، فقال: صلوا صلاة كذا في حين كذا، وصلوا صلاة كذا في حين كذا، فإذا حضرت الصلاة، فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرأناً، فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرأناً مني لما كنت أتلقي من الركبان، فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين، وكانت على بردة كنت إذا سجدت تقلصت عني، فقالت امرأة من الحي: ألا تغطون عنا إستم قارئكم؟ فاشتروا، فقطعوا لي قميصاً، فما فرحت بشيء فرحي بذلك القميص اهـ مختصر (8: 18 مع فتح الباري).

وأجاب عنه في الجوهر النقي بما نصه: قلت: ذكر الكمال أنه لم يلق النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يثبت له سماع، والظاهر أن إمامته لقومه لم تبلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - والدليل عليه أنه كان إذا سجد خرجت إستمته وهذا غير جائز، ولهذا قال الخطابي: كان أحمد يضعف أمر عمرو بن سلمة، وقال مرة: دعه، وليس بشيء اهـ (7: 217). قلت: وأجاب الحافظ عن قول صاحب الكمال بأنه روى الطبراني ما يدل على أنه وفد مع أبيه أيضاً (التلخيص 1: 124)، ولكنه غريب مع ثقة رجاله صرح به الحافظ في الإصابة (4: 303)، ورواية البخاري تدل على أنه لم يفد مع أبيه كما مرت الإشارة إليه وهي أقوى من رواية الطبراني الغربية، وأما قول الحافظ: لكنه لا ينع أن يكون وفد بعد ذلك، ففيه أن الاحتمال لا يكفي للاستدلال.

وأجاب الحافظ: عن قوله: "والظاهر أن إمامته لقومه لم تبلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن زمان نزول الوحي لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله، وبهذا استدل أبو سعيد رضي الله عنه وجابر رضي الله عنه على جواز العزل بأنهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل كما سيأتي في موضعه. وأيضاً فالوفد الذين قدموا عمرو بن سلمة كانوا جماعة من الصحابة، وقد نقل ابن حزم أنه لا يعلم لهم في ذلك مخالف منهم اهـ (2): 155). قلت: أما قوله: "إن زمان نزول الوحي لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله" إلخ فهو ممنوع بل إنما لا يجوز إذ ذاك تقرير جميع الصحابة على خطأ، وأما أن يكون الحكم منكشفاً لبعض ومخفياً عن بعض، فيجوز مثل ذلك ونظائره كثيرة. قال الطحاوي رحمه الله تعالى: ولا يقال: كان (ذلك) في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه لم يقف عليه، فلم يكن حجة، أل ترى أن رفاة الأنصاري وهو من أجلة الصحابة ومن نقباء الأنصار وممن شهد بدرأ لما ذكر لعمر رضي الله عنه أنهم كانوا يفعلونه أي الإكسال على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم لا يغتسلون على ما كانوا يرون أن لا ماء إلا من الماء (قال رفاة: فلم يأتنا من الله فيه تحريم، ولم يكن من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيه نهى كذا في كنز العمال 5: 132). فقال عمر: أفسألتم النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك؟ فقال: لا! (كنا نفعله على عهده، مجمع الزوائد وفي كنز العمال قال عمر: ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعلم ذلك؟ قال: لا أدري)، فقال عمر: لئن أخبرت بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهنه عقوبة بعد أن اختلف عليه في ذلك الصحابة فاتفق أكثرهم (1) على أن الماء لا يكون إلا من الماء فأرسل إلى أزواج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسألهن عن ذلك، فقالت عائشة: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فإذا لم يكن رفع رفاة ابن رافع فعلهم إلى عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حجة إذ لم يعرف انه - صلى الله عليه وسلم - وقف عليه فحمده منهم، فأحرى أن لا يكون تقديم عمرو وهو صغير حجة كذا في المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (1): 51)، قلت: وحديث رفاة بن رافع أخرجه السيوطي في كنز العمال (5: 132) وعزاه إلى أحمد، والطبراني وقال: رجال أحمد ثقات إلا أن ابن إسحاق مدلس وهو ثقة اهـ قلت: وأيضاً فهذا جابر بن عبد الله يقول: كنا نستمع

أي غير علي ومعاذ كما يظهر من كنز العمال ومجمع الزوائد 12 منه (1)

بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر حتى نهى عنه عمر في شأن عمر بن حريث أخرجه مسلم (1: 451). وهذا ابن عباس يقول: كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأبي بكر، وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد تحريمه المتعة ونحوها وبعده في زمن الشيخين حجة؟ كلا! والله لن يقول بذلك أحد من أهل السنة والجماعة، فكيف يصح قول الحفاظ: إن زمان الوحي لا يقع فيه أحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله؟ كيف ومن كان منهم يكسل ولا يغتسل؟ ومنهم من كان يتمتع في عهده - صلى الله عليه وسلم -، ولم ينته ذلك حتى نفاه عمر رضي الله عنه؟ وليس معنا قولنا هذا أن قول الصحابي: "كنا نفعل في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا وكان يفعل كذا" لا حجة فيه بل المراد أن مجرد فعل أحاد الصحابة في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يكون حجة ما لم يثبت أنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علم به، وأقره. وأما قول الصحابي كنا نفعل كذا ونحوه، فإنما يكون حجة لما فيه (1) من إسناد الفعل إلى جميع الصحابة ظاهراً، ولا يجوز تقرير الجميع على الغلط كما بينا. وأيضاً لا يجوز خفاء ما يفعله الجميع الصحابة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا كذلك فعل أحاد من الصحابة لاسيما ما فعله الوفد بعد رجوعهم إلى بلدهم، كما في ما نحن فيه، فخفاء مثل ذلك على رسول الله عليه وسلم غير بعيد، ولا يلزم من فعلهم ما لا يجوز فعله تقرير الجميع عليه، فلا يصح قياسه على قول الصحابي: كنا نفعل كذا ونحوه، فإذا ثبت أن الصحابي أراد بقوله: كنا نفعل كذا، ويفعل في عهده - صلى الله عليه وسلم - كذا فعل بعضهم دون الجميع كما في مسألة المتعة، وجعل الطلقات الثلاث واحدة توقفنا عن جملة حجة، فكيف لا نتوقف عما فعله الوفد باجتهادهم بعد رجوعهم إلى بلداتهم؟

قال الحفاظ في الفتح (8: 19): ولم ينصف من يقول: أنهم فعلوا ذلك باجتهادهم، ولم يطلع النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك، لأنها شهادة نفي، وكذا من استدل به بأن ستر العورة في الصلاة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة، ويجزئ بدون ذلك لأنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم اه مختصراً. قلت: العجب من الحفاظ كيف يجعلها واقعة حال في مسألة العورة محتملة كونها لعدم علمهم بالحكم، ولا يجعلها كذلك في

صرح بذلك الآمدي في الأحكام (2: 14) مؤلف (1)

مسألة الإمام؟ وهل هذا إلا تحكم، فلم لا يجوز للخصم أن يمنع استدلال من يستدل بها على جواز إمام الصبي بأنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم أيضاً؟ وكيف يكون في ذلك باجتهادهم؟ لما فيه: فلما قدم أبي قال: جئتم من عند النبي - صلى الله عليه وسلم - حقاً، فقال: إذا حضرت الصلاة، فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرأنا، فنظروا، فلم يكن أحد أكثر قرأنا مني، فقدموني بين أيديهم الحديث فقوله: "فنظروا" صريح في ما قلنا: إنهم اجتهدوا، وزعموا الحكم عاماً، فجعلوا عمرو بن سلمة إمام برأيهم، ولم يكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صرح بإمامته، وإلا لم يكن لنظرهم وجه، وإما قول الحافظ: إن قولهم: "ولم يطلع النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك" شهادة على النفي فأعجب من ذلك لأن معنى قولهم هذا إنا لا نسلم اطلاع النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن ادعى فليأت عليه ببرهان، فكيف يجعل المنع شهادة، والمانع لا يحتاج إلى شهادة.

وقد أغرب العلامة الشوكاني حيث قال في النيل (3: 44): وأما القدح في الحديث بأن فيه كشف العورة في الصلاة، وهو لا يجوز كما في ضوء النهار، فهو من الغرائب، وقد ثبت أن الرجال كانوا يصلون عاقدي إزهم، ويقال للنساء: لا ترفعن رؤوسكم حتى يستوي الرجال جلوساً، زاد أبو داود: من ضيق الإزر اه فلا أدري ماذا أرد الشوكاني بهذا الكلام؟ فإن أراد أن ستر العورة ليس بواجب، فترد عليه الأحاديث الصحيحة الآمرة بستر العورة في الصلاة وغيرهم، وقد ذكرناها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، وبعارضه أيضاً قوله في النيل (1: 260): والحق وجواب ستر العورة في جميع الأوقات إلا وقت قضاء الحاجة وإقضاء الرجل إلى أهله كما في حديث ابن عمر السابق، وعند الغسل على الخلاف الذي مر اه، وإن أراد أنه وإن كان واجباً في الصلاة كسائر الحالات لكن ليس من شروطها حتى لا يبطل تركه الصلاة، كما يشعر كلامه في النيل (1: 366) بأنه يميل إلى ذلك واحتج عليه بالحديث الذي ذكره "أن الرجال كانوا يصلون عاقدي إزهم" الخ وبحديث عمرو بن سلمة، فتقول: إن الأول لا يجديبه شيئاً لأنه لا دلالة فيه على أن الرجال كانوا يصلون مكشوفي العورة بل غاية ما فيه أنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما نهى النساء عن رفع الرؤوس قبل الرجال لئلا يلمحن عند رفع رؤوسهن من السجود شيئاً من عورات الرجال عند نهوضهم لضيق الإزر، وهذا يمكن مع ستر العورة أيضاً إذا كان الإزر ضيقاً.

ومثله لا يبطل الصلاة عند من يقول بشرطية الستر لها فقد قال الحافظ في الفتح (1: 425) في شرح هذا الحديث: ويؤخذ منه أنه لا يجب التستر من أسفل اهـ أي بل من الجوانب وقال في الشامية تحت قول الدر: وأشراط سترها عن غيره اهـ: أي عن رؤية (غيره من الجوانب من الأسفل اهـ (1: 425).

وأما الثاني فهو محل النزاع لا يصح به الاحتجاج، وأيضاً فإن ستر العورة وإن لم يكن شرطاً للصلاة عند الشوكاني ولكن وجوبه مسلم عنده، فيعود القدر في الحديث بتركهم الواجب، فلا بد من حمله على عدم علمهم بالحكم، فللخصم أن يحمل إمامة عمرو بن سلمة أيضاً على ذلك، وما ذكرنا من التأويل في الحديث الأول (أي حديث صلاة الرجال عاقدي إزهم الخ) لا يتمشى هنالك لما في رواية لأبي داود: قال (عمرو بن سلمة): أؤمهم في بردة موصلة (أي مرقعة) فيها فتق، فكنت إذا سجدت خرجت إستى (1: 94). ففيه تصريح بأن ظهور إستى لم يكن من الأسفل لغر بردته بل كان من الجوانب لفتق وخرق فيها، وهذا لا يجوز إجماعاً، أما قول ابن حزم: إن الذين قدموا عمرو بن سلمة كانوا جماعة من الصحابة، ولا يعلم لهم في ذلك مخالف منهم اهـ ففيه أن الخلاف فيه من الصحابة ثابت، كما ذكرناه في المتن عن ابن عباس، وابن مسعود وعمر رضي الله عنهم قال: لا يؤم الغلام حتى يحتلم، ولا يعلم لهم في ذلك مخالف من أجله الصحابة، وقد ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "الإمام ضامن" أي متضمن صلاته صلاة القوم، ولا يخفى كون الغلام متنفلاً والنفل لا يتضمن الفرض أصلاً، وضمان الواجب بما ليس بواجب محال كما تقدم، فقد ثبت فساد اقتداء المفترض بالصبي بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأجلة أصحابه، فلا يضرنا عدم خلاف غيرهم، وقد روى الدارقطني من حديث الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يتقدم الصف الأول أعرابي، ولا أعجمي، ولا غلام لم يحتلم (1: 105)، فالوفد الذين قدموا عمرو بن سلمة إمام وهو صبي خالفوا فيه قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لكونه لم يبلغهم فكيف يكون فعلهم حجة؟ وحديث ابن عباس هذا أعله صاحب التعليق المغنى بليث بن أبي سليم، وقد عرفت مراراً أنه ثقة من رجال مسلم استشهد به البخاري في صحيحه، فالحديث لا أقل من أن يكون حسناً، هذا، والله سبحانه وتعالى أعلم وعمله أتم وأحكم

ولا يصح الاحتجاج على جواز اقتداء المفترض بالمنتقل بما روى (1) الإسماعيلي من حديث عائشة قالت "كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا رجع من المسجد صلى بنا"، وهذا أحد الأحاديث الزائدة في مستخرج الإسماعيلي على ما في البخاري ذكره الحافظ في التلخيص (1: 126) وقال: إنه حديث غريب، فهذا مع غرابة محمل على أنه كان يصلي بهن نافلة، وأما المكتوبة فكن يؤديها مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يؤم الرجل في المسجد، لما قال سحنون: أخبرني ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن محمد بن عبد الرحمن أن أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - كن يصلين في بيوتهن بصلاة أهل المسجد كذا في المدونة لمالك (1: 83)، رجاله كلهم ثقات من رجال الجماعة غير سحنون وهو ثقة، كما مر، والحديث مع ثقة رجاله مرسل لأن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل لا يعلم له رواية عن أحد من الصحابة مع أن سنة يحتمل ذلك، قاله ابن البرقي، كذا في تهذيب التهذيب (9: 308)، والمرسل حجة عندنا، ويشهد له ما أخرجه الشيخان، واللفظ لمسلم عن أسماء قالت: خسفت الشمس عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فدخلت على عائشة وهي تصلي، فقلت: ما شاء الناس يصلون؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقلت: نعم! فأطال رسول الله عليه - صلى الله عليه وسلم - القيام جدا حتى تجلاني الغشي، (ولفظ البخاري: فقممت حتى علاني الغشي) فأخذت قربة من ماء إلى جنبي فجعلت أصب على رأسي أو وجهي، الحديث (1: 298)، فقولها: "فدخلت على عائشة" يشعر بدخولها عليها في حجرتها، وأن عائشة رضي الله عنا كانت تقتدي بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وهي في حجرتها، وكذلك اقتدت به أسماء من هناك، يدل عليه قولها: "فأخذت قربة من ماء إلى جنبي" إلخ فإن مثل ذلك لا يكون إلى جنبها إلا في الحجرة دون المسجد، وبذلك جزم الحافظ في الفتح فقال في شرح حديث أسماء عند البخاري تحت قولها: "إذا الناس قيام": كأنها (أي أسماء) التفتت من حجرة عائشة إلى من في المسجد، فوجدتهم قياما في صلاة الكسوف إلخ (1: 165)، فثبت بالحديث الصحيح أن أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - كن يصلين في بيوتهن بصلاة أهل المسجد، فما أخرجه الإسماعيلي عن عائشة رضي الله عنها محمل على ما ذكرنا أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي

ولا بحديث إمام جبرئيل بالنبي صلى الله عليه وسلم حين افترضت الصلاة بعد الإسراء لأننا نقول: جبرئيل لم يكن (1) متنفلا فيها كونهم مأمورا من الله بذلك، فكانت الصلاة التي فيها فريضة عليه أو نقول: لم تكن تلك صلاة بل صورة لأجل التعليم والتعلم 12 منه

باب إذا صلى الفجر أو العصر أو المغرب منفردًا ... ثم أدركه الجماعة لا يعيد ... 1273 -
عن: نافع أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - كان يقول: "من صلى المغرب أو الصبح ثم
أدركهما مع الإمام فلا يعد لهما". رواه الإمام مالك في الموطأ (ص:47) وذكره في فتح
الثدير (1:412) مرفوعًا، وعزاه إلى الدارقطني، وقال عبدالحق: تفرد برفعه سهل بن صالح
الأنطاكي وكان ثقة اهـ ولم أجده في سننه فلعله ذكره في غرائب مالك أو غيرها. ...
1274 - عن: أبي سعيد الخدري يقول: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول:
«لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب

بهن نافلة بعد رجوعه من المسجد، ومن ادعى غير ذلك فليأت عليه ببرهان، والله سبحانه
وتعالى أعلم.

باب إذا صلى الفجر أو العصر أو المغرب منفرداً ... ثم أدرك الجماعة لا يعيد ... قوله: "عن نافع" إلخ، قلت: دلالتة على عدم إعادة الفجر، والمغرب ظاهرة، وقول عبد الحق يدل على أن رفعه صحيح لما تقرر في الأصول أن الرفع زيادة لا تنفي أصل الحديث، فتقبل إذا كان الرافع ثقة، وقد ذكرنا ذلك مراراً. ... قوله: "عن أبي سعيد" إلخ، قلت: دلالة الحديث على، كراهة النافلة بعد الصبح وبعد العصر ظاهرة كما ذكرناه في الجزء الثاني من الكتاب، وقد ثبت بحديث جابر بن يزيد في الباب السابق أن المعادة هي النافلة، فلا تجوز الإعادة إلا لصلاة لا يكره التنفل بعدها ما خلا المغرب لكون التنفل بالثلاث مكروها فإنه معهود في الشرع، سيأتي

الشمس أخرجه الشيخان وغيرهما، وهو متواتر. (إعلاء السنن 2:45). ... باب إذا أن قوماً وهو جنب أو محدث ... يعيد ويعيدون ... 1275 - أخبرنا: إبراهيم بن يزيد عن عمرو بن دينار أن علي بن أبي طالب قال في الرجل يصلي بالقوم جنباً قال: يعيد، ويعيدون، أخرجه محمد في

في محله، ولهذا من أجاز إعادة المغرب أمر بأن يشفعها بركعة كما نقله الترمذي (1: 30)، ولكن في جعلها أربعاً مخالفة للإمام وقد نهى عنها، كما مر في الباب السابق، فيكون مكروها من هذا الوجه، قال محمد في كتاب الآثار (ص: 23): ولا يعاد الفجر والعصر والمغرب، فلا تعد لهما غير ما صليتهما، قال محمد: أما الفجر والعصر، فلا ينبغي أن يصلى بعدهما نافلة لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس"، وأما المغرب فهي وتر، فيكون أن يصلي التطوع وتر، فإذا دخل معهم رجل (أي في صلاة المغرب) تطوعا فسلم الإمام فليقم، فليضف إليها رابعة، ويتشهد، ويسلم، وهذا كله قول أي حنيفة رحمه الله تعالى اه، قلت: وفي قوله: "فليضف إليهما رابعة" اختيار الأهون للاحتراز عن أشد الكراهتين، فإن التنقل بالثلاث أشد كراهة من المخالفة، فإن مخالفة الإمام مشروععة في الجملة، كالمسبوق فيما (يقضي) (والمقتدى بمسافر) كذا في الشامية (1: 745).

باب إذا أم قوما وهو جنب أو محدث يعيد ويعيدون ... قوله: "أخبرنا إبراهيم بن يزيد" إلخ، قالت: دلالة على معنى الباب ظاهرة، وقال بعض الناس في كتابه: استدل محمد بهذا الأثر، وهو منه عجب، فشيخ الإمام متروك الحديث، والظاهرة أن عمرو بن دينار لم يدرك عليا، فالسند ضعيف منقطع لا حجة فيه

الآثار (ص: 528 مع المشكاة) وابن أبي شيبة في مصنفه (الجواهر النقي) وفيه إبراهيم بن يزيد الخوزي الملكي حسن له الترمذي (ص: 70)، وقال: قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه أه. وذكره المنذري في باب الرواة المختلف فيهم من الترغيب (1: 100) فقال: واه وثق، وقال البخاري: سكتوا عنه وقال ابن عدي: يكتب حديثه وحسن له الترمذي أه. قلت: فالحديث حسن لكن فيه انقطاع، لأن عمروا لم يلق عليا، وهو لا يضرنا لا سيما وقد (قال يحيى بن سعيد: مرسلات عمرو بن دينار أحب إلي. كذا في تدريب الراوي (ص: 70).

مدار التضعيف ليس على السند فقط

قلت: يا الله العجب! هل بلغ من القدر أمثال هؤلاء أن يستدركوا على محمد استدلاله بحديث لكون رواية ضعيفا وهو إمام مجتهد حجة، والمجتهد إذا استدل بحديث كان ذلك تصحيحا له منه (ولو كان السند ضعيفا) كما في رد المحتار نقلا عن التحرير وغيره (4: 57) فإن مدار التصحيح والتضعيف ليس على السند فقط، فكثير ما يكون الحديث ضعيفا أو واهيا، والسند صحيح مركب عليه، كحديث الوارد أخرجه ابن عساكر وقال: موضوع وضعه من لا علم له، وركبه على هذا الإسناد صحيح، وقد منع ابن الصلاح، ووافقه عليه النوى أن يجزم بتضعيف الحديث اعتمادا على الضعف إسناده لاحتمال أن يكون له إسناد صحيح غيره كذا في التدريب الراوي (ص: 48) ولو سلم كون السند مداره، فقد يكون الراوي ضعيفا عند هذا، ويعتقد الآخر ثقة، ومعرفة الرجال علم واسع فلا يلزم من كون إبراهيم بن يزيد متروكا عند الحافظ ابن حجر، كما صرح به في التقريب كونه متروكا عند محمد أيضا، كيف وقد حسن له الترمذي، كما ذكرنا، وعده المنذري من الرواة المختلف فيهم، وقد ذكرنا غيره مرة أن المختلف فيه يكون حسن الحديث عندهم... قال المحقق ابن الهمام في الفتح: لقايل أن يقول: الحكم بالضعف والصحة إنما هو في الظاهر، أما في نفس الأمور، فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا (1: 44) وفيه أيضا: وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم مسلم من غوائل الجرح، وكذا في

أخبرنا: إبراهيم بن يزيد الملكي عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر أن عليا صلى - 1276 بالناس وهو جنب أو على غير وضوء فأعاد، وأمرهم أن يعيدوا. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (زيلعي 1: 253) وقال الحافظ في الدراية (ص: 70): فلعلهما أثنان (يريد هذا والأثر السابق عن علي قولاً) وسكت عنهما، قلت: إسناد حسن من انقطاع فيه، وهو لا يضرنا. ... 1277 - عن: علي بن أبي طالب قال: «صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً، فأنصرف ثم جاء ورأسه يقطر ماء، فصلى بنا ثم قال: إني كنت صليت بكم وأنا جنب، فمن أصابه مثل ما أصابني أو وجد في بطنه رزاً، فليصنع مثل ما

البخاري جماعة تكلم فيهم. فمدار الأمر في الرواة على اجتماع العلماء فيهم، وكذا في الشروط، وكذا فيمن ضعف روايا ووثقة الآخر، نعم! تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر، وأما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي، فلا يرجع إلا إلى رأى نفسه اهـ (1: 188)، قلت: فمحمد مجتهد، وقد خبر إبراهيم بن يزيد بنفسه، فكيف يكون قول غيره فيه حجة عليه لاسيما ولم ينفرد هو في الاحتجاج به بل وافقه عليه غيره مثل ابن عدي، والترمذي، وغيرهما؟ وأما علة الانقطاع فقد أجبت عنها في المتن، فلا نعيده، فالحديث صالح للاحتجاج به قطعاً

قوله: "عن علي بن أبي طالب" إلخ قلت: فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - إعادة الصلاة بأصحابه، وأمر من يصيبه مثل ما أصابه أن يصنع كما صنع، فثبت به وجوب الإعادة على الإمام إذا صلى جنباً أن يعيد بالقوم، وفيه دلالة على فساد صلاة المقتدى بفساد صلاة الإمام، وإلا كان على الصحابة أن لا يبطلوا الصلاة، بل يقطعوا نية الاقتداء، ويتموا الصلاة لأنفسهم، كما قال الشافعي في لأم (11: 148) ولكنهم لم يفعلوا ذلك، بل قطعوا الصلاة ثم أعادوها مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، كما يشعر به سياق الحديث وجاء التصريح به في بعض الطرق كما سنذكره، وإبطال العمل الصحيح لا يجوز لقوله تعالى: {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} فثبت ما قلنا. ... واعلم أن قصة صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - جنباً وردت بألفاظ مختلفة، فرواها أبو هريرة عند

صنعت». رواه أحمد، وله عنه في رواية: بينما نحن مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نصلي إذا انصرف ونحن قيام، فذكر محوه. رواهما أحمد والبخاري والطبراني في الأوسط إلا أن الطبراني قال: فليصرف، وليغتسل ثم ليأت، فليستقبل صلاته، ومدار طوقه على ابن لهيعة، وفيه كلام (مجمع الزوائد ص: 101). قلت: ابن لهيعة حسن الحديث كما مر غير مرة، فالحديث حسن

البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي بلفظ: "أُيِّمَت الصلاة، وعدلت الصفوف قياماً، فخرج إلينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما قام في الصلاة ذكر أنه جنب، فقال لنا: مكانكم، ثم رجح، فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر، فكبر، وصلينا معه"، ولفظ مسلم: "حتى إذا قام في الصلاة قبل أن يكبر ذكر، فانصرف" الحديث كذا في نصب الراية (1: 252) وأخرج ابن ماجا (ص: 87) والدارقطني (1: 138) في سننها عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الصلاة، وكبر (لفظ الدارقطني: فلما كبر انصرف) ثم أشار إليهم، فمكثوا ثم انطلق، فاغتسل وكان رأسه يقطر ماء فصلى بهم، فلما انصرف قال: إني خرجت إليكم جنباً وإنني نسيت حتى قمت في الصلاة أه إسناده حسن، وفيه أسامة بن زيد بن أسلم ضعفه بضعفهم لكن روى عثمان الدارمي عن ابن معين ليس به بأس، وقال ابن عدي: لم أجد له حديثاً منكراً لا إسناد ولا متناً، وأرجو أنه صالح، وقال البخاري: ضعف على (ابن المديني) عبد الرحمن بن زيد، وأما أخوه أسامة وعبد الله فذكر عنهما صلاحاً وقال ابن الجارود: وهو ممن يحتمل حديثه أه من تهذيب التهذيب، وبالجمله فهو حسن الحديث على الأصل الذي ذكرنا غير مرة، وهو يعارض حديث الشيخين لا سيما بلفظ مسلم، ففيه تصريح بأن انصرافه - صلى الله عليه وسلم - قبل التكبير، وهذا يفيد انصرافه بعد التكبير، فجمع العلماء بينهما بأن (معنى قوله: "فكبر" أراد أن يكبر ذكره الحافظ في الفتح (2: 101).

قلت: وهذا التأويل إنما يتمشى في الاختلاف الوارد في حديث أبي هريرة، ولا يتمشى في حديث علي المذكور في المتن لما فيه من قول - صلى الله عليه وسلم -: "إني كنت صليت بكم وأنا جنب فمن أصابه مثل ما أصابني" إلخ ولا ويتمشى أيضا في حديث أبي بكرة أخرجه أبو داود في سننه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل في صلاة الفجر زاد يزيد بن هارون: فكبر فأومأ

محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا فسدت صلاة الإمام - 1278
فسدت صلاة من خلفه. (كتاب الآثار ص: 27). قلت

بيده أن مكانك ثم جاء ورأسه يقطر، فصلى بهم (ص: 139 مع التعليق (1)) قال البيهقي في المعرفة: إسناده صحيح (زيلعي 1: 252) ولا في حديث أنس عند الند الدارقطني بسند حسن، قال: دخل رسول الله عليه وسلم في صلاته، فكبر وكبرنا معه، ثم أشار إلى القوم كما أنتم فلم نزل قيما حتى أتنا رسول الله عليه وسلم، ورأسه يقطر ماء (1: 138) وفي إرجاع جميعها إلى معنا حديث أبي هريرة بلفظ الشيخين تكلف، وتعسف مستغنى عنه، ولذا قال النووي في الخلاصة: يحمل اختلاف الرواية في ذلك على أنهما قضيتان اه (من الزيلعي 1: 253) وقال الحافظ بالفتح: أو يجمع بأنهما وقعتان أيده عياض والقرطبي احتمالا، وقال النووي: إنه الأظهر، وجزم بأنه ابن حبان، كعادته، فإن ثبت وإلا فما في الصحيح أصح اه (2: 101) قلت: قد عرفت أن البيهقي صحح حديث أبي بكرة عند أبي داود، وحديث على عند أحمد والطبراني ليس فيه غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث وحديث ابن ثوبان عند أبي ماجه والدارقطني رجالهما ثقات غير أسامة، وهو صالح عند ابن عدي وغيره، وكذا حديث أنس رجاله ثقات، فهذه عدة أحاديث حسان تؤيد حديث أبي بكرة الصحيح قال سيدي الخليل في بذل المجهود نقلا عن الزرقاني: قال أبو عمر: من قال: إنه كبر زاد، وزيارة حافظ يجب قبولها (1: 141) فلا شك في ثبوته، فالحق أن أبا هريرة حكى قصة، وعلى وأبو بكرة وأنس وغيرهم قصة أخرى، فثبت بحديث على وأمثاله إعادة الجنب صلاته، وكذا إعادة كل من اقتدى به، وإن صلاة المأموم تفسد بجنابة الإمام وحديثه، والله أعلم

أراد بالتعليق شرح أبي داود لسيدي موالنا الخليل دام مجده وعلاء المسمى ببذل المجهود 12 منه (1)

قوله: "محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قلت: وبما ذكرنا من الآثار عن أجلة التابعين اندحض ما ذكره البيهقي (وكذا الدارقطني 12) عن عبد الرحمن بن مهدي قال: هذا المجمع عليه، الجنب يعيد ولا يعيدون، ما أعلم فيها اختلافاً، وحكي في آخر الباب عن ابن مهدي (أيضاً) قال: قلت لسيفان: تعلم أن أحد قال: يعيد ويعيدون غير

رجاله كلهم ثقات. ... 1279 - محمد: عن عبدالله بن المبارك عن يعقوب بن القعقاع عن عطاء بن أب رباح في رجل يصلي بأصحابه على غير وضوء قال: يعيد، ويعيدون (كتاب الآثار ص: 27) رجاله ... كلهم ثقات. ... 1280 - حدثنا: محمد بن النعمان قال: حدثنا يحيى بن يحيى: قال ثنا أبو معاوية قال: ثنا الأعمش عن إبراهيم بن الحارث أن عمر نسي في

حماد؟ فقال لا. كذا في الجوهر النفي (1: 292) قال صاحب الجوهر: فذكر حماد ههنا يخالف ما ادعاء ابن مهدي أولاً (من الاجتماع فإن خلاف الفقيه الواحد يقدر في الإجماع 12) ثم كيف يقول هو وسيفان هذا ومذهب أبي حنيفة وأصحابه إنهم يعيدون جميعاً، وكذا مذهب مالك إن كان الإمام عالماً بجنابته، وكذا مذهب الشعبي ذكره أبو عمر في الاستذكار اهـ قلت: وكذا هو مذهب إبراهيم النخعي سيد أهل الكوفة، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس ومجاهد أجلة أصحاب ابن عباس، وهو مذهب ابن مسيرين، كما ذكرنا كله في المتن، وهو المأثور عن علي كرم الله وجهه فأين الإجماع الذي ادعاء ابن مهدي وسيفان؟ وهل يصح الإجماع بخلاف هؤلاء الإعلام؟ ودلالة ما ذكرنا من الآثار على الباب ظاهرة

:ترجمة محمد ابن النعمان المقدس شيخ الطحاوي

قوله: "حدثنا محمد بن النعمان" إلخ قلت: هو ابن النعمان بن بشير المقدسي قال الخطيب في المتفق: نيشابوري روى عنه ابن خزيمة وابن صاعدة، وابن الأعرابي والأصم، والحسن بن صهيب الدمشقي، وأبو عوانة وغيرهم، وقد أكثر عنه الطحاوي في تصانيفه اهـ من تهذيب التهذيب (9: 493)، وفي التقريب، ثقة من الحادي عشر اهـ قلت: والباقون من رجال الجماعة ثقات معروفون، وتقرير دلالة على معنى الباب، كما قاله أبو جعفر الطحاوي: فلما أعاد بهم عمر رضي الله عنه الصلاة لتركه القراءة. وفي

صلاة المغرب، فأعاد بهم الصلاة. أخرجه الطحاوي (239:1) واحتج به، وقال متصل الإسناد اه. قلت: رجاله كلهم ثقات، وأخرجه محمد بن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم مرسلأ أتم منه، وفيه: فأعاد وأعاد أصحابه. كذا في جامع مسانيد الإمام، ومراسيل إبراهيم صحاح كما مر غير مرة، وقد روى صالح بن أحمد بن حنبل في كتاب المسائل عن أبيه من طريق همام بن الحارث أن عمر رضي الله عنه صلى المغرب فلم قرأ شيئاً، فلما انصرف قالوا: يا أمير المؤمنين! إنك لم تقرأ فقال: إني حدثت نفسي وأنا في الصلاة بغير جهزتها من المدينة حتى دخلت الشام، ثم أعاد وأعاد القراءة. قال الحافظ في الفتح (71:4). رجاله ثقات

وفي فساد الصلاة بترك القراءة اختلاف كان إذا صلى بهم جنباً أخرى أن يعيد بهم الصلاة اه (1: 239) ومراده أن أثر عمر هذا يدل على فساد صلاة المقتدي بفساد صلاة الإمام، وفساد صلاة الإمام إذا كان جنباً مجمع عليه، فيفسد الصلاة من اقتدى به أيضاً بأثر عمر رضي الله عنه، وتأوله بعض الناس بأنه إنما أعاد بهم حين صلى بغير قراءة على طريق الاستحباب اه، قلت: التنقل بالثلاث لا يجوز، لأنه غير معهود في الشرع، كما سيأتي في محله، وقد ورد النهي عن إعادة المغرب لمن صلاها مرفوعاً وموقوفاً، كما ذكرناه في الباب السابق، فكيف يصح الحمل على المنهي عنه؟ ومن جواز إعادته أمر بأن يشفعها بركعة ولم ينقل في قصة عمر: إن أصحابه أضافوا لأنفسهم رابعة بعد تسليمه، فلا بد من حمل لإعادته بالقوم على ما ذكرنا من فساد صلاة المقتدي بفساد صلاة لإمامه

لا يقال: يعارض أثر عمر هذا ما رواه الطحاوي نفسه حدثنا بكر بن إدريس قال: ثنا آدم بن أبي أياس قال: ثنا شعبة عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم أن عمر قال له رجل: إني صليت صلاة لم أقرأ فيها، فقال له عمر: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قال: بلى! قال: تمت صلاتك، قال شعبة فحدثني عبد الله بن عمر العمري قال: قلت: لمحمد بن إبراهيم: ممن سمعت: هذا الحديث؟ فقال: من أبي سلمة عن عمر اه (1: 239) قلنا: قد روى هذا عن عمر من حيث ذكرتم والذي بدأنا بذكره متصل الإسناد عن عمر، وهمام حاضر ذلك منه، فما اتصل بإسناده عنه فهو أولى أن يقبل مما خالفه، كذا قال

ثنا: هشيم عن يونس عن ابن سيرين قال: أعد الصلاة وأخبر أصحابك أنك صليت - 1281 بهم وأنت غير طاهر. أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه كذا في الجوهر النقي (1:198) ورجاله ثقات. ... 1282 - عن: الثوري عن صاعد عن الشعبي قال: يعيد، ويعيدون. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه كذا في الجوهر النقي (1:198) وفيه أيضًا: وصاعد هو ابن مسلم. الميشكري الكوفي ذكره ابن حبان في الثقات اه قلت: وسفيان لا يسأل عنه

الطحاوي. وأيضاً فإن هذا متروك العمل بالإجماع فلم يقل أحد بجواز الصلاة بدون القراءة لكونها ركناً فيها، قال مالك: ليس العمل على قول عمر حين ترك القراءة، فقالوا له: إنك لم تقرأ، فقال: كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا: حسن، قال: فلا بأس إذن (المدونة الكبرى 1: 71)، وأخرج عبد الرزاق في مصنفه عن عكرمة بن خالد، عن الثقة أن عمر بن الخطاب صلى العشاء لآخرة للناس بالجابية فلم يقرأ فيها حتى فرغ، فلما دخل قال له عبد الحميد بن عوف: لم تقرأ في العشاء، قال: أو فعلت؟ قال: نعم! قال: فإني سهوت، فأمر المؤذن، فأقام الصلاة ثم عاد، فصلى العشاء للناس، فلما فرغ خطب قال: لا صلاة لمن لا يقرأ فيها، إن الذي صنعت أنفا إني سهوت اه مختصراً من كنز العمال (4: 213) وسنده المذكور حسن، فعكرمة هذا هو عكرمة بن خالد المخزومي من رجال الصحيح، وعكرمة بن خالد لآخر الذي ضعفه المحدثون هو غير ذلك كما في التهذيب (7: 258) فإنه لم يسند إلا حديثاً واحداً هو غير هذا الحديث، والذي رواه عبد الرزق عن عكرمة بن خالد لعله ابن جريج والذي روى عنه عكرمة ثقة كما صرح بتوثيقه وإن لم يسمه، وبالجملة فالعمل على ما ثبت في غير ما حديث عن عمر أنه قال: لا صلاة إلا بقراءة دون ما رواه عنه محمد بن إبراهيم، فإن قيل: قد روى الدارقطني أن عمر صلى بالناس وهو جنب، فأعاد، ولم يأمرهم أن يعيدوا، وفي التعليق المغنى: رواية هذا الحديث كلهم ثقات (1: 139) قلنا: قد أجاب عنه الطحاوي بأنه إنما فعل ذلك لأنه يتيقن أن

حدثنا: ابن أبي داود قال: ثنا سعيد بن منصور قال: ثنا هشيم عن جابر الجعفي - 1283
عن طاوس ومجاهد في إمام صلى بقوم وهو على غيلر وضوء قال: يعيدون الصلاة
جميعاً. أخرجه الطحاوي في معاني الآثار (1:239) ورجاله ثقات في الجعفي، فمختلف
فيه، وثقة شعبة وغيره، وتركه آخرون، وقد مر حديث أبي هريرة الإمام ضامن مرفوعاً في
الباب السابق وهو حجة في الباب أيضاً

الجنابة كانت منه قبل الصلاة. (أو لم يتيقن بكون ما رآه منياً، بل شك في كونه منياً أو
مذياً ونحوه، فأخذ لنفسه بالحوطة، فأعاد ولم يأمر غيره بالإعادة، ثم أيده بما رواه زائدة
بن قدامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن زيد بن الصلت قال: قال عمر: أراني قد احتلمت
وما شعرت وصليت وما اغتسلت ثم قال: أغسل ما أرى، وأنضح ما لم أر ثم أقام فصلى
متمكناً وقد ارتفع الضحى، ولفظ مالك عن هشام عن أبيه عن زبيد، وأذن، وأقام الصلاة
وسنده صحيح (ص: 239 معاني الآثار 12) فهذا يدل على عدم تيقنه بالاحتلال، وإنما
رأى في ثيابه شيئاً عسى أن يكون علق بها حين المجاعة بالأهل، وقد كان اغتسل منها، فما
ثبت عنه أنه لم يأمر غيره يحتمل على عدم تيقنه بالجنابة، وأيضا يحتمل أن يكون عمر
رضي الله عنه لا يرى أو لا فساد صلاة القوم بفساد صلاة الإمام ثم رأى ذلك بعد فلم يأمر
غيره بالإعادة أول ثم أمرهم بذلك، وأعاد الصلاة بهم، وبهذا يجتمع الأثران كلاهما

يؤيده ما رواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا حسين بن مهران وهو الأعمش فإنه يروي عن
مطرح وروي عبد الرزاق عنه، والأعمش من رجال الجماعة ثقة لكنه يدل، وتدليسه
محتمل عندهم) عن مطرح أبي الملهب (ضعيف) عن عبيد الله بن زحر (وثقة أحمد بن
صالح وقال أبو زرعة: لا بأس به صدوق، وقال النسائي: لا بأس به ونقل الترمذي في العلل
عن البخاري أنه وثقة، وقال البخاري في التاريخ: مقارب الحديث، وتكلم فيه آخرون كما
يظهر من تهذيب التهذيب (7: 13) عن علي بن يزيد (اللاهاني قال محمد ابن يزيد
المستملى عن أبي مسهر: ما أعلم إلا خيراً، وقال أبو زرعة: شيوخ معناهم واحد موقعهم
أحسن ظاهراً من أحاديثهم عن القاسم فذكره فيهم وقال ابن عدي: هو في نفسه صالح،
وتكلم فيه آخرون كما في التهذيب (7: 396 □ 397) وقال المنذري في الترغيب

وقد مشاه بعضهم اهـ (ص: 81). هذا من ألفاظ التعديل عن القاسم (بن عبد الرحمن الشامي حسن الحديث صدوق وثقة ابن معين، والعجلي، ويعقوب بن سيفان، والترمذي وقال الجوزاني: كان أخبارها فاضلا، أدرك أربعين رجلا من المهاجرين، والأنصار وقال أبو حاتم: حديث الثقات عنه مستقيم لا بأس به، إنما ينكر عنه الضعفاء، وتكلم فيه بعضهم كما في تهذيب التهذيب (8: 323 □ 324) عن أبي أمام قال: صلى عمر بالناس وهو جنب، فأعاد ولم يعد الناس، فقال له علي: قد كان ينبغي لمن صلى معك أن يعيدوا، قال: فرجعوا إلى قول علي قول القاسم: وقال ابن مسعود مثل قول علي اهـ كذا في نصب الراية (1: 253)، وبالجمله فليس في هذا الإسناد من أجمع على ضعفه غير مطروح، وهو مع ضعفه قد روى عنه الأئمة الأعلام مثل الثوري، والمحاربي وابن عيينة، والحسن بن صالح، والأعمش وأبو بكر من عياش، وجريز بن عبد الحميد وغيرهم كما في التهذيب (1: 171). فالحديث وإن كان ضعيفا بضعيف ما ولكنه يكفي للجميع بين الروايتين، فإنه يجوز بالقيس أيضا فبالأثر الضعيف بالأولى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال واحتج الخصم أيضا بما أخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء ابن عازب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إيما إمام سها، فصلى بالقوم وهو جنب، فقد مضت صلاتهم، وليغتسل هو ثم ليعد صلاته، وإن صلى بغير وضوء فمثل ذلك، سكت عنه الدارقطني وهو حديث ضعيف فإن جويبر متروك والضحاك لم يلق البراء كذا قال الزيلعي (1: 253) قلت: وإن احتجاجنا بأمثاله، فلنا ما أخرجه الخطيب في المتفق والمتفرق عن أبي هريرة مرفوعا "إذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة من خلفه" ذكره السوطي في كنز العمال لا سند (4: 126) واحتج النووي في الخلاصة لمذهبه بحديث أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن أخطأوا فلكم وعليهم قال الزيلعي: وليس بحجة اهـ (4: 253) أي لاحتمال أن يكون المراد في الحديث الأجر والوزر دون الصحة والفساد، وبهذا فسر الحافظ في الفتح وقال: قوله: "فإن أصابوا فلكم" أي ثواب صلاتكم" وإن خطئوا أي ارتكبوا الخطيئة ولم يرد به الخطأ المقابل للعمد لأنه لا إثم فيه اهـ (2: 158 □ 157).

واحتجوا أيضاً بما أخرجه الدارقطني عن خالد بن سلمة عن محمد بن عمرو بن الحرث بن أبي ضرار أن عثمان بن عفان صلى بالناس وهو جنب، فلما أصبح نظر في ثوبه احتلاماً، فقال: كبرت والله إلا رأيي اجنب، ثم أعاد ولم يأمرهم أن يعيدوا اهـ (1: 139) قلت: محمد بن عمرو بن الحرث هذا هو محمد بن عمرو بن الحرث المخزومي ففي لسان الميزان (5: 329): ذكره البخاري وقال أبو حاتم: لا أعرفه اهـ قلت: لو رأى هذا المدعي سعة النظر في الحديث ترجمة أبيه عمرو بن الحرث بن أبي ضرار في التهذيب (8: 14) لم يقل ما قال، فإنه خزاعي مصطلقي وهو أخو جويرية زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكيف يكون ابنه محمد مخزومياً؟ ولو ثبتت عدالته، وصح عن عثمان ما رواه ففيه من الاحتمال ما أبداه الطحاوي في قصة عمر رضي الله عنه، فلعله لم يتيقن بكون الجنباته منه قبل الصلاة، فاخذ لنفسه بالحوطة ولم يأمر غيره بالإعادة، واحتجوا أيضاً بما رواه الدارقطني (1: 140) عن سالم عن أبيه (عبد الله بن عمر) في رجل صلى بقوم وهو على غير وضوء قال: يعيد ولا يعيدون اهـ وفي التعليق المغني: سنده صحيح جداً اهـ وهذه حجة صريحة لهم ولكنه قوله صحابي

ولنا ما رويناه عن علي رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً، وما ذكرناه في الباب السابق من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "الإمام ضامن" فإنه يدل على أن صلاة الإمام متضمنة لصلاة القوم، ولا يتضمن الفساد الصحيح أصلاً، كما لا يخفى، فليس ابن عمر بأولى من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا من علي رضي الله عنه فما ذهبنا إليه أقوى

:تتمة أولى في فضل الإمامة على الأذان

قال ابن الهمام في فتح: الإمامة أفضل من الأذان لمواظبة عليه الصلاة والسلام عليها وكذا الخلفاء الراشدون (أي واطبوا عليها)، قلت: ولقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغرکم، وإذا أمکم فهو أميرکم" رواه أبو هريرة مرفوعاً وإسناده حسن كما في مجمع الزوائد (1: 167) وقد مر، ولا يخفى أن المراد كونه أميراً شرعاً فثبت فضيلة الإمامة على الأذان، فإن الشرع لم يجعل المؤذن أميراً، وقول عمر رضي

الله عنه: لو لا الخليفة لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لأذنت مع الإمامة لا مع تركها فيفيد أن الأفضل كون الإمام هو المؤذن، وهذا مذهبنا، وعليه كان أبو حنيفة كما يعلم من أخباره اهـ (1: 223) قلت: أثر عمر هذا رواه أبو الشيخ في كتاب الأذان والبيهقي من حديثه قال في التلخيص (1: 79) وفيه أيضاً: قال سعيد بن منصور: ثنا هشيم ثنا إسماعيل بن أبي خالد عن قيس قال: قال عمر: لو أطيع مع الخليفة لأذنت اهـ قلت: رجاله رجال الجماعة، لا يقال: إن إسماعيل ابن أبي خالد قد جرح في شيخه، وقال: كبر قيس حتى جاز المائة بسنين كثيرة حتى خرف، وذهب عقله كما في تهذيب التهذيب (8: 388) قلت: فهذا يدل على أن روايته عنه كانت قبل اختلاط، فإن الثقة لا يروى ولا يحدث ما رواه المختلط في حال الاختلاط، على أن قيس بن أبي حازم أجود التابعين إسناداً قاله أبو داود، وهو متقن الرواية، قال ابن معين: هو أوثق من الزهري، وقال مرة: ثقة، وقال الذهبي: أجمعوا على الاحتجاج به، ومن تكلم فيه فقد أذى نفسه، كذا في التهذيب (ص 63) ويؤيد مذهبنا ما رواه الديلمي في مسند الفردوس عن علي رضي الله عنه مرفوعاً "أفضل الناس في المسجد الإمام ثم المؤذن ثم من علي يمين الإمام" اهـ كذا في كنز العمال (4: 125) واحاديث الديلمي في مسنده أكثرها ضعاف ولكنه تأيد بما مر أنفاً من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "وإذا أمكم فهو أميركم" بسند حسن واحتج بعض الخصوم على فضيلة الأذان على الإمامة بما رواه البزار، ورجاله كلهم موثقون كما في مجمع الزوائد (1: 143) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن، اللهم ارشد الأئمة واغفر للمؤذنين"، الحديث وتقرير الاستدلال ما في العريزي: لأن حال الأمين أفضل من الضمين اهـ (2: 122) قلت: بل حال الضمين أفضل فإنه يؤدي الواجب، كذا أفاده الشيخ، على أن مبني ذلك كون الضامن بمعنى الغارم والكفيل وقد مر أنه عندنا بمعنى المتضمن لصلاة القوم، فانهدم بناء الإشكال.

:تتمة أخرى في الرجل يؤم النساء وحدهن

في مجمع الزوائد (1: 171) عن جابر بن عبد الله قال: جاء أبي بن كعب إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! إنه كان مني الليلة شيء يعني في رمضان قال: وما ذاك

باب وجوب التخفيف على الإمام ... 1284 - عن: أبي مسعود الأنصاري قال: جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إني لأتأخر عن صلاة الصبح من أجل فلان مما يطيل بنا، فما رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - غضب في موعظة قد أشد مما غضب يؤمنذ، فقال: «يا أيها الناس! إن منكم منفريين، فأياكم أم الناس فليوجز، فإن من وراءه الكبير والضعيف وذو الحاجة» رواه مسلم (1:188). ... 1285 - عن: عثمان بن أبي العاص قال: آخر ما عهد إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم

يا أبي؟ قال: نسوة في داري، قلن: إنا لا نقرأ القرآن، فنصل بصلاتك، قال: فصليت بهن ثمان ركعات، وأوترت، فكانت سنة الرضاء ولم يقل شيئاً، رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه في الوسط وإسناده حسن اه ويدل عليه أيضاً ما روى الإسماعيلي من حديث عائشة قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا رجع من المسجد صلى بنا، وقد ذكرناه قبل وهو محمول على النافلة

ثم اعلم أن إمامة الرجل بالنساء وحدهن، وإن كانت صحيحة ولكنها تكره في بيت ليس معهن رجل غيره، ولا محرم منه كأخته أو زوجته أو أمته، أما إذا كان معهن واحد ممن ذكر أو أمهن في المسجد لا يكره كما في الدر المختار (1: 592) وعلة الكراهة الخلوة بالأجنبيات والله أعلم

باب وجوب التخفيف على الإمام

قوله: "عن أبي مسعود" إلخ. قال المؤلف: إن في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فأياكم أم الناس فليوجز" مع انضمام الإنكار على التطويل به دلالة على وجوب التخفيف على الإمام

قوله: "عن عثمان" إلخ. قلت: دلالتة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وقال الحافظ في الفتح (1: 168) وأولى ما اخذ التخفيف من الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي

(إذا أمتت قومًا فأخف بهم الصلاة. رواه مسلم 1:188)

عن عثمان بن أبي العاص أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: أنت إمام قومك، واقدر القوم بأضعفهم، إسناده حسن اهـ أي صلى بهم قدر ما يطيق أضعفهم، وقال العلامة ابن دقيق العيد في شرح عمدة الأحكام تحت حديث أبي مسعود المتقدم ما نصه: حديث أبي هريرة (الآتي) وأبي مسعود يدلان على التخفيف في صلاة الإمام، والحكم مذكور فيهما مع علة، وهو المشقة اللاحقة للمأمومين إذا طول، وفيه بعد ذلك بحثان، أحدهما أنه لما ذكرت العلة وجب أن يتبع الحكم لها، فحيث يشق على المأمومين التطويل، ويريدون التخفيف يؤمر بالتخفيف، وحيث لا يشق أو لا يريدون التخفيف لا يكره التطويل: وعلى هذا قال الفقهاء، إنه إذا علم من المأمومين أنهم يؤثرون التطويل طول، كما إذا اجتمع قوم لقيام الليل، فإن ذلك وإن شق عليهم فقد أثروه (1)، ودخلوا عليه. الثاني التطويل والتخفيف من الأمور الإضافية، فقد يكون الشيء طويلاً بالنسبة إلى عادة قوم وقد يكون خفيفاً بالنسبة إلى عادة آخرين، وقد قال بعض الفقهاء: إنه لا يزيد الإمام على ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، والمروى عن (2) النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر من ذلك مع أمره بالتخفيف، فكان ذلك لأن عادة الصحابة لأجل شدة رغبتهم في الخير تقتضي أن لا يكون ذلك تطويلاً، هذا إذا كان فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك عاماً في صلاته كلها أو أكثرها، وإن كان خاصاً ببعضها فيحتمل أن يكون لأن أولئك المأمومين يؤثرون التطويل وهو متردد بين أن لا يكون تطويلاً بسبب ما يقتضيه حال الصحابة، وبين (أن يكون تطويلاً لكنه بسبب إثارة المأمومين له اهـ (1: 209).

قلت: وبه ظهر حكم الليلة المتعارف في بلادنا يقال له في الهندية: شبينه، فيجوز للإمام التطويل فيه، لأن (1) القوم قد أثروه ودخلوا عليه بشرط احتراز الإمام عن الهزيمة والمتقدمين عن إظهار الضجر والملل بالنوم، والاضطجاع ونحوه من المنكرات 12 منه

قلت: روى الشيخان عن أنس بن مالك قال: ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة، ولا أتم صلاة من رسول الله - صلى (2) الله عليه وسلم -، وأنس هو القائل في حديث رواه أبو داود والنسائي من حديث سعيد بن جبير عنه يقول: سمعت أنس بن مالك يقول: ما صليت وراء أحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشبه صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من هذا الفتى يعني عمر بن عبد العزيز، فحزنا في ركوعه عشر تسبيحات، وفي سجوده عشر تسبيحات، كذا في حاشية شرح عمدة الأحكام 12 منه

عن: أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: - 1286
إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف، والسقيم، وذا الحاجة، وإذا صلى
أحدكم لنفسه، فليطول ما شاء. أخرجه الشيخان وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والإمام
أحمد كذا في شرح عمدة الأحكام (1:208). ... باب جواز التطويل للمنفرد ... ولو بختم
القرآن كله في صلاة أو ركعة ... 1287 - حدثنا: سليمان بن شعيب (الكيساني) قال: ثنا
عبد الرحمن ابن زياد قال: ثنا زهير بن معاوية (الكوفي) عن عاصم الأحول عن ابن سيرين

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دلالة عليه السابقون من وجوب التخفيف على الإمام
ظاهرة، وهو يدل أيضاً على جواز التطويل للمنفرد قدر ما شاء من غير تحديد، وسيأتي له
مزيد في الباب الآتي

باب جواز التطويل للمنفرد

ولو يختم القرآن كله في صلاة أو ركعة

فيه عن أبي هريرة "وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء" وقد تقدم

الجواب عن طعن المعاندين على أبي حنيفة

في ختم القرآن في ليلة

قوله: "حدثنا سليمان بن شعيب" إلخ. قلت: دلالة وكذا دلالة بقية الآثار على الباب ظاهرة
ويرحم الله الطائفة المشهورة في سب أسلاف الأمة جرحوا الإمام أبا حنيفة

قال: كان تميم الداري - رضي الله عنه - يحيى الليل كله بالقرآن كله في ركعة. رواه الطحاوي (1:205) وإسناده حسن محتج به فإن سليمان بن شعيب هذا وثقة أبو سعيد السمعاني، كما في الجوهر النقي (2:95) ووثقه العقيلي أيضاً، كما في اللسان (3:96)، ولم يذكر أحد فيه جرحاً. عبد الرحمن بن زياد أظنه ابن أنعم الإفريقي مختلف فيه. وقد وثقه البخاري، كما مر غير مرة، والباقون رجال الجماعة. وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه: حدثنا أبو معاوية (من رجال الجماعة) عن عاصم عن ابن سيرين به، وهذا سند صحيح

بكل شيء حتى بالإغراق في العبادة فقالوا: إنه كان يحيى الليل كله، ويختتم القرآن في ركعة، كما روى الخطيب عن حماد بن يونس قال: سمعت أسد بن عمرو يقول: صلى أبو حنيفة فيما حفظ عليه صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة، وكان عامة الليل يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة، وكان يسمع بكاءه في الليل حتى يرحمه جيرانه، وروى الخطيب عن حفص بن عبد الرحمن قال: سمعت مسعر⁽¹⁾ بن كدام يقول: دخلت ذات ليلة المسجد فرأيت رجلاً يصلي، فاستحليت قرأته فقرأ سبعاً، فقلت: يركع، ثم قرأ الثلث ثم النصف، فلم يزل يقرأ القرين حتى ختمه كله في ركعة، كذا في تبيين الصحيفة للسيوطي رحمه الله تعالى عليه (ص: 19) قالوا: وهذا يخالف أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - في ختم القرآن، وهو ما ذكره الحافظ في فتح الباري (9: 83) وعند أبي داود، والترمذي مصححاً من طريق يزيد بن عبد الله بن الشخير عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: "لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلث" وشاهد عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح من وجه آخر (2) عن ابن مسعود "واقرؤوا القرآن في سبع، ولا تقرؤوه في أقل من ثلث" ولأبي عبيد من طريق الطيب بن سليمان عن عمرة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يختتم القرآن في أقل من ثلث أه. قلنا: يعارض ذلك ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن عبد الله بن

أحد الأعلام قال القطان: ما رأيت مثله، كان من أثبت الناس، وقال شعبة: كان يسمى المصحف لإتقانه وقال وكيع: (1) شكه كيقين غيره، وثقه أحمد وأبو زرعة والعجلي وهو من رجال الجماعة، وترجمته مبسطة في تهذيب التهذيب، وهو مع ذلك من تلامذة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، منه أي موقوفاً كما في الإتيان (1: 16) منه (2)

حدنا: ابن أبي داود قال: ثنا الحماضي قال: ثنا إسحاق بن سعيد عن أبيه عن - 1288
عبدالله بن الزبير - رضي الله عنه - أنه قرأ القرآن في ركعة. رواه الطحاوي (1:205).
وإسناده رجال مسلم إلا ابن أبي داود وثقة صاحب الجواهر النقي (2:102). وفي الأذكار
(ص:48) للنوري رحمه الله تعالى: روى ابن أبي داود بإسناده الصحيح أن مجاهدًا رحمه
الله تعالى كان يختتم القرآن في رمضان فيما بين المغرب والعشاء

عمرو (بن العاص) أنه سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف أقرأ القرآن؟ قال: اقرأه
في سبع ليال، فما زلت أناقصه حتى قال: اقرأه في كل يوم وليلة، ذكره السيوطي في كنز
العمال (1: 226) ولم يتعقبه بشيء، فهو صحيح على قاعدته المذكورة في خطبته،
ويشهد له ما مر من حديث أبي هريرة مرفوعاً: وإذا صلى أحدكم لنفسه، فليطول ما شاء

وما ورد من النهي عن الختم في أقب من ثلاث محمول على من لا يرتل القرآن، ويقرأه
هذا كهذا الشعر، ولا يتدبر فيه، وأما من يقرأه بالتأمل قراءة حلوة، ويختتم في أقل من
ثلاث، فلا يشملها الذم، كيف وقد ثبت ذلك عن أجلة الصحابة والتابعين؟ قال الحافظ في
الفتح: وثبت عن كثير من السلف أنهم قرأوا القرآن في دون ذلك، وكان النهي عن الزيادة
ليس على التحريم، كما أن الأمر في جميع ذلك ليس للوجوب، وعرف ذلك من قرائن الحال
التي أرشد إليها السياق، وهو النظر إلى عجزه عن سوى ذلك في الحال أو في المال، أغرب
بعض الظاهرية فقال: يحرم أن يقرأ القرآن في أقل من ثلاث، وقال النووي: أكثر العلماء
على أنه لا تقدير في ذلك، وإنما هو بحسب النشاط والقوة، فعلى هذا يختلف باختلاف
الأحوال والأشخاص، فمن كان من أهل الفهم، وتدقيق الفكر استحب له أن يقتصر على
قدر الذي لا يختل به المقصود من التدبر، واستخراج المعاني، وكذا من كان له شغل بالعلم
أو غيره من مهمات الدين ومصالح المسلمين يستحب له أن يقتصر منه على القدر الذي لا
يخل بما هو فيه، ومن لم يكن كذلك، فالأولى له الاستكثار ما أمكنه من غير خروج إلى
الملل، ولا يقرأه هذرمة، والله أعلم اهـ (9: 84)، مع تقديم وتأخير روما للإيضاح. قلت:
ولو كان الرجل يقدر على التدبير واستخراج المعاني مع الاستكثار، فله ذلك، وأبو حنيفة
رحمه الله كان على نزوة

عن: عبدالرحمن بن عثمان التيمي قال: رأيت عثمان - رضي الله عنه - عند المقام - 1289
ذات ليلة قد تقدم، فقرأ القرآن في ركعة وانصرف، فقلت: يا أمير المؤمنين! إنما صليت
ركعة قال: هي وتري، رواه ابن المبارك في الزهد، وابن سعد، وابن أبي شيبه، وابن منيع،
(والطحاوي، والدارقطني، والبيهقي، وسنده حسن كذا في كنز العمال (6:372)

عليها من التدبير في القرآن مع الاستكثار منه. وكان رحمه الله بعيداً عن الهزيمة، بل كانت
قراءته حلوة يستعذبها السامعون، كما دل عليه قول مسعر بن كدام فتذكر

الجواب عن ما ورد في قيام الإمام

على رجل واحدة في الصلاة

فإن قيل: قد روى أن أبا حنيفة دخل الكعبة مرة ليلاً، فقام بين العمودين على رجله اليمنى
حتى ختم نصف القرآن، ثم ركع وسجد، ثم قام على رجله اليسرى حتى ختم القرآن، وهذا
خلاف السنة حتماً، قلنا: أجاب الشرنبلالي بحمله على التراويح، فإنه أفضل من نصب
القدمين (1)، وتفسير التراويح أن يعتمد المصلي على قدم مرة وعلى الأخرى مرة أخرى أي
مع وضع القدمين على الأرض بدون رفع إحدهما كذا في رد المحتار (1: 53) وأما ما في
الدر من قوله: "ووضع اليسرى على ظهر اليمنى مرة وأخرى بالعكس"، فلي في ثبوته نظر،
والظاهر أنه لم يثبت عند الشرنبلالي أيضاً كما يظهر من جوابه، وإنما الثابت قيامه على
رجل واحدة من غير تفصيل، ولو ثبت فلعل ذلك كان لعذر مرض أو نحوه، ولا كراهة إذن،
فافهم ولا تعجل في الطعن على الأئمة الكرام ورثة النبي عليه الصلاة والسلام أركان الدين
وأعمدة الإسلام.

كما سيأتي في موضعه (1)

باب وجوب متابعة الإمام، والنهي عن مسابقته ... 1290 - عن: أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه». رواه البخاري ومسلم (زيلعي 1:249). ... 1291 - عن: الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا». الحديث

باب وجوب متابعة الإمام والنهي عن مسابقته

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والأفضل عند الإمام أبي حنيفة في المتابعة المواصلة أي المقارنة بفعل الإمام، وعند صاحبيه المعاقبة. قال في شرح المنية: والأفضل أن تكون تكبيرة المقتدي مع تكبيرة الإمام لا بعده عند أبي حنيفة لأن فيه مسارعة إلى العباد، وفيه مشقة، فكان أفضل وقالوا: يكبر أي الفضل أن يكبر المقتدي بعد تكبيرة الإمام ليزول الاشتباه بالكلية (أي اشتباه التقدم على الإمام) ويكون ابتداء التكبير: وانتهاؤه اقتداء بمن هو في الصلاة، ولا خوف في صحة كل من الأمرين من غير كراهة إلا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يصح شروعه إذا كبر مقارناً، وإذا لم يكبر مع الإمام: ثم كبر قبل فراغه من الفاتحة احرز ثواب تكبيرة الافتتاح اهـ (ص: 258)، وفي رد المحتار تحت قول الدر: وقالوا: الأفضل فيهما (أي في التحريمة والتسليمة) بعده (أي بعد الإمام) أفاد أن خلاف الصاحبين في الأفضلية، هو الصحيح (أنهر)، وقيل: في الجواز حتى لا يصح الشروع بالمقارنة في إحدى الروايتين عن أبي يوسف، ويكون مسيئاً عند محمد، كما في البدائع، وفي عون المروزي: المختار للفتوى في صحة الشروع قوله، وفي الأفضلية قولهما اهـ وفي التارخانية عن المنتقى: المقارنة على قوله كمقارنة حلقة الخاتم والإصبع، والبعدية على قولهما أن يوصل المقتدي همزة الله أكبر براء أكبر، واقتصر على ذكر التحريمة، والسلام، فأفاد أن المقارنة في الأفعال أفضل بالإجماع، وقيل: على الخلاف، كما في الحلية وغيرها عن الحقائق أه ملخصاً 1)

ورواه مسلم (1:177). ... 1292 - عن: أبي صالح عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعلمنا يقول: «لا تبادروا الإمام، إذا كبر فكبروا» (وإذا قال: ولا الضالين، فقولوا: آمين، وإذا ركع فاركعوا) الحديث ورواه مسلم (1:177).

وفيه أيضاً: والحاصل أن المتابعة في ذاتها ثلاثة أنواع، مقارنة لفعل الإمام مثل أن (548) يقارن إحرامه لإحرام إمامه، وركوعه لركوعه، وسلامه لسلامه، ويدخل فيها ما لو ركع قبل إمامه (1) ودام حتى أدركه إمامه فيه، ومعاقبة لابتداء فعل إمامه مع المشاركة في باقية، ومتراخية عنه (2). فمطلق المتابعة الشامل لهذه الأنواع الثلاثة يكون فرضاً في الفرض، وواجباً في الوجوب، وسنة في السنة عند عدم المعارض أو عدم لزوم المخالفة، والمتابعة المقيدة بعدم التأخير والتراخي الشاملة للمقارنة والمعاقبة لا تكون فرضاً، بل تكون واجبة في الواجب، وسنة في السنة عند عدم المعارضة وعدم لزوم المخالفة أيضاً، والمتابعة المقارنة بلا تعقيب ولا تراخ سنة عنده لا عندهما. إذا علمت ذلك ظهر لك أن من قال: إن المتابعة فرض أو شرط، كما في الكافي وغيره أراد به مطلقاً بالمعنى الذي ذكرناه، ومن قال: إنها واجبة، كما في شرح المنية وغيره أراد به المقيدة بعدم التأخير، ومن قال: إنها سنة أراد به المقارنة، والحمد لله على توفيقه وأسأله هداية طريقه اهـ (1: 491). ولعلك قد تلخص تلك من هذه العبارات أمران الأول أن المقارنة بطريق المواصلة ليست بواجبة عندنا خلاف ما يفيد عبارة العلامة على القاري في المرقاة، ونصه: ومذهبا أن المتابعة بطريق المواصلة واجبة حتى لو رفع الإمام رأسه من الركوع أو السجود قبل تسبيح المقتدي ثلاثاً، فالصحيح أنه يوافق الإمام، ولو رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام ينبغي أن يعود، ولا يصير ذلك ركوعين اهـ من حاشية المشكاة (ص: 193). قلت: وليس كما ظن أن وجه موافقة المقتدي للإمام في هاتين الصورتين هو كون

ولكنه مكروه كما سيأتي (1)

أي عن ابتداء فعل الإمام مع المشاركة في جزء منه، المؤلف (2)

المواصلة واجبة. بل الوجه في الأولى معاضة السنة بالسنة، فإن التسبيح ثلاثاً سنة عارضها سنة المواصلة، فيترك التسبيح ويوافق الإمام فإن سنة الموافقة أكد في حق المقتدي ولذا لا يوافقها إذا أدت المواصلة إلى ترك واجب، كما إذا قام الإمام قبل إتمام المقتدي التشهد، فلا يوافقها بل يتم ثم يقوم كما صرح به الشامي (1: 490). وفي الثانية الاحتراز عن المخالفة، والمسابقة عليه، فإن في رفع الرأس قبل الإمام مخالفة له ومسابقة على فعله، وهي منهية عنها، فافهم، فقد، اغتر بعض الناس بهذه العبارة ووقع فيما وقع

والثاني أن المواصلة سنة عند الإمام فقط دون صاحبيه، والسنة عندهما المعاقبة، والمختار للفتوى في الأفضلية قولهما، وبعد ذلك فلنشرع في دلائلهم جميعاً، فنقول: إن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" يدل على وجوب مطلق المتابعة الشامل للمقارنة، والمعاقبة، والتراخي مع ما انضم به من النهي عن الاختلاف، والمسابقة على الإمام، وما ورد من الوعيد على ذلك، ثم قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن المتابعة بطريق المواصلة أفضل لكون معنى الإئتمام فيها أتم وأكمل لأن الإئتمام ينبئ عن الموافقة لغة، والمؤام هو الموافق، كما صرح به في القاموس (ص: 788). وبديل على ذلك أيضاً تفريع قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فلا تختلفوا عليه" على قوله: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" ففيه إشعار بكون الإئتمام بمعنى الموافقة التي هي ضد الاختلاف، ولا يخفى أن كمال الموافقة إنما هي في المتابعة بطريق المواصلة، فيدور المقتدي مع إمامه حيث دار، وفي صورة المعاقبة والتراخي نوع مخالفة له، كما هو مشاهد من تصور هيئة الإمام راکعاً وساجداً وبقاء المأمومين قياماً ولو هنيئاً، وتكميل الواجب في محله سنة، كما تقرر في موضعه، ونظيره تكرار الغسل في أعضاء الوضوء ثلاثاً، واستيعاب الرأس بالمسح، والإشراع في العضدين والساقين شيئاً، فكانت المواصلة سنة لما فيها من تكميل الإئتمام بالمأمور به نصاً، وتقرير الاستدلال لقول الإمام بهذا الوجه لم أره لأحد

ولهما أن المقتدي تبع للإمام، ومعنى التبعية لا تتحقق في القرآن، كذا في البدائع (1: 200)، وقد ورد في الحديث تفسير الإئتمام بما يدل على التعقيب، وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا" إلى آخره أتى فيه بالفاء الدالة على التعقيب.

وأصرح منه ما رواه أبو داود بطريق مصعب بن محمد عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ: فإذا كبر فكبروا، ولا تكبروا حتى يكبر، وإذا ركع فاركعوا، ولا تركعوا حتى يركع، وإذا سجد فاسجدوا، ولا تسجدوا حتى يسجد اهـ (1: 338 مع التعليق)، رواية كلهم ثقات، وهكذا كانت الصحابة رضي الله عنهم يفعلون، فيركعون بعد ركوعه، ويسجدون بعد سجوده - صلى الله عليه وسلم -، كما رواه البخاري عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قال: سمع الله لمن حمده لم يحن أحد منا ظهره حتى يقع النبي - صلى الله عليه وسلم - ساجداً ثم نقع سجوداً بعده (1: 196). وقال الحافظ في الفتح: ووقع في حديث عمرو بن حريث عند مسلم: فكان لا يحني أحد منا ظهره حتى يستتم ساجداً اهـ (2: 153). وأجيب عن قياسهما بما حاصله منع قولهما: "أن المقتدي تبع الإمام" بل الاقتداء هي الموافقة والمشاركة عندنا، كما يدل عليه لفظ الإلتزام، وتفريع نهى الاختلاف عليه، ولو سلم فلا نسلم أن التبعية لا تتحقق في القرآن بل كمال الإطاعة والتبعية في جريان التابع على إشارة المتبوع وأن يدور معه حيثما دار كما مر. وعن استدلالهما بقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا كبر كبروا" بما ذكره الحافظ في الفتح: جزم ابن بطال ومن اتبعه حتى ابن دقيق العيد أن الفاء في قوله: "فكبروا" للتعقيب قالوا: ومقتضاه الأمر بأن أفعال المأموم تقع عقب فعل الإمام، لكن تعقب بأن الفاء للتعقيب هي العاطفة، وأما التي ههنا فهي للربط فقط، لأنها وقعت جواباً للشرط، فعلى هذا لا تقتضي تأخر أفعال المأموم عن الإمام إلا على القول بتقدم الشرط على الجزاء وقد قال قوم: إن الجزاء يكون مع الشرط، فعلى هذا لا تنتفي المقارنة اهـ (2: 150) والجواب عن رواية أبي داود بطريقة مصعب أنها إنما سيقّت لأجل النهي عن مبادرة الإمام، كما أفصحت عنه رواية الأعمش عن أبي صالح عند مسلم بلفظ: "لا تبادروا الإمام، إذا كبر فكبروا" إلخ، وقد ذكرناه في المتن، فمعنى قوله: "ولا تكبروا (1) حتى يكبر" أي لا تسبقوه بالتكبير، ومعنى قوله: "وإذا ركع فاركعوا حتى يركع"

وهذا إذا صحت الزيادة التي أتى بها مصعب وانفرد بها، وإلا فأصحاب أبي صالح وأبي هريرة كلهم ساكتون عنها فيما أعلم واقتصر الجمع على قوله: "إذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا" إلخ لم يقل أحد منهم: ولا تكبروا حتى يكبر ولا تركعوا حتى يركع، كما قاله مصعب وهو وإن كان صالحاً، وقد وثقه ابن معين ولكن قال فيه أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به كما في التهذيب، فأخشى أن تكون هذه الزيادة منكراً ولا أقل من كونها شاذة لكونها منافية لرواية الجماعة [فإن روايتهم لا تدل على التعقيب أصلاً كما يوهمه رواية مصعب هذه والله أعلم].

أي لا تسبقوه بالخرور في الركوع، وكذا معنى قوله: ولا تسجدوا حتى يسجد" أي لا تسبقوه في السجود، فإن مثل هذا الكلام كما يستعمل للتعقيب يستعمل للنهي عن المسابقة أيضاً، فلا يتم به الاستدلال على نفي المواصلة، وأما ما روى عن الصحابة أنهم كانوا لا يحنون ظهورهم حتى يقع النبي - صلى الله عليه وسلم - ساجداً، فكان ذلك لعارض، وهو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان قد بدن في آخره، فكان يتبسطاً ويتأني في رفعه وخفضه، فلو تابعه الصحابة بالمواصلة لربما أدت إلى المسابقة، كما هو مشاهد من إفشاء مواصلة الخفيف السريع بالمبدن إلى المبادرة عليه أحياناً، فاختارت الصحابة طريق المعاقبة لأجل هذه العلة احتياطاً، يدل على ذلك ما رواه أبو داود، وسكت عنه عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تبادروني بركوع، ولا سجود، فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت، إني قد بدنت" اهـ (1: 374). فقلوه - صلى الله عليه وسلم -: "إني قد بدنت" يدل على أن إرشاده إياهم إلى المعاقبة إنما كان لأجل هذه العلة فقط، ولو كانت المعاقبة أولى من المواصلة دائماً لم يكن لزيادة قوله: "إني بدنت" وجه، ولا نزاع في كون المعاقبة أولى من المواصلة في مثل هذه الصورة، لأن الاحتراز عن المبادرة أكد وألزم، وإنما فيما إذا حصل الأمن من ذلك، ولم يكن بالإمام علة من التبدن وغيره، فالأفضل عند أبي حنيفة المتابعة بطريق المواصلة إذن، وفعل الصحابة رضي الله عنهم لا ينفيه أصلاً، وهذا أيضاً مما فتح الله على عبده الضعيف في تأييد قول الإمام أبي حنيفة ولم أظفر به في كلام أحد من أصحابنا، ولعمري أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه" دليل صريح على قول الإمام الأعظم أن المتابعة بطريق المواصلة أولى وأفضل لكونها في الموافقة وأبعد من الاختلاف على الإمام صورة ومعنى وغيرها من طرق المتابعة لا تخلو عن شوب اختلاف، كما لا يخفى، فقول أبي حنيفة في هذه المسألة ليس بضعيف كما ظنه بعض الناس بل هو قوي رواية ودراية، نعم! ينبغي أن يختار للفتوى قول صاحبيه، كما فعله بعض المتأخرين من فقهاءنا، لأن مواصلة العوام بالإمام ربما تفضي إلى المبادرة المنهي عنها، وأما الخواص الذين يأمنون ذلك، فالأفضل لهم العمل بقول الإمام، والعلم بالحقيقة عند الملك العلام.

عن أنس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حضهم على الصلاة - 1293 ونهاهم أن ينصرفوا قبل انصرافه من الصلاة. أخرجه أبو داود (1:240) وسكت عنه. وفي الجواهر النقي (1:219): سند جيد. ... 1294 - عن: أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: الذي يخفض ويرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان، رواه الزار والطبراني في الأوسط، وإسناده حسن (مجمع الزوائد 1:96). ... 1295 - عن: محمد بن زياد قال: سمعت أبا هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: أما يخشى أحدكم أو ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه (رأس حمار، أو يجعل صورته صورة حمار؟ أخرجه البخاري (1:96)

قوله: "عن أنس أبي داود" إلخ. قلت: قال ميرك: معناه نهاهم أن يخرجوا من الصلاة ويسلموا قبل خروجه وسلامه - صلى الله عليه وسلم - معاً، فلو انصرف الرجال في هذا الوقت لا اختلطوا بالنساء، قاله الطيبي، كذا في بذل المجهود نقلاً عن المرقاة (1:349)، ولكن المعنى الأولي أن يكون بعد فراغ الإمام من الدعاء ولكن لو انصرف أحد قبله فلا بأس به إذا كان له حاجة، لما في مجمع الزوائد (1:173) عن أبي الأحوص أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: إذا كنت خلف الإمام فلا تركع حتى يركع، ولا تسجد حتى يسجد، ولا ترفع رأسك قبله، وإذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف وكانت لك حاجة فاذهب ودعه، فقد تمت صلاتك، رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات اهـ. والخروج من الصلاة والسلام قبل الإمام مكروه إجماعاً بل تفسد به الصلاة لو لم ينو المفارقة، قال النووي في شرح مسلم: ويسلم بعد فراغ الإمام من السلام، فإن سلم قبله بطلت صلاته إلا أن ينوي (المفارقة، ففيه خلاف مشهور اهـ (1:177)

قوله: عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دلالتة وكذا دلالة ما بعده على الجزء الثاني من الباب ظاهرة.

باب انتقال المنفرد إماماً وجواز الاقتداء ... بمن لم ينو الإمامة ... 1296 - عن: عائشة قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي من الليل في حجرته وجدار الحجر قصير، فرأى الناس شخص النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقام أناس يصلون بصلاته، فأصبحوا، فتحذوا بذلك، فقام الليلة الثانية، فقام معه أناس

باب انتقال المنفرد إماماً، وجواز الاقتداء

بمن لم ينو الإمامة

قوله: "عن عائشة" إلخ قلت: دلالتة على معنا الباب ظاهرة فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان منفرداً ثم انتقل إماماً باقتداء الناس به، وسياق الحديث يدل على أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يتفطن باقتدائهم ليلة أو ليلتين، لما في حديث زيد بن ثابت: "فلما علم بهم جعل يقعد" ففيه إشعار بأن صلاته قائماً الليالي كانت قبل علمه بهم، وأيضاً فإن الناس اقتدوا به من خارج المسجد برؤية شخصه، والظاهر في مثل ذلك عدم العلم باقتدائهم ثم لم ينكر - صلى الله عليه وسلم - فعلهم ذلك لما علم به، فدل على جواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة، قال النووي في شرح مسلم: وفيه جواز الاقتداء بمن لم ينو إمامته، وهذا صحيح على المشهور من مذهبنا ومذاهب العلماء ولكن غن نوى الإمام غماتهم بعد اقتدائهم حصلت فضيلة الجماعة له، ولهم، وإن لم ينوها حصلت لهم، ولا تحصل للإمام على الصح لأنه لم ينوها والأعمال بالنيات، وأما المأمومون فقد نووا اهـ (1: 259). وقال العيني: والمذهب عندنا في المسألة نية الإمام الإمامة في حق الرجال ليست بشرط لأنه لا يلزمه باقتداء المأموم حكم، وفي حق النساء شرط عندنا لاحتمال فساد صلاته بمحاذاتها إياه اهـ (2: 768) قلت: وفي اشتراطها في حق النساء مطلقاً، كما يفهم من كلام العيني اختلاف عندنا، فالأكثر على عدمه في الجمعة والعيد، وهو الصح، وقال بعض أصحابنا: لا يشترط لصحة اقتداء المرأة نية الإمام إمامتها إلا إذا كانت محاذية وإلا فلا يشترط (مطلقاً) كذا في

يصلون بصلاته، صنعوا ذلك ليلتين أو ثلثا حتى إذا كان بعد ذلك جلس رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلم يخرج، الحديث رواه البخاري (1:101). ... 1297 - ورواه أيضا عن زيد بن ثابت، ولفظه: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اتخذ حجرة -قال: حسبته أنه قال: من حصير- في رمضان، فصلى فيها ليالي فصلى بصلاته ناس من أصحابه، فلما علم بهم جعل بقعد. الحديث. ... 1298 - عن: أنس - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي في رمضان، فجئت، فقممت خلفه، وجاء رجل فقام إلى جنبي ثم جاء آخر حتى كنا رهطا، فلما أحس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أننا خلفه تجوز في صلاته ثم قام، فدخل منزله، فصلى صلاة لم يصلها عندنا، فلما أصبحنا قلنا: يا رسول الله! أفطنت بنا الليلة؟ قال: نعم! فذلك الذي حملني على ما صنعت. رواه الإمام أحمد ومسلم (نيل الأوطار 3:25). ... 1299 - عن: أبي سعيد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلا يصلي وحده، فقال: ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلني معه؟ أخرجه أبو داود وحسنه الترمذي، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم (فتح الباري 1:161). قلت: ولفظ

(رد المحتار 1:602).

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الأول ظاهرة بما قاله العلامة الشوكاني: إن الحديث يدل على جواز انتقال المنفرد إماماً في النوافل، وكذلك في غيرها لعدم الفارق اهـ (3: 22)، قلت: وسيأتي ما يدل على ذلك في الفرائض أيضاً، وعلى الجزء الثاني بما قاله الحافظ في الفتح: وهو ظاهر في أنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينو الإمامة ابتداءً وانتموا هم به وأقرهم، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وعلقه البخاري اهـ (2: 161). ... قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: دلالتة على جواز انتقال المنفرد إماماً في الفرض ظاهرة فإن الرجل كان يصلي الفريضة كما يشعر به لفظ الترمذي، وفي دلالة على جواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة في الفرض أيضاً، فلم يثبت أن الرجل كان نوى الإمامة ولا أن

الترمذي (1: 30): جاء رجل وقد صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل وصلى معه» اهـ. ... باب إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام، ... وكراهة صلاة المنفرد خلف الصف، واستحباب دخول ... المسبوق مع الإمام على أي حال كان ... 1300 - عن: الحسن عن أبي بكرة - رضي الله عنه - أنه انتهى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم -

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمره بذلك قال الحافظ في الفتح: وذهب أحمد إلى التفرقة بين النافلة والفريضة فشرط أن ينوي في الفريضة دون النافلة، وفيه نظر لحديث (أبي سعيد إلخ فذكر حديث المتن (2: 161).

باب إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام

وكراهة صلاة المنفرد خلف الصف

واستحباب دخول المسبوق

مع الإمام على أي حال كان

قوله: "عن الحسن عن أبي بكرة" إلخ قلت: دلالتة على الجزء الأول ظاهرة من حيث أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يأمره بإعادة الركعة، فلو لم يكن الركعة تدرك بإدراك الركوع لأمره بإعادتها، وأورد عليه الشوكاني ومن وافقه بان ليس في الحديث أن أبا بكرة لم يقض الركعة التي أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها راكعاً، فيحتمل أنه كان قضاها - بعد انصراف النبي - صلى الله عليه وسلم -

فقال: زادك الله حرصاً، ولا تعد، رواه البخاري. قال الحافظ في الفتح (2:222):
وللطحاي من رواية حماد بن سلمة عن الأعلم: وقد حفزه النفس، وفي رواية يونس بن
عبيد عن الحسن عند الطبراني فقال: أيكم صاحب هذا النفس؟ قال: خشيت أن تفوتني
الركعة معك اهـ

ولا يخفى على الفطن ما فيه فإنه قد ورد أن أبا بكره دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة،
فانطلق يسعي، وفي رواية: وقد حفزه النفس، وثبت أنه ركع دون الصف ثم مشى في
الصلاة إلى الصف، وكل عاقل يفهم من هذا الصنيع انه لم يقض تلك الركعة، وأنه كان يظن
باعتداد تلك الركعة بالشركة في الركوع وإن فاتته أم القرآن، فإنه لو كان عنده أن فوات
قراءة أم القرآن يبطل الركعة وإن أدرك الركوع لم يكن لاهتمامه بالشركة في الركوع هذا
الاهتمام بالسعي، والركوع دون الصف معنى، وأيضاً فقد ورد في رواية عند أبي داود،
والنسائي، وسكتنا عنه أن أبا بكره جاء ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - راكع، فركع
دون الصف ثم مشى إلى الصف، فلما قضى النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاته قال: "أيك
الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف؟ فقال أبو بكره: أنا فقال: زادك الله حرصاً،
ولا تعد"، كذا في إمام الكلام (ص: 51 □ 52)، فهذه الرواية على أن لا فصل بين انصراف
النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة وبين قوله: "أيكم ركع دون الصف؟" وبين قوله
- صلى الله عليه وسلم - "هذا" وبين قول أبي بكره: "أنا" إذا "لما" و "الفاء" تدلان على
وقوع الفعل الثاني عقيب الأول، وترتيبه عليه، فمن أين يمكن قضاء الركعة؟ كذا في غيث
الغمام (ص 46) وفيه أيضاً: إن البخاري أخرج في رسالة القراءة خلف الإمام حدثنا محمد
بن مرداس أبو عبد الله الأنصاري حدثنا عبد الله بن عيسى أبو خلف الخزار عن يونس عن
الحسن عن أبي بكره أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى صلاة الصبح، فسمع نفساً
شديداً أو بهراً من خلفه، فلما قضى الصلاة قال لأبي بكره: أنت صاحب هذا النفس؟ قال:
نعم! جعلني الله فداك، خشيت أن تفوتني ركعة معك، فأسرعت المشي، فقال رسول الله -
صلى الله عليه وسلم -: "زادك الله حرصاً، ولا تعد، صل ما أدركت واقض ما سبقك" اهـ
وهذه الرواية نص في أن أبا بكره إنما ركع دون الصف لثلاث تفوته تلك الركعة مع النبي -
صلى الله عليه وسلم -، وكان يعتقد أن إدراك الركوع إدراك الركعة، وقد أخبر النبي - صلى
الله عليه وسلم - عما كان يراه، وأقره عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وسكت عنه.
ولم يرد عليه بأن

إدراك الركوع لا يفيد إذا فتنك أم القرآن اه (ص: 52) مع أن مجرد احتمال أنه قضى تلك الركعة بدون ورود ما يدل عليه ولو بسند ضعيف لا يعتبر به، ولا يقدح في الاستدلال، لا قال: قد اشتهر "إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"، لأننا نقول: إطلاق هذه الجملة لا يدعن به إلا أهل الضلال، وأما أهل الكمال، فيعلمون أن المراد بالاحتمال في هذه القضية هو الاحتمال الناشئ عن دليل، وأما مجرد الاحتمال، فلا يضر، واحتمال القضاء ههنا لا ريب في أنه سخيّف جداً، كيف لا وقد روى قصة أبي بكره جمع من المحدثين بأسانيد مختلفة، ولم يرد في رواية أحدهم ما يدل عليه ولو دلالة ضعيفة، وهذا أول دليل على بطلان هذا الاحتمال وعدم وقوع القضاء منه، فإن قلت: عدم النقل لا يثبت منه العدم، قلت: كثير من الفقهاء والمحدثين استدلوا بعدم نقل شيء على عدم ثبوته

انظر إلى قول صاحب الهداية في باب الغنائم: أما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشارع اه وإلى قوله في صلاة الكسوف: وليس في الكسوف خطبة، لأنه لم ينقل وإلى قوله في الاستسقاء: ولا يقلب القوم أديتهم لأنه لم يقل أنه - صلى الله عليه وسلم - أمرهم بذلك اه وإلى قول صاحب البحر في باب الأذان: يكره أن يقال في الأذان: حي على خير العمل، لأنه لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - اه وإلى قول صاحب البدائع أنه يكره أي الزيادة على ثمان ركعات تطوعاً، لأنه لم يرد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - اه وإلى قول علي القاري في المرقاة: قال ابن حجر: عدم وروده لا يدل على عدم وقوعه، قلنا: هذا مردود بل الأصل عدم وقوعه حتى يوجد دليل وروده اه كذا في غيث الغمام (ص: 46)، ومن أراد تفصيل الجواب عما أورده الشوكاني ومن وافقه على الجمهور في هذه المسألة، فليراجع إمام الكلام مع حاشيته، فقد أجاد مؤلفه رحمه الله فيما أفاد، وقال العلامة ابن الأمير اليماني في سبل السلام: واختلف فيما إذا أدرك الإمام راکعاً، فيركع معه هل تسقط قراءة تلك الركعة عند من أوجب الفاتحة، فيعتد بها أو لا تسقط، فلا يعتد بها، فقيل: يعتد بها، لأنه قد أدرك الإمام قبل أن يقيم صلبه، وقيل: لا يعتد بها، لأنه فاتته الفاتحة، وقد بسطنا القول في ذلك في مسألة مستقلة، ورجح عندنا الإجزاء، ومن أدلته حديث أبي بكره حيث ركع وهو ركوع ثم أقره النبي - صلى الله عليه وسلم - على (ذلك)، وإنما نهاه عن العود إلى الدخول اقبل الانتهاء إلى الصف كما عرفت اه (1: 152)

وفي حديث أبي بكره دلالة على الجزء الثاني من الباب أيضاً كما قال القسطلاني

عن: علي وابن مسعود رضي الله عنهما قالا: من لم يدرك الركعة فلا يعتد - 1301
(بالسجدة. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد 1:172)

في شرحه للبخاري: أي لا تعد إلى الركوع دون الصف منفرداً، فإنه مكروه لحديث أبي هريرة مرفوعاً "إذا أتى أحدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ مكانه من الصف" (رواه الطحاوي بإسناد حسن كما في فتح الباري 2: 223)، والنعي محمول على التنزيه، ولو كان للتحريم لأمر أبا بكر بالإعادة، وإنما نهاه عن العود إرشاداً إلى الأفضل، وذهب إلى التحريم أحمد وإسحاق وابن خزيمة من الشافعية لحديث وابصة عند أصحاب السنن وصححه أحمد وابن خزيمة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعبد، زاد ابن خزيمة في رواية له: "لا صلاة لمنفرد خلف الصف". وأجاب الجمهور بأن المراد لا صلاة كاملة أو المراد لا تعد إلى أن تسعى إلى الصلاة سعيّاً بحيث يضيق عليك النفس لحديث الطبراني أنه دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة، فانطلق يسعى، وللطحاوي: وقد حفزه النفس، أو المراد لا تعد تمشي؟ وأنت راكع إلى الصف لرواية حماد عند الطبراني: فلما انصرف عليه الصلاة والسلام قال: أيكم الذي دخل الصف وهو راكع؟ ولأبي داود أيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف؟ فقال أبو بكر: أنا اه من إمام الكلام (ص: 51) والأحاديث المشار إليها في كلامه قد ذكرنا ما قبل مع التصريح بصحة بعضها، وحسن بعض

قوله: "عن علي وابن مسعود" إلخ قلت: دلالتهم على فوت السجدة بفوات الركوع ظاهرة، ومفهومه إدراك الركوع، فإن الركعة إذا قارنت السجدة يراد بها الركوع في لسان الشرع لا مجموع القيام والقراءة، كما سنحقيقه، وأصرح منه ما أخرج عبد الرزاق عن الزهري أن زيد بن ثابت وابن عمر كانا يفتيان الرجل إذا انتهى إلى القوم وهم ركوع أن يكبر تكبيرة، وقد أدرك الركعة قالا: وإن وجدهم سجوداً سجد معهم، ولم يعتد بذلك، وأخرج أيضاً عن ابن مسعود قال: من أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة ومن فاتته الركوع فلا يعتد بالسجود، كذا في عون المعبود (1: 335)، فإن إرادة الركوع بالركعة فيهما متعين

عن: زيد بن وهب قال: دخلت أن وابن مسعود المسجد والإمام رافع، فركعنا ثم - 1302 مضينا حتر استوينا بالصف. فلما فرغ الإمام قمت أقضى، فقال: قد أدركته. رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:172). ... 1303 - حدثنا: ابن أبي داود قال: ثنا ابن أبي مريم قال: نا ابن أبي الزناد قال: أخبرني أبي عن خارجة بن زيد بن ثابت: إن زيد بن ثابت كنتم يركع على عتية المجد ووجهه إلى القبلة ثم يمشي معترضاً على شقة الأيمن ثم يعتد بها إن وصل إلى الصف أو لم يصل. رواه الإمام الطحاوي (1:232)، ورجاله رجال الجماعة غير ابن أبي داود (1) وهو ثقة، كما مر، وابن أبي الزناد وإن تكلم فيه، فقد قال: أحمد: يروي عنه، وقال أيضاً: أحاديثه صحاح، وقال ابن معين في رواية: حجة، ووثقه مالك، والترمذي، والعجلي، وصحح الترمذي عدة من أحاديثه، وقال في اللباس: ثقة حافظ كذا في التهذيب (6:172 □ 173) وقال الذهبي في الميزان: (2:111) هو إن شاء الله حسن الحال في الرواية اهـ. قلت: فالحديث حسن حجة. ... 1304 - عن: أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئاً، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري، وتكلم فيه البخاري، كما

"قوله: "عن زيد بن وهب

. وقوله: "حدثنا ابن داود" إلخ. قلت: دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: تكلم فيه البخاري حيث قال في رسالة القراءة: وروى نافع بن زيد قال: حدثني يحيى بن سليمان المدني عن زيد بن أبي عتاب وابن

.وقد حسن الحافظ في الفتح (1:231) حديثاً للطحاوي وفيه ابن أبي داود هذا وسيأتي (1)

في عون المعبود (1:232) وسيأتي الجواب عن كلامه، وأخرجه الحاكم في المستدرک (1:216) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ويحيى بن أبي سليمان من ثقات المصريين اهـ. وأقره عليه الذهبي في تلخيصه

المقبري عن أبي هريرة رفعه "إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجد فاسجدوا، ولا تعدوها شيئاً"، يحيى هذا منكر الحديث روى عنه أبو سعيد مولى بني هاشم وعبد الله بن رجاء البصري مناكير ولم يتبن سماعه من زيد، ولا من ابن المقبري، ولا يقوم به الحجة اهـ (ص: 26)، قلت: روى عنه شعبة وابن أبي ذئب، كما في التهذيب، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة وشيوخ ابن أبي ذئب كلهم ثقات عنهم سوى البياضي، كما مر. وقد وثقه الحاكم في المستدرک، وصحح حديثه، وقال في موضع آخر منه: يحيى مدني سكن مصر لم يذكر بجرح، كما في التهذيب، وقال الذهبي في تلخيص المستدرک: ويحيى مصري ثقة، وصحح حديثه (1:216) وذكره ابن حبان في الثقات، وأخرج ابن خزيمة حديثه في صحيحه، وقال: في القلب شيء من هذا الإسناد، فإني لا أعرف يحيى بن سليمان بعدالة، ولا جرح كذا في التهذيب (11:228)، فهذا كما ترى قد وثقه بعضهم، وسكت عنه بعضهم، وأما: قول البخاري: منكر الحديث روى عنه أبو سعيد، وعبد الله بن رجاء مناكير، فهذا جرح مبهم فإن الرجل لا يجرح برواية أصحابه عنه مناكير ما لم يتبن أن النكرة منه لا من غيره، وأما قوله: "لم يتبين سماعه من زيد ولا من ابن المقبري" فهذا مما خالف البخاري فيه الجمهور، فعندهم يكفي للاتصال المعاصرة، وإمكان اللقاء إذا لم يكن الراوي مدلساً، ولو لم يرد التصريح بالسماع في رواية ما، ويحيى بن أبي سليمان هذا من الثالثة، كما فيه أيضاً برواية السادسة عن الثالثة كثيرة جداً، وممكنة عن الثانية أيضاً، كما لا يخفى على من مارس الإسناد

وبالجملة الرجل مختلف فيه فلا أقل من أن يكون حديثه حسناً، لاسيما وقد سكت عنه أبو داود وثم المنذري، وصححه الحاكم، والذهبي، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

وأورده عليه الشوكاني ومن وافقه أن المعنى الحقيقي للركعة في لسان الشرع هو

مجموع القيام والسجود مع ما لابد منه. وهكذا في العرف، والركوع إن كان معنى حقيقياً للركعة بحسب اللغة لكنه بحسب الشرع، والعرف مجاز، والحقيقة الشرعية والعرفية مقدمتان على الحقيقة اللغوية، وما لم تقم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لا يصار إلى المجاز، ولم تنتهض، وفيه نظر ظاهر على كل ماهر، فإن حمل الركعة في هذا الحديث على الركوع متعين بحيث لا يختار ما سواه متدين لوجوه منها أن تتبع مورد استعمال الركعة في الأحاديث وغيرها يشهد بأنه يكون بمعنى الركوع عند اقتران ذكره بالسجود ألا ترى إلى حديث البراء "رمقت محمداً - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة فوجدت قيامه ركعة، وسجدة واعتداله في ركعة كسجدة، وجلسه بين السجدين وجلسه ما بين التسليم، والانصراف قريباً من السواء" وإلى حديث عائشة في صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاة الكسوف، فركع ركعتين في كل ركعة يركع الثالثة ثم يسجد الحديث وإلى حديث جابر في الكسوف أيضاً "صلى بالناس ست ركعات في أربع سجعات، وفيه: ثم قام أي النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الركعة الثانية، فركع ثلث ركعات قبل أن يسجد"، وفي رواية أخرى عن عائشة "فاستكمل أربع ركعات، وأربع سجعات"، وفي حديث أبي بن كعب "ركع خمس ركعات، وسجد سجدين"، وهذا كله مخرج في سنن أبي داود وغيره من كتب الصحاح، فمع هذا كله حمل الركعة فيما نحن فيه على غير الركوع مع اقترانه بالسجدة لا يختاره عاقل، ومنها انه لو حمل الركعة في هذا الحديث على مجموع القيام، والركوع، والسجود وغيرها لم يكن للجملة السابقة أعني قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجد فاسجدوا، ولا تعدوها شيئاً"، معنى محصل لائق بأن يخبر به، ومنها أن عبارات الصحابة الواقعة في مثل هذا الحديث تحكم بأن المراد بالركعة ههنا الركوع لا غير، كقول زيد وابن عمر: "من أدرك الركعة قبل أن يرفع الإمام رأسه، فقد أدرك السجدة" أخرجه مالك، وكقول أبي هريرة: "إذا فاتتك الركعة فاتتك السجدة" أخرجه مالك، ومحمد، فالظاهر الذي يتبادر إلى الذهن غره أن الركعة في هذه الأقوال محمول على الركوع لا على الركعة الشرعية، وإلا لم يكن لقولهم: "فقد أدرك السجدة وفاتتك السجدة" معنى محصل، وأحسن تفسير كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - يكون بأقوال رؤساء مجلسه وشركائه اهـ من

عن: أبي هريرة مرفوعاً: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم - 1305 الإمام صلبه». أخرجه ابن خزيمة في صحيحه واحتج به، كما في التلخيص الحبير (1:127)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه أيضاً وصححه، قاله ابن حجر الملكي (مرقاة 2:103).

(غيث الغمام ملخصاً بتغيير يسير (ص: 53

قوله: "عن أبي هريرة مرفوعاً" إلخ أورد عليه الشوكاني ومن وافقه بأن ابن خزيمة نفسه خالف هذا الحديث، وقال بعدم الاعتداد بالركعة ما لم يدرك قراءة الفاتحة. قلت: يردّه قول الحافظ في التلخيص الحبير، ونصه: "وراجعت صحيح ابن خزيمة، فوجدته أخرج عن أبي هريرة مرفوعاً "من أدرك الركعة من الصلاة، فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه" وترجم له بذكر الوقت الذي يكون فيه المأموم مدرّكاً للركعة إذا ركع إمامه، قيل: وهذا مغائر لما نقلوه عنه، ويؤيد ذلك أنه ترجم بعد ذلك باب إدراك الإمام ساجداً والأمر بالاقتداء به في السجود، وإن لا تعدّ به إذ المدرّك للسجدة إنما يكون بإدراك الركوع، وأخرج من حديث أبي هريرة مرفوعاً "إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئاً" الحديث اهـ (1:127). فهذا صريح في أن ابن حجر ليس براض بما نسبوه إلى ابن خزيمة، وإن كلامه في صحيحه يدل على موافقته للجمهور في المسألة، وعلى احتجاجه بما رواه عن أبي هريرة مرفوعاً "من أدرك ركعة من الصلاة قبل أن يقيم الإمام صلبه فقد أدركها"، والظاهر منه أن المراد بالركعة فيه الركوع لا الركعة التامة، وانضمام لفظ "قبل أن يقيم الإمام صلبه" قينة على ذلك واضحة، وقد حمل على هذا ابن خزيمة نفسه حيث ترجم الباب بذكر الوقت الذي يكون فيه المأموم مدرّكاً للركعة إذا ركع إمامه، وأورد فيه هذا الحديث، فإن قيل: لا ضرورة أن يكون كل ما ذهب إليه ابن خزيمة مذكوراً في صحيحه قلنا: ولكن لابد أن لا يكون في صحيحه ما يدل على خلافه، مع أنه لابد من التصريح بأن ابن خزيمة في أي كتاب من كتبه اختار هذا المذهب الذي نسبوه إليه فافهم.

أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر أنه كان يقول: "إذا فاتتك الركعة فاتتك - 1306 السجدة". أخرجه محمد في الموطأ (ص:101) وسنده صحيح، وأخرجه عن نافع عن أبي هريرة نحوه، كما في عون المعبود (1:335) وإمام الكلام (ص 59) وليس في النسخة الموجودة عندنا فعله في بعض نسخه. ... 1307 - مالك: أنه بلغه أن ابن عمر وزيد بن ثابت كانا يقولان: «من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة». أخرجه مالك في موطأه (ص:4)، وبلاغه صحيح كما سنبينه، وهذا لفظ يحيى، وأما القعنبي وابن بكير وأكثر الرواة للموطأ، فرووه عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمرو وزيد بن ثابت كان يقولان: «من أدرك الركعة قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك السجدة». كذا في غيث الغمام (ص:706) نقلاً عن الاستذكار.

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الأول من الباب بما ذكرناه في أثر علي وابن مسعود ظاهرة

قوله: "مالك أنه بلغه" إلخ. قلت: دلالتة وكذا دلالتة وكذا دلالة الأثر بعده على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقال محمد بن عبد الباقي الزرقاني في شرح الموطأ عند ذكر هذا الأثر أي أثر أبي هريرة ما نصه: بلاغة ليس من الضعيف، لأنه تتبع كله، فوجد مسنداً من غير طريقه، وقال السيوطي في شرح الموطأ المسمى بتنوير الحالك: قال الحافظ ابن حجر: كتاب مالك صحيح عنده، وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما، قلت: وما فيه من المراسيل فإنها مع كونها حجة عنده بلا شرط، وعند من وافقه من الأئمة على الاحتجاج بالمرسل، فهي أيضاً حجة عندنا، لأن المرسل عندنا حجة إذا اعتضد، وما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد، فالصواب إطلاق أن (الموطأ صحيح كله لا يستثنى منه شيء اهـ من غيث الغمام (ص: 58 □ 59

وقال ابن عبد البر في شرح الاستذكار قال جمهور الفقهاء: من أدرك الإمام راکعاً، فكبر وركع، وأمكن يديه من ركبتيه قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة، أو من لم

مالك: أنه بلغه أن أبا هريرة - رضي الله عنه - كان يقول: «من أدرك الركعة فقد - 1308
أدرك السجدة، ومن فاتته قراءة أم القرآن فقد فاتته خير كثير». أخرجه مالك في الموطأ
(ص:4).

يدرك ذلك فقد فاتته الركعة. ومن فاتته الركعة فقد فاتته السجدة أي لا يعتد بها، هذا
مذهب مالك والشافعي، وأبي حنيفة، وأصحابه، الثوري، والأوزاعي وأبي ثور، واحمد
وإسحاق، وروى ذلك عن علي، وابن مسعود، وزيد وابن عمر، وقد ذكرنا الأسانيد عنهم في
(التمهيد، انتهى من غمام الكلام (ص: 60

قلت: وذهب البخاري، وبعض الشافعية، والظاهرية إلى عدم الاعتداد بالركعة بإدراك الركوع
ما لم يدرك قراءة الفاتحة قائماً مع الإمام، واحتجوا بالحديث الصحيح المتفق عليه
مرفوعاً من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا"، وفي
رواية "فاقضوا" قالوا: فيه دلالة على أن من أدرك الإمام راکعاً لم تحسب له تلك الركعة
للأمر بإتمام ما فاتته، لأنه فاتته الوقوف، والقراءة فيه، وهو قول أبي هريرة بل حكاه
البخاري في القراءة خلف الإمام عن كل من ذهب إلى وجوب القراءة خلف الإمام واختاره
ابن خزيمة، والضبي وغيرهما من محدثي الشافعية، وقواه الشيخ تقي الدين السبكي من
(المتأخرين اه كذا في عون المعبود نقلاً عن الحافظ في الفتح (1: 334

وأجيب عن استدلالهم بالحديث المرفوع أن مدارك الركوع ليس بفائت القيام، والقراءة، بل
هو مدرك لهما بحكم ما روينا قبل مرفوعاً "من أدرك ركعة من الصلاة قبل أن يقيم الإمام
صلبه فقد أدركها"، فمدرك الركوع مع الإمام خارج عن حكم قوله: "وما فاتكم فاقضوا" فإن
الركعة لم تفتته، وأيضاً فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "وما فاتكم فاقضوا" إما إن يعم
كل من فاتته شيء أو يكون خاصاً ببعض دون بعض، وعلى الأول يلزم أن من أدرك الفاتحة
في قيام الإمام، وفاته شيء من أذكار الصلاة غيرها مثل الصناء، وضم السورة، ونحوهما
لم تحسب له تلك الركعة، لكونه مأموراً بإتمام ما فاتته، وإن جعلتموه خاصاً بمن فاتته
الفاتحة قائماً نطالبكم بالدليل على هذا التخصيص، فإن أتيتم بحديث "لا صلاة إلا بفاتحة
الكتاب" أتينا بحديث أبي سعيد "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب، وما تيسر" سنده صحيح،
وبحديث رفاع بن رافع" ثم اقرأ بأمر القرآن، وبما شاء الله أن تقرأ". وبحديث

عبادة "لا صلاة لمن لم يقرأ الكتاب فصاعداً" أخرجه مسلم، وأبو داود، وبحديث أبي سعيد عند الترمذي "لا صلاة لمن يقرأ بالحمد وسورة في فريضة أو غيرها" وقد ذكرنا كل ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب، فليراجع. وهي تدل على وجوب ضم السورة مع الفاتحة، فليكن من أدرك الفاتحة قائماً مع الإمام، ولم يدرك السورة تكن فاتتته الفاتحة سواء بسواء، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن أدرك الركوع ولم يدرك الفاتحة

وأجيب عن استدلالهم يقول أبي هريرة وهو ما رواه البخاري في رسالة القراءة بسنده عن محمد بن إسحاق عن الأعرج عنه قال: "لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائماً" وفي لفظ له قال: "إذا أدركت القوم ركوعاً لم تعتد بتلك الركعة، وفي لفظ له: "لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائماً قبل أن يركع"، كما في عون المعبود (1: 333) بأنه متكلم فيه، فقد قال ابن عبد البر في شرح الموطأ: هذا قول لا نعلم أحداً من فقهاء الأمصار قال به، وفي إسناده نظر اهـ (إمام الكلام ص 69) وفي المرقاة قال: ابن حجر: وقال جمع محدثون وفقهاء من أصحابنا: لا تدرك الركعة بإدراك الركوع مطلقاً، لخبر من أدرك الركوع فيركع معه، وليعد الركعة، ورد بأن هذه مقالة خارقة للإجماع، وبأن الحديث لم يصح، قال النووي: اتفق أهل الإصصار على رده فعلاً يعتد به اهـ (2: 103).

وأما قولهم قد حكم البخاري ذلك عن كل من ذهب إلى وجوب القراءة خلف الإمام فالقلب لا يطمئن به ما لم يذكر تلك العبارات الواردة عن الصحابة، وغيرهم لينظر فيها هل هي مفيدة لما ادعاه أم لا؟ فإن البخاري حكى في رسالة القراءة عن أبي سعيد قال: وكذلك قالت عائشة: لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن" (ص: 17) وحمله على عدم الاعتداد بالركعة بإدراك الركوع مع الإمام ما لم يقرأ الفاتحة، وهو ليس بنص في ذلك، وإنما يدل على وجوب الفاتحة فحسب، وأما أن وجوبها عام في حق الإمام والمأموم جميعاً وأن المأموم إذا أدرك الإمام راکعاً، ولم يجد وقتاً يقرأ فيه الفاتحة لا يسقط عنه فرض القراءة، ولا يكون مدرکاً للركعة بإدراك الركوع، فهذا الكلام لا يدل عليه لا نفيّاً ولا إثباتاً، كذا في غيث الغمام (ص: 71).

لا يقال: عدم الاطمئنان بحكاية البخاري إمام أصحاب النقل لا يجترئ عليه إلا من لا يعلم مرتبته في أصحاب النقل لأننا نقول: عدم الاطمئنان ليس لعدم كون البخاري معتمداً في النقل، بل لعدم كون فهمه حجة، فلا بد أن يوقف على عبارات الصحابة لينظر هل هي مفيدة لما فهمه أم لا، فإنها لو كانت كما حكاها عن أبي سعيد، وعائشة لم تكن مفيدة لما ادعاه.

وأما قول أبي هريرة: "لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائماً"، وقوله: "إذا أدركت القوم ركوعاً لم تعتد بتلك الركعة"، فهو وإن كان صريحاً في ما نحن فيه لكنه معارض بما أخرجه مالك عنه في الموطأ بلاغاً، وبما أخرجه محمد عنه مسنداً، وبما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان عنه مرفوعاً مع ما عرفت في كلام ابن عبد البر أن في إسناده نظراً، وفي كلام الحافظ أن الحديث لم يصح، وأنه خارق للإجماع قال بعض أتباع الشوكاني: لا يتصور الإجماع في عهد الصحابة، لأن منهم أبا هريرة الصحابي، والزمان الذي يكون قبله هو زمان حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يتصور الإجماع فيه وهذا مزخرف بطل، لأن إثبات كون عدم اعتداد الركعة بإدراك الركوع مذهب أبي هريرة في حيز الإشكال، فإن الرواية عنه مختلفة، والصحيح منها ما يوافق الجمهور، والذي يخالفه فيه نظر، كما مر على أن الإجماع اللاحق يرفع الاختلاف السابق على ما تقرر في كتب الأصول، فلو ثبت الخلاف في عهد الصحابة، فالإجماع اللاحق الذي حكاها ابن عبد البر في الاستذكار وغيره يرفع ذلك الخلاف البتة، وقول الظاهرية والسبكي، والمقبلي، والضبي، ومن حذى حذوهم (الذين ناقض الشوكاني بأقوالهم الإجماع الذي ذكره ابن عبد البر 12) لا اللاحق بكون مردوداً بالسابق.

وبهذا ظهر الجواب عن قول الشوكاني (ونصه): فالعجب ممن يدعي الإجماع، والمخالف مثل هؤلاء اه فإنه يستقيم رداً على من نقل الإجماع بعد عصر هؤلاء، وأما من نقل الإجماع قبهم فغتما يصح الإيراد عليه إذا تحقق الخلاف قبله، وإثباته في حيز الإشكال، كذا في إمام الكلام وحاشية غيث الغمام (ص: 72)، قال في عون المعبود: وذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أن مدرك الركوع مدرك للركعة من غير

وأورد الشوكاني على الجمهور في فتاواه بأنه يقال لمن قال بالاكْتفاء بمجرد إدراك الركوع: هل يصير المدرك مدركا للركعة بمجرد إدراكه مع الإمام أم لا بد التكبير والوقوف بمقدار الطمأنينة قائما أو راکعا؟ فإن قال بالأول خالف الإجماع، وإن قال بالثاني فيقال: لم قلت ذلك؟ فإن قال: لورد الدليل الدال على وجوب التكبير، والاطمئنان قائما وراكعا، فنقول: هذا الدليل الدال على ما ذكرت هل هو مستفاد من حديث "من أدرك ركعة من صلاة الإمام"، ومن الحديث الذي فيه "قبل أن يقيم صلبه" أو من دليل غيرهم؟ فإن قال: بالأول قلنا: كيف دل ذلك على التكبير ولاطمئنان، ولم يدل على القراءة؟ وإن قال: بالثاني، فنقول: ومعنا دليل آخر دال على وجوب الفاتحة، كما دل دليلك على ما ذكرت انتهى

وجوابه: إنا نختار أنه لا بد لمدرك الركوع من التكبير، وقدر من القيام، ولم يثبت هذا من حديث "من أدرك ركعة" ونحوه وبطل ثبت بإجماع (1) الصحابة فمن بعدهم عليه، وسند الإجماع الأدلة الدالة على افتراض القيام في كل ركعة لكل مصل فرضا لا عذر به إمام كان أو مأموما أو منفردا، والأدلة الدالة على افتراض تكبير التحريمة لكل شارع في الصلاة، ولا إجماع في باب القراءة فإن نفس وجوب القراءة للمؤتم مختلف فيه بين الصحابة

وأما الأدلة الدالة على وجوب الفاتحة، فشملوها للمؤتم غير مسلم، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "وإذا قرأ فأنصتوا" وقوله: "من كان به إمام فقراءة الإمام له قراءة" وعلى تقدير شمولها كونه بحيث لا يسقط بعذر من الأعذار محل تأمل، فإن من الواجبات ما يسقط عن المأموم بعذر اتباع الإمام، ألا ترى إلى أنه لو سهى المؤتم خلف الإمام سقطت عنه سجدة السهو، ولو تلى المؤتم أية السجدة سقطت سجدة التلاوة عنه، فإن قلت: فما الدليل على

وقد اعترف الشوكاني بقيام الجماع على ذلك في قوله "فإن قال بالأول خالف الإجماع"، ونص عليه الطحاوي في (1) معاني الآثار (1: 128) قال: فرأيانهم لا يختلفون أن من جاء إلى الإمام وهو راکع قبل أن يدخل في الصلاة بتكبير كان منه أن ذلك لا يجزيه، فكان لابد من قومة في حال الضرورة وغير حال الضرورة. اهـ ملخصا، منه

عن: وابصة بن معبد - رضي الله عنه - «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى - 1309
رجلا يصلي خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد الصلاة» أخرجه أصحاب السنن

سقوط القراءة عن المؤتم في تلك الحالة؟ قلنا: وهو حديث أبي بكرة، وأبي هريرة مرفوعا،
وآثار الصحابة رضي الله عنهم موقوفة اه من غيث الغمام (ص: 54) بتغيير يسير في
التعبير.

فإن قال قائل: ما الفرق بين القراءة، وبين القيام، والتكبير حيث سقط لأول عن مدرك
الركوع دون الآخرين مع استوائها في الافتراض؟ قلنا: استوائها ممنوع أولا لما ذكرنا في
الجواب أنفا، وثانيا لكون التكبير تحريم الصلاة وعقدها دون القراءة، فلا يتصور الدخول
في الصلاة وإدراك شيء منها بدون التحريمة، كما لا يصح ذلك بدون الطهارة لكونها
مفتاحها، وما كان كذلك لا يسقط عن المأموم بحال، ولا كذلك القراءة بل حالها كحال سائر
الوجبات الداخلية في قبول السقوط عن المأموم بعذر اتباع الإمام، ولا تصح تحريمة القادر
بدون القيام لقوله - صلى الله عليه وسلم - في حديث المسيء الصلاة "إذا قمت للصلاة
فكبر" ولقوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ} ولقوله: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} وقام الإجماع
على ذلك، كما مر عن الطحاوي في حاشية الجواب المذكور سابقا. وثالثا لأن مدرك الإمام
يتيسر له القراءة غالبا، فإنه إن اشتغل بالقراءة رفع الإمام رأسه، وفاته إدراكه في الركوع
بخلاف التكبير وقدر من القيام، فإنهما لا يفوتان إدراك الركوع غالبا، قال في البحر الرائق:
الافتتاح لا يصح إلا في حالة القيام حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شرعا، لأن القيام
فرض حالة الافتتاح، كما بعده، ولو جاء إلى الإمام وهو راكع، فحنى ظهره ثم كبر إن كان
إلى القيام أقرب يصح، وإن كان إلى الركوع أقرب لا يصح اه (1: 308) وفي الدر: ولو
كبر قائما، فركع ولم يقف صح لأن ما أتى به من القيام إلى أن يبلغ الركوع يكفيه (قنية)
قال الشامي: قوله: "إلى أن يبلغ الركوع" أي يبلغ أقل الركوع بحيث تنال يدها ركبتيه اه
(1: 308) هذا، وإنما أطننا الكلام في هذا المقام لكونه مزلة الأقدام، قد زل فيه أفهام
بعض الأعلام، كالشوكاني وأمثاله من الفضلاء الكرام

قوله: "عن وابصة" إلخ قلت: محمول على الاستحباب، لأن حديث أبي بكرة المتقدم دل
على صحة الصلاة، وعدم وجوب إعادتها، قال الحافظ في الفتح (2: 223)

وصححه أحمد وابن خزيمة، وغيرهما. ... 1310 - ولابن خزيمة أيضاً من حديث علي بن شيبان نحوه، وزاد: «لا صلاة لمنفرد خلف الصف». كذا في فتح الباري وفي بلوغ المرام (1:86): رواه أحمد وأبو داود، والترمذي، وحسنه، وصححه ابن حبان (2:223). ... 1311 - وله عن طلق "لا صلاة لمنفرد خلف الصف" اهـ

واستدل الشافعي وغيره أبي بكرة على أن الأمر في حديث وابصة بالاستحباب لكونه أبي بكرة أتى بجزء من الصلاة خلف الصف، ولم يؤمر بالإعادة لكن نهى عن العود إلى ذلك، فكانه أرشد إلى ما هو الأفضل اهـ. وفيه أيضاً: وجمع أحمد وغيره عن الحديثين بوجه آخر، وهو أن حديث أبي بكرة مخصص لعموم حديث وابصة، فمن ابتدأ الصلاة منفرداً خلف الصف ثم دخل في الصف قبل القيام من الركوع لم تجب عليه الإعادة كما في حديث أبي بكرة، وإلا فيجب على عموم حديث وابصة وعلي بن شيبان اهـ. قلت: حديث علي بن شيبان رواه أحمد وابن ماجه بلفظ: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يصلي خلف الصف، فوقف حتى انصرف الرجل فقال له: "استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف" كذا في نيل الأوطار (3: 61)، وفيه أيضاً حديث علي بن شيبان روى الأثرم عن أحمد أنه قال: حديث حسن قال ابن سيد الناس: رواه ثقات معروفون اهـ (3: 62)، وفي وقوفه - صلى الله عليه وسلم - إلى انصراف الرجل دلالة على أن صلاته وقعت صحيحة، وإنما أمره بالإعادة استحباباً، وإلا لما كان في الوقوف فائدة بل أمره - صلى الله عليه وسلم - بالانصراف عن الصلاة، وإعادتها على الفور، فكان وقوف النبي - صلى الله عليه وسلم - لكي يفرغ الرجل عن الصلاة المجزئة له، وأمره بالإعادة إرشاداً إلى ما هو الأفضل، وعلى هذا لا يصح تطبيق الإمام أحمد وغيره الذي حكاه الحافظ عنه هذا

وأما ما في مجمع الزوائد (1: 18) عن عطاء أنه سمع عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما على المنبر يقول: "إذا دخل أحدكم المسجد والناس ركوع، فليركع حين يدخل ثم يدب راکعاً حتى يدخل في الصف، فإن ذلك السنة، قال عطاء: وقد رأيته يصنع ذلك، قال ابن جريج: وقد رأيته عطاء يصنع ذلك"، رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله

عن: أبي هريرة مرفوعًا: «إذا أتى أحدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ - 1312 مكانه في الصف». رواه الطحاوي بإسناد حسن كذا في فتح الباري (2:233). ... 1313 - عن: عبد العزيز بن ربيع عن أناس من أهل المدينة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من وجدني قائمًا أو راكعًا أو ساجدًا، فليكن معي على الحال التي أنا عليها»: رواه سعيد - بن منصور في سننه وفي الترمذي نحوه عن علي - رضي الله عنه

رجال الصحيح اهـ. فلعل ابن الزبير رضي الله عنه لم يبلغه النهي عن ذلك، وقد كان جائزاً قبل، فإن النهي لا يكون إلا بعد الإباحة، فظن أن الحكم الأول باق وعزاه إلى السنة فافهم. وفيه دليل لم أذهب إليه الجمهور من إدراك الركعة الركوع فإن ابن الزبير رضي الله عنه قاله على المنبر بمحضر الصحابة، ولم ينكره أحد منهم، وفيه دليل أيضاً على صحة صلاة المنفرد خلف الصف، فلو لم تصح لم يسكت الصحابة رضي الله عنهم وردوا على ابن الزبير قوله.

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وقد مر تقرير المسألة مفصلاً، وفي تخصيص الركوع بالذكر إشارة إلى إدراك الركعة بالركوع مع الإمام، وبيانه أن المسبوق كان يتعجل للركوع خاصة ليدرك الركعة فيركع تارة خلف الصف منفرداً، فنهى عنه، وليست السجدة وغيرها كذلك، فلم تذكر وإن كانت في الحكم سواء... قوله: "عن عبد العزيز" إلخ، "وعن عبد الرحمن" إلخ. قلت: الأمر فيهما محمول على الاستحباب كما يستفاد من قول الحافظ في الفتح (2:223)، والاستحباب إنما هو باعتبار مجموع الأفعال المذكورة في الحديث، وإلا فليس عاماً لكل فعل بل هو مخصوص بأفعال زائدة لا تدرك بإدراكها الركعة، ولا تفوت بفواتها الجماعة، والاقتداء به فيها إنما هو لدفع مخالفة الإمام في الظاهر، كالسجود، والقومة، والجلسة، وأما إذا حضر والإمام في القيام أو الركوع أو القعدة الأخيرة، فمقتضى القواعد أن يجب عليه الدخول معه لأنه يدرك الركعة أو الجماعة بإدراكه، وتحصيل الجماعة واجب، كما مر، لم أره صريحاً ولكنه

ومعاذ بن جبل - رضي الله عنه - مرفوعاً وفي إسناده ضعيف لكنه ينجر بطريق سعيد بن منصور المذكورة كذا في فتح الباري (2:223). ... 1314 - عن: عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: ثنا أصحابنا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث بطوله، وفيه: فقال معاذ: لا أراه على حال إلا كنت عليها قال: فقال: «إن معاذاً قد سن لكم سنة كذلك فافعلوا» رواه أبو داود (1:93 مع العون) وفي عود المعبود: قال ابن رسلان في شرح السنن: قال شيخنا الحافظ ابن حجر في رواية أبي بكر ابن شعبة وابن خزيمة، والطحاوي، والبيهقي: حدثنا أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولهذا صححها ابن حزم، وابن دقيق العيد انتهى... باب استحباب اختلاج المنفرد... رجلاً من الصف ليقوم معه ... 1315 - عن: مقاتل بن حيان مرفوعاً: «إن جاء رجل فلم يجد أحداً فليختلج (1) إليه رجلاً من الصف، فليقم معه، فما أجزر المختلج (التلخيص

مقتضى القواعد، والله أعلم

في الصراح خلج كشيدن وخلجه واختلجه بمعنى اه والمختلج بكسر اللام اسم فاعل وهو الظاهر ويحتمل أن يكون (1) بفتح اللام اسم مفعول

باب استحباب اختلاج المنفرد رجلاً ... من الصف ليقوم معه ... قوله: "عن مقاتل بن حيان" إلخ، "وعن وابصة" إلخ. قلت: دلالتهما على الباب ظاهرة بحمل لفظ الأمر على الاستحباب لأن ترك الانفراد خلف الصف مستحب، كما

الحبير (1:125). ولم أقف على سنده تفصيلاً، وهو معضل، فإن مقاتلاً من أتباع التابعين، كما في التقريب (ص:213)، وسكن عنه الحافظ في التلخيص، ولم يجرح أحداً من رواته، وكلام ابن الأمير اليماني في سبل السلام (1:151) يشعر بأنه لا علة له سوى الإرسال وهو لا يضر عندنا. ... 1316 - عن: وابصة - رضي الله عنه - بن معبد قال: انصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورجل يصلي خلف القوم، فقال: «يا أيها المصلي وحده! ألا تكون وصلت صفاً، فدخلت معهم: أو اجتزرت إليك رجلاً إن ضاق بكم المكان أعد صلاتك، فإنه لا صلاة لك». رواه أبو يعلي، وفيه السري بن إسماعيل، وهو ضعيف (مجمع الزوائد 1:180) وقال الحفظ في التلخيص (1:125): ولكن في تاريخ إصبهان لأبي نعيم له طريق أخرى وفيها قيس بن الربيع، وفيه ضعيف اهـ قلت: قيس وثقة الثوري، وشعبة وروي عنه، قال عفان: ثقة، وثقة أبو الوليد، وقال: حسن الحديث، وأثنى عليه معاذ ابن معاذ، وقال: ابن عيينة: ما رأيت بالكوفة أجود حديثاً منه، وتكلم فيه آخرون كما في التهذيب (8:392) فالحديث حسن، ولذا قال بعض الأفاضل في حاشية بلوغ المرام (1:75): أحاديث جذب المصلي المنفرد إلى نفسه رجلاً يقيمه إلى جنبه بعضها ضعيف، وبعضها حسن، ويقوي بعضها بعضاً اهـ.

قد عرفت في الباب السابق، فيكون ما يتوقف عليه هذا الترك وهو الاختلاج مستحباً أيضاً، قال المحقق في الفتح: ولو اقتدى واحد بأخر فجاء ثالث يجذب المقتدي بعد التكبير، ولو جذبه قبل التكبير لا يضره، وقيل: يتقدم الإمام اهـ وفيه أيضاً قالوا: إذا جاء والصف ملآن يجذب واحداً منه ليكون هو معه صفاً آخر، وينبغي لذلك أن لا يجيبه، فتنتفي الكراهة عن هذا لأنه فعل وسعه اهـ (1:209)، وفي البحر عن القنية: والقيام وحده أولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام اهـ (1:353)، قلت: ولغلبة الغفلة والذهول عن الأحكام على الخواص أيضاً، فيفضي الاجترار إلى فساد صلاة المجتر، والمستحب إذا أفضى إلى مفسدة كان تركه أولى، والله أعلم.

باب كراهة أن يؤم قوماً وهم يكرهونه ... 1317 - عن أبي أمامة - رضي الله عنه - يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاثة لا تجاوز صلاتهم أذانهم: العبد الآبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون». رواه الترمذي (1:47) وقال: حسن غريب، انفرد الترمذي بإخراجه وقد ضعفه البيهقي. قال النووي في الخلاصة: والأرجح هنا قول الترمذي، وفي إسناده أبو غالب الراسبي صحح الترمذي حديثه، ووثقه الدارقطني اهـ (3:54). ... 1318 - عن: ابن عباس - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرًا: رجل أم قوماً وهم له كارهون، وامرأة باتت وزوجها ساخط، وأخوان متصارمان». رواه ابن ماجه (ص:69). وفي النيل (3:45): قال العراقي: وإسناده حسن اهـ

باب كراهة أن يؤم قوماً وهم يكرهونه

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ، "وعن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتهما على معنى الباب ظاهرة، وفي الدر المختار: ولو أم قوماً وهم كارهون أن الكراهة لفساد فيه أو لأنهم أحق بالإمامة منه كره له ذلك تحريماً، وإن هو أحق لا، والكراهة عليهم اهـ قال الشامي: جزم في الحلية بأن الكراهة الأولى تحريمية للحديث وتكرر في هذه اهـ (1:584)، وفي النيل: وقد قيد ذلك جماعة من أهل العلم بالكراهة الدينية لسبب شرعي، فأما الكراهة لغير الدين، فلا عبرة بها، وقيدوه أيضاً بأن يكون الكارهون أكثر المأمومين، ولا اعتبار بكراهة الواحد، والاثنتين، والثلاثة إذا كان المؤمنون جمعاً كثيراً إلا إذا كانوا اثنين أو ثلاثة فإن كراهتهم أم كراهة (أكثرهم معتبرة اهـ (3:55)

باب سنية تسوية الصف ورضها ... 1319 - حدثنا: هاشم ثنا فرج ثنا لقمان عن أبي أمامة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول»، قالوا: يا رسول الله! وعلى الثاني (1) قال: «إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول»، قالوا: يا رسول الله! وعلى الثاني! قال: «وعلى الثاني» قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «سووا صفوفكم، وحاذوا بين منابكم ولينوا في أيدي إخوانكم وسدوا الخل

باب سنية تسوية الصف ورضها ... قوله: "حدثنا هاشم" إلخ. قلت: دلالة على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والحديث وإن وقع فيه لفظ الأمر وأوصله الوجوب ولكنه محمول على الندب لما جاء في الباب أحاديث بألفاظ مختلفة ففي البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً «وأقيموا الصف في الصلاة فإن إقامة الصف من حسن الصلاة»، وفيه أيضاً عن أنس مرفوعاً «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة» اهـ. ... قال الحافظ في الفتح: قوله "من إقامة الصلاة" هكذا ذكره البخاري عن أبي الوليد، وذكره غيره عنه بلفظ "من تمام الصلاة" كذلك أخرجه الإسماعيل عن ابن حذيفة، والبيهقي من طريق عثمان الدرامي كلاهما عنه، وكذلك أخرجه أبو داود عن أبي الوليد وغيره، وكذا مسلم وغيره من طريق جماعة عن شعبة اهـ (1:174). قال الحافظ: وقد استدل ابن حزم بقوله: "إقامة الصلاة" على وجوب تسوية الصفوف، قال: لأن إقامة الصلاة واجبة، وكل شيء من الواجب واجب، ولا يخفى ما فيه، لا سيما وقد بينا أن الرواة لم يتفقوا على هذه العبارة. ... وتمسك ابن بطال بظاهر حديث أبي هريرة فاستدل به على أن التسوية سنة قال: لأن حسن الشيء زيادة على تمامه، وأورد عليه رواية من تمام الصلاة، وأجاب ابن دقيق العيد، فقال: قد يؤخذ من قوله: "تمام الصلاة الاستحباب لأن تمام الشيء في العرف أمر

أي ادع الله تعالى أن يدخلهم في الرحمة أيضاً، ثم أخبرنا عن إجابته بأن تقول فيهم ما قلت في الصف الأول (1)

فإن الشيطان يدخل بينكم بمنزلة الحذف يعني أولاد الضان الصغار». رواه أحمد في مسنده (5:262) قلت: رجاله موثقون، كما في مجمع الزوائد (1:178)، وفي الترغيب (1:79) رواه أحمد بإسناد لا بأس به اهـ. ولكنه كرر قوله: "إن الله" إلخ ثلثاً، وكذا ذكره ثلثاً في المشكاة

زائد على حقيقة التي لا يتحقق إلا بها، وإن كان يطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به كذا قال، وهذا الأخذ بعيد لأن لفظ الشارع لا يحمل إلا على ما دل عليه الوضع في اللسان العربي، وإنما يحمل على العرف إذا ثبت أنه عرف الشارع لا العرف (الحادث 1 هـ 2:175).

قلت: تمام الشيء، وتمامته، وتتمته ما يتم به الشيء في ذاته، فيقال: بدر التمام للقمر ليلة أربعة عشر، والتيمم للتمام الخلق، والشديد كما في القاموس (ص: 792) وليس تمامهما إلا (في الصفات، خلق عمم وبطل وحسن 1 هـ 1: 73).

ولا يخفى أن استيفاء الوقت ليس من كمال الذات، بل من كمال الوصف، فمن ادعى اختصاصه بما يتم به الذات فقط فليأت عليه ببرهان، وإذا كان لفظ التمام عاماً مجملاً في الوضع وقد ورد في بعض الروايات من حسن الصلاة مكانه، وهو خاص مفسر بما زاد على تمام الحقيقة وضعاً وعرفاً يحمل لفظ التمام عليه حتماً، فإن الروايات تفسر بعضها بعضاً، فلا بد على ابن بطال ما أورد عليه

وقال الحافظ في الفتح أيضاً: وأفرط ابن حزم فجزم بالبطلان (أي ببطلان الصلاة بترك تسوية الصف) ونازع من ادعى الإجماع على عدم الوجوب بما صح عن عمر أنه ضرب قدم أبي عثمان النهدي لإقامة الصف، وبما صح عن سويد بن غفلة قال: كان بلال يسوي مناكبنا، ويضرب أقدامنا في الصلاة فقال: ما كان عمر وبلال يضربان أحداً على ترك غير الواجب.

عن أنس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال «رصوا - 1320
صفوفكم وقاربوا بينها وحاذوا بالأعناق» رواه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان (بلوغ
المرام 1:74).

(وفيه نظرة لجواز أنهما كان يريان التعزيز على ترك السنة اه (2: 175).

قلت: وهذا يدل على صحة الإجماع على عدم الوجوب عند الحافظ. وقد مال البخاري إلى
وجوب التسوية أيضاً، وخالف الإجماع فترجم في صحيحه باب إثم من لم يتم الصفوف،
وأورد فيه حديث أنس بن مالك أنه قدم المدينة، فقيل له: ما أنكرت منذ يوم عهدت
رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: ما أنكرت شيئاً إلا أنكم لا تقيمون الصفوف.

قال الحافظ: وتعقب بأن الإنكار قد يقع على ترك السنة، فلا يدل ذلك على حصول الإثم
(اه (2: 175).

قلت: بل فيه ما يدل على عدم الوجوب والإثم لأن أنسا لم ينكر عليهم عدم إقامة الصف
ابتداء بل أظهر الإنكار بعد سؤالهم عنه بقولهم. ما أنكرت منذ يوم عهدت رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - ولو كان تسوية الصف واجبة لأنكر أنس عليهم ابتداء ولم يمهلهم
حتى يسئلوا عنه، فيجيبهم بالإنكار، فهذا إنما هو شأن السنن والمستحبات دون الفرائض
والواجبات وأيضاً فيبعد أن يتساهل المسلمون في الواجب عن آخرهم في قرن الصحابة،
وقول أنس يدل على كون التساهل في إقامة الصف عاماً إذ ذاك، قاله الشيخ

وفي حاشية البخاري عن العيني: وهي (أي تسوية الصفوف) سنة الصلاة عند أبي حنيفة
والشافعي ومالك (1:100). قلت: والظاهر من كلام أصحابنا أنها سنة مؤكدة لإطلاقهم
الكرهة على ضدها، والكرهة المطلقة هي التحريمية، وقد وقع التصريح بها في كلام
بعضهم كما سيأتي.

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: فيه الأمر بالرص، والمحاذاة بالأعناق، والمراد بها التسوية، وقد
علمت كون التسوية سنة عندنا، وكذلك الرص صرح به المحقق في الفتح حيث قال:
ولنسق نبذة من سنن التراص فيه، والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه اه (1: 311).
قال بعض الناس: ولم أقف على رتبة

عن: عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: - 1321
«من وصل صفا وصله الله، ومن قطع صفا قطعه الله»، رواه النسائي وابن خزيمة في
(صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم (الترغيب 1:80)

الرص في المذهب اهـ

قلت: ووجهه قلة مراجعته كتب القوم مع دعوى سعة النظر. والأمر في قوله - صلى الله عليه وسلم - "تراصوا" ليس للوجوب، بدليل ما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرأنا حلقة فقال: ما لي أرى أريكم عزين؟ ثم خرج علينا، فقال: ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟ فقلنا: يا رسول الله! وكيف نصف الملائكة عند ربها؟ قال: يتمنون الصفوف الأولى، ويتراصون في الصف اهـ من المرقاة (2: 281). فاكتمى فيه - صلى الله عليه وسلم - بالترغيب أيضاً دون الوجوب، على أن الرص من ملحقات تسوية الصف، وقد قام الإجماع على عدم وجوبها، فكذا ما كان ملحقاً بها

قوله: "عن عبد الله بن عمر" إلخ. قال بعض الناس: فيه وعيد على قطع الصف، فالوصل يكون واجباً اهـ. قلت: هذا إنما يتم إذا كان الوعيد أخروياً، ويكون المعنى وصله الله به أو بحزبه وقطعه الله عنه أو عن خواص حضرته بإرجاع المجرور إلى الله تعالى، ولو كان دنيوياً، والمعنى وصله الله بإخوانه ومطالبه، وقطعه الله عن أصحابه وأحبابه بإرجاع الضمير المجرور إلى الموصول، ويؤيد ذلك ما سيأتي من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم» لم يكن الحديث نصاً في الوجوب

وظاهر المذهب أن وصل الصف بمعنى إكمال الأول فالأول سنة مؤكدة، وقطعه بمعنى القيام في صف خلف صف فيه فرجة مكروه، وبالكراهة أيضاً صرح الشافعية كما في الدر (1: 595). وعلل الشامي كراهته بأن فيه تركاً لإكمال الصفوف ثم قال: هل الكراهة فيه تنزيهية أو تحريرية؟ ويرشد إلى الثاني قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ومن قطعه قطعه الله» اهـ (ص وج مذكور). وفيه أيضاً عن الأشباه: إذا أدرك الإمام راعياً، فشروعه لتحصيل

الركعة في الصف الأخير أفضل من وصل الصف ه ا أما لو لم يدرك الصف الأخير، فلا يقف وحده، بل يمشي إليه إن كان فيه فرجة وإن فاتته الركعة كما في آخر شرح المنية معللاً بأن ترك المكروه أولى من إدراك الفضيلة ه ا (ص و ج مذكور). وهذا يشعر بأن كراهة ترك إكمال الصف أخف من كراهة القيام وحده خلفه، فالظاهر أن إكمال الصف ليس بواجب عندهم، بل هو سنة.

والحديث حملة بعض العلماء على الوصل بكمال البر والقطع عنه قال العريزي: "من وصل صفّاً وصله الله" أي زاد في بره، وأدخله في رحمته، "ومن قطع صفّاً قطعه الله" أي قطع (عنه) المزيد بره ه ا. وقال الحفنى: أي (قطعه) عن كمال بره وإحسانه ه ا (3: 366).

وهذا يشعر بحملهم إياه على الترغيب دون الوعيد بالقطع عن الله أو عن الخير رأساً، وعدا بن حجر الهيتمي في الزواجر قطع الصف، وعدم تسويته من الكبائر ثم قال: عد هذين من الكبائر هو قضية الوعيد الشديد عليهما بقوله - صلى الله عليه وسلم -: "من قطع صفّاً قطعه الله" إذ هو بمعنى لعنه الله أو قريب منه. لكن لم أر أحداً عد ذلك في الكبائر، على أن قطع الصف أو عدم تسويته عندنا إنما هو مكروه لا حرام فضلاً عن كونه كبيرة ثم ذكر حديث أبي داود: «لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول فيؤخرهم الله في النار» وقال: وكان الأئمة فهموا من هذه فإنه ليس المراد بها ظاهرها إجماعاً أن التغليظات في هذا الباب لم يقصد بهما ظواهرها بل الزجر عن خلل الصفوف، وجمل الناس على إكمالها (وتسويتها ما أمكن ه ا ملخصاً (1: 123) □ 124

وقال الطحاوي في حاشيته على مراقي الفلاح: المراد من قطع الصف كما في المناوي أن يكون فيه فيخرج لغير حاجة أو يأتي إلى صف، ويترك بينه وبين من في الصف فرجة قال: ولا يبعد أن يراد بقطع الصف ما يشمل ما لو صلى في الثاني مثلاً مع وجود فرجة في الصف الأول ه ا (ص: 178). قلت: والصورة الأولى أشد من الآخرين لما فيها من الإعراض عن القرية بلا داع، وهو حرام يدل على ذلك حديث إقبال ثلاثة نفر، فوقف منهم اثنان على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وذهب واحد فقال - صلى الله عليه وسلم -: ألا أخبركم عن

عن البراء - رضي الله عنه - بن عازب قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه - 1322 وسلم - يأتي ناحية الصف، ويسوي بين صدور القوم ومناكبهم ويقول: لا تختلفوا، فتختلف قلوبكم، إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول» رواه ابن خزيمة في صحيحه (الترغيب 1:79). ... 1323 - عن: النعمان بن بشير - رضي الله عنه - يقول: أقبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على الناس بوجهه، فقال: «أقيموا صفوفكم ثلثا والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم قال: فلقد رأيت الرجل منا يلزق منكبه بمنكب

النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله، فأواه الله، وأما الآخر فاستحيى، فاستحيى الله منه، وأما الآخر فأعرض، فأعرض الله عنه" أخرجه البخاري. قال العيني: فيه أن من أعرض عن مجالسة العالم فإن الله يعرض عنه، ومن أعرض عنه فقد تعرض لسخطه اه 1: (417).

وقال الحافظ في الفتح تحت قوله: "فأعرض الله عنه": أي سخط عليه وهو محمول على من ذهب معرضاً لا لعذر اه 1: (144). قلت: ولا يخفى أن المطلوب في الصلاة أن يكون المأموم بقرب من الإمام، فمن كان يقربه ثم تأخر عنه بلا وجه شرعي، فهو معرض عن القرية متعرض لسخط الله تعالى، وعلى هذا، فالحديث محمول على الوعيد الأخرى على ظاهره، والوصل المقابل لهذا القطع واجب حتماً والقطع بالمعنيين الأخيرين مكروه، والوصل المقابل لهما سنة مؤكدة، كما مر، فافهم، وسيأتي لذلك مزيد، فانتظر.

قوله: "عن البراء بن عازب" إلخ. قال بعض الناس: دللته على وجوب التسوية ظاهرة لورود الوعيد على الاختلاف اه. قلت: الوعيد فيه دنيوى فلا يفيد الوجوب

قوله: "عن النعمان بن بشير" إلخ قلت: ورد في رواية أخرى عنه عند مسلم وأبي داود "عباد الله! لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم"، كما ذكرناه في المتن، واختلف في الوعيد المذكور كما قاله الحافظ في الفتح: ف قيل: هو على حقيقة والمراد تسوية الوجه بتحويل خلقه عن وضعه بجعله موضع القفا أو نحو ذلك، وعلى هذا فيكون تسوية الصف واجبا والتفريط فيه إحراما، ويؤيد حمله على ظاهره حديث أبي أمامة "لتسون الصفوف أو لتطمسن الوجوه" أخرجه أحمد وفي إسناده ضعف ومنهم من

صاحبه، وركبته بركة صاحبه وكعبه بكعب». أخرجه أبو داود (2:71) وصححه ابن خزيمة (فتح الباري 2:176). ... 1324 - وعنه: - رضي الله عنه - يقول: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسوي صفوفنا حتى كأنما يسوي بها القداح حتى رأي أننا قد علقنا عنه ثم خرج يوماً، فقام حتى كاد يكبر، فرأي رجلاً بادياً صدره من الصف، فقال: «عباد الله! لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم» رواه مسلم (1:182) وأبو داود (250 و 251 مع العون) وفي رواية له عنه: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسوي يعني صفوفنا إذا قمنا للصلاة، فإذا استويينا كبر اهـ. ... 1325 - عن: أنس - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أقيموا صفوفكم، فإني أراكم من وراء ظهري، وكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب

حملة على المجاز قال النووي: (والأظهر ⁽¹⁾ والله أعلم أن) معناه يوقع بينكم العداوة والبغضاء واختلاف القلوب، كما يقال: تغير وجه فلان على أي ظهر لي من وجهه كراهية (لي وتغير قلبه على) لأن مخالفتهم في الصفوف مخالفة في ظواهرهم واختلاف الظواهر سبب لاختلاف البواطن، ويؤيده رواية أبي داود وغيره بلفظ "أو ليخالفن الله بين قلوبكم" اهـ (2:173) قلت: وكذا يؤيده رواية أبي مسعود عند مسلم بلفظ «ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم» وفيه: قال أبو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافاً اهـ (1:181) فالوعيد فيه دنيوي، وحاصله بيان أن اختلاف الصف في الظاهر يورث الاختلاف في الباطن، فينبغي التحرز عنه، ولا دلالة فيه على وجوب التسوية، وإلا لم يكتف أبو مسعود في الإنكار على تركها بقوله: "فأنتم اليوم أشد اختلافاً" وأيضاً ففي قوله دلالة على وقوع ذلك الاختلاف في الصفوف في قرن الصحابة عموماً ويبعد كل البعد ترك الواجب هكذا في زمانهم

(1) ذكره النووي في شرح مسلم (1: 182)

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: أخذت طائفة في زماننا بظاهر هذا الحديث فتراهم

صاحبه، وقدمه بقدمه». رواه البخاري. قال الحافظ في الفتح (2:176). وأخرجه الإسماعيلي من رواية معمر عن حميد بلفظ: قال أنس: فلقد رأيت أحداً إلى آخره، وزاد معمر في روايته: ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شמוש أهـ. ... 1326 - أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر بن الخطاب «كان يأمر رجلاً بتسوية الصفوف، فإذا جاؤه فأخبروه بتسويتها كبر بعد». أخرجه الإمام

يلزقون أقدامهم بأقدام من يليهم في الصف، ولا يزالون يتكفون ذلك إلى آخر الصلاة، ولا يخفى أن في إلزاق الأقدام مع إلزاق المناكب والمناكب بالركب بالركب مشقة عظيمة لا سيما مع إبقائها كذلك إلى آخر الصلاة كما هو مشاهد، والخرج مدفوع بالنص، على أن إلزاق تلك الأعضاء بأجمعها حقيقة غير ممكن إذا كان المصلون مختلفي القامة، فالمراد منه جعل بعضها في محاذاة بعض. قال الحافظ في الفتح تحت قول البخاري: باب إلزاق المنكب بالمنكب، والقدم بالقدم في الصف: المراد بذلك المبالغة في تعديل الصف وسد خلله أهـ (2:176) وفي عون المعبود في شرح حديث ابن عمر ما نصه: قوله "وحاذوا بالمناكب" أي اجعلوها بعضها حذاء بعض بحيث يكون منكب كل واحد من المصلين موازياً لمنكب الآخر ومسامتاً له فتكون المناكب والأعناق والأقدام على سمت واحد أهـ (1: 251) قال الشيخ: ولو حمل إلزاق على الحقيقة، فالمراد منه إحداثه وقت الإقامة لتسوية الصف، فإن إحداث إلزاق بين تلك الأعضاء طريق تحصيل هذه التسوية، ولا دلالة في الحديث على إبقاءه في الصلاة بعد الشروع فيها، ومن ادعى ذلك فليأت بحجة عليه أهـ. قلت: وقول أنس: "كان أحداً" وقوله: "وقل رأيت أحداً" يفيد أن الفعل المذكور كان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يبق بعده كما صرح به قوله في رواية معمر: "ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شמוש" فلو كان ذلك سنة مقصودة من سنن الصلاة لم يتركه الصحابة ولم يتنفر منه أحد، فالصحيح ما قلنا: إن ذلك كان للمبالغة في تسوية الصف حين الإقامة لا بعدها في داخل الصلاة فافهم

□ قوله: "أخبرنا مالك مرتين" إلخ قلت: دلالتهما على الاعتناء بتسوية الصفوف

محمد في موطائه (ص:86) وسنده صحيح. وأخرجه مالك الإمام (ص:55) عن نافع أن عمر بن الخطاب إلخ وهو منقطع كما في التهذيب (10:414) ولكنه موصول عند محمد كما ترى. ... 1327 - أخبرنا: مالك أخبر أبو سهيل (1) بن مالك، وأبو النضر مولى عمر بن عبيد الله عن مالك ابن أبي عامر الأصاري (2) أن عثمان بن عفان كان يقول في خطبته: «إذا قامت الصلاة فاعدلوا الصفوف، وحاذوا بالمناكب (3) فإن اعتدال الصفوف من تمام الصلاة. ثم لا يكبر حتى يأتيه رجال قد وكلهم بتسوية الصفوف، فيخبرونه أن قد استوت، فيكبر». أخرجه محمد في موطائه (ص:86) ورجاله رجال الجماعة غير محمد وهو ثقة إمام، وأخرجه مالك في موطائه (ص:55) بغير هذا اللفظ. ... 1328 - عن: عمرو بن ميمون قال: «شهدت عمر - رضي الله عنه - يوم

وعلى أن لا يكبر الإمام حتى يعلم باستوائها ظاهرة، وقد سبق ذلك في حديث نعمان بن بشير عند أبي داود عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله «إذا استويينا كبر» وقال ابن الملك (في شرحه): يدل على أن السنة للإمام أن يسوى الصفوف ثم يكبر كذا في المرقاة (عون المعبود 1:251) لا يقال: هذا مخالف لما اشتهر عند الحنفية أن السنة تكبير الإمام عند قول المؤذن: قد قامت الصلاة. لأننا نقول: ذلك إذا استوت الصفوف قبل قول المؤذن هذا، وهو الذي ينبغي أن يفعل كما قال محمد في الموطأ: ينبغي للقوم إذا قال المؤذن: حي على الفلاح أن يقوموا إلى الصلاة، فيصفوا ويسووا الصفوف، ويحاذوا بين المناكب، فإذا أقام المؤذن الصلاة (أي قال: قد قامت الصلاة) كبر الإمام، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله اه (ص: 87) وإذا لم تستو عند إقامة المؤذن، فالسنة أن يسوى الصفوف ثم يكبر

هو عم الإمام مالك، وثقة أحمد وأبو حاتم والنسائي (1)

هو جد الإمام مالك، من كبار التابعين، ثقة، روي له الجماعة (2)

أي قابلوها بأن لا يكون بعضها متقدماً ومتأخراً (3)

طعن فما منعني أن أكون في الصف المقدم إلا هيئته، وكان رجلاً مهيباً، فكنت في الصف الذي يليه، وكان عمر لا يكبر حتى يستقبل الصف المتقدم بوجهه، فإن رأى رجلاً متقدماً من الصف أو متأخراً ضربه بالدرة، فذلك الذي منعني منه» الحديث رواه ابن سعد الحارث وأبو نعيم واللكائي في السنة وصحح، كذا في كنز العمال (6:359). ... 1329 - وقال الحافظ في الفتح (2:175): صح عن عمر أنه ضرب قدم أبي عثمان النهدي لإقامة الصف. ... 1330 - وضح عن سويد بن غفلة قال: كان بلال يسوي مناكبنا، ويضرب أقدامنا في الصلاة اهـ. ... باب سنية إكمال الصف الأول فالأول ... 1331 - عن: أنس - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أتموا الصف المقدم ثم الذي يليه، فما كان من نقص فليكن في الصف المؤخر» أخرجه أبو داود (1:252)، هو عند أبي داود من طريق محمد بن سليمان الأنباري وهو

قوله: "عن عمرو بن ميمون" إلخ دلالتة على ما دل عليه الأثران السابقان وهو شدة الاعتناء بتسوية الصفوف ظاهرة، ولا يصح الاستدلال بضرب عمر وبلال القوم على ذلك على وجوبها لما مر عن الحافظ من جواز رؤيتهما التعزيز على ترك السنة أيضاً

باب سنية إكمال الصف الأول فالأول

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: دل الحديث على جعل النقصان في الصف الأخير وهو السنة عندنا وعند الجمهور، لكن لم يظهر منه موقف الصف الناقص، فظاهر حديث أبي هريرة "وسطوا الإمام" رواه أبو داود وسكت عنه أن يقف أهل الصف الناقص خلف

صدوق، وفي النبيل (3:66): وبقيّة رجاله رجال الصّحيح. ... باب كراهة التأخّر عن الصّف المقدم ... بلا وجه شرعي ... 1332 - عن: عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يزال قوم يتأخرون عن الصّف الأوّل حتى يؤخّره الله في النار». أخرجه أبو داود (1:252) مع العون) وسكت عنه. وفي رواية لابن خزيمة في صحيحه وابن حبان: "حتى يخلفهم الله في النار" كذا في الزّواجر (1:124) لابن حجر

الإمام، ثم عن يمينه وعن شماله، والله أعلم

باب كراهة التأخّر عن الصّف المقدم بلا وجه شرعي

قوله: "عن عائشة" إلخ قلت: هذا وعيد شديد، ومقتضاه في الظاهر وجوب التّقدم إلى الصّف الأوّل، كما زعمه بعض الناس ولكن لم يقل به أحد من الأئمة، والمذهب استحباب ذلك، كما في الهندية عن التقنية، والقيام في الصّف الأوّل أفضل من الثاني، والثاني أفضل من الثالث اهـ (1:56). والذي ظهر لي في معنى الحديث أن الوعيد ليس على التأخّر من الصّف الأوّل بخصوصه، كما يتبادر من ظاهر لفظه، بل الوعيد على منشأ هذا التأخّر الذي هو أمر باطني وهو تقاعد باطن المرء عن السّابقة إلى الخيرات والمبرات، واعتياده لذلك حتى يظهر أثره في التأخّر عن الصّف الأوّل أيضاً، ولا يخفى أن المسارعة إلى الخيرات، وطلب السّابقة فيها بالقلب واجب شرعاً لقوله تعالى: "فاستبقوا الخيرات" وقوله: "سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض"، فاعتياد ضد ذلك يكون معصية توجب تخلف صاحبها في النار جزاء، وفاقاً لأعماله طباقاً لأحواله، وليس معنى الحديث كون التخلف عن الصّف الأوّل معصية في الهيئتي

عن: أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1333
رأى في أصحابه تأخراً فقال: «تقدموا، فأموأ بي، وليأتكم بكم من بعدكم. لا يزال قوم
يتأخرون حتى يؤخرهم الله عز وجل». رواه مسلم (1:182) وأبو داود، والنسائي، وابن
(ماجة، كذا في عون المعبود (254:1).

نفسه. كما فهمه بعض الناس. وتذكر ما أسلفناه في الباب السابق عن ابن حجر الهيتمي أنه
ليس المراد به ظاهره إجماعاً له بل إذا كان منشأه تقاعد الباطن عن الخير وعدم رغبته
إلى أسباب القرب من الله تعالى فإن ذلك مرض ليس ولله مرض أشد منه. أو يقال كما قال
الشيخ أطلال الله بقاءه: إن الوعيد محمول على من كان في الصف الأول ثم تأخر عنه
لمصلحة دنيوية، كسهولة الخروج من المسجد بعد الصلاة بسرعة أو كحصول الراحة
بالهواء ونحوه في الصف المتأخر إذا كان الصف الأول في داخل المسجد والثاني أو الثالث
في خارجه، فهذا لا يجوز لما فيه من قطع الصف والإعراض عن القرية له. قلت: ويؤيد ما
في رد المحتار في مسألة الإيثار بالقرب، ونصه: وفي كراهة ترك الصف الأول مع إمكانه
خلاف أي لو تركه مع عدم خوف الإيذاء، ثم ذكر عن الحمودي عن المضمرة عن النصاب:
وإن سبق أحد على الصف الأول، فدخل رجل أكبر منه سناً أو أهل علم ينبغي أن يتأخر
ويقدمه تعظيماً له له قال: فهذا يفيد جواز الإيثار بالقرب بلا كراهة خلافاً للشافعية، وقال
في الاشباه: لم أراه لأصحابنا أقول: وينبغي تقييد المسئلة بما إذا عارض تلك القرية ما هو
أفضل منها كاحترام أهل العلم، والأشياخ كما أفاده الفرع السابق، أما لو أثر على مكانه في
الصف مثلاً من ليس كذلك يكون أعرض عن القرية بلا داع، وهو خلاف المطلوب شرعاً له
ملخصاً (14: 594) وعلى هذا فدلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قال الشيخ: محمله ما إذا قام خلف صف فيه فرجة فإن ذلك
مكروه، ورجح الطحطاوي كون الكراهة فيه تحريمية، كما تقدم. ويؤيد هذا

عن: عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ليني - 1334 منكم أولوا الأحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثلاثاً» الحديث أخرجه مسلم (1:181)، وأخرج نحوه عن أبي مسعود أيضاً. ... 1335 - وأخرج ابن ماجة عن أنس مرفوعاً: كان يجب أن يليه المهاجرون والأنصار ليأخذوا عنه. قال في النيل: رجاله رجال الصحيح

الحمل قوله - صلى الله عليه وسلم - فيه: "تقدموا فإن التقدم لا يتأتى إلا بالفرجة في الصف المقدم" اه ومعنى قوله «لا يزال قوم يتأخرون» قد ذكرناه، والله تعالى أعلم

قوله: "عن عبد الله بن مسعود" إلخ قلت: فيه الأمر لأولى الأحلام والنهي بأن يقربوا من الإمام، ومقتضاه أن غير هؤلاء مأمورون بالتأخر عنه كما دل عليه قوله: «ثم الذين يلونهم» والمراد "بأولى الأحلام والنهي" البالغون العقلاء، فأفاد تأخير الصبيان، والبالغين السفهاء عن الصف المقدم. قال النووي: في هذا الحديث تقديم الأفضل فالأفضل إلى الإمام، لأنه أولى بالإكرام، لأنه ربما يحتاج الإمام إلى استخلاف فيكون هو أولى، ولأنه يتفطن لتنبيه الإمام على السهو ما لا يتفطن له غيره، وليضبطوا صفة الصلاة، ويحفظوها، وينقلوها، ويعلموها الناس، وليقتدي بأفعالهم من وراءهم، ولا يختص هذا التقديم بالصلاة بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام وكبير المجلس اه (1:181). قلت: وعلى هذا، فيجوز إثارة العالم وكبير السن بالصف الأول بل يجب نظراً إلى الأمر. فإن الجاهل والصغير مأمور بالتأخر عن أهل الحلم والنهي، ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن أبي بن كعب مرفوعاً "لا يقوم في الصف الأول إلا المهاجرون والأنصار" ذكره في كنز العمال بلا تعقب (4: 135) فهو صحيح على قاعدته، وهو صريح في النهي لغير هؤلاء عن التقدم إلى الصف الأول، وتخصيص الأنصار والمهاجرين بالذكر لكونهم أولى الأحلام والنهي إذ ذاك في الأغلب، وكونهم أفضل من غيرهم. وأفاد هذا الحديث أن أمر المسارعة إلى الصف الأول ليس على إطلاقه بل هو مختص بأولى الفضل والصلاح، وكذا الوعيد الوارد على التأخر عنه مختص بهم أيضاً، نعم! يشمل الوعيد غيرهم إذا بقي في الصف الأول فرجة فلم يسدوها، فافهم، فلو

تأخر أحد عن الصف الأول لخلوه عن الصلاح والفضل والتقوى بشرط أن يرجو كمال الصف بغيره ممن هو أهله، فله ذلك ولا لوم عليه، بل ذلك متعين في حقه

قال العلامة الشعراني في العهود المحمدية: أخذ علينا العهد إذا صفت سرائرنا من جميع ما يسخط الله عز وجل بحيث لم يبق في سرائرنا وظواهرنا إلا ما يرضى ربنا أن نواظب على الصلاة في الصف الأول عملاً بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «ليبنى منكم أولو الأحلام والنهى» أي العقل. ولا يكون العبد عاقلاً إلا إذا كان بهذا الوصف الذي ذكرناه، فإن من كان في ظاهره أو باطنه صفة يكرهها الله تعالى، فليس بعاقلاً كامل، ولا يتقدم للصف الأول بين يدي الله في المواكب الإلهية إلا الأنبياء والملائكة، ومن كان على أخلاقهم. وأما من تخلف عن أخلاقهم فيقف في أخريات الناس خير له إلى أن قال: وما قررناه من تأخير مرتكب المعاصي، وجامع الدنيا عن الصف الأول هو ما عليه طائفة الصوفية، وجمهور العلماء لا على الأمر بتقديم الوقوف في الصف الأولى على غيره مطلقاً، كما هو مقرر في كتب الفقهاء، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك اه (ص: 36) وفيه أيضاً (ص: 82): أخذ علينا العهد أن لا نقف في الصف المؤخر ونترك المقدم إلا لعذر صحيح شرعي، وقد عد الصوفية من الأعذار المسوغة للوقوف في الصف المؤخر أن يكون أحدنا كثير الوقوع في المخالفات كثر الأكل للشهوات يحب الشهرة بالصلاح والعلم ونحو ذلك، واستدل على ذلك بكون مثل هذا قليل العقل عند الشارع بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «الدنيا دار من لا دار له: ولها يجمع من لا عقل له» رواه الترمذي مع قوله - صلى الله عليه وسلم - : «ليبنى منكم أولو الأحلام والنهى» كما تقدم، فدلالة الحديث على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. وفي رد المحتار على المعراج: الأفضل أن يقف في الصف المؤخر إذا خاف إيذاء أحد، قال عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصف الأول مخافة أن يؤذي مسلماً أضعف الله له أجر الصف الأول» وبه أخذ أبو حنيفة، ومحمد، وفي كراهة ترك الصف الأول مع إمكانه خلاف أي لو تركه مع عدم خوف الإيذاء اه (594: 11) قلت: الراجح للأحاديث المتقدمة الكراهة إذا تأخر عنه بلا عذر صحيح شرعي، ومخافة الإيذاء بالمزاحمة، وغيرها عذر أيضاً بالحديث الذي ذكره في المعراج، وقد أخرجه الطبراني في الأوسط مرفوعاً عن ابن عباس، كما في مجمع الزوائد (1: 179) قال: وفيه نوح بن أبي مريم وهو ضعيف اه. قلت: قال فيه ابن عدي: وهو مع ضعفه يكتب حديثه، كذا في الميزان (3)

باب وقت قيام الإمام والمأمومين للصلاة ... 1336 - عن: أبي قتادة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني قد خرجت». رواه الجماعة إلا ابن ماجة ولم يذكر البخاري فيه "قد خرجت" كذا في نيل (الأوطار 2:67).

وفي التهذيب: قال العباس بن مصعب: روى عنه شعبة ١ هـ (1: 487) وقد عرفت (245) أن شعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده، والحديث أخذ به أبو حنيفة ومحمد، وأخذ المجتهد بحديث يدل على أن له أصلاً عنده، والله تعالى أعلم

باب وقت قيام الإمام والمأمومين للصلاة

قوله: "عن أبي قتادة" إلخ قلت: فيه دلالة على الجزء الثاني من الباب، وأن لا يقوم الناس في الصف ولو شرع المؤذن في الإقامة بل ولو كان أتمها حتى يروا الإمام خارجاً من حجرته أو من باب المسجد متوجهاً إلى الصلاة، هذا إذا كان الإمام غائباً عن المسجد وقت الإقامة عازباً عن القوم، وأما إذا كان فيه أو بقربه بمرأى منهم، فسيأتي حكمه، قال الحافظ في الفتح: قال القرطبي: ظاهر الحديث (أي حديث أبي قتادة) أن الصلاة كانت تقام قبل أن يخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - من بيته، وهو معارض لحديث جابر بن سمرة أن بلالاً كان لا يقيم حتى يخرج النبي - صلى الله عليه وسلم -، أخرجه مسلم. ويجمع بينهما بأن بلالاً كان يراقب خروج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأول ما يراه الشرع في الإقامة قبل أن يراه غالب الناس، ثم إذا رأوه قاموا، فلا يقوم في مقامه حتى تعتدل صفوفهم. قلت: ويشهد له ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريح عن ابن شهاب أن الناس كانوا ساعة يقول المؤذن: الله أكبر يقومون إلى الصلاة فلا يأتي النبي - صلى الله عليه وسلم - مقامه حتى تعتدل الصفوف ١ هـ (2: 100) قال المؤلف: ويمكن حمل حديث جابر على ما بعد النهي أيضاً، ومراسيل الزهري وإن كانت ضعيفة عند بعضهم ولكن الموضع موضع الاستشهاد دون الاحتجاج. قال الحافظ: وأما حديث أبي هريرة (الذي أخرجه البخاري) بلفظ: أقيمت الصلاة فتسوى الناس صفوفهم، فخرج

عن: أنس: أنه كان يقوم إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، رواه ابن المنذر وغيره - 1337 وكذا رواه سعيد بن منصور من طريق أبي إسحاق عن أصحاب عبدالله ذكره الحافظ في الفتح (2:99 و 100)، فهو حسن أو صحيح

النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولفظه في مستخرج أبي نعيم: فصف الناس صفوفهم ثم خرج علينا، ولفظه عند مسلم: أقيمت الصلاة فقمنا، فعدلنا الصفوف قبل أن يخرج إلينا النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيجمع بينه وبين حديث أبي قتادة بأن ذلك ربما وقع لبيان الجواز، وبأن صنيعهم في حديث أبي هريرة كان سبب النهي عن ذلك في حديث أبي قتادة، وأنهم كانوا يقومون ساعة تقام الصلاة ولو لم يخرج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فنهاهم عن ذلك لاحتمال أن يقع له شغل يبطل فيه عن الخروج، فيشتق عليهم انتظاره ا ه (2:100)).

قلت: وأخرج أبو داود عن كهمس بإسناد رجاله موثقون أنه قال: قمنا إلى الصلاة بمعنى والإمام لم يخرج، فقع بعضنا (1)، فقال لي شيخ من أهل الكوفة: ما يعقدك؟ قلت: ابن بريدة قال: هذا السمود ا ه (1:213) قلت: وعبد الله بن بردة من ثقات التابعين رأى عدة من الصحابة وروى عنهم، كابن مسعود وابن عباس، وابن عمر، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن مغفل وغيرهم، كما في التهذيب (5:157) وحكى عن إبراهيم النخعي أنه قال: كانوا يكرهون أن ينتظروا الإمام قياماً ولكن قعوداً، ويقولون: ذلك السمود. روى عن علي أنه خرج والناس ينتظرونه قياماً للصلاة، فقال: ما لي أراكم سامدين؟ ذكره في عون المعبود عن خطابي، وعن النهاية لابن الأثير (1:213). وفي المغنى لابن قدامة: وخرج علي والناس ينتظرونه قياماً للصلاة، فقال: مالي أراكم سامدين؟ ا ه (1:508) وابن قدامة حجة في النقل. فلعل الأثر ثابت عنده. وبالجمله إذا لم يكن الإمام مع القوم فالجمهور على أنهم لا يقومون حتى يروه بمقتضى حديث المتن كما في العمدة للعيني (2:676) وهو قولنا معشر الحنفية.

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: دلالتة على الجزء الثاني، ودلالة حديث ابن أبي وأوفى على الجزء الأول من الباب ظاهرة لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان إماماً، وكان ينهض بالتكبير عند قول

أي وكنت فيمن قعد (1)

على قاعدته. ... 1338 - ويدخل فيه حديث عبدالله بن أبي أوفى مرفوعاً: «كان بلال إذا قال: قد قامت الصلاة نهض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالتكبير» وفي رواية "فكبر" وقد مر في باب استحباب التكبير عند قد قامت الصلاة وهو حديث حسن الإسناد، والضعيف الذي فيه قد وثق.

المؤذن: "قد قامت الصلاة" وأنس كان مأموماً لأن الأئمة إذ ذاك كانوا أمراء. وأثر أنس وابن أبي أوفى محمول على ما إذا كان المأموم في المسجد والإمام مع القوم، وقد مر حكم خلافه في الحديث السابق

قال العلامة العيني في العمدة: وقد اختلف السلف متى يقوم الناس إلى الصلاة: فذهب مالك، وجمهور العلماء إلى أنه ليس لقيامهم حد، ولكن استحباب عامتهم القيام إذا أخذ المؤذن في الإقامة (1)، وكان أنس رضي الله عنه يقوم إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، وكبر الإمام وحكاه ابن أبي شيبعة عن سويد بن غفلة، وكذا قيس بن أبي حازم وحمام، وعن سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز "إذا قال المؤذن: الله أكبر وجب أي ثبت وحان وقته القيام (2) وإذا قال: حي على الصلاة اعتدلت الصفوف، وإذا قال: لا إله إلا الله كبر الإمام (3)، وذهبت عامة العلماء إلى أنه لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الإقامة، وفي المصنف: كره هشام يعني ابن عروة أن يقوم حتى يقول المؤذن: قد قامت الصلاة، وعن يحيى بن وثاب إذا فرغ المؤذن كبر، وكان إبراهيم يقول: إذا قامت الصلاة كبر

ومذهب الشافعي وطائفة أنه يستحب أن لا يقوم حتى يفرغ المؤذن من الإقامة وهو قول أبي يوسف وقال زفر إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة مرة قاموا وإذا قال ثانياً افتتحوا، وقال أبو حنيفة ومحمد: يقومون في الصف إذا قال: حي على الصلاة فإذا

وعليه عمل العامة اليوم من غير تكبير (1)

أي من مكان جلوسه لا القيام في الصف (2)

قلت: وعليه العمل في الديار بلا إنكار (3)

عن: أبي هريرة - رضي الله عنه - «إن الصلاة كانت تقام لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1339 عليه وسلم - فيأخذ الناس مصافهم قبل أن يقوم النبي - صلى الله عليه وسلم - مقامه». رواه مسلم (1:227). ... 1340 - وأخرج عن جابر بن سمرة «أن بلالاً كان لا يقيم حتى يخرج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا خرج أقام الصلاة حين يراه» اهـ. ... 1341 - عن: أبي هريرة مرفوعاً «المؤذن أملك بالأذان والإمام أملك بالإقامة». أخرجه ابن عدي وضعفه، ولعل تضعيفه له لأن في إسناده شريكاً القاضي (1) كذا في النيل (3:347) قلت: شريك روى له مسلم في صحيحه والاربعة في سننهم، وعلق له البخاري، وثقة ابن معين، وصالح بن أحمد عن أبيه، وحدث عنه ابن مهدي (وكان لا يروي إلا عن ثقة) وقال العجلي: كوفي ثقة حسن الحديث، وأثنى عليه آخرون غيرهم،، وتكلم فيه بعضهم، كما في التهذيب (4:334 و 335)، فالحديث حسن

قال: قد قامت الصلاة كبر الإمام، لأنه أمين الشرع، وقد أخبر بقيامها فيجب تصديقه اهـ (2:676). قلت: أثر أنس في الظاهر دليل لزفر، وفي المعنى دليل للطرفين إذا أريد بالقيام القيام بحقيقة الصلاة، وهو التكبير، وأما القيام من الجلوس، فلا بد أن يتقدمه، والأمر في كل ذلك واسع، والله تعالى أعلم. قال في الدر في آداب الصلاة: والقيام لإمام ومؤتم حين قيل: حي على الفلاح إن كان الإمام بقرب المحراب، وإلا فيقوم كل صف ينتهي إليه الإمام على الأظهر، وإن دخل من قدام قاموا حين يقع بصرهم عليه اهـ وقال العلامة الطحطاوي: والظاهر أنه احتراز عن التأخير لا التقدم حتى لو قام أول الإقامة لا بأس وحرر اهـ (1:331)).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قلت: دلالتة على قول الطرفين في قيام المأموم قبل قوله: "قد قامت الصلاة" ظاهرة لما ثبت من حديث ابن أبي أوفى قيامه - صلى الله عليه وسلم - عند قول

قلت: هذا هو المتعين، لما قاله الحافظ في التلخيص (ص:79): روي ابن عدي في ترجمة شريك القاضي من روايته (1) عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، تفرد به شريك اهـ

باب كراهة التدافع عن الإقامة ... 1342 - عن: سلامة بنت الحر أخت خرشة بن الحر
الغزالي قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن من أشراط الساعة
أن يتدافع أهل المسجد لا يجدون أماماً يصلي بهم» رواه أبو داود (1:227 مع العون)
وسكت عنه هو والمنذري

المؤذن "قد قامت الصلاة" وحديث أبي هريرة يشعر بقيام الناس وأخذهم مصافهم قبل أن
يقوم النبي - صلى الله عليه وسلم - مقامه، وفي حديث جابر بن سمرة، وفي حديث جابر
بن سمرة، وفي حديث أبي هريرة مرفوعاً برواية ابن عدي دلالة على أن لا يقيم المؤذن
في غيبة الإمام، ولا يقيم في حضرته إلا بإذنه، وهو المذهب عندنا وعند الجمهور

باب كراهة التدافع عن الإمامة

قوله: "عن سلامة" إلخ. قلت: دلالتة على الباب إذا فسر لفظ أشراط الساعة بعلامتها
المذمومة، وقد أنكر بعضهم هذا التفسير، قاله الخطابي وقيل: هي ما ينكره الناس من
صغار أمور الساعة قبل أن تقوم، كذا في المرقاة. ومعنى قوله: "يتدافع أهل المسجد" إلخ
أي يدرأ كل من أهل المسجد الإمامة عن نفسه لتركه تعلم ما تصح به الإمامة ذكره الطيبي،
أو يدفع بعضهم بعضاً إلى المسجد أو إلى المحراب ليؤم بالجماعة، فيأبى عنها لعدم علمه
بها كذا في المرقاة (2:61). وحاصله إن من أشراط الساعة ظهور الجهل، وكثرته وقيل:
معناه كما فيه أيضاً لا يجدون إماماً يصلي بهم لوجه الله تعالى بل يريد أخذ الأجرة على
إمامته، ولذا أجاز المتأخرون من أصحابنا أخذ الأجرة عليها، وعلى الأذان، ونحوهما من
تعليم القرآن لئلا تتعطل الشرائع، وتندرس الشعائر. قال القارئ: وظاهره أن محل الكراهة
ما إذا تدافعوها لا لغرض شرعي، وإلا كان أعراض عنها غير الأفقه مثلاً رجاء تقدم الأفقه
فلا يكره ما دام يرجو تقدمه، وإذا علم منه الامتناع فليتقدم، ولا يدافعه، وهذا هو محمل
قوله في الإحياء: "إن التقدم على من هو أفقه أو أقرأ منه منهي عنه" اهـ بمعناه

باب كراهة التطوع للإمام في موضع المكتوبة ... واستحباب التحول للمأموم أيضًا ...
1343 - عن: المغيرة بن شعبه - رضي الله عنه - مرفوعًا: «لا يتطوع الإمام في مقامه
الذي صلى فيه والناس المكتوبة». رواه ابن عساكر وسنده حسن (كنز العمال 4:128). ...
1344 - عن: علي - رضي الله عنه - قال: «من السنة أن لا يتطوع الإمام حتى يتحول إلى
(مكانه)». رواه ابن أبي شيبة بإسناد حسن (فتح الباري 2:278).

(بتغيير يسير في اللفظ (2:61).

باب كراهة التطوع للإمام في موضع المكتوبة

واستحباب التحول للمأموم أيضًا

قوله: "عن المغيرة" إلخ. قلت: دل الحديث على النهي عن الصلاة النافلة للإمام في موضع
المكتوبة، وأدناه الكراهة، وإليه ذهب علمائنا، ولم يقل بالتحريم أحد فيما أعلم. قال في
الدر: وفي الجوهرة: يكره للإمام التنفل في مكانه لا للمؤتم، وفي الطحطاوي: أي ينزيها،
بل يتقدم أو يتأخر أو ينحرف يميناً أو شمالاً أو يذهب إلى بيته فيتطوع ثمه، وهو أفضل
(حلي عن المنية 1:363). قلت: وأما عدم كراهته للمؤتم، فيأتي دليله

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ. قلت: دل الحديث على كون التحول للإمام مسنوناً،
فيكون خلافه مكروهاً. قال الحافظ في الفتح: وحكى ابن قدامة في المغنى عن أحمد أنه
كره ذلك، وقال: لا أعرفه عن غير علي قال الحافظ: وكان المعنى في كراهة ذلك خشية
(التباس النافلة بالفريضة 2:278).

عن: السائب بن يزيد قال: صليت مع معاوية الجمعة في المقصورة، فلما سلم - 1345 الإمام قمت من مقامي، فصليت، فلما دخل أرسل إلي فقال: لا تعد لما فعلت، إذا صليت الجمعة فلا تصلها بصلاة حتى تكلم أو تخرج، فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاة حتى نتكلم أو نخرج، رواه مسلم (288:1).

قوله: "عن السائب" إلخ. قلت: دل الحديث على استحباب التحول للمأموم أيضاً، لأن السائب بن يزيد كان مأموماً، ونهاه معاوية عن التطوع في موضع الفريضة، ولكن ترك التحول لا يكره في حقه لما في الحديث من التخيير بين التكلم أو الخروج، فلو لم يخرج من مكانه، بل قام يصلي فيه بعد ما فصل بالكلام جاز له بلا كراهة بدلالة التخيير. ويؤيد ذلك ما روى أحمد وأبو يعلى بإسناد رجالهما رجال الصحيح، كما صرح بذلك في مجمع الزوائد عن عبد الله بن رباح عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى العصر، فقام رجل يصلي فرآه عمر فقال له: اجلس فإنما هلك أهل الكتب أنه لم يكن لصلاتهم فصل (فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -): أصاب الله بك يا ابن الخطاب! أو كما قال) كذا في عون المعبود (1:385). والظاهر أن عمر رضي الله عنه لم يرد بالفصل فصلاً بالتقدم والتأخر، لأنه قال له: اجلس ولم يقل له: تقدم أو تأخر، وهذا إذا كان الرجل أراد قضاء فائتة عليه (1)، فحكمه حكم التطوع أيضاً في استحباب التحول له أو الفصل بشيء لاشتراك العلة أي الالتباس، وإن كان أراد التطوع فالنهي لأجل كراهة النافلة في هذا الوقت، ومعنى قول عمر حينئذ أن أهل الكتاب إنما هلكوا لأنه لم يكن لصلاتهم فصل لازم فكان المتعبدون منهم والمجتهدون في العبادة يصلون كلما أرادوا حتى أفضى ذلك إلى الملل والتعطل، وأما نحن فلصلاتنا فصل لازم لا بد من رعايته حتى نهينا عن الصلاة بعد الفجر إلى الطلوع، وبعد العصر إلى الغروب، وحين يقوم قائم

لا يقال: يرد لفظ أبي داود: فقام الرجل يشفع، فإن الظاهر منه أنه قام يصلي الركعتين بعد الفرض سنة لأن في (1) سنده أشعث، ومنها لا فيهما مقال، فلا يقاوم سنداً رجاله رجال الصحيح، على أنه يمكن حمله على تعدد الواقعة بأن كان عمر نهى مرة عن وصل الصلاة بصلاة العصر، كما في رواية أحمد وأبي يعلى، ومرة عن التشفي بعد غير العصر كما في رواية أبي داود فليس فيه أن ذلك كان ففي العصر فافهم 12 منه

عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أيعجز أحدكم أن - 1346 يتقدم أو يتأخر أو عن يمينه أو عن شماله في الصلاة يعني في السجدة؟ رواه أبو داود (1:384 مع العون)، وسكت عنه. وقال البخاري في صحيحه (1:117):

الظهير، فحصل بمجموع هذا الأمر والنهي كمال الاعتدال كيلا تفضي المجاهدة في العبادة إلى الملل والكلال، هذا ما ظهر لي، والله أعلم

وبالجملة فحديث عمر إنما يؤيد كفاية الكلام ونحوه فاصلا على الاحتمال الأول عندنا، ومقتضاه أن المأموم إذا لم يتحول من مكان الفريضة لا يشرع في النفل قبل أن يتكلم ولكن لم يقل علماءنا به بل قال في الدر: ولو تكلم بين السنة والفرص لا يسقطها ولكن ينقص ثوابها ^{هـ} (1:711 مع الشامية) ويمكن التطبيق بحمل الكلام في الحديث على الذكر ⁽¹⁾ وفي كلام فقهاءنا على النبي، فمعنى الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - نهانا عن وصل صلاة بصلاة حتى نتحول أو نفصل بينهما بذكر، وقد استحَب علماءنا الذكر والدعاء دبر الصلاة لا سيما بعد العصر والفجر وحثوا عليهما لما ورد فيه من الأحاديث، فينبغي للمأموم أن لا يشرع في قضاء الفائتة، ولا في النفل في مكانه إلا بعد دعاء أو ذكر ولو قليلاً، وإلا فليتحول، ويكره له تركهما جميعاً لا ترك أحدهما، لم أره صريحاً ولكن كلام علماءنا لا يردده، بل يؤيده ما ذكره القارئ في المرقاة احتمالاً في شرح قول عمر: "إنما هلك أهل الكتاب" إلخ ونصه: أو إنهم لم يؤهلوا إلى ذكر الله عقب صلاتهم، فأدى بهم ذلك إلى قسوة القلب المؤدية إلى الإعراض عن الله، كذا في عون المعبود (1:385). وقد يفيد حديث معاوية رضي الله عنه هذا لو حملنا التكلم فيه على الذكر

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: يفيد استحباب التحول للمأموم أيضاً، لأن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أيعجز أحدكم" خطاب للصحابة، وكانوا مأمومين، وهو رواية في المذهب أيضاً، كما في الدر: وقيل: يستحب كسر الصفوف ^{هـ}. قال الشامي: ليزول الاشتبا

وقد حمله بعضهم على السلام وقالوا: أراد أن لا توصل صلاة بصلاة حتى يفصل بينهما بالتسليم أو بالخروج، ذكر ⁽¹⁾ حاصله في عون المعبود عن المرقاة، ولكن يردده سياق الحديث لأن السائب بن يزيد إنما كان قام إلى التطوع في مكان المكتوبة بعد التسليم ومع ذلك نهاه معاوية عنه 12 منه

ولم يصح، وقال العيني في العمدة (3:29): ولكن أبا داود لما رواه سكت عنه، وسكوته دليل رضاه به، وفي صحيح مسلم ما يشده، فذكر حديث معاوية المذكور. ... 1347 - عن: نافع قال: كان ابن عمر يصلي في مكانه الذي صلى فيه فريضة. رواه البخاري (1:117)).

عن الداخل المعاین للكل في الصلاة البعيد عن الإمام، وذكره في البدائع، والذخيرة عن محمد، ونص في المحيط أنه السنة ١ هـ (1:554). واختاره الشر نبلالي في مراقي الفلاح فقال: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول لتطوع بعد الفرض، وكذلك للقوم ١ هـ قال الطحطاوي في حاشية: أي وكذلك يستحب للقوم، ودليله ما روى أبو هريرة، فذكر حديث المتن. قال: وقال بعض مشائخنا: لا حرج عليهم في ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على الداخل عند معاينة فراغ مكان الإمام عنه ١ هـ (ص:182). قلت: ولكن لا يزول به الاشتباه بالكلية عن الداخل البعيد عن مكان الإمام، نعم! يزول عن القريب، ومقتضاه أن التحول في حق الإمام أكد منه في حق المأموم، ولذا لم يختلفوا في استحباب الأول، واختلفوا في الثاني ولكن الراجح عندي استحبابه في حق الكل تبعاً للشرنبلاني لكون الحديث صريحاً فيه. وأما قول البخاري في حديث أبي هريرة هذا: لم يصح، فلا يفيد نفى الحسن عنه، ولعل عدم صحته عند البخاري لأجل ليث بن أبي سليم، وقد ذكرنا غيره مرة أنه حسن الحديث مختلف فيه، وقد وثق، استشهد به مسلم في صحيحه، أو لأن فيه إبراهيم بن اسماعيل قال فيه أبو حاتم: مجهول كما في التهذيب (1:107). والجواب عنه أن أبا داود روى حديثه وسكت عنه، فهو مقارب الحال عنده، كما قال الذهبي في إبراهيم بن سعد المديني عن نافع: منكر الحديث غير معروف. وله حديث واحد في الإحرام أخرجه (أبو داود وسكت عنه، فهو مقارب الحال ١ هـ (ميزان 1: 18

قوله: "عن نافع" إلخ. دل على عدم كراهة التطوع للمأموم في المكان الذي صلى فيه المكتوبة لأن ابن عمر كان مأموماً، وهذا هو الجزء الثاني من الباب

باب أن الحائل بين الإمام والمأموم لا يضر ... إذا لم يلتبس عليه حال الإمام ... 1348 -
عن: عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي من
الليل في حجرة، وجدار الحجرة قصير، فرأى الناس شخص النبي - صلى الله عليه وسلم -،
فقام أناس يصلون بصلاته (1)». الحديث أخرجه البخاري (1:101) وقد تقدم

باب أن الحائل بين الإمام والمأموم لا يضر

- ولم ينكر عليهم النبي - صلى الله عليه وسلم (1)

إذ لم يلتبس عليه حال الإمام ... قوله: "عن عائشة" إلخ. قلت: دلالة على الباب ظاهرة وهو المذهب عندنا، وقد روى الحسن عن أبي حنيفة أن الحائط يمنع الاقتداء، ورواية الأصل أنه لا يمنع فقيل: إنه (1) بإمكان الوصول منه وعدمه، واختار شمس الأئمة اعتبار الاشتباه وعدمه، وهذا هو الذي اختاره جماعة من المتأخرين. قال الشامي: وقدمناه أيضاً عن مختارات النوازل والبدايع قال في الخانية: لأن الاقتداء متابعة، ومع الاشتباه لا يمكنه المتابعة، والذي يصحح هذا الاختيار ما روينا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي في حجرة عائشة (2) والناس يصلون بصلاته، ونحن نعلم أنهم ما كانوا متمكنين من الوصول إليه في الحجرة (شامي 1: 615). وفي النيل: قال في البحر (للروباني الشافعي): ولا يضر بعد المأموم في المسجد، والحائل ولو فوق القامة مهما علم حال الإمام (إجماعاً 3: 72).

قال سحنون: أخبرني ابن وهب عن سعيد بن أبي أيوب عن محمد بن - 1349 عبد الرحمن: «إن أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - كن يصلين في بيوتهن صلاة أهل المسجد»، كذا في المدونة (1: 83)، ورجاله ثقات من رجال الجماعة غير سحنون وهو ثقة والحديث مع ثقة رجالة مرسل (3) وهو حجة عندنا. ... 1350 - عن: أسماء قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فدخلت على عائشة وهي تصلي، فقلت: ما شأن الناس يصلون؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقلت: آية؟ قالت: نعم! فأطال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - القيام جدًا حتى تجلاني الغشى، فأخذت قربة من ماء إلى جنبي، فجعلت أصب على رأسي أو وجهي: الحديث أخرجه الشيخان واللفظ لمسلم (1: 298)).

قوله: "قال سحنون" إلخ. قلت: دلالة على الباب ظاهرة وحجر أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - كانت متصلة بالمسجد شارعة أبوابها فيه، كما في خلاصة الوفا، ونصه: نقل مالك عن الثقة عنده أن الناس كانوا يدخلون حجر أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة يصلون فيها بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: وكان المسجد (يضيق عن أهله قال: وليست من المسجد ولكن أبوابها شارعة في المسجد (ص: 119).

قوله: "عن أسماء" إلخ. قلت: دلالة على الباب من حيث أن عائشة وأسماء اقتدتا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وهو في المسجد من داخل الحجرة، كما هو الظاهر من سياق الحديث ويشعر به قولها: "فأخذت قربة من ماء إلى جنبي" إلخ فإن ذلك لا يكون بجنبها إلا في الحجرة دون المسجد، وكذا يكون صيها على الرأس والوجه فيها لا في المسجد والله تعالى أعلم.

أي الاختلاف بين الروایتين. منه (1)

قلت: وحديث عائشة المذكور في المتن يدل عليه فإن لفظ الجدار ليشعر بأن المراد بالحجرة حجرة عائشة لا (2)

المتخذة من الحصور، وإن كانت متحملة، منه

أي منقطع لأن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل لا يعرف له رواية عن أحد من الصحابة مع أن سنه يحتمل ذلك، قال (3) (أبن البرقي، كذا في تهذيب التهذيب (9: 308).

باب من زار قومًا فلا يصلي بهم ... 1351 - عن: مالك بن الحويرث - رضي الله عنه - مرفوعًا: «من زار قومًا، فلا يؤمهم، وليؤمهم رجل منهم». رواه الترمذي (1:47) وقال: حسن صحيح. ... 1352: عن: علقمة أن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أتى أبا موسى الأشعري - رضي الله عنه - في منزله فقال أبا موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمن! فإنك أقدم سنًا، وأعلم. قال: بل أنت تقدم، فإنما أتيناك في منزلك ومسجدك، فأنت أحق قال: فتقدم أبو موسى، فخلع نعليه، فلما سلم قال له: ما أردت إلى

باب من زار قومًا فلا يصلي بهم

قوله: "عن مالك بن الحويرث" إلخ. قلت: دلالتة على الباب ظاهرة. قال الترمذي: وقال بعض أهل العلم: إذا أذن له فلا بأس أن يصلي به أه. قلت: ويؤيده ما في حديث أبي مسعود الأنصاري المتقدم: ولا يؤم الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكريمته إلا بإذنه فقوله: "إلا بإذنه" يحتمل عوده على الأمرين الإمامة والجلوس، وبذلك جزم أحمد كما (حكاه الترمذي عنه، فتحصل بالإذن مراعاة الجانبين، كذا في الفتح للحافظ (2:144).

فائدة: تحقيق الصلاة في النعال

قوله: "عن علقمة" إلخ. قلت: دلالتة على الباب ظاهرة، وفيه الإنكار أيضاً على خلع النعلين في الصلاة، وقد ورد في ذلك حديث مرفوع قولي ذكره الحافظ في الفتح ونصه: روى أبو داود، والحاكم من حديث شداد بن أوس مرفوعاً "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" فيكون استحباب ذلك من جهة قصد المخالفة المذكورة. وورد في كون الصلاة في النعال من الزينة المأمور بأخذها في الآية (وهي قوله تعالى: {خذوا زينتكم عند كل مسجد}). حديث ضعيف جداً، أورده ابن عدي في الكامل

خلعهما أ بالوادي المقدسي أنت؟ رواه أحمد وفيه رجل لم يسم، ورواه الطبراني متصلاً
(برجال ثقات (مجمع الزوائد 1:168

وابن مردويه في تفسيره من حديث أبي هريرة والعقيلي من حديث أنس ه (1:415). قلت: وحديث شداد بن أوس أخرجه ابن حبان أيضاً في صحيحه، ولا مطعن في إسناده قاله في النيل (2: 14). وقال العزيبي: رواه أبو داود، والحاكم والبيهقي بإسناد صحيح ه (2:24). وحيث كان مبنى الأمر والاستحباب على المخالفة، فلو تبدلت عادة الكفار، وصاروا يصلون في النعال تبدل الحكم، ويصير الخلع مستحباً، كما هو في زماننا، فإن النصارى في أرض الهند يصلون في النعال، ففي الصلاة متنعلاً هناك تشبه بهم، والمخالفة إنما هي في الخلع، فهو المستحب، بلا لا بد منه، لأن أهل الهند يعدون الدخول في المسجد متنعلاً من سوء الأدب به، ولا يخفى أن استحباب الصلاة في النعال ليس من حيث ذاتها، بل لقصد المخالفة فقط، كما يشعر بذلك لفظ الحديث. وقال ابن بطال: هو محمول على ما إذا لم يكن فيهما نجاسة ثم هي من الرخص كما قال ابن دقيق العيد لا من المستحباب (المقصودة) لأن ذلك لا يدخل في المعنى المطلوب من الصلاة، وهو وإن كان من ملابس الزينة إلا أن ملامسة الأرض التي تكثر فيها النجاسات قد تقصر عن هذه الرتبة، وإذا تعارضت مراعاة مصلحة التحسين ومراعاة إزالة النجاسة قدمت الثانية، لأنها من باب دفع (المفاسد، والأخرى من باب جلب المصالح، كذا في فتح الباري (1:415)

قلت: والصارف للأمر عن الوجوب ما رواه أبو داود عن أبي هريرة مرفوعاً: "إذا صلى أحدكم فخلع نعليه، فلا يؤذ بهما أحداً، ليجعلهما بين رجليه، وليصل فيهما" سكت عنه أبو داود قال العراقي: صحيح الإسناد، كما في النيل (2:16). وما في النيل أيضاً: روى ابن أبي شيبة بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مرفوعاً: «من شاء أن يصلي في نعليه فليصل، ومن شاء أن يخلع فليخلع» قال العراقي: مرسل صحيح الإسناد (2:16). وما رواه أبو داود بسند رجاله ثقات، وسكت عنه هو والمنذري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي حافياً، ومتنعلاً، كذا في (عون المعبود (1:248)

قلت: والظاهر من قوله تعالى: {فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى} كون خلع النعال مطلوباً في المقامات المقدسة، وإنه هو الأدب اللائق بها. قال الإمام الطبري في تفسيره: وأولى القولين في ذلك بالصواب قوله من قال: أمره الله تعالى ذكره خلع نعليه ليباشر بقدميه بركة الوادي، لأنه لا دلالة في ظاهر التنزيل على أنه أمر بخلعهما من أجل أنهما من جلد حمار، ولا لنجاستهما، ولا خبر بذلك عمن يلزم بقوله الحجة، وإن في قوله: {إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ}، بعقبه دليلاً واضحاً على أنه إنما أمره بخلعهما لما ذكرنا، ولو كان الخبر الذي حدثنا به عن ابن مسعود عن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "يوم كلم الله موسى: كانت عليه جبة صوف، وكساء صوف، وسراويل صوف، ونعلان من جلد حمار غير مذكى" صحيحاً لم نعد إلى غيره ولكن في إسناده نظر يجب التثبت فيه اه (16: 109 □ 110). وقال المفسر النيسابوري تحت قوله: "فاخلع نعليك": ومن هنا كره بعضهم الصلاة والطواف في النعل، وكان السلف يطوفون بالكعبة حفاة، ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه، (وكان إذا وقع منه ذلك تصدق اه (16: 84).

قلت: هذا هو الأصل في ذلك بالنص ثم أمر بالصلاة فيها لأجل مخالفة اليهود. قال في الدر المختار: وينبغي لداخله تعاهد نعله وخفه، وصلاته فيهما أفضل قال الشامي: أي في النعل والخف الطاهرين مخالفة لليهود (تاتار خانية) لكن إذا خشى تلويث فرش المسجد بها ينبغي عدمه وإن كانت طاهرة، وأما المسجد النبوي فقد كان مفروشاً بالحصى في زمنه - صلى الله عليه وسلم - (يدل عليه قوله - صلى الله عليه وسلم - حين رأى النخامة في قبلة المسجد: لا يتنخنم أحدكم في قبلته ولا عن يمينه، ولكن عن يساره أو تحت قدميه، وهذا يشعر بعدم تلوث المسجد إذ ذاك بأمثال ذلك لكونه مفروشاً بالحصى، وأما البواري والبسط، فلا ريب في تلوثها بمثل هذه الأشياء، فكيف يجيزه النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أنطف الخلائق بأسرها (12). قال الشامي: ولعل ذلك محمل ما في عمدة المفتي من أن دخول المسجد متنعل من سوء الأدب، فتأمل. ذكر ذلك كله سيدي مولانا الخليل في بطل المجهود ثم قال: دل هذا الحديث أي حديث شداد على أن الصلاة في النعال كانت مأمورة لمخالفة اليهود، وأما في زماننا فينبغي أن تكون الصلاة مأمورة بها حافياً لمخالفة (النصارى فإنهم يصلون متنعلين لا يخلعونها عن أرجلهم اه (2: 358).

عن: إبراهيم قال: أتى عبدالله أبا موسى، فتحدث عنده فحضرت الصلاة، فلما - 1353
أقيمت تأخر أبو موسى فقال له عبدالله: أبا موسى! لقد علمت إن من السنة أن يتقدم
صاحب البيت. الحديث رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:168)...
1354 - عن: عبدالله بن حنظلة قال: في منزل قيس بن سعد بن عبادة ومعنا ناس من
أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقلنا له: تقدم فقال: ما كنت لأفعل فقال عبدالله
بن حنظلة: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الرجل أحق بصدر فراشه، وأحق
بصدر دابته، وأحق أن يؤم في بيته، فأمر مولى له فتقدم، فصلي». رواه البزار، والطبراني
في الأوسط، والكبير، وفيه إسحاق بن يحيى ابن طلحة ضعفه أحمد، وابن معين،
والبخاري، وثقة يعقوب ابن شيبه، ووثقه ابن حبان (مجمع الزوائد 1:168) قلت: فالحديث
حسن. ... باب كراهة الصف بين السواري ... دون الصلان منفردًا ... 1355 - عن:
عبد الحميد بن محمود قال: صلينا خلف أمير الأمراء فاضطرنا الناس، فصلينا بين
الساريتين (ولفظ الحاكم: فتأخر أنس) فلما

قلت: ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة

باب كراهة الصف بين السواري ... دون الصلاة منفرداً ... قوله: "عن عبد الحميد" إلخ.
قلت: عبد الحميد هذا قال فيه أبو حاتم: شيخ وقال الدار قطني: كوفي ثقة يحتج به.
وقد ضعف أبو محمد عبد الحق هذا الحديث بعبد الحميد المذكور وقال: ليس ممن يحتج
بحديثه.

صلينا قال أنس بن مالك: كنا نتقي هذا على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، رواه
الترمذي (1:31) وقال: حسن صحيح، رواه الحاكم بإسناد صحيح كذا في فتح الباري
(1:477) وفي النيل (3:96) أخرجه الحاكم، وصححه بلفظ: كنا نهى عن الصلاة بين
السواري، ونطرد عنها وقال: لا تصلوا بين الأساطيل وأتموا الصفوف اهـ

فائدة: معنى لفظ الشيخ عند المتقدمين

قال أبو الحسن القطان راداً عليه: ولا أدري من أنباه بهذا، ولم أر أحداً ممن صنف في
الضعفاء ذكره فيهم، ونهاية ما يوجد مما يوهم ضعفاً قول أبي حاتم الرازي وقد سئل عنه:
هو شيخ، وهذا ليس بتضعيف وإنما هو معنى لفظ الشيخ عند المتقدمين إخبار بأنه ليس
من أعلام أهل العلم وإنما هو شيخ وقعت له روايات أخذت عنه، وقد ذكره أبو عبد الرحمن
النسائي فقال: هو ثقة على شيخه بهذه اللفظة، ذكر ذلك في النيل (3:69). وفي تهذيب
التهذيب في ترجمة طالب بن حجر العبدى: قال ابن عبد البر: هو عندهم من الشيوخ ثقة
اه (5:8). وفي نصب الراية في ترجمة طالب هذا: سئل عند الرازيان (أي أبو زرعة وأبو
حاتم، كما يظهر من التهذيب) فقالا: شيخ يعنيان بذلك أنه ليس من أهل العلم، وإنما هو
(صاحب رواية، قاله ابن القطان اه 2:285)

ودلالة الحديث على الباب ظاهرة لأنه قال: كنا نتقي هذا أي حال كوننا مأمومين، ولم
يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يتقي على ذلك، فظهر أنه لا يكره للإمام لأن
كل إمام في حكمه - صلى الله عليه وسلم - ولكن ينبغي إذا قام الإمام بين الساريتين أن
تكون قدماه خارجتين والسجود بينهما، كما يأتي في مسألة قيام الإمام في المحراب، وأما
عدم كراهته للمنفرد، فتأبى بالحديث الثالث قال العيني في العمدة: إذا كان منفرداً لا بأس
في الصلاة بين الساريتين إذا لم يكن في جماعة، وقيد بغير جماعة لأن ذلك يقطع
الصفوف، وتسوية الصفوف في الجماعة مطلوبة اه (2:478). وقال الحافظ في الفتح:
قال المحب الطبري: كره قوم الصف بين السواري للنهي الوارد عن ذلك، ومحل الكراهة
عند عدم الضيق، والحكمة فيه إما لانقطاع الصف أو لأنه موضع النعال اه (2:477).
وقال ابن سيد الناس

عن: معاوية بن قرة عن أبيه قال: كنا ننهي أن نصف بين السواري على عهد - 1356
رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ونطرد عنها طردًا، رواه ابن ماجة (ص:71) وأخرجه
الحاكم في المستدرک (1:218)، وصححه هو والذهبي في تلخيصه، وأخرجه ابن خزيمة
في صحيحه أيضًا كما في تهذيب التهذيب (11:11) قلت: رجاله رجال الصحيح إلا
هارون بن مسلم، وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وإلا الصحابي، وقد أخرج له الأربعة

والأول أشبه لأن الثاني. محدث وقال ابن العربي: ولا خلاف في جوازه عند الضيق، وأما
عند السعة، فهو مكروه للجماعة، وأما الواحد فلا بأس به، وقد صلى - صلى الله عليه
وسلم - في الكعبة بين سواريها هـ. كذا في النيل (3:69) وذكر في النيل أيضًا أنه رخص
في الصف بين السواري أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن المنذر قياساً على الإمام،
والمنفرد هـ. قلت: والظاهر من كلام العيني المار أنه مكروه عند الحنفية لما فيه من قطع
الصف، وقد تقدم أن قطع الصف مكروه عندنا تحريماً، وكرهه أبو حنيفة للإمام أيضاً، كما
ذكره في رد المحتار عن معراج الدراية: الأصح ما روي عن أبي حنيفة أنه قال: أكره
للإمام أن يقوم بين الساريتين أو زاوية أو ناحية المسجد أو إلى سارية لأنه بخلاف عمل
الأمة هـ (1:675) ففسد قيام المأموم على الإمام كما عزاه الشوكاني إلى أبي حنيفة، فلم
يبق إلا القياس على المنفرد، وهو قياس مع الفارق فافهم

فائدة: ... معنى المجهول في كلام أبي حاتم وحكم قبول حديثه: ... قوله: "عن معاوية بن قرة" إلخ. قلت: وفيه هارون بن مسلم البكري قال أبو حاتم: مجهول، وذكره ابن حبان في الثقات، كما في تهذيب التهذيب (11: 11). وفيه أيضاً: وعنه أبو قتيبة، وأبو داود الطيالسي، وعمر بن سنان الصفدي ه. فلعن أبا حاتم أراد بتجهيله أنه مجهول الحال أو مجهول الوصف أو مجهول العدالة، فإن جهالة العين قد ارتفعت برواية الاثنين عنه كما في نخبة الفكر (ص: 70) ونصه: فإن سمي

عن: ابن عمر قال: دخل النبي - صلى الله عليه وسلم - البيت، وأسامة بن زيد، - 1357 وعثمان بن طلحة، وبلال، فأطال ثم خرج، وكنت أول الناس دخل على أثره، فسألت بلالاً أين صلى؟ فقال: «بين العمودين المقدمين»، رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخاري (1: 72)).

الراوي، وانفرد راو واحد بالرواية عنه، فهو مجهول العين، وإن روى عنه اثنان فصاعداً، ولم يوثق فهو مجهول الحال، وهو المستور اه. ملخصاً بلفظه. وفي تدريب الراوي (115): ثم من روى عنه عدلان عينا ارتفعت جهالة عينه ه. قلت: وتصحيح الحاكم والذهبي وابن خزيمة لحديثه يدل على ارتفاع جهالة الحال أيضاً عندهم، فإن حديث المستور لا يقبل بل حكمه التوقف إلى استبانة حاله، كما حققه الحافظ في النخبة (ص مذكور) وعند بعض المتقدمين ترتفع جهالة أيضاً برواية الاثنين ولو لم يوثق بشرط عدم تضعيف أحد إياه، ففي التعليق الحسن (1: 78): قال السخاوي في فتح المغيـث: قال الدار قطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته ه. ثم وجدت مؤلف الرفع والتكميل قد نبه على أن أبا حاتم يريد بالمجهول المجهول الوصف، ونقل عن فتح المغيـث أن قول أبي حاتم في الرجل: إنه مجهول لا يريد به أنه لم يرو عنه سوى واحد بدليل أنه قال في داود بن يزيد الثقفي: إنه مجهول مع أنه قد روى عنه جماعة، ولذا قال الذهبي عقيب: هذا القول يوضح لك أن الرجل قد يكون مجهولاً عند أبي حاتم، ولو روى عنه جماعة ثقات يعني أنه مجهول الحال ه. ثم نبه مؤلف الرفع والتكميل على أن لا يغتر بقول أبي حاتم في كثير من الرواة على ما يجده من يطالع الميزان وغيره: إنه مجهول لم يوافقه غيره من النقاد العدول، فإن الأمان بهذا مرتفع عندهم، فكثيراً ما ردوه عليه بأنه جهل من هو معروف عندهم. ثم ذكر على ذلك دلائل من كلام الحافظ ابن حجر، والحافظ السيوطي، فمن شاء فليراجعه (ص: 16). ونبه أيضاً على عدم الاغترار بأقوال عدة من الأئمة في الجرح، وقد ذكرنا خلاصته في مقدمة الكتاب بعون الله تعالى

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: دلالتـه على عدم كراهة قيام المنفرد بين السواري ظاهرة، وبه يعلم أيضاً أن الكراهة مخصوصة بالجماعة

رواية المستور مقبولة عندنا إذا كان في القرون الثلاثة

قال الحافظ في النخبة: وإن روى عنه اثنان فصاعداً ولم يوثق، فهو مجهول الحال، وهو المستور. وقد قبل روايته جماعة بغير قيد ا هـ. قال المحشي نقلاً عن شرح الشرح: منهم أبو حنيفة رضي الله عنه، وتبعه ابن حبان إذ العدل عنده من لا يعرف فيه الجرح قال: والناس في أحوالهم على الصلاح والعدالة حتى يظهر منهم ما يوجب الجرح، ولم يكلف الناس بما غاب عنهم، وإنما كلفوا بالحكم بالظاهر قال الله تعالى: "ولا تجسسوا" ولأن مبنى الأخبار على حسن الظن ا هـ (ص: 71). وقال الذهبي في ترجمة مالك المصري: قال ابن القطان (1): هو ممن لم تثبت عدالته يريد أنه ما نص أحد على أنه ثقة، وفي رواية الصحيح عدد كثير ما علمنا أن أحداً وثقة، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه الجماعة، ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح ا هـ (ميزان 3: 3). وقال في قفو الأثر: وأما المستور وهو عندنا من كان عدلاً في الظاهر، ولم تعرف عدالته في الباطن مطلقاً سواء، انفرد بالرواية عنه واحد أم روى عنه اثنان فصاعداً، فحكم حديثه الانقطاع الباطن، وعدم القبول إلا في الصدور الأول ا هـ (ص: 20). قلت: والمراد بالصدور الأول القرون الثلاثة المشهود لها بالخير، كما صرح به في بحث المرسل والمنقطع، فمجهول الحال في هذه القرون لا غير عدل عندنا معشر الحنفية، فليعلم ذلك.

قال مؤلف الرفع والتكميل: كثيراً ما تطلع في الميزان نقلاً عن ابن القطان في حق الرواة: لا يعرف له حال أو لم (1) تثبت عدالته، فلعلك تظن منه أن ذلك الراوي مجهول أو غير ثقة، وليس كذلك فإن لابن القطان في إطلاق هذه الألفاظ اصطلاحاً لم يوافق غيرَه. قال الذهبي: ابن القطان يتكلم في كل من لم يقل فيه إمام عاصر ذلك الرجل أو أخذ عن عاصره ما يدل على عدالته، وفي الصحيحين من هذا النمط كثيرون ما ضعفهم أحد ولا هم بمجاهيل ا هـ (ص: 17). مؤلف

باب ما يفعل المأموم إذا أخر الإمام الصلاة ... 1358 - عن: أبي ذر قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها أويमितون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: صل الصلاة لوقتها، فإن أدرتها (معهم فصل، فإنها لك نافلة)» رواه مسلم (1:23)

باب ما يفعل المأموم إذا تأخر الإمام الصلاة

قوله: "عن أبي ذر" إلخ. قال النووي: معنى يमितون الصلاة يؤخرونها، فيجعلونها كالमित الذي خرجت روحه، والمراد بتأخيرها عن وقتها أي عن وقتها المختار لا عن جميع وقتها، فإن المنقول عن الأمراء المتقدمين والمتأخرين إنما هو تأخيرها عن وقتها المختار، ولم يؤخرها أحد عن جميع وقتها، فوجب حمل هذه الأخبار على ما هو الواقع اهـ. ورده الحافظ في الفتح، وقال: قال المهلب: المراد بتضييعها تأخيرها عن الوقت المستحب لأنهم أخرجوها عن الوقت اهـ وهو خلاف الواقع، فقد صح أن الحجاج، وأميره الوليد، وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها، والآثار في ذلك مشهورة، منها ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريح عن عطاء قال: أخر الوليد الجمعة حتى أمسى فجئت فصليت الظهر قبل أن أجلس، ثم صليت العصر وأنا جالس إيماء وهو يخطب. وإنما فعل ذلك عطاء خوفاً على نفسه من القتل اهـ (2: 11). وفيه أن الإمام إذا أخرها عن وقتها المختار يستحب للمأموم أن يصليها في أول الوقت منفرداً ثم يصليها مع الإمام (1) فيجمع

قال الشيخ عبد الحق في أشعة اللمعات (1:154) وأين غير نماز فجر وعصر ومغرب خواهد بود از جهت كراهت (1) تنفل دران وقت وعدم مشروعية نقل سه ركعت يا أنه ارتكاب إين مكروه اهون است از اثار فتنه واختلاف كلمة كه لازم می آید از مخالفت امراء جباير اهـ قلت: واستدل النووي بهذا الحديث على مذهبه أنه لا بأس بإعادة الصبح والعصر والمغرب كباقي الصلوات لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أطلق الأمر بالإعادة ولم يفرق بين صلاة وصلاة اهـ (1: 231). ولا يخفى ما فيه لأن المطلق يحمل على المقيد عندهم، فلما ورد النهي عن التنفل بعد الفجر والعصر وعن إعادة الفجر والمغرب صراحة، كما قدمناه، يحمل هذا المطلق على ما عداها، ولو سلم بقاءه على إطلاقه فلا دلالة فيه على مذهبه أيضاً، للاحتمال الذي أبداه الشيخ في أشعة اللمعات فافهم. منه

فضيلتي الوقت والجماعة، فلو أراد الاقتصار على إحداهما فهل الأفضل الاقتصار على فعلها منفرداً في الوقت المستحب أم الاقتصار على أدائها جماعة في آخر الوقت؟ والمختار استحباب الانتظار ما لم يفحش التأخير، قال النووي في شرح مسلم (1: 230). وقواعدنا توافقه لأن الجماعة واجبة، وفعل الصلاة في الوقت المختار مستحب، ورعاية الواجب أكد من المستحب، كما لا يخفى، وهذا هو الحكم فيما إذا قدمها الإمام عن وقتها عند أبي حنيفة في العصر والعشاء، فيصليها قبل المثلين في الأولى، وقبل غياب البياض في الثانية مثلاً، فيستحب للمأموم أن يصليها مع الإمام لإدراك فضيلة الجماعة ثم يعيدها منفرداً، ولو أراد الاقتصار فالأولى أن يقتصر على أدائها منفرداً في الوقت المجمع عليه، كما قدمناه في الجزء الثاني عن رد المحتار، ونصه: وانظر هل إذا لزم من تأخير العصر إلى المثلين فوت الجماعة يكون الأولى التأخير أم لا؟ والظاهر الأول، بل يلزم لمن اعتقد رجحان قول الإمام، تأمل ثم رأيت في آخر شرح المنية ناقلاً عن بعض الفتاوي أنه لو كان إمام محلة يصلي العشاء قبل غياب الشفق الأبيض فالأفضل أن يصليها وحده بع البياض (1: 372) هـ والأولى ما قلنا: إنه يصلي مع الإمام ثم يعيدها، ولا تكره إعادة العصر في هذه الصورة لأن الأولى لم تصح عند الإمام، فيكون الفرض هي الثانية، لم أره صريحاً. ولكنه مقتضي القواعد، والله أعلم

باب المسبوق يقضي ما فاته إذا سلم الإمام ... من غير زيادة وإن صلاته مع الإمام آخر صلاته ... 1359 - عن: الحسن وعن زرارة بن أوفي أن المغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - قال: تخلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فذكر هذه القصة قال: فأتينا الناس وعبدالرحمن بن عوف يصلي بهم الصبح، فلما رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - أراد أن يتأخر

باب المسبوق يقضي ما فاته إذا سلم من غير زيادة

وإن صلاته مع الإمام آخر صلاته

قوله: "عن الحسن" إلخ قلت: دلالة الحديث على الجزء الأول من الباب ظاهرة لأنه - صلى الله عليه وسلم - صلى الركعة التي سبق بها ولم يزد عليها شيئاً، ولم يأمر المغيرة بالزيادة، والآثار التي ذكرها أبو داود لم أقف على من وصلها، وإن ثبتت فعل وجه قولهم بذلك أنهم رأوا سجدة السهو جابرة لنقصان الصلاة، والجماعة واجبة وقد فاتت، فيجبر بالسجدة، قاله شيخنا مولانا محمد يحيى تغمده الله برحمته في تقريره عن شيخه قدس الله سره. قلت: والأوجه عندي في توجيهه أن يقال: إن من أدرك الفرد واحدة كانت أو ثلاثة لم يكن تشهده في موضعه لأنه يجلس مع الإمام في غير موضع جلوسه، وهذا يوجب سجدي السهو قياساً، ووجه الأولوية إيجابهم سجدي السهو على من أدرك الفرد من الصلاة لا من فاتته كلها أو شفعة منها، ومن أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها كما تقدم ذلك مرفوعاً، فلم تفته الجماعة الواجبة، وغاية ما فيه أن قد فاتته فضيلة الإدراك الكامل، وهذا لا يوجب السهو قياساً. وأيضاً، فلو كان فوت الجماعة موجباً للسهو لكان المنفرد أولى بذلك، ولم يقل أحد بوجوب سجدي السهو على المنفرد إذا فاتته الجماعة، فالأوجه ما قلنا لأن وقوع التشهد في غير موضعه موجب للسهو عندنا قياساً، ولكننا تركناه في

فأومئ إليه أن يمضي قال: فصليت أنا والنبي - صلى الله عليه وسلم - خلفه ركعة، فلما سلم قام النبي - صلى الله عليه وسلم -، فصلى الركعة التي سبق بها، ولم يزد عليها شيئاً. ... 1360 - قال أبو داود: أبو سعيد الخدري، وابن الزبير، وابن عمر يقولون: «من أدرك الفرد من الصلاة عليه سجدتا السهو» اهـ أخرجه أبو داود (1:23) في باب المسح على الخفين، وسكت عنه. ... 1361 - عن قال: أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة، وعليكم السكينة والوقار، ولا تسرعوا، فما أدركتم

المسبوق لكون النبي لم يسجد في هذه الحالة، ولا أمر به وبه قال جمهور العلماء: إنه ليس على المسبوق سجود، ذكره في عون المعبود عن ابن رسلان (1:59). وأيضاً ليس السجود إلا للسهو، ولا سهو هنا، وأيضاً ترك الواجب أو تأخيره وتقديمه لأجل متابعة الإمام لا يوجب السهو، كما هو مذكور في كتب الفقه، وفي الحديث دلالة على الجزء الثاني من الباب أيضاً لأن مغيرة رضي الله عنه قال: فلما سلم قال النبي - صلى الله عليه وسلم -، فصلى الركعة التي سبق بها، ولم يقل: صلى الركعة التي بقيت منه، فهو يدل على أن ما فاته أي المسبوق هو أول صلاته، وما أدرك مع الإمام هو آخر صلاته وبه نقول

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قلت: إنما قيدها بسماع الإقامة لأن ذلك هو الحامل في الغالب على الإسراع. وفي رواية للشيخين وأحمد من حديث أبي قتادة مرفوعاً «إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة» كذا في النيل (3:13) وفيه دلالة على جزئي الباب كليهما أما على الأول، فلأنه - صلى الله عليه وسلم - أمر مسبوق بإتمام ما فات، وبقضاء ما سبق به فقط، ولم يأمر بالسجود، وأما على الثاني فلما ورد في بعض طريق الحديث من لفظ "فاقضوا" أو في بعضها «صلوا ما أدركتم واقضوا ما سبقكم» وفي بعضها «ليصل ما أدرك وليقض ما سبق به منها» والقضاء في الأصل هو الإتيان بالفائت و فراغ الذمة منه، كما في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأتموا بقية يؤمكم واقضوه» أخرجه أبو داود في الصوم، وأما لفظ "فأتموا" فيأتي بمعنى الإتيان بالشئ تاماً كما في قوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ} ولا يختص بما

فصلوا، وما فاتكم فأتوا» رواه الجماعة (1) إلا الترمذي كذا في نيل الأوطار (3:13) وقال ابن عيينة عن الزهري: "فاقضوا" قاله أبو داود (1:91) وادعى أنه تفرد بهذه اللفظة عن الزهري، وليس كذلك بل تابعه ابن الهاد عن ابن شهاب عند الطحاوي (1:231) وابن جريح عنه في مسند أبي قرة كما في العمدة (2:673) للعيني، وابن أبي ذئب عنه عند أبي نعيم في المستخرج على الصحيحين، كما في الجوهر النقي (1:174) كلهم قالوا: "فاقضوا". ... وأخرجه أبو داود بطريق سعد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «(صل ما أدرمت واقض ما سبقك» أخرجه مسلم في صحيحه (1:22).

بقي من الشيء فإن قيل: وكذلك القضاء لا يختص بالفائت بل يأتي بمعنى الفعل أداء كما في قوله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَآوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} وقوله: {فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَّنَاسِكُكُمْ} قلنا: نعم! فإن هو مشترك الدلالة فلا بد لترجيح أحد المعنيين من قرينة، وهنا قامت القرينة على أن المراد بالقضاء هو الإتيان بالفائت، وهو قوله: "ما سبقكم" "وما سبق به منها" بعد قوله: "فاقضوا وليقض" فإن قضاء السابق هو الإتيان بالفائت بعينه، وليس ذلك أداء، فالمسبوق المدرك آخر صلاة الإمام إما أن يصلى معه أول صلاته أو آخر صلاته، فإن كان يصلى أول صلاته، فلم يفت عنه في السابق شيء حتى يقال له: اقض الصلاة التي سبقتك فإن آخر الشيء لا يفوت سابقاً، وأما إذا صلى معه آخر صلاته، فيصدق عليه إنها فاتته (سابقاً، فأمر بقضاء ما فاتته. هذا ملخص ما قاله سيدي في بذل المجهود (1:322).

وأورد عليه الشيخ بأنه يمكن حمل سبق فيه على سبق الحسي، ولا نزاع فيه، كما هو مؤخر في أداء المأموم حساً؟ فلا يفيد اقتران لفظ سبق بالقضاء شيئاً وإنما

المراد بالجماعة عن صاحب المنتقى أصحاب الصحاح الست والإمام أحمد، منه (1)

وأخرج الطحاوي (1:231) عن أنس بسند رجاله ثقات بلفظ: «فليصل ما أدرك - 1362 وليقض ما سبق به منها» اهـ.

النزاع في أن ما سبقه الإمام به حسا هل هو سابق حكماً أيضاً أم هو مؤخر حكماً، ما لم يدل دليل على أن المراد بالسبق هو السابق الحكمي دون الحسي. قلت: والأحسن في الاستدلال حديث معاذ بن جبل أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده بلفظ: قال: وكانوا يأتون الصلاة وقد سبقهم ببعضها النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: فكان الرجل يشير إلى الرجل إن جاءكم صلى: فيقول: واحدة أو اثنتين، فيصليها ثم يدخل مع القوم في صلاتهم، قال: فجاء معاذ، فقال: لا أجده على حال أبداً إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقني قال: فجاء وقد سبقه النبي - صلى الله عليه وسلم - ببعضها قال: فثبت معه، فلما قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاته قام فقضى فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنه قد سن لكم معاذ (1)، فهكذا فاصنعوا اهـ (5: 246) ورجالهم ثقات

وتقرير وجه الاستدلال به أن المسبوق كان يبدأ بما سبق به أولاً ثم يلحق الإمام فيما بقى، فأنكر معاذ ذلك، وقال: لا أجده على حال إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقني، وليس معناه إلا قضاء ما سبقه حساً، وشرعاً جميعاً لأن الفائت إذ ذاك كان متقدماً في حكم الشرع أيضاً، كما كان متقدماً حساً، فأراد معاذ أن يجعله متأخراً حساً باجتهاده مراعاة لجهة الإلتزام، ولم يرد أن يجعله متأخراً شرعاً أيضاً، فإن جعل المتقدم في حكم الشرع متأخراً شرعاً لا مساعٍ للاجتهاد فيه، وإنما يعرف ذلك بالنص ولم يكن عند معاذ إذ ذاك، فيجب أن يحمل فعله على ما فيه مساعٍ للاجتهاد وهو ما قلنا، ثم قرره النبي - صلى الله عليه وسلم -

دل قوله - صلى الله عليه وسلم -: قد سن لكم معاذ إلخ على كون ذلك سنة ومقتضى ذلك الإتيان بما سبق به قبل (1) متابعة الإمام كاللاحق، وفيه قولان مصححان لعلماءنا، فاستظهر في البحر والدر القول بالفساد لما فيه من الانفراد في موضع الافتداء وهو مفسد. وفي حاشية البحر للرملي عن البزارية: إن الأولى أي عدم الفساد أقوى لسقوط الترتيب. وفي شرح الشيخ إسماعيل عن جامع الفتاوى: يجوز عن المتأخرين وعليه الفتوى وبه جزم في الفيض كذا في الشامية (1: 623) قلت: وظاهر حديث معاذ يدل على كون ذلك منسوخاً لأنه قال أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال فذكره، والله أعلم.

منه.

عن: ابن مسعود في الذي تفوته بعض الصلاة مع الإمام قال: يجعل ما يدرك مع - 1363 الإمام آخر صلاته. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:172). ... 1364 - ثنا: ابن علية عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يجعل ما أدرك مع الإمام آخر صلاته. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ولا ريب في (ص هذا الإسناد) (الجواهر النقي 1:174).

علي ما قال وفعل ولم يغيره بشيء بل قال بمثل قول معاذ: "فاقضوا ما سبقكم أو ليصل ما أدرك وليقض ما سبق به منها" ونحوه الدال على كون الفائت سابقاً، وما يأتي به بعد فراغ الإمام قضاء له، فثبت أن ما يأتي به المسبوق بعد فراغ الإمام هو أول صلاته حكماً وإن كان متأخراً حساً، ولعل في ذلك كفاية الإثبات المسئلة الظنية فإننا لا ندعى القطع فيها.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ قلت: دلالتها على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

قوله: "ثنا ابن علية" إلخ قلت: وقال في الجواهر النقي ما نصه: ثم ذكر البيهقي عن علي قال: ما أدركت فهو أول صلاتك، ثم ذكر عن نافع عن ابن عمر مثله: قلت: في السند الأول الحارث الأعور وفي السندين معاً يحيى بن أبي طالب عن عبد الوهاب بن عطاء وقد تقدم أن ابن أبي طالب متكلم فيه. ثم قال: وقال البيهقي في كتاب المعرفة: وروينا عن الحارث عن علي قال: ما أدركت فهو أول صلاتك، وبإسناد صحيح عن أيوب بن نافع عن ابن عمر مثله، والأظهر أنه أراد بالإسناد الصحيح هذا الإسناد الذي ذكره في السنن، فإن كان كذلك فقد تساهل في الحكم عليه بالصحة، وذكر ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عمر خلاف ما ذكره البيهقي، فقال: "ثنا ابن عيلة" إلخ فذكر الحديث بمثل ما ذكرناه في المتن وقال: ولا ريب في صحة هذا الإسناد (1: 174). قال المؤلف: وقد ذكرنا مراراً أن الحارث حسن الحديث احتج به الأئمة، وأما يحيى بن أبي طالب، وإن كذبه موسى بن هارون في كلامه عنه، ولم يعن في الحديث، وقال أبو عبيد الآجري: خط أبو داود على حديثه ولكن وثقه الدار قطني وغيره، والدار قطني من أخبر الناس به، وقال مسلمة بن قاسم: ليس به بأس: تكلم الناس فيه كذا في اللسان (6)

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن مسروقاً وجندباً دخلا في صلاة الإمام - 1365 في المغرب، فأدركا معه ركعة، وسبقهما بركعتين، فصليا معه ركعة ثم قاما يقضيان، فأما مسروق، فجلس في الركعة الأولى التي قضى، وأما جندب فقام في الأولى، وجلس في الثانية فلما انصرف أقبل كل واحد منهما على صاحبه ثم أنهما تساوفا إلى عبد الله بن مسعود، فقصا عليه القصة، فقال: كلاكما قد أحسن، وأن أصلي كما صلي مسروق أحب إلي. أخرجه الإمام محمد في الآثار (ص: 27) وقال بقول ابن مسعود: نأخذ ويجلس في الركعتين جميعاً اللتين فاتتاه، وهو قول أبي حنيفة اهـ. قلت: رجاله كلهم ثقات وسنده متصل. ... 1366 - مالك: عن ابن شهاب عن ابن المسيب قال: ما صلاة يجلس

فهو أيضاً حسن الحديث ولكن لا يخفى أن سند ابن أبي شيبة إلى ابن عمر أقولي (263) وأصح من سند البيهقي، ويؤيده سند مالك عن نافع عنه كما سيأتي وهو من أصح الأسانيد عندهم. فأما أن يعمل بالترجيح، فهو لما روينا سنداً وقوة، وإما يقال بالجمع، فيحمل ما رواه البيهقي على كون ما أدركه مع الإمام أول الصلاة من حيث التشهد، وما رواه ابن أبي شيبة ومالك على كون ما أدركه مع الإمام أول الصلاة من حيث التشهد، وما رواه ابن أبي شيبة ومالك على كونه آخرها من حيث القراءة، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، وبه تجتمع الآثار كلها.

قوله: أخبرنا أبو حنيفة وقوله: مالك عن ابن شهاب إلخ فيه دلالة على كون ما يأتي به المسبوق بعد الإمام آخر صلاته في حق التشهد، فإنه لو كان أولها فيه أيضاً لكان فعل جندب أولى وأصوب، ولكن حب ابن مسعود فعل مسروق، وصرح ابن المسيب بكونه سنة في الصلوات كلها، وقد عرفت أنه في معنى المرفوع، فثبت بمجموع الآثار أن ما يأتي به المسبوق بع الإمام هو أول صلاته في حق القراءة، وآخرها في حق التشهد. قال

أي وفي الثالثة أيضاً، كما صرح به الطبراني في رواية أخرجه في مجمع الزوائد (213) (172:1). مؤلف

فيها كلها؟ ثم قال سعيد: «هي المغرب إذا فاتك منها ركعة مع الإمام قال: وكذلك سنة الصلاة كلها» (المدونة الكبرى 1:96) وسنده صحيح، وقول التابعي: السنة كذا مرفوع مرسل، كما قدمنا، ومرسل ابن المسيب صحيح عندهم

في الدر: والمسبوق من سبقه الإمام بها أو ببعضها وهو منفرد فيما يقضيه، ويقضى أول صلاته في حق قراءة وآخرها في حق التشهد، فمدرك ركعة ممن غير فجر يأتي بركعتين بفاتحة وسورة، وتشهد بينهما (1)، وبربعة الرباعي بفاتحة فقط، ولا يقعد قبلها هـ. وعزاه في رد المحتار إلى محمد أولاً وإليه أبي يوسف ثانياً فقال: هذا قول محمد، كما في مبسوط السرخسي، وعليه اقتصر في الخلاصة وشرح الطحاوي والاسبيجاني والدر والبحر وغيرهم، لكن في صلاة الجلالي إن هذا قولهما، وذكر مثله في الفيض عن المستصفي، وظاهر كلامهم اعتماد قول محمد هـ ملخصاً (1: 624). قلت: ولكن قول محمد في الآثار يدل على أنه قول أبي حنيفة أيضاً، ومحمد أثبت الناقلين عن الإمام، وكتاب الآثار متواتر عنه، فالظاهر أن كون المسبوق يقضي أول صلاته في حق القراءة، وآخرها في حق التشهد متفق عليه بين أئمتنا، ودليله ما ذكرنا من أثر ابن مسعود ابن المسيب فافهم والله يهدي بعض الناس حيث أقام الخلاف بين أئمتنا أولاً ثم رجح قول أبي حنيفة في زعمه وهو كون المسبوق يقضي أول صلاته مطلقاً في حق القراءة والتشهد جميعاً على قول محمد وأبي يوسف وقد مر وقال: لم أقف على دليل قولهما ودليل الإمام معلوم قوي، فكيف يعدل عنه وعمل أيضاً على قول صاحب المذهب؟ فافهم ولا تكن من الغافلين هـ ولم يشعر أنه هو الغافل حيث لم ينظر دليل قولهما في الآثار لمحمد ولا في مجمع الزوائد (ص: 172) مع دعواه سعة النظر في الحديث، ولو راجع كتاب الآثار لعلم أن صاحب المذهب مع محمد في المسألة وإن عمله خلاف الأمة والائمة بأسرهم، هذا، والله الحمد على ما علم وفهم

قال في شرح المنية: ولو لم يقعد جاز استحساناً لا قياساً، ولم يلزمه سجود السهو لكون الركعة أولى من وجه هـ (1) (شامي 1: 624). قلت: ويدل عليه تحسين ابن مسعود أولاً فعل جندب ومسروق كليهما ثم قال: وأن أصلي كما صلى مسروق أحب إلي. منه

مالك: عن نافع أن ابن عمر كان إذا فاتته شيء من الصلاة التي يعلن فيها بالقراءة، - 1367 فإذا سلم الإمام قام ابن عمر، فقرأ يجهر لنفسه فيما يقضي جهراً قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا يقضي ما فاتته على نحو ما فاتته. (كذا في المدونة الكبرى 1:96) وسنده صحيح، وأخرجه مالك في الموطأ أيضاً. ... 1368 - قال: وكيع عن حماد عن قتادة عن الحسن عن علي: قال اجعل أول صلاتك آخر صلاتك (كذا في المدونة الكبرى 1:96) ورجاله ثقات، وقد أثبت بعضهم سماع الحسن عن علي، كما سنذكره

قوله: "مالك بن نافع" إلخ قلت: سند الجليل عده المحدثون من أصحاب الأسانيد، ودلالته على كون المسبوق يقضي أول صلاته قراءة ظاهرة

قوله: "قال وكيع" إلخ قلت: إنما يستقيم دلالته على الجزء الثاني من الباب إذا أريد بقوله: "اجعل أولها" ما أدركه المسبوق مع الإمام وهو الظاهر لأنه هو أول صلاة المسبوق، حسا وحقيقة، وإن كان آخرها حكماً، فالمعنى اجعل ما أدركت مع الإمام آخر صلاتك. ويحمل ما رواه البيهقي عن الحارث عن علي قال: ما أدركت فهو أول صلاتك على كونها أول في حق التشهد والجلوس، فتجتمع الآثار، ويرتفع الخلاف من البين، على أن الحسن أقوى وأحسن من الحارث الأعور.

فائدة: سماع الحسن عن علي رضي الله عنه

واختلف المحدثون في سماع الحسن عن علي، فأنكره الأكثرون، وأثبتته جماعة. قال الحافظ السيوطي: وهو الراجح عندي، كالحافظ ضياء الدين المقدسي في المختارة، والحافظ شيخ الإسلام ابن حجر في أطراف المختارة، لوجوه: الأول أن المثبت مقدم على النافي، الثاني أنه ولد لستنتين بقيتا من خلافة عمر وميز لسبع، وأمر بالصلاة. فكان يصلي خلف عثمان إلى أن قتل، وعلى إذ ذاك بالمدينة، يحضر الجماعة كل فرض، ولم يخرج منها إلا بعد قتل عثمان، وسن الحسن إذ ذاك أربع عشرة سنة، فكيف ينكر سماعه منه ذاك وهو يجتمع معه كل يوم بالمسجد خمس مرات مدة سبع سنين؟ ومن ثم قال علي بن المديني: رأى الحسن علياً بالمدينة وهو غلام، وقد أورد المزي في التهذيب من طريق أبي نعيم أنه سئل عن قوله: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم يدركه، فقال: كل شيء قتله فيه فهو عن علي، غير أنني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً أي زمان الحجاج. ثم ذكر

باب إطالة الركوع للجائي ... 1369 - عن: أبي قتادة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إني لأقوم الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي، كراهية أن

الحافظ (السيوطي) أحاديث كثيرة وقعت له من رواية الحسن عن علي كرم الله وجهه، وفي بعضها ورجاله ثقات قول الحسن: سمعت علياً يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «مثل أمتي مثل المطر» الحديث ١٥. من الفتاوي الحديثية لابن حجر الهيتمي (ص: 126). قلت: والحديث أخرجه أبو يعلى في مسنده حدثنا حوثة بن أشرس قال أخبرنا عقبة ابن أبي الصهباء الباهلي قال: سمعت الحسن يقول: سمعت علياً يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «مثل أمتي مثل المطر» الحديث قال السيوطي في اتحاف الفرقة بوصل الخرقه: قال محمد بن الحسن الصيرفي شيخ شيوخنا: هذا النص صريح في سماع الحسن من علي رضي الله عنه، ورجاله ثقات حوثة وثقة ابن حبان، وعقبة وثقه أحمد وابن معين ١٥ من التعليق الحسن (2: 110). وقال البخاري في تاريخه في ترجمة سليمان بن سالم القرشي أبي داود القرشي القطان: سمع علي بن زيد عن الحسن، رأى علياً والزبير التزما، وعلياً وعثمان التزما، ولا يتابع عليه ١٥ (ص: 198). وقال الحافظ في تهذيب التهذيب عن أبي زرعة: قال الحسن: رأيت الزبير يبايع علياً ١٥ (2: 267). على أن مرسلات الحسن صحاح أيضاً، كما قدمنا في الجزء الأول والثاني من الكتاب، الله أعلم بالصواب.

باب إطالة الركوع للجائي ... قوله: "عن أبي قتادة" إلخ. قال الحافظ في الفتح: قال ابن بطال: احتج به من قال: يجوز للإمام إطالة الركوع إذا سمع بحس داخل ليدركه، وتعقبه ابن المنير بأن التخفيف نقيض التطويل، فكيف يقاس عليه؟ قال: ثم إن فيه مغايرة للمطلوب لأن فيه إدخال مشقة على جماعة لأجل واحد انتهى. ويمكن أن يقال: محل ذلك ما لم يشق على الجماعة، وبذلك قيده أحمد وإسحاق وأبو ثور، وما ذكره ابن بطال سبقه إليه الخطابي، ووجهه بأنه إذا جاز التخفيف لحاجة من حاجات الدنيا كان التطويل لحاجة من حاجات الدين أجوز، وتعقبه القرطبي بأن في التطويل ههنا زيادة عمل في الصلاة غير مطلوب بخلاف التخفيف فإنه مطلوب انتهى (2: 170). قلت: وأيضاً كون هذا التخفيف

أشق على أمه»، رواه البخاري (1: 98). ... 1370 - وعنه: قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين، كان يطول في الأولى ويقصر في الثانية، إلى أن قال: وكان يطول في الأولى من صلاة الصبح، ويقصر في الثانية، رواه البخاري. وقال الحافظ في الفتح (2: 202): وروى عبد الرزاق عن معمر عن يحيى في آخر هذا الحديث "فظظنا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى" ولأبي داود وابن خزيمة نحوه من رواية أبو خالد عن سفيان عن معمر اهـ

لحاجة من حاجات الدنيا غير مسلم، بل كان لحاجة من حوائج الدين، وهي مراعاة صلاة المقنتية من النساء وحفظها من القطع فإن الأم ربما تفتتن ببكاء ولدها فتقطع الصلاة، والإمام مأمور بالتخفيف لأجل ذلك أي لرعاية حال الجماعة قال - صلى الله عليه وسلم -: «من أم قوماً فليخفف، فإن وراءه الضعيف، والكبير، وذو الحاجة، كما قدمناه في بابه، وإذا كان كذلك فالتخفيف مراعاة للمؤمنين مطلوب، ولا كذلك التطويل، فلا يصح القياس الذي سبق إليه الخطابي رحمه الله تعالى، اللهم إلا أن يثبت مشروعية التطويل أيضاً مراعاة للقوم

قوله: "وعنه" إلخ. قال الحافظ في الفتح: واستدل به بعض الشافعية على جواز تطويل الإمام في الركوع لأجل الداخل، قال القرطبي: ولا حجة فيه لأن الحكمة لا يعلل بها لخفائها أو لعدم انضباطها، ولأنه لم يكن يدخل في الصلاة يريد تقصير تلك الركعة ثم يطيلها لأجل الآتي، وإنما كان يدخل فيها ليأتي بالصلاة على سنها من تطويل الأولى، فافترق الأصل والفرع، فامتنع الإلحاق انتهى (2: 203). ويمكن أن يقال إن ما فهمه القرطبي حكمة هو علة عند غيره، وإن إطالة الركعة الأولى في الفجر بالاتفاق وكذا في غيره على الخلاف معللة بإعانة الناس على إدراك الركعة، كما فهم الصحابة ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام، فكان قصد الإعانة على إدراك الركعة مطلوباً شرعاً، فعلى هذا إذا قصد إعانة الجائي فهو أفضل بعد أن لا يخطر بباله التودد إليه ولا الحياء منه ونحوه، ولهذا نقل في المعراج عن الجامع الأصغر إنه مأجور لقوله تعالى: {تعاونوا على البر والتقوى} ذكره في رد المحتار ثم قال: فالحاصل أن التأخير القليل لإعانة أهل الخير غير مكروه اهـ (1: 517). وفي نيل الأوطار

عن: محمد بن حجارة عن رجل عن عبدالله بن أبي أوفى أن النبي - صلى الله - 1371 عليه وسلم - كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم. رواه أحمد وأبو داود (نيل 3:7). والحديث سكت عنه أبو داود، والمنذري، وفيه مجهول (عون 1:295). وحكى الحافظ الضياء أنه طرفه الحضرمي ذكره ابن حبان في ثقات التابعين، كذا في التهذيب (5:11)، وفي التقريب (ص: 91) طرفه الحضرمي صاحب ابن أبي أوفى مقبول من الخامسة، لم يقع مسمى في رواية أبي داود اهـ قلت: وسكوت أبي داود والمنذري دليل على كون الحديث صالحاً عندهما

حكى استحباب ذلك ابن المنذر عن الشعبي، والنخعي وأبي مجلز وأبي مجلز وابن أبي ليلى من التابعين وقد، نقل الاستحباب أبو الطيب الطبري عن الشافعي في الجديد، وفي التجريد للمحاملي نسبة ذلك إلى القديم وإن الجديد كراهته، وذهب أبو حنيفة، ومالك والأوزعي، وأبو يوسف، وداود إلى كراهة الانتظار، واستحسنه ابن المنذر، وشدد في ذلك بعضهم، وقال: أخاف أن يكون شركاً، وهو قول محمد بن الحسن، وبالع بعض أصحاب الشافعي فقال: إنه مبطل للصلاة، وقال أحمد وإسحاق فيما حكاه عنهما ابن البطال: إن (كان الانتظار لا يضر بالمأمومين جاز وإن كان مما يضر ففيه الخلاف اهـ (3: 17)

قوله: "عن محمد بن حجارة" إلخ. ظاهر الحديث كون هذا التطويل لأجل إعانة القوم على إدراك الركعة، يشعر به قول الصحابي: حتى لا يسمع وقع قدم، وليس صريحاً فيه: كما زعمه بعض الناس لاحتتمال أن يكون لأمر آخر اجتمعت به هذه الغاية اتفاقاً. قال "الدر": وكره تحريماً إطالة ركوع أو قراءة لإدراك الجائي أي إن عرفه، وإلا فلا بأس به، ولو أراد التقريب إلى الله تعالى لم يكره اتفاقاً، لكنه نادر وتسمى مسألة الرياء، فينبغي التحرز عنها انتهى قال الشامي: ولفظه "لا بأس" تفيد في الغالب أن تركه أفضل، وينبغي أن يكون هنا كذلك، فإن فعل العبادة لأمر فيه شبهة عدم إخلاصها لله تعالى لا شك أن تركه أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ولأنه وإن كان إعانة على إدراك الركعة، ففيه إعانة على ترك التكاسل، وترك المبادرة والتهيؤ للصلاة قبل حضور وقتها، فالأولى تركه "شرح المنية" اهـ (1: 516). وينبغي أن يستحب إطالة الإمام الركوع لإدراك مكبر حتى ظهره للركوع لو رفع الإمام رأسه قبل

إدراكه يظن أن أدرك الركعة، كما يقع لكثير من العوام، فيسلم مع الإمام بناء على ظنه، ولا يتمكن الإمام من أمره بالإعادة أو الإتمام (1) ذكره الشامي عن ط (1: 517). لأن فيه صيانة صلاة المقتدي عن البطلان، وهي مطلوبة شرعاً، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

وليكن هذا آخر الجزء الرابع من الكتاب جعله الله وسائر أجزائه وجميع أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، ووسيلة لرضاه ورضاء رسوله الرؤف الرحيم، ووقفنا لخدمة حديثه وفقه علومه بالقلب السليم، وحشرنا معه وأدخلنا في حربه بالنعيم المقيم. سبحانه اللهم وبحمدك، وأشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد الذي لا نبي بعده، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته والتابعين لهم بإحسان، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً

وكان تأليف هذا الكتاب تحت ظل العارف بالله حكيم الأمة المحمدية مجدد الملة الإسلامية، التقى النقي، المحدث المفسر الفقيه الولي، مولانا الحافظ الثقة الثبت الشيخ العلامة أشرف علي المشتهر باسمه المبارك الأغر في الأفاق، حجة الله في زمانه على الإطلاق، لا زال شرفه وعلاه متزايدين في الدنيا والدين، ومتع الله بطول بقائه المسلمين. اللهم عمم فيضه وبركته وبره وهده على العالمين، وأجزه اللهم عنا خير الجزاء وعن سائر المؤمنين، آمين.

وقع الفراغ من تأليف هذا الجزء المبارك ضحوة يوم الأربعاء لحادي عشر من شهر ربيع الأول ذي الفضل المتدارك سنة أربع وأربعين وثلاثمائة وألف من هجرة النبي الأمين، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام، وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب الله رب العالمين

التحديث بالنعمة

ومن نعم الله الجسيمة والمنن العظيمة على هذا الغائص في بحر الجريمة أن سيدي الشيخ حكيم الأمة، كاشف العمة، لا زال بتهيج الفؤاد، ولم يزل في عيشته مرضية بسلام، قد سر سروراً زائداً بملاحظة هذه الحصة الرابعة من الكتاب، وقال بعد ما عاين كلها لا سيما المباحث المهمة من الأبواب: إنها ستكون عديمة النظير بلا ترتيب، وكان من تمام سروره

لطروء النسيان أو لعارض غيره. منه (1)

وبهجته أن دعا لي بزيادة العلم والعمل، ولم يصبر حتى كساني بردته الكريمة، الفائقة بركاتها الثمينة، وأنوارها الوسيمة، تيجان الملوك الغالية الفخيمة، ولقد ألقى في روعي أن عسى أن يكون إمامنا وإمام المسلمين أبو حنيفة رضي الله عنه قد سربه وابتهج كذلك، وأطرب كذا سائر الأئمة المجتهدين المعترفين بفضلهم وكمالهم، المقربين بعظمتهم وإجلالهم، مع الثناء عليه والالتزام معه الأدب. وأرجوا من الله العظيم أنه قد قبل هذا الكتاب، ورضي به، وكذا رسوله الرؤوف الرحيم، فإن رضي الله في رضاء أوليائه، وقررة عين الرسول في قبول ورثته وأصفياه، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، واجعله وسيلة لرضاك ورضا رسولك الكريم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله أولاً وأخيراً، والسلام على رسوله أفضل الخلق سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه متتابعاً متواتر

وهذا ما كتبه سيدي المشار إليه دام مجده وعلاه على هذا الجزء بقلمه بعد أثنى عليه، وشكره بيده، وماله، ولسانه، وفمه

تقريظ

الإمام الهمام، العلامة المقدم، بهجة الأنام وشيخ الإسلام، وحكيم الأمة المحمدية، مجدد الملة الحنفية، رأس أهل البر والتقوى، رئيس أرباب المجد والنهي، قدوة السالكين، زبدة العارفين، الماحي لرسوم الضلال والغواية، المحيي لمراسم الرشد والهداية، تاج الملة، سراج الأمة، التقى النقي، المحدث المفسر الفقيه الولي، مولانا الحافظ الثقة، الثبت الحجة الشيخ: أشرف على التهانوي أدام الله ظلال بركاته، ومتع العالمين بمسلسلات إرشاداته قال

بعد الحمد والصلاة، لما نظرت في هذه الحصة الرابعة من الكتاب بعد انتهاء تأليفها، علاني سرور اضطرني إلى إظهاره قولاً بدعائي للمؤلف ومدحي للمؤلف، وفعلاً بإعطاء ردائي له لإدخال السرور عليه، رجاء أن يدخلني الله في من يخدم من يخدم الدين ولو بشيء من المسرة، حقق الله رجائي، ورجاء كل من يخدم الدين بفضلهم، وببركة سيد الخلق أجمعين، وكان هذا في غرة جمادى الآخرة 1346 هـ

كتبه أشرف علي

فهرس أبواب الجزء الرابع من إعلان السنن

وما يتعلق بها من فوائد

الموضوع ... الصفحة

باب وجوب الجهر في الجهرية، والسر في السرية ... 3

فائدة: إذا قال التابعي: من السنة كذا، فهو مرفوع مرسل ... 6

فائدة: حد الجهر والإخفاء ... 13

فائدة: بحث الجهر بالقراءة للمنفرد ... 14

فائدة: الجواب عن إيراد بعض الناس ... 16

باب استحباب الاختصار في السفر ... 17

فائدة صلاحية ماسكت عنه أبو داود للاحتجاج ... 17

باب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة، والعيدين ... 18

باب ما جاء في القراءة في الحضر ... 20

فائدة: بحث إطالة الركعة الأولى ... 24

فائدة: توثيق شهر بن حوشب ... 26

فائدة: تحقيق المفصل، وطواله، ووسطه، وقصاره ... 37

فائدة: ترتيب السور توقيفي ... 38

فائدة: بحث قراءة المعوذتين في ثالثة الوتر ... 48

باب قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا} والنهي عن القراءة خلف الإمام مطلقا ... 50

فائدة: مراسيل سعيد بن جبير ومجاهد وطاؤوس مقبولة ... 52

فائدة: أبو السائب مسلم بن جنادة السوائي ... 52

فائدة: توثيق الحجاج بن أرطاة وأنه حسن الحديث ... 66

فائدة: توثيق الإمام أبي حنيفة ومناقبه الجليلة ... 72

فائدة: زيادة الرفع مقبولة إذا كام الرافع ثقة، وإن خالفه الأكثرون ... 77

- فائدة: بحث نفيس في الجواب عن زيادة "خلف الإمام" في حديث عبادة ... 111
- فائدة: الجواب عن رواية مكحول لا تفعلوا إلا بأمر القرآن على طريقة المحدثين ... 115
- فائدة: مذهب الدار قطني في التوثيق ... 117
- فائدة: الجواب عن حديث أبي قلابة ... 118
- فائدة: الجواب عن حديث عبادة على طريق الفقهاء ... 121
- فائدة: بحث نفيس في سكتات الإمام ... 123
- باب استحباب سورة في ركعة وجواز السورتين فصاعداً فيها وجواز بعض السور في كل ركعة، واستحباب قراءة كلها فيه ... 133
- فائدة: ترجمة بكار بن قتيبة أبي بكرة شيخ الطحاوي ... 137
- باب كراهة قراءة القرآن منكوساً في الصلاة وغيرها، وكراهة تكرار سورة في الركعتين من الفرض، وجوازه في النوافل ... 142
- باب حكم القراءة بالفارسية ونحوها لمن عجز عن العربية، وبالقراءة المشهورة والشاذة ... 148
- باب ما جاء في وجوب تجويد القرآن ومعرفة أوقافه، وما يناسبه ... 159
- باب ما جاء في بعض آداب التلاوة ... 177
- أبواب الإمام
- باب وجوب إتيان الجماعة في المسجد عند عدم العلة، وعدم كونها شرطاً لصحة الصلاة ... 186
- باب الأعذار في ترك الجماعة ... 200
- باب صفات الإمام ... 212
- باب جواز الصلاة خلف الفاسق، والعبد، والأعرابي، والأعجمي، وولد الزنا مع الكراهة ... 231
- باب السلطان أحق بالإمامة من الجميع ولو لم يكن أفضلهم، وكذا رب المنزل في منزله، والإمام الراجح في مسجده أحق بها من غيره ... 236

باب الاثنان جماعة ... 238

باب استحباب التكبير عند قد قامت الصلاة ... 239

باب كراهة جماعة النساء ... 242

باب موقف الإمام والمؤمنين ... 246

باب عدم جواز إمامة المرأة لغير المرأة ... 250

باب فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء في صلاة مشتركة جماعة ... 252

فائدة: قوله إبراهيم النخعي حجة عندنا ... 258

باب منع النساء من الحضور في المساجد ... 260

باب فضل ميامن الصفوف إذا لم يتعطل ميسرة المسجد ... 262

باب جواز إمامة المتيمم للمتوضئ ... 264

باب جواز صلاة القائم خلف القاعد، وعدم جواز جلوس المقتدي لجلوس إمامه ... 265

فائدة: الدليل على أن التطوع يحتمل فيه ما لا يحتمل في الفريضة ... 274

باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة ... 278

باب جواز النافلة خلف المفترض، وعدم جواز عكسه، واستحباب إعادة الظهر والعشاء مع الجماعة إذا صلاها منفردا ثم حضرها ... 285

ترجمة علي بن زياد التونسي العبسي ... 299

باب إذا صلى الفجر أو العصر أو المغرب منفردا ثم أدرك الجماعة لا يعيد ... 307

باب إذا أم قوما وهو جنب أو محدث يعيد ويعيدون ... 308

فائدة: مدار تضعيف الحديث ليس على السند فقط ... 309

فائدة: ترجمة محمد بن النعمان القدسي شيخ الطحاوي ... 313

تتمة: أولى في فضل الإمامة على الأذان ... 318

تتمة: أخرى في الرجل يؤم النساء وحدهن ... 319

باب وجوب التخفيف على الإمام ... 320

باب جواز التطويل للمنفرد ولو بختم القرآن في صلاة أو ركعة ... 322

فائدة: الجواب عن طعن المعاندين على أبي حنيفة في ختم القرآن في ركعة ... 322

فائدة: الجواب عن ما ورد في قيام الإمام أبي حنيفة على رجل واحد في الصلاة ... 325

باب وجوب متابعة الإمام، والنهي عن مسابقتة ... 326

باب انتقال المنفرد إماماً وجواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة ... 332

باب إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام، وكراهة صلاة المنفرد خلف الصف واستحباب دخول المسبوق مع الإمام على أي حال كان ... 334

- باب استحباب اختلاج المنفرد رجلا ليقوم معه ... 350
- باب كراهية أن يؤم قوما وهم يكرهونه ... 352
- باب سنية تسوية الصف، ورصها ... 353
- باب سنية إكمال الصف الأول فالأول ... 362
- باب كراهة التأخر عن الصف المقدم بلا وجه شرعي ... 363
- باب وقت قيام الإمام والمأمومين للصلاة ... 367
- باب كراهة التدافع عن الإمامة ... 371
- باب كراهة التطوع للإمام في موضع المكتوبة، واستحباب التحول ... 372
- باب إن الحائل بين الإمام والمأموم لا يضر إذا لم يلتبس عليه حال الإمام ... 376
- باب من زار قوما فلا يصلي بهم ... 378
- فائدة: تحقيق الصلوة في النعال ... 378
- باب كراهة الصف بين السواري دون الصلاة منفردا ... 381
- فائدة: معنى لفظ الشيخ عند المتقدمين ... 382
- فائدة: معنى المجهول في كلام أبي حاتم، وحكم قبول حديثه ... 383
- فائدة: رواية المستور مقبولة عندنا إذا كان في القرون الثلاثة ... 385
- باب ما يفعل المأموم إذا أخر الإمام الصلاة ... 386
- باب المسبوق يقضي ما فاته إذا سلم الإمام من غير زيادة وأن صلاته مع الإمام آخر صلاته ... 388
- فائدة: سماع الحسن عن هلي رضي الله عنه ... 395
- باب إطالة الركوع للجائي ... 396
- تحديث بالنعمة ... 399
- تقريظ ... 400

... بسم الله الرحمن الرحيم

... أبواب الوتر

باب وجوب الوتر، وبيان وقته ... 1631 - عن: بريدة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «الوتر حق فلم لم يوتر فليس منا، الوتر حق فلم لم يوتر فليس منا، الوتر حق فلم لم يوتر فليس منا، الوتر حق فلم لم يوتر فليس منا» رواه أبو داود (534:1) وسكت عنه، ورواه الحاكم في "المستدرک" وصححه (306:1) وقال: أبو المنيب العتكي مروي ثقة يجمع حديثه ولم يخرجاه، وقال النيموي (التعليق الحسن 4:2): "والحق أن إسناده حسن وإليه ذهب ابن الهمام" اهـ

باب وجوب الوتر، وبيان وقته

قوله: عن بريدة إلخ. قلت: أبو المنيب اسمه عبيد الله بن عبدالله، قال الزيلعي: وثقه ابن معين أيضاً، وقال ابن أبي حاتم، سمعت أبي يقول: هو صالح الحديث وأنكر على البخاري إدخاله في الضعفاء، وتكلم فيه النسائي وابن حبان والعقيلي اه (1:275). قلت: وتكلم فيه البيهقي أيضاً وأبو أحمد الحاكم، وقال ابن الدروقي وغيره عن ابن معين: ثقة، وقال حامد ابن آدم، روى عنه ابن المبارك أحاديث في السنن، وقال عباس بن مصعب: رأى أنساً وروى عن جماعة من التابعين وهو ثقة، وقال ابن عدي: لا بأس به عندي، وقال النسائي: ثقة، وقال في موضع آخر: ضعيف، وقال الآجري عن أبي داود: ليس به بأس، وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، كذا في "تهذيب التهذيب" (7:27). ... قلت: فكلام النسائي فيه [مضطرب، وكلام العقيلي هين وكذا كلام غيره

عن: الأشعث بن قيس قال: «تضيفت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقام في - 1632 بعض الليل فذكر قصة قال: ثم ناداني يا أشعث! قلت: لبيك! قال: احفظ عني ثلاثاً حفظتهن عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لا تسأل الرجل فيم يضرب

وبالجملة فهو حسن الحديث، والحديث فيه دلالة على وجوب الوتر لما فيه من الوعيد الشديد على تركه، وهو قوله عليه السلام: «ليس منا» مثل هذا ل يقال إلا في حق تارك فرض أو واجب، ولا سيما وقد تأكد ذلك بالتكرار ثلاث مرات، ومثل هذا الكلام بهذه التأكيدات لم يأت في حق السنن، فسقط قول الخطابي: "الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليله" فهذا القائل قد وقف على دليله ولكنه اتبع هواه لغيره، فالحق أحق أن يتبع كذا قال العيني في "العمدة" (3:412). ... وقال بعض الناس: قوله - صلى الله عليه وسلم - «فليس منا» حمله على الوعيد مشكل، فإنه يحتمل التأكيد أيضاً وقد قال به الجمهور اه. قلت: كون اللفظ للوعيد لا ينكر، وإنكاره مكابرة لأنه هو الأصل المتبادر منه، كيف وأي وعيد أشد من نفي الرسول وإخراجه أحدًا عن جماعته؟ وما ذكره من احتمال التأكيد مجاز، لأن اللفظ لا يدل عليه وضعا، وإنما يدل عليه لاشتماله على الوعيد، وخلاف الأصل لا يصار إليه لصارف عن حمل اللفظ على الحقيقة، وكون اللفظ محتملاً للمجاز لا يضر الاستدلال بالحقيقة أصلا عند انتفاء القرينة الصارفة عنها، كما لا يخفى على من له أدنى نظر في الأصول، فلا حاجة إلى الجواب الذي حكاه بعض الناس عن الشيخ بأن ذوق المجتهد قد شهد بالوجوب فاختره اه. هذا، وما ذكر الجمهور من القرائن الدالة في زعمهم على صرف قوله عليه السلام: «فليس منا» عن حقيقة الوعيد سيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى، فالحق ما قاله الشيخ في "جامع الآثار" (ص - 39): إن تعلق الوعيد بأمره الوجوب اه. ... قوله: "عن الأشعث بن قيس إلخ". قلت: قوله: ولا تتم إلا على وتر" فيه دلالة على وجوب الوتر فإن معناه لا تتم كل الليل إلا على وتر، والنهي في الأصل للتحريم فكان النوم كل الليل بدون الوتر حراماً، وهذا يستدعي وجوبه كما لا يخفى، فإن قيل: معناه لا تشتغل بالنوم إلا

بعد الفراغ من الوتر والإيتار أول الليل ليس بواجب. قلت: حمله على هذا المعنى يأباه ما كان عليه عمر رضي الله عنه من الإيتار آخر الليل كما سيأتي، وبعيد

امراته، ولا تسأل عمن يعتمد من إخوانه ولا يعتمدهم، ولا تنم إلا على وتر. أخرجه الحاكم في "المستدرک" (4: 175) وصححه، وأقره عليه الذهبي في تلخيصه

عن: خارجة بن حذافة العدوي قال: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1633 - فقال: «إن الله قد أمدكم ب صلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر، فجعلها لكم فيما بين صلاة الفجر»: أخرجه الحاكم في

عن مثله أن يخالف في عمله الأمر الذي حفظه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وأيضاً: فإن الإيتار أول الليل كما ليس بواجب ليس بأفضل أيضاً إلا في حق من لا يثق بنفسه، وسياق حديث عمر هذا يشعر بكون الحاكم عامّاً فيبعد حمل النهي عن التنزيه، فإن ترك الإيتار أول الليل لا يكره مطلقاً، فالحمل على ما قلنا أشبه وأقرب إلى الصواب كيلا تتضاد الآثار. ... قوله: "عن خارجة بن حذافة إلى قوله: عن أبي تميم الجيشاني إلخ" قلت: والاستدلال بها من وجهين، أحدهما لما في حديث أبي بصرة من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر»، بصيغة الأمر، ومطلق الأمر للجوب، والثاني أنه سماها زيادة، والزيادة على الشيء لا تتصور إلا من جنسه، فأما إذا كان غيره فإنه يكون قرآنًا لا زيادةً، ولأن الزيادة إنما تتصور على المقدر وهو الفرض، فأما النفل فليس بمقدر فلا تتحقق الزيادة عليه "بدائع" (27:1). وأيضاً: فإن الزيادة من الله تعالى لا تكون نفلاً، وإنما تكون ذلك إذا كان من النبي - صلى الله عليه وسلم - بشرط عدم المواظبة، وزيادة الوتر نسبها النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى الله تعالى فلا يكون ذلك إلا واجباً قاله العيني في "العمدة" (414:3). ... وأورد عليه (أي على الاستدلال المذكور) العلامة الحافظ شمس الدين بن عبد الهادي الحنبلي في "التنقيح للتحقيق" بأن لفظ "زادكم صلاة" لا يلزم أن يكون المزداد من جنس المراد فيه، يدل عليه ما رواه البيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً: إن الله تعالى زادكم صلاة إلى صلواتكم هي خير لكم من حمر النعم ألا وهي الركعتان قبل صلاة الفجر انتهى. رواه عن الحاكم بسنده، قال: وهو حديث صحيح، ثم نقل عن ابن خزيمة أنه قال: لو أمكنني أن (أرحل في هذا الحديث لرحلت اه كذا في "نصب الراية" (275:1).

"المستدرک" (306:1) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الذهبي أيضاً في تلخيصه وقال تبعاً للحاكم: تركاه لتفرد التابعي عن الصحابي اه. قلت: كأنه يشير إلى أن خارجة لم يرو

عنه غير ابن أبي مرة وليس كذلك، فقد روى عنه عبد الرحمن بن جبير أيضًا عند المصريين، وخارجة هذا كان أحد

والجواب عنه: أن كون المزداد فيه هو الأصل المتبادر منه وإنكار ذلك مكابرة، وإنما لم نقل بوجوب ركعتي الفجر لأن لفظ الزيادة في حقهما لم يرو إلا في هذه الرواية الفردة ولم يوجد لها متابع، بخلاف لفظ الزيادة الوارد في حق الوتر فإنه بلغ حد الشهرة، فقد رواه خارجة بن حذافة، وأبو سعيد الخدري، وأبو بصرة، وأسانيدها جيدة حسان كما ذكرناه في المتن.

ورواه ابن عباس عند الدارقطني: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خرج عليهم ترى البشر والسرور في وجهه فقال: «إن الله قد أمدكم بصلاة هي الوتر»، قال الدارقطني: النضر أبو عمر الخزاز ضعيف (174:1)، قلت: قال فيه أبو زرعة: لين الحديث وقال الترمذي: تكلم فيه بعضهم، وقال ابن عدي: ومع ضعفه يكتب حديثه. - من "التهذيب" ملخصاً (442:10) فليس هو ممن أجمع على تركه وهو صالح للاستشهاد. ... ورواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: مكثنا زماناً لا نزيد على الصلوات الخمس، فأمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاجتمعنا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «إن الله قد زادكم صلاة فأمرنا بالوتر». قال الدارقطني: محمد بن عبيد الله العرزمي ضعيف اهـ (174:1). قلت: بل هو مختلف فيه: ضعفه الناس لشيء في حفظه، قال ابن أبي مذكور عن وكيع: كان العرزمي رجلاً صالحاً ذهبت كتبه فكان يحدث حفظاً فمن ذلك أتى بالمناكير، وقال الساجي: صدوق منكر الحديث، وروى عنه الثوري وشريك وشعبة (وهو لا يروي إلا عن ثقة) كذا في "التهذيب" (322:9) ملخصاً، وروى عنه إمامنا أبو حنيفة الإمام الأعظم أيضاً كما في "جامع مسانيد الإمام" (351:2)، وشيوخه ثقات عندنا كلهم، فالحديث حسن صالح للاستشهاد، ولا سيما وللعرزمي متابع فيه، فقد رواه أحمد في "مسنده" عن الحجاج أرطاة عن عمرو بن شعيب كما في "نصب الراية" (274:1) وذكرناه غير مرة أن الحجاج حسن الحديث.

الفرسان، قيل: كان يعد بألف فارس، وأمد به عمر عمرو بن العاص فشهد معه فتح مصر واختط بها، وكان على شرطة عمرو بن العاص (فهو صحابي معروف) ولكن لم يرو عنه غير المصريين، كذا في "الإصابة" للحافظ ابن حجر (84:2) وقال أبو زيد في "كتاب الأسرار": هو حديث مشهور كذا في "العمدة" للعيني اهـ (413:3).

ورواه عقبة بن عامر وعمرو بن العاص عند إسحاق بن راهويه في "مسنده"، وقال: أخبرنا سويد بن عبد العزيز ثنا قرة بن عبد الرحمن عن يزيد ابن أبي حبيب عن أبي الخير مرثد بن عبدالله عن عقبة بن عامر وعمرو بن العاص عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله عز وجل زادكم صلاة هي لكم خير من حمر النعم الوتر، وهي لكم فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». ومن طريق ابن راهويه رواه الطبراني في "معجمه" كذا في "نصب الراية" (ص-السابق). قلت: وهذا إسناد حسن. ... ورواه أيضاً عبدالله بن أبي أوفى، أخرج حديثه البيهقي في "الخلافيات" من رواية أحمد بن مصعب: حدثنا الفضل بن موسى (هو السيناني) حدثنا أبو حنيفة عن أبي يعفور عن عبدالله بن أبي أوفى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله زادكم صلاة وهي الوتر» كذا في "العمدة" للعيني (415:1)، وأحمد بن مصعب ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يروي عن الفضل بن موسى وأهل بلده وعن العراقيين، حدثنا عنه محمد بن محمود بن عدي وإبراهيم بن نصر العنبري، فتبين أنه معروف كذا في "اللسان" (211:1)، وفضل بن موسى حافظ ثقة من رجال الجماعة "تقريب" (ص-169) له ذكر في "تذكرة الحفاظ" للذهبي، وأبو حنيفة، وأبو يعفور اسمه وقدان أو واقد من رجال الجماعة ثقة "تقريب" (ص-230)، وفي "التهذيب": أدرك المغيرة بن شعبة وروى عن ابن عمر وابن أبي أوفى وعرفجة بن شريح وغيرهم اهـ (123:11). قلت: وصحح الترمذي حديث أب يعفور عن ابن أبي أوفى في أكل الجراد وحسنه في "جامعه" (4:2) وهذا يدل على سماعه منه عند الترمذي والله أعلم.

ورواه ابن عمر عند الدار قطني في غرائب مالك بلفظ: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - محمراً وجهه يجر رداءه فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا أيها الناس! إن الله

عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1634
«إن الله تعالى زادكم صلاة وهي الوتر» رواه الطبراني في مسند الشاميين، وقال الحافظ
(في "الدراية": إسناده حسن (ص - 112

تعالى زادكم صلاة إلى صلاتكم وهي الوتر. وفيه حميد بن أبي الجون الإسكندراني، قال الدارقطني: ضعيف كذا في "نصب الراية" (275:1) قلت: ذكرناه اعتضادًا فإن الضعيف إذا كان لما رواه شاهد أو شواهد صلح للاعتضاد

فهؤلاء تسعة أو ثمانية من الصحابة يروون لفظ الزيادة في الوتر، ولم يثبت مثل ذلك في ركعتي الفجر إلا فيما رواه البيهقي عن الحاكم برواية أبي سعيد رضي الله عنه فقط، فلم نقل بوجوبهما لكون الحديث شاذاً غريباً فيما يعم به البلوى وإن كان سنده صحيحاً، على أن لفظ الزيادة المروى في الوتر لم نجد له معارضاً، بل وجدنا في الروايات ما يؤيده، معنى، كقوله - صلى الله عليه وسلم - : «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا». وقوله: الوتر حق واجب. وقوله: «أوتروا صلاة الليل»، بصيغة الأمر ونحوها، بخلافه في سنة الفجر فقد وجدنا فيهما ما يعارضه، منه ما أخرجه الشيخان واللفظ للبخاري عن عائشة قالت: "لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - على شيء من النوافل أشد تعاهداً منه على ركعتي الفجر" (156:1) فعدتها من النوافل وهو ينافي زيادتها على الفرائض وكونها من جنس المزداد فيه، ومنه ما أخرجه الحاكم عن أم حبيبة مرفوعاً: "من صلى ثنتي عشرة سجدة تطوعاً بنى الله له بيتاً في الجنة". وصححه هو والذهبي (312:1) وذكر منها ركعتي الفجر في طريق أخرى عن أم حبيبة نفسها مرفوعاً (311:11) وصححه هو والذهبي على شرط مسلم أيضاً، وأخرج الترمذي والنسائي واللفظ للترمذي وقال: حسن صحيح بلفظ. "من صلى كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعاً من غير الفريضة بنى الله له بيتاً في الجنة، أربعاً قبل الظهر، وركعتين قبل صلاة الغداة"، وفيه دلالة على كونها تطوعاً، فهذا هو الصارف للفظ الزيادة المروى في حديث أبي سعيد عن الحقيقة، ولأجله لم نقل بوجوب ركعتي الفجر، ولم يوجد مثل هذا الصارف في باب الوتر، فحملنا لفظ الزيادة فيه على الحقيقة وقلنا بوجوبه فافهم، على أن سنة الفجر كما ورد لفظ الزيادة في رواية فردة غريبة في حقها، فهكذا ورد في مذهبنا رواية شاذة بوجوبها أيضاً، قال في "الدر": وقيل بوجوبها فلا يجوز

عن: أبي بصرة تميم الجيشاني: أن عمرو بن العاص خطب الناس يوم الجمعة - 1635 فقال: إن أبا بصرة حدثني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله زادكم صلاةً وهي الوتر فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». قال أبو تميم: فأخذ بيدي أبو ذر فسار في المسجد إلى أبي بصرة، فقال له: أنت سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول ما قال عمرو؟ قال أبو بصرة: أنا سمعته من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، رواه أحمد والحاكم والطبراني وإسناده صحيح "أثار السنن" (5:2) وقال الحافظ في

صلاتها قاعداً ولا ركباً اتفاقاً بلا عذر على الأصح بخلاف باقي السنن وتقضى إذا فاتت معه (أي مع الفرض) بخلاف الباقي اهـ. قال الشامي: قوله: "وقيل بوجوبها" وهو ظاهر النهاية وغيرها، "خزائن" قلت: وإليه يميل كلام "البحر" (706:1) فاندفع الإشكال واندحض الاعتدال، وظهر غاية مراعاة الحنفية لدلالات الأحاديث ودرجاتها ولله الحمد. فإن قيل: هب إن الزيادة تقتضي كون المزداد من جنس المزداد فيه ولكن لا تقتضي اتحادهما من جميع الوجوه (1) والجنسية تحصل باشتراكهما في حقيقة الصلاة فلم يكن في لفظ الزيادة دلالة على وجوب الوتر

ومثل له الشيخ وسبقه إليه أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي له (193:2) بما إذا اتبع بدرهم فلما قضاه زاده (1) ثمناً أو ربها إحساناً كزيادة النبي - صلى الله عليه وسلم - لجابر في ثمن الجمل، فإنها زيادة وليست بواجبة اهـ. وفيه أنه لو أريد أنها ليست بواجبة قبل الزيادة فمسلم وهو لا يضرنا، وإن قيل: إنها ليست بواجبة بعد الزيادة أيضاً فغير مسلم، لأن الزيادة في الثمن والمبيع تلتحق بالعقد عندنا وتصبح كالثمن والمبيع الواجب، وليس ذلك هبة مستأنفة كما زعمه الشافعي وزفر، وكذا الزيادة في المهر، والمسألة مذكورة بدلائلها في كتب الفقه وأجاب صاحب البدائع عن أصل الإشكال بما نصه، لا يقال: إنها زيادة على الفرض لكن في الفعل لا في الوجوب لأنهم كانوا يفعلونها قبل ذلك (أي قبل الزيادة)، ألا ترى أنه قال: «ألا ترى وهي الوتر» ذكرها معرفة بحرف التعريف، ومثل هذا

التعريف لا يحصل إلا بالعهد، ولذا لم يستفسروها، ولو لم يكن فعلها محمودًا لاستفسروا، فدل أن ذلك في الوجوب لا في الفعل، ولا يقال: إنها زيادة على السنن لأنها كانت تؤدي قبل ذلك بطريق السنة اهـ (1:271). قلت: ولكن قوله: كانت تؤدي قبل ذلك بطريق السنة محل نظر، لاحتمال أن تكون تؤدي بطريق النفل، وأيضًا فلا دليل على كون اللام في قوله: «ألا وهي الوتر» للعهد، لم لا يجوز أن يكون للجنس؟ وأما عدم استفسار الصحابة عن كيفية فاعتمادهم على عادته - صلى الله عليه وسلم - في البيان عند الحاجة، فالحق في الجواب ما قاله الشيخ

قلت: يابى ذلك المعنى ما ذكرناه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال

"الدراية" (ص - 112): وقد رواه ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن أبي تميم عن عمرو بن العاص عن أبي بصرة، أخرجه الحاكم ولم ينفرد به ابن لهيعة بل أخرجه أحمد والطبراني من وجهين جيدين عن ابن هبيرة اهـ. قلت: فبطل تضعيف بعضهم حديث أبي بصرة وإعلاله إياه بابن لهيعة مع أنه حسن الحديث كما قد مر غير مرة

مكثنا زماناً لا نزيد على الصلوات الخمس فأمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « فاجتمعنا. فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الله قد زادكم صلاة، فأمرنا بالوتر». وقد ذكرنا أيضاً أنه حديث حسن وسياق ذلك مشعر بكون الوتر ملحقاً بالفرائض لقول الصحابي: مكثنا زماناً لا نزيد على الصلوات الخمس إلخ. وهو يفيد أن الصحابي فهم من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله قد زادكم صلاة» زيادتها على الفرائض الخمس، وأنها ملحقة بها، وقرينة ذلك أمره - صلى الله عليه وسلم - الصحابة بالاجتماع، وبيان تلك الزيادة في خطبته، وفيه من الاهتمام بشأن هذه الزيادة فينبغي في خطبته على رؤوس الأشهاد: إن أبا بصرة حدثني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن الله زادكم صلاة وهي الوتر، فصلوها ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». وقد تقدم، ولما تعين حمل قوله: "زادكم صلاة" على هذا الوجه في حديث عمرة بن شعيب، حملنا عليه جميع الأحاديث التي ورد فيها هذا اللفظ ونحوه، لا سيما إذا انضم إليه ما ورد من الوعيد على ترك الوتر والأمر بقضائه كما سيأتي. ... وحاصل هذا الجواب: أن مجرد لفظ الزيادة لا ينتهز دليلاً على الوجوب بل مع القرائن الدالة على أن المراد بها إلحاق الوتر بالفرائض، وبهذا خرج جواب آخر عن إيراد صاحب "التنقيح" برواية أبي سعيد مرفوعاً، وفيه لفظ: "زادكم صلاة إلى صلاتكم" في حق ركعتي الفجر، فنقول: إننا لم نستدل على وجوب الوتر بلفظ الزيادة، فحسب بل باهتمام النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة بعده ببيان تلك الزيادة، فهم الصحابة منه كونها ملحقة بالفرائض وغير ذلك من القرائن، ولم يوجد مثله في ركعتي الفجر فلم نقل بوجوبها، هذا معنى ما قاله الشيخ أدام الله ظله

عن: أبي الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - -: 1636 «الوتر حق واجب على كل مسلم» الحديث، أخرجه أحمد وابن حبان وأصحاب السنن إلا الترمذي كذا في "الدراية" للحافظ (ص - 113). قلت: ولفظ "واجب" ليس عند أصحاب السنن فلعله عند ابن حبان، وقال الحافظ في "الفتح" (2: 400): أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان، والحاكم اهـ

قلت: وأخرجه الدار قطني (171:1) أيضًا بلفظ واجب، وفي "التعليق المغني": رواه كلهم ثقات، وصحح أبو حاتم والذهلي والدار قطني في العلل، والبيهقي وغير واحد وقفه، وهو الصواب اهـ. قلت: قد ذكرنا في "المقدمة" أن رفع الثقة حديثنا وقفه غيره ولو أكثر منه حفظًا وعددًا أرجح، والحكم له لكونه زيادة من الثقة لا تنافي رواية الثقات فتقبل اهـ.

قوله: "عن أبي أيوب الأنصاري إلخ". قلت: دلالتة على وجوب الوتر ظاهرة، وأورد عليه بعض الناس أن الفرق بين الواجب والفرض اصطلاح حادث لم ينقل عن الصحابة في شيء من الأحكام لا دلالة ولا صراحة، فبيعد حمل الواجب في الحديث على المعنى المصطلح، بل الظاهر حمله على معنى الفرض، وهو يستدعي كون الوتر فرضًا على الصحابة لانتفاء الظنية في حقهم إذا سمعوا من النبي - صلى الله عليه وسلم - كون الشيء واجبًا، وهذا باطل لما ثبت عن علي عدم تحتمه كتحتم الصلوات المكتوبة، وعن عبادة نفي وجوبه. ورد بأن الظنية تكون تارةً على الطريق، وهي منتفية في حق الصحابة لوصول الدليل من - صلى الله عليه وسلم - إليهم بلا واسطة، وتكون تارةً في الدلالة وهي مشتركة بيننا وبينهم، ولفظ الواجب وإن وصل إليهم منه - صلى الله عليه وسلم - بلا واسطة وكان قطعي الثبوت في حقهم ولكن دلالتة على التحتم كتحتم الفرائض ظنية، لأن الوجوب في اللغة اللزوم مطلقًا ولم يسأل أحد من الصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن معنى كون الوتر لازمًا هل هو كلزوم الفرائض الخمس أو دونه؟ فبقي دلالتة على الفرضية ظنية عندهم، ولا يلزم كون هذا الظني فرضًا في حقهم ليلزم من انتفائه انتفاء الوجوب. ... وبالجمله: فحقيقة الوجوب المصطلح عليه كانت موجودة في الصحابة وإن لم يكن هذا العنوان موجودًا في اصطلاحهم، كذا قاله الشيخ طال بقاؤه. وهذا معناه

عن: ابن محيريز: أن رجلًا من بنى كنانة يدعى المخدجي سمع رجلًا بالشام - 1637 يدعى أبا محمد يقول: «إن الوتر واجب»، الحديث، وسنذكره مفصلاً في الحاشية، أخرجه أبو داود وسكت عنه، وقال المنذري: قال أبو عمر النمري: لم يختلف عن مالك في إسناد هذا

الحديث وهو صحيح ثابت، وأبو محمد له صحبة وكان بدرية اهـ. من "عون المعبود" (1:534) وأخرجه ابن حبان أيضًا في صحيحه وذكر المخدجي في الثقات كذا في "نصب الرواية" (1:276).

وعلى التنزل فلا محذور في كون الوتر فرضًا عند بعض الصحابة دون غيرهم، فمن سمع من لسان النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الوتر حق واجب، ذهب إلى فرضيته، ومن لم يسمع ذلك بلا واسطة، ذهب إلى نفيها، ونفى هذا الصحابي الفرضية وإن كان يستلزم نفي الوجوب أيضًا، ولكن قول الآخر بفرضيته يفيد الوجوب المصطلح في حقنا لوصوله إلينا بخبر الآحاد، لا يقال: لو كان الوتر فرضًا عند بعضهم لصار المفروض ست صلوات في كل يوم وليلة عنده، وزيادة الوتر على الخمس نسخ لها، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر واحد. لأننا نقول: إن عدم جواز ذلك إنما هو في حقنا، وأما في حق الصحابة فلا، لأن خبر الواحد في حقهم هو خبر الرسول وهو قطعي كمثّل الكتاب فلا إشكال، وبما ذكرنا من جواب الشيخ أولاً وعلى التنزل ثانيًا اندحض ما قاله الحافظ في "الفتح": إنح يحتاج من احتج به إلى أن يثبت أن لفظ حق بمعنى واجب في عرف الشارع، وأن لفظ واجب بمعنى ما ثبت من طريق الآحاد اهـ (2:406). ... قوله: "عن أبي محيريز إلخ". وتماه قال المخدجي: فرحت إلى عبادة بن الصامت فأخبرته، فقال عبادة: كذب (أي خطأ) أبو محمد، سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئًا استخفافًا بحقهن كان له عند الله عهدًا أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة اهـ». وفيه استدلال عبادة على عدم وجوب الوتر، وجهه أن الله تعالى جعل العهد لمن جاء بهن فيفيد دخوله الجنة وإن لم يأت بغيرهن ومنه الوتر، والجواب عنه أن مثل ذلك وارد في أحاديث كثيرة، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من قال لا إله إلا الله دخل

عن: عاصم بن ضمرة عن علي، قال: «إن الوتر ليس بختم كصلاتكم المكتوبة - 1638 ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أوتر، ثم قال: يا أهل القرآن! أوتروا فإن الله وتر يحب الوتر» أخرجه

الحاكم في "المستدرک" (300:1) وسكت عنه هو الذهبي، والترمذي قال: حديث على حسن اهـ (60:1). ... 1639 - عن: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رفعه: «الوتر واجب على كل مسلم» أخرجه البزار وفيه جابر الجعفی وهو ضعيف، وذكر البزار أنه تفرد

الجنة»، وهذا وعد لمن قال ذلك وإن لم یجئ بغيرها، فهل يستدل به على عدم فرضية الفرائض من الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها؟ ویقال: فهم عبادة من قوله: «الوتر واجب» وجوبه كوجوب الصلوات الخمس فأنكره وخطأه في ذلك، ولم يرد أبو محمد هذا الوجوب بل أراد اللزوم دون لزوم الخمس، ويرد ههنا أيضًا من الإشكال على معنى الوجوب مثل ما ورد في حديث أبي أيوب سابقًا، والجواب الجواب فتذكر، أو یقال: إن الوتر ليس بخارج من الصلوات الخمس بل هو تابع لصلاة العشاء

قوله: "عن عاصم بن ضمرة إلخ". قال الشيخ أبو الطيب في شرح الترمذي: ليس فيه نفي الحتم المطلق بل نفي الحتم الخاص وهو حتم كحتم المكتوبة، فيفيد أنه واجب، ولو كان سنة لما أفاد هذا التشبيه على هذا الوجه فائدة معتدة بها اهـ (429:1). والأثر أخرجه الترمذي بلفظ: «الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة، ولكن سنة سنّها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ». واستدل به الخصم على نفي وجوبه وكونه سنة، والجواب عنه أن معنى قوله. "سن" شرع. وسيأتي في باب الزكاة: «سن فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرياً العشر»، وقد فسروه بشرع إتفاقاً، ولا دليل على أنه أراد به الاستئتان المقابل للوجوب، كيف؟ وقد كان الوتر في حقه - صلى الله عليه وسلم - واجباً عند الخصم أيضاً، وأما قوله: «إن الله وتر يحب الوتر» فالمحبة لا يقتضي أن لا يكون واجباً، لأن المحبوب هو المناسب والواجب مناسب أي مناسب، فلا تكون المحبة قريبة على الندب والسنة الاصطلاحية فافهم. ... ووجه تأويلنا في قول علي رضي الله عنه ما في قوله: «فأوتروا يا أهل القرآن» من الأمر، وهو للوجوب في الأصل، قال العيني في "العمدة": فإن قلت: قال الخطابي: تخصيصه بأهل القرآن بالأمر فيه يدل على أن الوتر ليس بواجب، ولو كان واجباً لكان

به كذا في "الدراية" (ص - 113). قلت: هو مختلف فيه، وثقة شعبة وروى عنه، وقال ابن عدي: للجعفي حديث صالح وقد احتمله الناس ورووا عنه، ولم يختلف أحد في الرواية عنه، وعن الثوري قال: ما رأيت أروع في الحديث منه اهـ من "الجوهر النقي" (70:1). فالحديث حسن.

عاماً، وأهل القرآن في عرف الناس هم القراء والحفاظ دون العوام. ... قلت: أهل القرآن بحسب اللغة يتناول كل من معه شيء من القرآن فيدخل فيه الحفاظ وغيرهم (ومعناه فأوتروا أيها المسلمون! فإن أهل القرآن لقب لأهل الإسلام، كما أن أهل التوراة والإنجيل للقب للنصارى واليهود)، على أن القرآن كان في زمنه - صلى الله عليه وسلم - مفرقاً بين الصحابة (أي فلم يكن الحفاظ إلا القليل، وقد ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بالوتر في خطبته على رؤوس الأشهاد، فإن كان وجوبه خاصاً بالحفاظ دون غيرهم لم يخاطب الصحابة كلهم بقوله: إن الله زادكم صلاة هي الوتر وبهذا التأويل الفاسد لا يبطل مقتضى الأمر الدال على الوجوب اهـ (3:413). ... وقال شيخنا في "الثواب الحلي حاشية الترمذي" في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأوتروا يا أهل القرآن» ما نصه: قلت: الأمر للوجوب ولا يضرنا قول علي «إنه سنة أو ليس بحتم» لأنه لا يقاوم المرفوع، ولا يضر كون رواية سفيان (مجردة عن الجملة المرفوعة) فقد أتى بالزيادة وهي لا تنافي سكوت سفيان عنها، وزيادة الثقة مقبولة فافهم. واستبعد بعض الناس حمل حديث علي، على الوجوب المصطلح عليه بكون هذا الاصطلاح حادثاً وقد ذكرنا جوابه قبل في حديث أبي أيوب فتذكر. وأيضاً: فإننا لا ندعي أن رضي الله عنه أراد بقوله: "سن" الوجوب المصطلح عليه، بل نمنع كونه أراد به السنة المصطلح عليها، وإنما أراد به كونه مشروعاً، وهذا لا ينافي الوجوب المصطلح، ولا يفيد معنى السنة المصطلح عليه كما زعمه الخصم. قال: وسياق علي رضي الله عنه عندي يناسب السنة المؤكدة وظاهر في هذا المعنى، وفائدة التشبيه (في قوله: «ليس بحتم كحتم صلاتكم المكتوبة») بيان تأكيد الوتر لئلا يظن الاستحباب المؤكد اهـ. قلنا: إن أراد ظهور هذا المعنى في قول علي فهو ممكن التسليم لو حملنا قوله: "سن" على المعنى المصطلح عليه، وإن أراد في قوله

صلى الله عليه وسلم -: «فأوتروا يا أهل القرآن» فغير مسلم، لأن الأمر ظاهره الوجوب، -
وحمل الراوي الحديث على معنى

عن: أبي هريرة مرفوعاً: «من لم يوتر فليس منا» أخرجه أحمد وإسناده ضعيف، - 1640
كذا في "الدراية"، وفي "نصب الدراية" (1:275): هو منقطع، قال أحمد: لم يسمع معاوية
بن قرة عن أبي هريرة شيئاً، والخليل بن مرة ضعفه يحيى والنسائي، وقال البخاري: منكر
الحديث اهـ. قلت: معاوية هذا من رجال الجماعة ثقة، وقد لقي من الصحابة كثيراً، فلا
يضرنا إرساله، والخليل بن مرة قال أبو زرعة: شيخ صالح، وقال ابن عدي: هو في جملة
من يكتب حديثه، وذكره ابن شاهين في المختلف فيهم، ثم قال: وهو عندي إلى الثقة
أقرب، ثم ذكره في الثقات، فذكر عن أحمد بن صالح المصري أنه قال: «ما رأيت أحداً
يتكلم فيه ولم أر أحداً تركه

وهو ثقة» اهـ ملخصًا من "التهذيب" (180:3 و 216:10) فالحديث منقطع حسن، وله شاهد صحيح من حديث بريدة وقد ذكرناه. ... 1641 - عن: أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أوتروا قبل أن تصبحوا» أخرجه "مسلم" كما في "نصب الراية" (275:1). ... 1642 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعًا: «بادروا الصبح بالوتر» أخرجه "مسلم" أيضًا "نصب الراية" (275:1). ... 1643 - عن: جابر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من خاف أن لا يقوم من

باجتهاده لا يمنع تأويله بغير ذلك المعنى كما ذكرناه في "المقدمة"، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله: وقول علي لا يضرنا لأنه لا يقاوم المرفوع، وبعد ذلك كله فدلالة أثر على هذا وكذا دلالة أثر ابن مسعود مرفوعًا على وجوب الوتر ظاهرة. ... قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: فيه الوعيد على ترك الوتر، وتعلق الوعيد أمارة الوجوب، فدلالته على الباب كدلالة حديث بريدة سابقاً ظاهرة. ... قوله: "عن أبي سعيد إلخ". ... قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: قوله - صلى الله عليه وسلم -: «أوتروا قبل أن تصبحوا» وقوله: «بادروا الصبح بالوتر» ظاهرة الوجوب لما فيه من الأمر والتوقيت مع التأكيد. ... قوله: "عن جابر إلخ". قلت: في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فليوتر أوله» وقوله «فليوتر آخر

آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل؛ فإن صلاة آخر الليل مشهودة وذلك أفضل» رواه "مسلم" آثار السنن. (4:2) "

عن: مالك: أنه بلغه أن رجلاً سأل عبد الله بن عمر عن الوتر أو أوجب هو؟ فقال - 1644
عبد الله بن عمر: أوتر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأوتر المسلمون، فجعل الرجل
يردد عليه وعبد الله بن عمر يقول: أوتر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأوتر
(المسلمون، أخرجه مالك في "الموطأ" "زرقاني" (231:1)

الليل» صيغة الأمر، وظاهرة الوجوب أي لا بد من الإيتار سواء كان في أول الليل أو في
آخره، وهذا الاهتمام دليل الوجوب، وفيه استحباب الوتر آخر الليل لمن طمع قيامه، وإلى
أفضليته ذهب الجمهور كما ذكرناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب فليراجع. وفيه رد على
من قال بوجوب الوتر على المتجهدين خاصة وفسر أهل القرآن بهم، وقال: إن المراد بالوتر
في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأوتروا يا أهل القرآن» مجموع صلاة التهجد والوتر
فلو كان الوتر مخصوصاً بالمتجهدين لم يكن لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من خاف أن
لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله» معنى كما لا يخفى. ... قوله: "عن مالك أن بلغه إلخ".
قال العيني: فيه دلالة على وجوبه (أي كلام ابن عمر) يدل على أنه صار سبيلاً للمسلمين،
فمن تركه فقد دخل في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (418:3). ... قلت:
وإنما لم يصرح بوجوبه كيلاً يظن تحتمه كتحتّم الفرائض الخمس، ولفظ ابن شيبه عن
مسلم مولى عبد القيس قال: قال رجل لابن عمر: رأيت الوتر سنة هو؟ قال: ما سنة أوتر
النبي - صلى الله عليه وسلم - وأوتر المسلمون. قال: أ سنة هو؟ قال: أ تعقل؟ أوتر النبي
وأوتر المسلمون، كذا في "كنز العمال" (196:4). وفيه إنكار ابن عمر على قول القائل أ
سنة هو؟ فدل على وجوبه عنده، ولكنه لم يصرح به لما قلنا، وفي "المصنف" أيضاً: عن
ابن عمر بسند صحيح «ما أحب أني تركت الوتر وأن لي حمر النعم»، وعن مجاهد بسند
صحيح: «هو واجب ولم يكتب» وحكى ابن بطال وجوبه على أهل القرآن عن ابن مسعود
وحذيفة وإبراهيم النخعي وعن يوسف بن خالد السمطي شيخ الشافعي، وحكاه ابن أبي
□ شيبه أيضاً عن سعيد بن المسيب وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود والضحاك

عن: ابن عمر: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلاة المغرب وتر النهار - 1645
فأوتروا صلاة الليل» أخرجه ابن أبي شيبه، ولأحمد عنه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
قال: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل»، قال العراقي: والحديث سنده
(صحيح "زرقاني على الموطأ" (223:1)

عن: أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من - 1646
نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا ذكره»، رواه أبو داود (538:1) وسكت عنه

وذكر القاضي أبو بكر بن العربي عن سحنون وأصبع بن الفرغ وجوبه، وحكى ابن حزم أن
مالكاً قال: من تركه أدب وكانت جرحاً في شهادته، وحكاه ابن قدامة في "المغني" عن
أحمد كذا قاله العيني في "العمدة" (3:412)، وذكر الحافظ في "الفتح" نحوه قريباً منه
(4:407). ... قال العيني: وبهذا اندحض قول القاضي أبي الطيب: إن العلماء كافة قالت:
إنه سنة حتى أبي يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة وحده: هو واجب وليس بفرض، وقول
أبي حامد في تعليقه: الوتر سنة مؤكدة ليس بفرض ولا واجب، وبه قالت الأئمة كلها إلا أبا
حنيفة، فكيف يقول القاضي أبو الطيب وأبو حامد وهما إمامان جليлан بهذا الكلام الذي
ليس بصحيح ولا قريب من الصحة اه؟ (ص-السابق) أي مع أن لأبي حنيفة سلفاً في ذلك
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، قلت: ولو لم يوافق أحد من العلماء لكفاه ما ذكرنا من
الأحاديث النبوية الدالة على وجوبه سلفاً له، فالمجتهد مكلف باتباع الرسول وأقواله دون
غيره من العلماء فافهم. ... قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: قوله - صلى الله عليه وسلم -:
«فأوتروا صلاة الليل» يدل على وجوب الوتر، لأن الأمر ظاهره الوجوب. ... قوله: "عن أبي
سعيد إلخ". قلت: فيه إيجاب القضاء على من نام عن الوتر أو نسيه، وإيجاب القضاء دليل
الوجوب في الأصل، فإن قيل: قد ورد الأمر بقضاء سنة الفجر أيضاً كما سيأتي في بابه،
فكيف يكون الأمر بالقضاء أمانة الوجوب؟ قلنا: الأصل هو الذي ذكرنا إلا أن يمنع منه مانع،
وقد وجد المنع في سنة الفجر كما سنذكره، وقد أشرنا إليه سابقاً أيضاً وهو إطلاق التطوع
والنافلة عليها في أحاديث صحيحة، وأيضاً: فإن

وفي "نيل الأوطار" (2:293) الحديث أخرجه الترمذي وزاد: "وإذا استيقظ"، وأخرجه
أيضاً ابن ماجه والحاكم في "المستدرک" وقال: صحيح على شرط الشيخين، وإسناد
الطريق التي أخرجه منها أبو داود صحيح كما قال العراقي اه

عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أصبح أحدكم - 1647 ولم يوتر فليوتر»، رواه البيهقي والحاكم وصححه على شرط الشيخين، "النيل" (2:293). ... 1648 - عن: سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا طلع الفجر (أي ذهب وقت أدائه) فقد ذهب كل صلاة الليل

الأمر بقضائها مقيد بما بعد طلوع الشمس، وهو يفيد عدم جواز قضائها بعد صلاة الفجر قبل طلوعها، وهذا ينافي الوجوب، فإن قضاء الواجب يجوز ولا يكره في هذا الوقت إجماعاً، ولم يرد مثل هذا التقييد في الوتر بل ورد الأمر بقضائه مطلقاً كما ترى فكان عليه علماً للوجوب، وقال العيني في "البنية": ذكر الحافظ أبو جعفر الطحاوي أن وجوب قضاء الوتر إجماع من الصحابة أه كذا في "حاشية مسند الإمام" (ص-90) قلت: ولم ينعقد مثل ذلك الإجماع في قضاء ركعتي الفجر فافترقا. ... قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: فيه أمر صريح بقضاء الوتر بعد طلوع الفجر، وقد ثبت كراهة الزيادة على ركعتي الفجر بعد طلوعها بأحاديث صحيحة وحسان قد ذكرناها في الجزء الثاني من الكتاب، وقال الترمذي: هذا مما أجمع عليه أهل العلم كرهوا أن يصلي الرجل بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر اهـ (56:1) فالأمر بقضاء الوتر في هذا الوقت يفيد كونه أكد من ركعتي الفجر، وهو ليس إلا الوجوب لكون ركعتي الفجر من أكد السنن، فالأكد منه ليس إلا الواجب، ولو كان سنةً أو نافلةً لم يجز قضاؤه في هذا الوقت. ... قوله: "عن سليمان إلخ". قلت: دلالة قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأوتروا قبل طلوع الفجر» على وجوب الإيتار في الليل ظاهرة، وقوله: فقد ذهب كل صلاة الليل والوتر يرد تأويل

والوتر، فأوتروا قبل طلوع الفجر»، رواه الترمذي وقال: سليمان بم موسى قد تفرد به على هذا اللفظ اهـ. قلت: (1:62) وسليمان هذا من رجال الجماعة غير البخاري، وبقيّة السند رجاله

رجال الصحيحين، وفي "نصب الراية": قال النووي في "الخلاصة": وإسناده صحيح اهـ (275:1). ... 1649 - عن: أبي سعيد رضي الله مرفوعاً «من أدركه الصبح ولم يوتر فلا (وتر له»، رواه ابن خزيمة في "صحيحه" كذا في "فتح الباري" (399:2)

أوتروا بالتهجد، فإن التهجد مذكور في صلاة الليل على حدة والوتر مذكور بعده مستقلاً وفي الحديث دلالة على منتهى وقت الوتر أيضاً أنه إلى ما قبل طلوع الفجر، ودل على مبدئه وهو مبدأ وقت العشاء، حديثاً خارجة وأبي بصرة بلفظ: «جعلها لكم أو صلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر» والمراد بلفظ صلاة الفجر فيهما طلوع الفجر بدليل حديث ابن عمر هذا فإنه نص في زهاب وقت الوتر بطلوعها، والمفسر قاض على المبهم، فالكلام على حذف المضاف أي إلى وقت صلاة الفجر، وكذا قوله "جعلنا لكم فيما بين صلاة العشاء" أي فيما بين وقت صلاة العشاء ليطابق قرينه، فإن إرادة الصلاة المفروضة بصلاة العشاء وإرادة الوقت بصلاة الفجر كما فعله محمد وأبو يوسف والشافعي ومن وافقهم بعيد، فالأصل تطابق القرين بالقرين، فوقت الوتر هو وقت العشاء عند الإمام، ولكن لا يجوز تقديمه على فرض العشاء ذاكراً، لفوات الترتيب، ورعايته واجبة، فلو قدمه عليها ناسياً كأن صلى العشاء ثم توضأ وصلى الوتر ثم تذكر كونه محدثاً في فرض العشاء جاز وتره ولم يجب عليه إعادته

وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي وقته بعد أداء صلاة العشاء، فلا يجوز عندهم تقديمه عليها مطلقًا لا ذاكراً ولا ناسياً، ويعيده في المسألة المذكورة، ومعنى قوله: "فقد ذهب" ذهاب وقت الأداء دون الذهاب مطلقاً بدليل حديث أبي هريرة المتقدم: «إذا أصبح أحدكم ولم يوتر فليوتر»، وهذا هو معنى حديث أبي سعيد الآتي: «ممن أدركه الصبح ولم يوتر فلا وتر له» أي لا وتر له كاملاً وأداءً

عن: عائشة رضي الله عنها قالت: «كل الليل أوتر رسول الله - صلى الله عليه - 1650 وسلم - وانتهى وتره إلى السحر» رواه البخاري (136:1). ... 1651 - عن: أبي قتادة رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لأبي بكر: متى توتر؟ قال: أوتر أول الليل، وقال لعمر: متى توتر؟ قال: أوتر آخر الليل. فقال لأبي بكر: أخذ هذا بالحزم، وقال لعمر: أخذ هذا بالقوة»، رواه أبو داود (539:1) وسكت عنه هو والمنذري، وفي "التلخيص الحبير" (117:1) بعد

قوله: "عن عائشة إلخ". قلت: فيه دلالة على جواز الوتر في كل الليل وأن أفضل وقته السحر لانتهاء وتر النبي - صلى الله عليه وسلم - إليه، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفيه رد على قول الخصم: إن علامات السنن في الوتر ظاهرة، فإنه ليس له وقت ويؤدي تبعاً للعشاء، والواجب ما لا يكون تابعٍ لغيره، وحاصل الرد أن الوتر مختص بوقت استحباباً، فإن تأخيرته إلى آخر الليل مستحب وتأخير العشاء إلى آخر الليل يكره أشد الكراهة وذا أمانة الأمانة، إذ لو كان تابعاً للعشاء لتبعه في الكراهة والاستحباب جميعاً كالسنة البعدية للعشاء، وقولهم: "ليس للوتر وقت" غير صحيح، بل له وقت وهو وقت العشاء إلا أن تقديم العشاء عليه شرط عند التذكر، وذا لا دل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يعقبه من الفرائض، فاندحض قولهم: "إن الوتر يؤدي تبعاً للعشاء"، ولو سلم فإن تبعية الواجب للفرض لا تنافي الوجوب ليس كمثله الفرض، والفرق بينهما كما بين السماء والأرض، فلا محذور في كون الواجب تبعاً له، وإنما المحذور في تبعية الفرض لفرض مثله. ... قوله: "عن أبي قتادة إلخ". قلت: فيه تصويب فعل الشيخين كليهما، وأن أحدهما أخذ بالحزم والثاني بالقوة، واختلف أقوال العلماء في أن الأخذ بالحزم أولى أو بالقوة؟ ولكل وجهة هو موليها، وميل أكابرنا إلى أن الأخذ بالحزم أولى ولذا يوترون أول الليل، وأما تأخير النبي - صلى الله عليه وسلم - إياه إلى آخر الليل فلا أنه كانت تنام عيناه ولا ينام قلبه، كما روت عائشة رضي الله عنها أنها قالت للنبي - صلى الله عليه وسلم -: أ تنام قبل أن توتر؟ فقال: «يا عائشة! إن عيني تنامان ولا ينام قلبي». أخرجه الترمذي وقال: حسن الصحيح

دل سؤالها علي أن النوم قبل الوتر مما لا ينبغي ولم ينكره النبي - صلى الله عليه (59:1)
□وسلم -، بل أجاب بما يدل على الخصوصية

عزوه إلى أبي داود وابن خزيمة والطبراني والحاكم ما نصه: قال ابن القطان رجاله ثقات
اهـ.

وحاصله أن النوم قبل الوتر لا ينبغي لمن لم يكن متيقظ القلب في نومه، وأما من كان متيقظًا حال النوم أيضًا فلا، وفيه دليل على أن عمر رضي الله عنه كان يوتر آخر الليل ولم يثبت عنه خلافه، وهذا ما وعدنا بيانه سابقًا. ... هذا وقد ثبت بجميع ما ذكرنا من الأحاديث وجوب الوتر وبيان وقته، وقال الشيخ أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي له: وقد ذكر الطحاوي أن وجوب الوتر إجماع من الصحابة، وليس كما زعم، فقد ذكرنا الخلاف، والوجوب لا يكون إلا بقول ثابت من الشارع أو بإجماع من أهل الشريعة اهـ (2:194). قلت: قد ذكرنا الأقوال الثابتة من الشارع في وجوبه، وأما قول الطحاوي: إن وجوبه إجماع من الصحابة فلعل مراده أنه قد ورد عن بعضهم التصريح بوجوبه ولم يرد عن الباقيين ما ينافيه صراحة وواظب عليه كلهم عملاً فكان إجماعاً، وهذا مما لا يشك فيه، فإن كل من روى عنه إنكار الوجوب من الصحابة يحتمل أنه أراد نفي وجوب كوجوب الفرائض دون الوجوب مطلقاً كما تقدمت الإشارة إليه. ... واحتج القائلون بسنية الوتر دون وجوبه بما رواه ابن المنذر فيما حكاه مجد الدين ابن تيمية: "الوتر حق وليس بواجب" كذا في "التلخيص" (1:116) قلت: لم نقف على سنده حتى ننظر فيه، وكلام ابن تيمية في "المنتقى" يشعر بأن ابن المنذر رواه عن أبي أيوب (2:274 مع النبيل) وحديث أبي أيوب قد ذكرناه في المتن، وأن الدار قطني أخرجه بسند رجاله ثقات وفيه: "الوتر حق واجب على كل مسلم" لا كما حكاه ابن تيمية: "الوتر حق وليس واجب". وقول الحافظ فيما حكاه مجد الدين ابن تيمية يشعر بأن الحافظ لم يقف على سنده أيضًا، ولم يجده في كتب ابن المنذر وإنما وجده فيما حكاه ابن تيمية وحده، ومثله لا يحتج به، ولو صح فيمكن تأويله بأنه ليس بواجب كوجوب المكتوبة

وبما رواه الحاكم في "صحيحه" عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: "الوتر حسن جميل عمل به النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعده ليس بواجب" ورواته ثقات قاله البيهقي اهـ من "التلخيص" أيضًا (116:1) قلت: أما قوله: "الوتر حسن جميل عمل به النبي - صلى الله عليه وسلم -

ومن بعده فكقول ابن عمر: "أوتر النبي - صلى الله عليه وسلم - وأوتر المسلمون"، وهذا لا ينفي الوجوب، بل ربما يفيد لما فيه من مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعده عليه، والحسن الجميل يطلق على كل مشروع فرضًا كان أو واجبًا أو سنة، وقوله: "ليس بواجب" معناه نفى وجوب كوجوب المكتوبة، بدليل ما رواه المخدجي عنه قال: كذب أبو محمد، سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد إلخ» وقد تقدم، وهذا يشعر بمراده صريحًا أنه إنما أراد أن الفرائض من الصلاة خمس فحسب لا ست، وهذا لا يضرنا كما لا يخفى. ... وبما رواه الترمذي عن علي رضي الله عنه قال: الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سنة سنّها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد مر الجواب عنه مفصلاً. ... وبما رواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع التاسع والستين من القسم الخامس كما في "نصب الراية" (276:1) عن جابر رضي الله عنه «أنه عليه السلام قام بهم في رمضان ثمان ركعات وأوتر، ثم انتظروه من القابلة فلم يخرج إليهم فسألوه، فقال: خشيت أن يكتب عليكم الوتر اه» وأجاب عنه المحقق في "الفتح" بأنه يجوز كونه قبل وجوب الوتر، أو المراد المجموع من صلاة الليل المختتمة بوتر، ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك أنهم كانوا يطلقون (الوتر) على صلاة الليل كذلك وذلك لأن المجموع حينئذ فرد وذلك وتر لا شفع اهـ (37:1). ... قلت: ويؤيد الجواب الثاني لفظ البخاري كما مر في باب الحائل بين الإمام والمأموم ونصه: "إني خشيت أني تكتب عليكم صلاة الليل اه". ... وبما رواه أبو داود عن أبي عبيدة عن عبدالله عن النبي بمعنى حديث علي (قال: «إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن» ابن ماجه) زاد: فقال أعرابي: (حين حدث عبدالله بالحديث): ما تقول؟ (وعند ابن ماجه: ما يقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟) قال: (أي عبدالله): ليس لك ولأصحابك اهـ (321:2) مع بذل المجهود) قالوا: فلو كان الوتر واجبًا لكان وجوبه عامًا، وقول عبدالله يشعر بأنه ليس للأعرابي ولا أصحابه. قلنا: قوله - صلى الله عليه وسلم -: فأوتروا يا أهل القرآن حجة لنا، كما مر، وتأويل ابن مسعود أهل القرآن بالحفاظ والقراء لا يضرنا، فإن تأويل الصحابي الحديث بمعنى لا يمنع العمل به بتأويل آخر، وأيضًا

فقد حكى ابن بطال وجوب الوتر على أهل القرآن عن ابن مسعود كما تقدم، وهذا يضر الخصم، فإنه لا يقول بالوجوب أصلاً، فلا حجة له في قول ابن مسعود للأعرابي: "ليس لك، ولأصحابك". وأيضاً: فقد مر في المتن عن ابن مسعود مرفوعاً: «الوتر واجب على كل مسلم» وفيه جابر الجعفي مختلف فيه، فالحديث حسن، وهو بمعنى قوله: "فأوتروا يا أهل القرآن" ومفسر له، والمرفوع لا يقاومه قول الصحابي، فافهم

وبما رواه الشيخان من حديث طلحة بن عبيد الله قال: «جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أهل نجد» الحديث وفيه: «فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل على غيرها قال: لا إلا أن تطوع». وروى الشيخان أيضًا من حديث ابن عباس: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذًا إلى اليمن، الحديث. وفيه: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة». قال الشوكاني في "النيل": وهذا من أحسن ما يستدل به، لأن بعث معاذ كان قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم - ببسبر اهـ (276:2). ... وقالوا: إن زيادة الوتر على الخمس نسخ لها، لأن الخمس قبل الزيادة كانت كل وظيفة اليوم والليلة، وبعد الزيادة تصير بعض الوظيفة فينسخ وصف الكلية بها، ولا يجوز نسخ الكتاب والمشاهير من الأحاديث بالآحاد. ... والجواب عن الكل: أن الوتر ليس بخارج عن الخمس بل هو داخل في العشاء تابع لها، وأيضًا: فليس في حديث طلحة بن عبيد الله ولا حديث معاذ ذكر صدقة الفطر مع كون الزكاة مذكورة فيهما، وصدقة الفطر فريضة عند مالك والشافعي والجمهور كما "رحمة الأمة" (ص-43) وواجبة عندنا، فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا. فإن قلتم: إن وفود الرجل من أهل نجد كان قبل فرضية صدقة الفطر. نقول مثل ذلك في الوتر، لأن وجوب الوتر متأخر عن خمس الخمس بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله زادكم صلاة». وإن قالوا فيه وفي حديث معاذ: إن صدقة الفطر تابعة للزكاة فلذا لم تذكر على حدة، فهو جوابنا عن الوتر أيضًا، والوتر عندنا ليس بفرض الليل هو واجب، وإذا لم يكن فرضًا لم تصر الفرائض الخمس سنًا بزيادة الوتر عليها، فلا يلزم نسخ الكتاب والمشاهير من الأحاديث بخبر الآحاد، لأن الخمس بقيت بعد الزيادة كل وظيفة اليوم والليلة فرضًا، كذا

في "البدائع" (271:1) بمعناه

واحتجوا أيضًا بما رواه البخاري عن سعيد بن يسار أنه قال: «كنت أسير مع عبدالله بن عمر بطريق مكة فقال سعيد: فلما خشيت الصبح نزلت فأوترت ثم لحقته، فقال عبدالله بن عمر: أين كنت؟ فقلت: خشيت الصبح فنزلت فأوترت، فقال عبدالله: أما لك في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسوة حسنة؟ فقلت: بلى! قال: فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر على البعير». ... وبطريق نافع عن ابن عمر قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يؤمي إيماء صلاة الليل إلا الفرائض، ويوتر على راحلته اه». قال الحافظ في "الفتح": وروى محمد بن نصر من طريق ابي جريح قال: ثنا نافع أن ابن عمر كان يوتر على دابته، قال ابن جريح: وأخبرني موسى بن عقبة بن نافع: أن ابن عمر كان يخبر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل ذلك، وروى عبدالرزاق من وجه آخر عن ابن عمر: أنه كان يوتر على راحلته وربما نزل فأوتر بالأرض اه (2:407). قالوا: والإيتار على الدابة ينافي وجوبه كما لا يخفى. ... وأجاب المحقق في "الفتح" عن إيتار النبي - صلى الله عليه وسلم - على البعير: بأنه واقعة حال لا عموم لها، فيجوز كون ذلك كان لعذر، والاتفاق على أن الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه اه (1:371). وقول ابن عمر لسعيد بن يسار: أما لك في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسوة حسنة؟ وإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر على البعير معناه كان يوتر على البعير في مثل هذه الحالة التي أنت فيها، وكانت حالة العذر، وليس معناه أن الوتر يجوز على الدابة مطلقًا، وقرينة ذلك نزول سعيد على الأرض وإيتاره بها، فإنه يشعر بأن عدم جواز الوتر على الدابة كان مقرراً عنده. ... ولكن يعكز على هذا الجواب رواية البخاري الثانية بطريق نافع، فإنها تشعر بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي صلاة الليل والوتر على الراحلة دون الفرائض، فلو كان إيتاره على الدابة لعذر لصلى الفرائض أيضًا عليها، فلما نزل للفرائض ولم ينزل للوتر دل ذلك على نفي العذر، وعلى كون الوتر ملحقًا دون الفرائض، ويمكن الجواب بأن نزوله بالأرض

للفرائض دون الوتر لا ينفي العذر مطلقًا، بل يدل على نفي العذر في الفرائض خاصة، لكونها تؤدي بجماعة وفي النهار وأوائل الليل وأما الوتر فكان - صلى الله عليه وسلم - يجعله آخر صلاة بالليل، فيحتمل وجود العذر من العدو وغيره إذ ذاك لكونه يؤدي بغير جماعة وفي آخر الليل، وقرينة ذلك ما ورد عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يصلي على راحلته ويوتر بالأرض، كما سنذكره وورد مثل ذلك عن ابن عمر أيضًا، نعم! لو لم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - النزول للوتر دائمًا لكان ذلك دليلًا على لحوقه بالسنن دون الفرائض، ولما ثبت أنه ربما أوتر على الدابة وربما نزل وأوتر بالأرض فلا، بل يحتمل عدم نزوله للوتر على العذر. ... أخرج الطحاوي في "معاني الآثار" له عن نافع عن ابن عمر أنه كان يصلي على راحلته ويوتر بالأرض ويزعم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل كذلك اه (1:349). قال العيني في "العمدة": إسناده صحيح (3:416). ... وأخرج محمد في "الموطأ": أخبرنا عمر بن ذر الهمداني عن مجاهد: «أن ابن عمر كان لا يزيد على المكتوبة في السفر على الركعتين لا يصلي قبلها ولا بعدها، ويحيي الليل على ظهر البعير أينما كان وجهه، ينزل قبيل الفجر فيوتر بالأرض». وهذا سند صحيح، قال: وأخبرنا محمد بن أبان عن حماد بن أبي سليمان عن مجاهد قال: «صحبنا عبدالله بن عمر مكة إلى المدينة فكان يصلي الصلوات كلها على الدابة إلا المكتوبة والوتر فإنه كان ينزل لهما، فسألته عن ذلك فقال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفعله اه». وهذا سند حسن (ص-131) فحديث ابن عمر برواية الطحاوي ومحمد يدل على شيئين: أحدهما: فعل ابن عمر أنه كان يوتر بالأرض. ... والثاني: أنه روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل كذلك، وحديثه برواية البخاري كذلك يدل على الشيئين خلافهما، فلا يتم الاستدلال للطائفتين بهذين الحديثين غير أن لنا أن نقول: إن ابن عمر يحتمل أنه كان لا يرى بوجوب الوتر وكان الوتر عنده كسائر التطوعات فيجوز فعله على الدابة وعلى الأرض،

□ ويحتمل أنه كان ربما يوتر على الدابة لعذر، وإنما زجر سعيد بن يسار لنزوله

والحالة حالة العذر، وكذا إيتاره - صلى الله عليه وسلم - على الراحلة يحتمل هذين
الأمرين، ويجوز أيضًا أن يكون ذلك قبل أن يغلظ أمر الوتر ثم أحكم من

بعد ولم يرخص في تركه، فالتحق بالواجبات في هذا الأمر بالأحاديث التي ذكرناها عن جماعة من الصحابة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ... ولكن وجه النظر والقياس يؤيد القول بعدم جواز الوتر على الراحلة، وهو ما قاله الطحاوي: إنا قد رأينا الأصل المجتمع عليه أن الصلاة المفروضة ليس للرجل أن يصلّيها قاعدًا وهو يطيق القيام، وليس له أن يصلّيها في سفره على الراحلة وهو يطيق القيام والنزول، ورأيناه يصلّي التطوع على الأرض قاعدًا ويصلّي في سفره على راحلته، فكان الذي يصلّي قاعدًا وهو يطيق القيام هو الذي يصلّي في السفر على الراحلة، والذي لا يصلّي قاعدًا وهو يطيق القيام هو الذي لا يصلّي في السفر على راحلته، هكذا الأصول المتفق عليها، ثم كان الوتر باتفاقهم لا يصلّي الرجل على الأرض قاعدًا وهو يطيق القيام، فالنظر على ذلك أن لا يصلّي في سفره على الراحلة وهو يطيق النزول، فمن هذه الجهة ثبت نسخ الوتر على الراحلة عندي اهـ (250:1). ... فائدة: ... أخرج البخاري في "صحيحه" عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلّي وأنا راقدة معترضة على فراشه، فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت اهـ». قال الحافظ في "الفتح": واستدل به على وجوب الوتر لكونه - صلى الله عليه وسلم - سلك به مسلك الواجب حيث لم يدعها نائمة وأيقظها للتهجد، وتعقب بأنه لا يلزم من ذلك الوجوب، نعم! يدل على تأكيد الوتر وأنه فوق غيره من النوافل الليلية اهـ (406:2). ... قلت: ولكن فيه زيادة عند الطحاوي تؤيد الاستدلال به على الوجوب، قال: حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، قال: حدثني عمي عبد الله بن وهب قال: حدثني موسى بن أيوب الغافقي عن عمه إياس بن عامر عن علي رضي الله عنه بن أبي طالب: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلّي من الليل وعائشة رضي الله عنها معترضة بين يديه، فإذا أراد أن يوتر أومى إليها أن تنحي، وقال: هذه صلاة زدتوها اهـ» (250:1) وهذا سند حسن رجاله ثقات وإن تكلم في بعضهم، أما أحمد بن عبد الرحمن الطحاوي فهو من رجال مسلم روى عنه في "صحيحه" وابن خزيمة وأبو حاتم وابن جرير وغيرهم، قال ابن أبي

حاتم: سألت محمد بن عبيد الله بن عبد الحكم عنه فقال: ثقة ما رأينا إلا خيرًا: قلت: سمع من عمه؟ قال: أي والله! وأيضًا: سمعت أبي يقول: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو عبيد الله ابن أخي بن وهب ثقة وتكلم فيه آخرون اه، ملخصًا من "التهذيب" (54:1)، وعمه عبد الله بن وهب لا يسأل من مثله، وموسى بن أيوب روى عنه الليث وابن المبارك وابن لهيعة وابن وهب وعبد الله بن يزيد المقرئ وغيره، قال إسحاق بن منصور وعباس الدوري عن ابن معين وأبي داود: ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات اه من "التهذيب" (336:10)، وذكره العقيلي في الضعفاء فهو حسن الحديث، وعمه إياس بن عامر الغافقي قال العجلي: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وصح له ابن خزيمة، (ومن خط الذهبي في تلخيص المستدرک: ليس بالقوى اه من "التهذيب" أيضًا (389:1)).

قلت: ليس بالقوى تلين هين فهو حسن الحديث أيضًا، وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم - «هذه صلاة زدتموها» وهو في معنى قوله: «إن الله زادكم صلاة إلى صلاتكم هي الوتر» وقد مر وجه دلالة على الوجوب مفصلاً فتذكر، وبالجملة فأيقاظ النبي - صلى الله عليه وسلم - إياها مع قوله: «هذه صلاة قد زدتموها» يدل على وجوب الوتر ظاهراً. ... فائدة: ... قد روى الإمام أحمد والدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما (مرفوعاً): «ثلاث هن علي فرائض ولكم تطوع، النحر، والوتر، وركعتا الضحى». بلفظ أحمد وضعفه هو والبيهقي وابن الصلاح وابن الجوزي والنووي وغيرهم، كما في "التلخيص الحبير" (1:117) قلت: احتج به بعض الشافعية وغيرهم على عدم وجوب الوتر للأمة وأن وجوبه كان مختصاً بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن الحديث ضعيف وضعفه أئمة الحديث كما عرفت، قال الذهبي في "تلخيص المستدرک": قلت: ما تكلم عليه الحاكم وهو غريب منكر، ويحيى ضعفه النسائي والدارقطني اهـ. (1:300) على أن الحديث مضطرب المتن أيضاً، فقد أخرجه الطبراني في "الأوسط" والبيهقي في "سننه" عن عائشة بلفظ: «ثلاثة هن علي فرائض ولكن سنة، الوتر، والسواك، وقيام الليل - صلى الله عليه وسلم -، ولفظ

باب الإيتار بثلاث موصولة وعدم الفص ... بينهن بالسلام، ووجوب القعدة على الركعتين عنها ... والنهي عن الإيتار بركة فردة، وذكر القراءة في الوتر ... 1652 - عن: عائشة رضي الله عنها «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يسلم

أحمد عن ابن عباس قد ذكرناه، وأخرجه الحاكم والدارقطني عن ابن عباس بلفظ: «ثلاث هن علي فرائض ولكم تطوع، النحر والوتر، وركعتا الفجر»، وفيه ركعتا الفجر يدل ركعتي الضحى، أخرج أحمد والطبراني من وجه ثالث عن ابن عباس بلفظ: «ثلاث علي فريضة وهن لكم تطوع، الوتر، وركعتا الفجر، وركعتا الضحى»، كذا في "الخصائص الكبرى" للسيوطي (2:229) وليس فيه ذكر النحر، وأخرج الديلمي بسند فيه نوح بن أبي مريم عن ابن عباس مرفوعاً: «الوتر علي فريضة وهو لكم تطوع، والأضحى علي فريضة، وهي لكم تطوع، والغسل يوم الجمعة علي فريضة، وهو لكم تطوع»، كما في "الخصائص" أيضاً (-230) وهذا اضطراب يوجب سقوط الاحتجاج بالحديث ولو كان رجاله ثقات، فكيف ولم يسلم عن الضعفاء والمتروكين؟ وأيضاً: يعارض الاستدلال به على وجوب الوتر في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة استدلالهم على سنيتها بما ورد فيه "الصحيح": أنه - صلى الله عليه وسلم - أوتر على البعير، فلو كان واجباً عليه لم يجز فعله على الراحلة، وهل هذا إلا التهافت: قال الحافظ في "الفتح": وأما قول بعضهم: إنه كان من خصائصه أيضاً أن يوقعه على الراحلة مع كونه واجباً عليه "فهو دعوى لا دليل لها، (فإن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل واضح) لأنه لم يثبت دليل وجوبه عليه حتى يحتاج إلى تكلف هذا الجمع اهـ (2:407) وهذا يفيد أن كل ما ورد فيه من وجوب الوتر عليه - صلى الله عليه وسلم - خاصة ضعيف غير ثابت، فافهم.

باب الإيتار بثلاث موصولة، وعدم الفصل ... بينهن بالسلام، ووجوب القعدة على الركعتين منها ... والنهي عن الإيتار بركعة فردة، وذكر القراءة في الوتر ... قوله: "عن عائشة" وقوله: "عنها إلخ". قلت: فيهما دلالة على الجزئين الأولين

في ركعتي الوتر». رواه النسائي (248:1) وسكت عنه، وفي "آثار السنن" (11:2) إسناده صحيح، أخرجه الحاكم في "المستدرک" (204:1) بلفظ: «قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يسلم في الركعتين الأوليين من الوتر»، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي في "تخليصه"، وقال: على شرطهما اهـ

الباب ظاهرة⁽¹⁾ ويعارضه ما في البخاري: «أن عبدالله بن عمر كان يسلم بين الركعة والركعتين في الوتر حتى يأمر ببعض حاجته اهـ» قال الحافظ في "الفتح" (401:2): وأصرح من ذلك ما رواه سعيد بن منصور بإسناد صحيح عن بكر بن عبدالله المزني قال: «صلى ابن عمر ركعتين ثم قال: يا غلام! ارحل لنا، ثم قام فأوتر بركعة». وروى الطحاوي من طريق سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة، وأخبر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعله»، وإسناده قوي اهـ قلت: لا دلالة فيه على أن ابن عمر كان يوتر بواحدة فردة، بل غاية ما فيه أنه كان يوتر بثلاث ويرى جواز بناء الأخيرة على الأوليين بعد الفصل بينهما بسلام وكلام عند الحاجة، كما قال الحافظ في "الفتح": إن ظاهره أنه كان يصلي الوتر موصولاً فإن عرضت له حاجة فصلى ثم بنى على ما مضى اهـ (201:2) وهذه مسألة مستقلة أن البناء على الصلاة يجوز بعد تخلل السلام والكلام بينها أم لا؟ واتفقوا على عدم جوازه في المكتوبة وسائر النوافل، واختلف أقوال الصحابة في الوتر، فكان ابن عمر وبعض الصحابة يرون جواز البناء في الوتر بعد الكلام والسلام، بل وبعد الحدث والنوم أيضاً، كما يدل عليه مسألة نقض الوتر وشفعه بركعة من

تنبیه) حديث عائشة الأول بلفظ: كان لا يسلم في ركعتي الوتر، اتفق النسائي والحاكم على لفظ لا يسلم فيه، وكذا (1) هو في نسخة تلخيص المستدرک للذهبي، وحديثها الثاني بلفظ كان يوتر بثلاث ولا يسلم إلا في آخرهن اختلف فيه نسخ المستدرک، والنسخة التي هي بأيدينا من طبع دائرة المعارف بحيدر آباد وقع فيها لفظ: "لا يسلم" في متن المستدرک، ولفظة: "لا يقعد" في نسخة تلخيصه للذهبي، ونقله الزيلعي في "نصب الراية" بلفظ: "لا يسلم" وتبعه الحافظ في "الدراية" ولم يتعقبه بشيء، فاعتد منا عليه واندحض بذلك كلام مؤلف التعليق (المغني 173:1) فإنه جزم بلفظة لا يقعد فيه وأنكر صحة لا يسلم رأساً، وهل هذا إلا تحكم محض، كيف؟ والنسخة المطبوعة فيها لفظ "لا يسلم" في متن المستدرک، وكذا نقله الزيلعي وعزاه إلى الحاكم، وتبعه الحافظ ولم يتكلم عليه، فلو كان ذلك غلطاً كما ادعاه هذا الرجل لصاح الحافظ ولم يسكت قط مؤلف

عنها: قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوتر بثلاث، لا يسلم إلا - 1653 في آخرهن» أخرجه الحاكم (204:1) واستشهد به وقال: وهذا وتر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعنه أخذه أهل المدينة، وسكت عنه الذهبي في "تلخيصه"، فهو حسن، وكذا نقله الزيلعي (277:1) في "نصب الراية" بلفظ: "لا يسلم"، وكذا نقله الحافظ في "الدراية" (114) بلفظ: «لا يسلم إلا في آخرهن»، وكلاهما عزاه إلى الحاكم

آخر الليل كما سيأتي، وقد قدمنا في أبواب الحدث في الصلاة أن الكلام مفسد للصلاة مطلقاً قليلاً كان أو كثيراً خطأ كان أو عمدًا، وأن شرط جواز البناء في الصلاة عدم تخلل الكلام بينها، وأثبتنا كل ذلك بالأحاديث القولية المرفوعة الصحيحة، وهي نصوص عامة لم تفصل بين صلاة وصلاة وترًا كان أو غيره، فلزم الاعتماد عليها والتأويل في أقوال هؤلاء الصحابة وأفعالهم، وكذا حديث: «لا وتران في ليلة» ينفي جواز نقض الوتر، كما سنذكره

فالحاصل: أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يوتر بثلاث موصولة، ولكن الكلام والسلام على رأس الركعتين منها كان لا يمنع بناء الثالثة عليهما عنده، ولم يكن رضي الله عنه يعده قاطعاً للتحريمة الأولى، فقد اتفق عنه في الوتر أنه ثلاث. يدل على ذلك ما سيأتي عن عقبة بن مسلم قال: سألت ابن عمر عن الوتر، فقال: أتعرف وتر النهار؟ قلت: نعم! صلاة المغرب، قال: صدقت أو أحسنت اهـ. أ فلا ترى أنه لما سئل عن الوتر قال: أتعرف وتر النهار أي هو كهو، وفي ذلك ما ينبئك أن الوتر كان عند ابن عمر ثلاثاً كصلاة المغرب، وهذا هو قولنا، وبيننا وجه تركنا مذهبه في كون الكلام والسلام على الركعتين لا يمنعان البناء هذا جوابنا عن فعله. ... وأما ما رواه الطحاوي عنه مرفوعاً: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة وأخبر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعله» ورواه أحمد وغيره بلفظ: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسمونها» كما في "التلخيص الحبير" (117:1) فالجواب عنه أنه لم يذكر الفصل في الوتر عنه - صلى الله عليه وسلم - مرفوعاً غير ابن عمر فيما علمنا، وخالفه في ذلك جماعة من الصحابة فقد روت عائشة: أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يسلم في ركعتي الوتر، في لفظ لها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم في ركعتي الوتر»، وفي

لفظ لها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن». وإسنادهما صحيح وحسن، وفي لفظ لها عند أحمد: «ثم أوتر بثلاث لا يفصل بينهما». وإسناده حسن وافقها على ذلك أبي بن كعب، فقال: «ولا يسلم إلا في آخرهن»، وسنده صحيح، وأنس بن مالك حيث أوتر بثلاث وسلم في آخرهن، وقال: «أخذت ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وروى ابن مسعود مرفوعاً: «قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: وتر الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب». وإسناده حسن كما سيأتي، وهو يفيد عدم الفصل بينهما كما أن صلاة المغرب لا فصل بينها، فلم نأخذ برواية ابن عمر في ذلك وأخذنا برواية الجماعة لترجيحها على الأولى روايةً ودرايةً. ... أما من جهة الرواية فظاهر، لأن العدد الكثر أولى من الواحد، ولأن عائشة رضي الله عنها كانت ترى وتره - صلى الله عليه وسلم - أكثر مما يراه ابن عمر، لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر في بيته دائماً وفي آخر الليل غالباً، ولا يحضره ابن عمر في مثل هذا الوقت ولا في بيته بعد العشاء، وكذا أنس رضي الله عنه كان يحضر منه - صلى الله عليه وسلم - ما لا يحضره غيره من الرجال لكونه من خواص خدمه. وأما درايةً فلأن الفصل بين الشفع والوتر مما لا نظير له في المكتوبة ولا في التطوع، فما رواه الجماعة موافق للقياس دون ما رواه ابن عمر، وقد قال الحازمي في كتابه "النساخ والمنسوخ": الوجه الثاني والعشرون من الترجيحات أن يكون أحد الحديثين موافقاً للقياس دون الآخر، فيكون العدول عن الثاني إلى الأول متعيناً، كذا في "نصب الراية" (278:1) ولهذا قال الحسن البصري لما قيل له: إن ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر: «كان عمر أفقه منه كان ينهض في الثالثة بالتكبير»: (أي بعد القعود على الركعتين) أخرجه الحاكم في "المستدرک" (304:1) وسكت عنه هو والذهبي كلاهما، فسلك الحسن رضي الله عنه مسلك الترجيح ورجح فعل عمر على فعل ابنه وأشار إلى أن فعل عمر أوفق بالفقه. هذا

وقد أشكل حديث ابن عمر على بعض الناس فقال: والإنصاف أن الجواب عنه مشكل، والأسهل أن يقال: إن كل ما صح في الباب حق وجائز، ولكن المجتهد قد اختار ما ترجح عنده بذوقه أو بقرائن أخرى، قلت: قاتله الله من مدح سعة النظر في العلم، فو

عن: عبد الله بن أبي قيس، قال: «سألت عائشة رضي الله عنها بكم كان رسول - 1654
الله - صلى الله عليه وسلم - يوتر؟ قالت: بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث،
وعشرة وثلاث، ولم يكن

يوتر بأكثر من ثلاث عشرة ولا أنقص من سبع». رواه أحمد وأبو داود والطحاوي وإسناده
(حسن "آثار السنن" 11:2).

الله لا يقول بمثل هذا القول إلا من قصر نظره في علم الحديث، وأما من فتح الله عليه
الباب ورزقه سعة النظر في العلم فلا يحتاج إلى الإحالة على ذوق المجتهد أصلاً، بل يرى
ترجيح ما اختاره الإمام في المسألة على ما اختاره غيره عياناً كالشمس ليس دونها
حجاب، ولما ثبت ترجيح ما رواه الجماعة على رواية ابن عمر فلا بد من التأويل فيما
رواه، والأسهل أن يقال: إن ذلك كان قبل النهي عن نقض الوتر وعن ضم الركعة الفردة إلى
ما صلاه منفصلاً عنها قبل، كما يدل عليه حديث «لا وتران في ليلة» فإنه لا شك أن بعض
الصحابة كان يوتر أول الليل ثم ينقض وتره بضم ركعة إليه في آخر الليل، وهذا مما لا
يدرك بالرأي لما فيه من انعطاف حكم صلاة على الأخرى بعد السلام والحدث والنوم
وطول الفصل، فلا بد أن يكون ذلك جائزاً في الابتداء سماعاً من النبي - صلى الله عليه
وسلم -، وهذا كما يقتضي جواز البناء على الوتر وضم ركعة إليه مع تخلل النوم والحدث
بينهما، كذلك يقتضي جواز بناء الركعة الثالثة والرابعة في ذلك، ثم لما نهى رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - عن الوترين في ليلة ومنع عن نقض الوتر ونهى عن البتيراء بطل
حكم انعطاف صلاة على الأخرى بعد السلام والحدث وطول الفصل بالكلية، ولكن ابن عمر
ومثله من الصحابة لم يبلغهم النهي المذكور فبقوا على بناء ركعة على الركعتين بعد السلام
ونحوه، كما بقوا على نقض الوتر، والله أعلم. لا يقال: فيه دعوى النسخ بلا دليل، لأن
الحاضر والمبنيح إذا اجتمعا يجعل الحاضر متأخراً كي لا يلزم النسخ مرتين، وقد ذكرنا ذلك
في "المقدمة".

قوله: "عن عبدالله بن أبي قيس إلخ". قلت: دلالتة على الجزء الأول من الباب أي الإيتار بثلاث موصولة ظاهرة، وإلا فلو كان يسلم على الركعتين من الوتر لكان حق العبارة أن يقال: كان يوتر بست وواحدة، وثمان وواحدة، وعشرة وواحدة، واثنتي عشر وواحدة كما لا يخفى، فلما جمعت الثلاث في لفظة دل على كونها موصولة، وأما ما

عن: عمرة عن عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1655 كان يوتر بثلاث، يقرأ في الركعة الأولى بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، وفي الثانية: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ}، وفي الثالثة: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} و {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ} و {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ}». رواه الدار قطني والطحاوي والحاكم وصححه "آثار السنن" (12:2) وقال الحافظ في "التلخيص الحبير" (3:118): قال العقيلي: إسناده صالح ولكن حديث ابن عباس وأبي بن كعب

روته الجماعة إلا الترمذي عن عائشة قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحدة»، الحديث

ذكره في "النيل" (279:2) فمعناه يتشهد بين كل ركعتين، وإطلاق التسليم على التشهد شائع في الأحاديث كما لا يخفى على من مارسها، ولو حملناه على تسليم التحليل فمعناه كان يسلم بين كل ركعتين سوى ركعتي الوتر، لما سبق عنها أول الباب صريحاً برواية النسائي والحاكم: أنه - صلى الله عليه وسلم - «كان لا يسلم بين ركعتي الوتر»، وفي طريق أخرى: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن»، وسيجيء من طريق أخرى عند أحمد: «أوتر بثلاث لا يفصل بينهما»، والمفسر قاض على المجمل، فإن قولها: يسلم بين كل ركعتين في رواية الجماعة ليس بصريح في التسليم على ركعتي الوتر، بل يحتمل الذي قلنا حملاً للكلام على التغليب، ولفظها عند النسائي والحاكم وأحمد صريح في نفي التسليم على ركعتي الوتر وفي كون الثلاث موصولة بتسليمة واحدة، على أن حديث التسليم بين كل ركعتين إنما هو من رواية عروة عن عائشة رضي الله عنها، روايته عنها في هذا الباب مضطربة كما سنبينه، فلا حجة بها علينا، ولا يصح معارضة الأحاديث الصحيحة الغير مضطربة بها، وقولها: «ثم أوتر بواحدة» معناه أوتر بواحدة مضمومة إلى الشفع، ولكن لما كان الإيتار حاصلًا بالواحدة الأخيرة حقيقةً قالت: ثم أوتر بواحدة، لكونها موترة لما قبلها.

قوله: "عن عمرة إلخ". قلت: قولها: "كان يوتر بثلاث" ظاهر في كون الثلاث موصولة بتسليمة واحدة.

بإسقاط المعوذتين أصح، وقال ابن الجوزي: أنكر أحمد ويحيى بن معين زيادة المعوذتين اهـ. ... 1656 - حدثنا: أبو النضر ثنا محمد يعني ابن راشد عن يزيد بن يعفر عن الحسن (البصري) عن سعد بن هشام عن عائشة (رضي الله عنها): «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صلى العشاء دخل المنزل ثم صلى ركعتين، ثم صلى بعدهما ركعتين أطول منهما، ثم أوتر بثلاث لا يفصل بينهما». رواه أحمد وإسناده يعتبر به "آثار السنن" (ص - 11). قلت: أما أبو النضر فلا يسأل عنه فإن شيوخ أحمد ثقات كلهم، ومحمد بن راشد متكلم فيه وقد وثق، ويزيد بن يعفر قال الدار القطني: يعتبر به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي في "الميزان": ليس بحجة "تعجيل المنفعة" (ص - 455) وهذا تليين هين، فالإسناد حسن وذكره الحافظ في "التلخيص" (116:1) أيضًا وسكت عنه. ... 1657 - عن: أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة (أي التهجد) رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رمضان؟ فقالت: «ما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يزيده في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعًا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعًا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثًا». الحديث رواه البخاري (154:1) ومسلم (254:1).

قوله: "حدثنا أبو النضر إلخ". قلت: فيه دلالة ظاهرة صريحة على كون الثلاث موصولة وعدم الفصل بينهما بسلام.

قوله: "عن أبي سلمة إلخ". قلت: قولها: «يصلي أربعاً ثم يصلي أربعاً ثم يصلي ثلاثاً» يدل على ما دل عليه الأحاديث قبله، فثبت بمجموع الروايات عن عائشة (رضي الله عنها) أن الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة، وأما ما رواه مسلم عنها قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعةً يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء إلا في آخرها اهـ» (254:1) فهو من رواية هشام بن عروة عن أبيه، ورواية عروة

عن عائشة في هذا الباب مضطربة، فقد روى ابن شهاب عن عروة عنها: «أنه كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي بالليل إحدى عشرة ركعةً يوتر منها بواحدة، فإذا فرغ منها اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن فيصلي ركعتين خفيفتين». وهذه رواية مالك عن الزهري، وتابعه عمرو بن الحارث ويونس عنه عند مسلم (254:1) والطحاوي، وابن أبي ذئب عند الطحاوي وحده (167:1). وزاد: «يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر ويسلم بين كل ركعتين». ففي هذا الحديث أن جميع صلاة الليل بعد العشاء إلى طلوع الفجر كانت إحدى عشرة ركعة والوتر بواحدة

وروى مالك عند الطحاوي عن هشام بن عروة عن أبيه عنها: «أنه كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي إذا سمع النداء ركعتين خفيفتين اهـ» (167:1)، ففيه أن صلاته في الليل كان ثلاث عشرة ركعة سوى ركعتي الفجر، وليس فيه دليل على وتره كيف كان. وروى عبدالله بن نمير عن هشام عن أبيه عنها: «أنه كان يصلي ثلاث عشرة ركعة يوتر منها بخمس لا يجلس في شيء إلا في آخرها»، رواه مسلم كما مر والطحاوي أيضًا (ص-أيضًا) وليس فيه ما يدل على أن ثلاث عشرة هذه كانت ركعتي الفجر أو بدونها، وزاد «أنه كان يوتر بخمس» خلاف ما رواه الزهري من الإيتار بواحدة، وقال: «لا يجلس في شيء إلا في آخرها» وروى الزهري أنه كان يسلم بين كل ركعتين. ... قال الطحاوي: فلما اضطرب ما روى عن عروة في هذا عن عائشة من صفة وتر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (صلاة في الليل) لم يكن فيما روى عنها ذلك حجة، ورجعنا إلى ما روى عنها غيره إلى أن قال بعد سرد روايات غيره عنها: فثبت بذلك أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن، غير أن ما رواه هشام عن أبيه في ذلك: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر بخمس لا يجلس إلا في آخرهن»، لم نجد له معنى، وقد جاءت العامة عن أبيه وعن غيره عن عائشة بخلاف ذلك، فما روته العامة أولى مما هو وحده وانفرد به (اهـ) (1) (169:1).

فإن قلت: لم ينفرد به هشام وحده بل تابعه عليه محمد بن جعفر بن الزبير أحد الثقات عند الطحاوي فرواه عن (1) عروة عنها نحو ما رواه هشام (167:1) قلت: متابعة محمد بن جعفر رواها محمد بن إسحاق عنه وهو مدلس وقد عنعن، ففعل لأجل هذه العلة لم يعرج الطحاوي عليها، وإن سلمنا صحة هذه المتابعة فلا يرتفع بها الاضطراب عن حديث عروة بل يتقوى، لأن ما رواه الزهري عنه من الإيتار بواحدة وزيادة التسليم بين كل ركعتين معارض ومخالف لما رواه هشام ومحمد بن جعفر عن عروة، فلو كان هشام منفردًا بالمخالفة لارتفع الاضطراب ورجحنا رواية الزهري على روايته لكونه أحفظ وأتقن وأثبت من هشام، ولما توبع عليها لم يكن لما رواه أحدهما بترجيح على رواية الآخر وهذا هو الاضطراب بعينه مؤلف

قلت: وكذلك حديث أم سلمة قالت: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يوتر بخمس وبسبع لا يفصل بينها بسلام ولا بكلام» مضطرب الإسناد، كما أن حديث عروة عن عائشة مضطرب المتن، فقد أخرجه -أي حديث أم سلمة- النسائي بطريق جرير عن منصور عن الحكم عن مقسم عن أم سلمة مرفوعاً، وخالفه إسرائيل فرواه عن منصور عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن أم سلمة مرفوعاً، وخالفهما يزيد فرواه عن سفيان بن الحسين عن الحكم عن مقسم، قال: "الوتر سبع فلا أقل من خمس" (قال الحكم): فذكرت ذلك لإبراهيم (النخعي) فقال: এমন ذكره؟ قلت: لا أدري! قال الحكم: فحججت فلقيت مقسماً فقلت له: এমন؟ قال: عن الثقة عن عائشة وعن ميمونة، كذا في "المجتبي" (1:250) فجعله مقسم في الثالثة عن الثقة عن عائشة وميمونة ولم يذكر أنهما رفعناه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أم لا؟ فلا حجة به، وإن سلمنا صحته فهو محمول على نفي الكلام والسلام جهراً، وعلى أنه ينبغي تقديم تطوع إما ركعتين أو أربع ركعات أو أكثر من ذلك على ثلاث الوتر، ولا ينبغي الاختصار على الثلاث وحدها احترازاً عن التشبيه بالمغرب. ... وهذا هو محمل ما رواه أبو سلمة وعبدالرحمن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا توتروا بثلاث، أوتروا بخمس أو بسبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب»، رواه الدارقطني والحكم والبيهقي، وقال الحافظ: إسناده على شرط الشيخين، وأخرجه محمد بن نصر المروزي وابن حبان والحكم عن عراك بن مالك عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «لا توتروا بثلاث تشبهوا بصلاة المغرب، ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو بإحدى عشرة أو أكثر من ذلك»، وقال العراقي: إسناده صحيح. وأخرج محمد بن نصر والطحاوي عن ابن عباس قال: «الوتر سبع أو خمس ولا نحب ثلاثاً تبرأ». وصححه العراقي. وعن عائشة قالت: «الوتر سبع أو خمس وإنني لأكره أن يكون ثلاثاً تبرأ». رواه محمد بن نصر والطحاوي وصححه العراقي أيضاً، كذا في "آثار السنن" (2:6) فليس معناه النهي عن الإيتار بالثلاث مطلقاً. كيف؟ وقد ثبت ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً وفعلاً واتفق عليه جمهور الصحابة كما سيجيء، وأجمع الأئمة الأربعة المقتدى بهم في الدين على جواز الإيتار بالثلاث وإن اختلفوا فيما دونه وأكثر منه، بل معناه ما قلنا: إن المراد النهي على الإقتصار

على ثلاث الوتر، أي وينبغي أن يتقدمه تطوع إما ركعتان أو أربع ركعات أو أكثر من ذلك.

وقد جمع الحافظ في "الفتح" بين أحاديث الإيتار بثلاث موصولة وبين النهي عنها لأجل التشبيه بالمغرب بحمل النهي على صلاة الثلاث بتشهدين، وقال بعضهم: هو جمع حسن، وقال القسطلاني: ثم الوصل بتشهد أفضل منه بتشهدين فرقاً بينه وبين المغرب. قلت: هذا الجمع سخيّف جداً بعيد غاية البعد، لا يذهب إليه ذهن ذاهن أصلاً بل هو غلط صريحاً، لأن قوله: لا توتراً بثلاث ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو بتسع يدل دلالة صريحة على إرادة عدد الركعات وهو المتبادر منه، وأما وحدة التشهد أو تعدده فلا دلالة لهذه الآثار عليها لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، فالمعنى ما قلنا: إنه كره ترك التطوع قبل الإيتار بثلاث فرقاً بينه وبين المغرب، كذا في "التعليق الحسن" (13:2) بمعناه. ... قلت: والجمع بالوجه الذي ذكره التيموي مأخوذ من قول الطحاوي رحمه الله في "معاني الآثار" له (169:1) ولا يصح استدلال من ذهب إلى الإيتار بواحدة على النهي عن الإيتار بثلاث بهذه الآثار أصلاً، لأنه ليس فيه ذكر الإيتار بركعة أيضاً، بل فيها أمر الإيتار بخمس أو بسبع أو بأكثر من ذلك بعد النهي عن الثلاث، فيلزمهم أن يقولوا بأفضلية الإيتار بأكثر من ثلاث بل بوجوبه، ولا يقول به أحد منهم، فعادت الآثار عليهم بالنقض، ولا حجة لهم فيما روى محمد بن نصر بإسناد صححه العراقي عن سليمان بن يسار: أنه سئل عن الوتر بثلاث فكره الثلاث، وقال: لا تشبه التطوع بالفرضية أوتر بركعة أو بخمس أو بسبع. كذا في "النيل" (281:2). لأن سليمان بن يسار تابعي ولا يحتج بأقوال التابعين عندهم مطلقاً، وكذلك عندنا إذا عارضها الآثار المرفوعة وأقوال الصحابة، وههنا كذلك كما ستعرفه، هذا. ... وحديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بلفظ: «ثم أوتر بخمس لا يجلس في شيء إلا في آخرها»، بعد تسليم صحته محمول أيضاً على ما قبل تقرّر الوتر بثلاث وكذا حديث ابن عباس: «ثم أوتر بخمس ولم يجلس بينهما»، رواه أبو داود بإسناد فيه لين كما في "آثار السنن" (5:2)، وسيأتي معنى قولهما: ولم يجلس إلا في آخرها ولم

عن: ابن عباس: «أنه رقد عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فاستيقظ - 1658 فتسوك وتوضأ وهو يقول: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} حتى ختم السورة، ثم

يجلس بينهما، ولا حجة للخصم فيما رواه الأربعة، وآخرون إلا الترمذي عن أبي أيوب رضي الله عنه الأنصاري قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الوتر حق واجب على كل مسلم، فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل»، كما في "آثار السنن" (7:2)، لأن الخصم لا يصححه مرفوعاً، بل الصواب عنده الوقف، كما قال الحافظ في "التلخيص": صح أبو حاتم والذهلي والدارقطني في العلل والبيهقي وغير واحد وقفه، وهو الصواب اهـ (116:1)، وهو عندنا محمول على ما قبل تقرّر الوتر بثلاث، فقد تقدم أن الوتر بواحدة كان جائزاً في الابتداء، ثم ورد النهي عن البتيراء وعن الوترين في ليلة، وكذا الوتر بخمس بتسليمة واحدة، لعله كان جائزاً في بدء الأمر ثم تقرّر على الثلاث بفعله - صلى الله عليه وسلم - وبقوله: «الوتر ثلاث كصلاة المغرب»، وعليه اتفاق جمهور الصحابة كما سيأتي، وهذا إذا حملنا قوله: «من أحب أن يوتر بخمس» على كونها موصولة بتحريمه واحدة، ويحتمل أن يكون محمولاً على الفصل بأن يوتر بثلاث ويتطوع بركعتين قبله أو بعده، فيكون المجموع وترّاً، والله أعلم.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: هذا الحديث من رواية حصين عن حبيب بن أبي ثابت، وهي مما استدركه الدار قطني على مسلم لمخالفتها لباقي الروايات في عدد الركعات، ففيهما ست ركعات، وفي غيرها من الروايات ثلاث عشرة ركعة، كذا قاله النووي (261:1). ثم اعتذر عن ذلك بأن مسلماً لم يذكره في الأصول بل في المتابعات، ويحتمل فيها ما لا يحتمل في الأصول، وأجاب القاضي عياض بإمكان الجمع بينه وبين باقي الروايات. ... قلت: لم ينفرد به حبيب بن أبي ثابت بل تابعه يونس بن أبي إسحاق، فرواه عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه مثله عند الكحاوي بسند صحيح (169:1) ولم ينفرد به محمد بن علي بل تابعه منهال بن عمرو، فرواه عن علي بن عبدالله نحوه، ولم ينفرد به علي بن عبدالله بل تابعه كريب مولى ابن عباس، فرواه عن ابن

قام فصلی ركعتين فأطال فيهما القيام والركوع والسجود، ثم انصرف فنام حتى نفخ، ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتر بثلاث» (الحديث رواه مسلم بطريق على بن عبد الله بن عباس عنه (261:1)).

عباس بلفظ: «فصلی رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين بعد العشاء ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر بثلاث»، كذا في "معاني الآثار" (170:1) ففيه أن صلاته بالليل كانت تسع ركعات سوى الركعتين بعد العشاء، وهذا هو بعينه ما في رواية علي بن عبدالله، وتابعه أيضاً سعيد بن جبیر عند الطحاوي (169:1) بسند صحيح، فرواه عن عبدالله بن عباس قال: «بت في بيت خالتي ميمونة، فصلی رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العشاء، ثم جاء فصلی أربعاً، ثم قام فصلی خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام حتى سمعت غطيظه أو خطيظه، ثم خرج إلى الصلاة اهـ». ففيه أيضاً أن صلاته - صلى الله عليه وسلم - بالليل كانت تسع ركعات سوى سنة العشاء وركعتي الفجر، فالحديث صحيح سالم من العلة، وفيه أنه أوتر بثلاث، وهذا يدل بظاهرة على كونها موصولة، فما رواه كريب، عنه بلفظ: «ثم أوتر بركعة، عند الطحاوي (170:1) معناه أوتر بواحدة مع ثنتين قد تقدمتها، فتكونان مع هذه الواحدة ثلاثاً، ليستوي معنى هذا الحديث ومعنى حديث علي بن عبدالله وسعيد بن جبیر. كيف؟ وقد مر عن كريب نفسه قوله: «ثم أوتر بثلاث» وقد روى يحيى الجزار أيضاً عن ابن عباس: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر بثلاث ركعات» عند النسائي (249:1) والطحاوي (170:1). وسنده صحيح. ... ولا يعارضه ما رواه البخاري في المناقب (53:1): عن ابن أبي مليكة قال: «أوتر معاوية بعد العشاء بركعة وعنده مولى لابن عباس فأتى ابن عباس فقال: دعه فإنه قد صحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، وفي لفظ له: «قيل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية؟ فإنه ما أوتر إلا بواحدة، قال: أصاب: إنه فقيه اهـ». فليس فيه ما يدل على أن الوتر بواحدة كان جائزاً عند ابن عباس، ولو كان كذلك لعلمه أصحابه ولم ينكروا على معاوية أشد الإنكار، بل فيه ما يشعر بأن أهل

مكة من أصحاب ابن عباس لم يكونوا يعرفون الوتر بواحدة أصلاً، وأما قوله: «دعه فإنه قد صحب» وقوله: «أصاب، إنه فقيه» معناه أصاب

في زعمه لأنه مجتهد، وأراد بذلك زجر التابعين الصغار عن الإنكار على الصحابة الكبار لا سيما على الفقهاء المجتهدين منهم، فإن كل مجتهد مصيب في زعمه، وهو يستحق الأجر على اجتهاده وإن كان مخطئاً في نفس الأمر، ويدل على إرادة الزجر قوله: دعه فإنه قد صحب، وأصرح منه لفظ الطحاوي بسند حسن عن عطاء قال: قال رجل لابن بعسا: هل لك في معاوية أوتر بواحدة؟ وهو يريد أن يعيب معاوية، فقال ابن عباس: أصاب معاوية اهـ ((170:1)).

ففيه أنه إنما صوب ذلك زجرًا لمن أراد عيب معاوية، ويدل على عدم إرادته التصويب في نفس الأمر ما ذكرناه في المتن عن ابن عباس أنه هو نفسه أنكر على معاوية ذلك وسيأتي، وهذا أولى من قول الطحاوي رحمه الله: وقد يجوز أن يكون قول ابن عباس أصاب معاوية على التقية له، أي أصاب في شيء آخر، لأنه كان في زمنه، ولا يجوز عليه عندنا أن يكون ما خالف فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي قد علمه عنده صوابًا، وقد روى عن ابن عباس في الوتر أنه ثلاث، ثم ذكر بسنده عن أبي منصور قال: سألت عبد الله بن عباس عن الوتر فقال: ثلاث اهـ (1:171). قلت: نعم، لا يجوز عليه أن يكون ما خالف علمه وفتواه صوابًا عنده، ولكن يجوز عليه أن يصوب فعل أحد بحسب زعم الفاعل لكونه مجتهد عسى أن يكون قد تمسك بدليل لاح له، ويكون معنى قوله "أصاب معاوية" أنه أصاب في زعمه لا أنه أصاب عند ابن عباس في علمه. ... وأما ما كتب عليه بعض الناس: أن هذا التأويل أي تأويل الطحاوي ركيك، ويدل على العصبية أيضًا، وليس ذلك من دأب المحصلين اهـ فمردود عليه بأن تأويله بالتقية ليس بمستعد ولا ركيك ولا فيه عصبية، فإن التقية بالمعنى الذي أرادته الطحاوي ليس بحرام مطلقًا بل جائزة في بعض الأحوال، أو لم يعلم هذا المعترض بأن ابن عباس من خواص أصحاب علي رضي الله عنه من الذين كانوا ينكرون على معاوية رضي الله عنه أشد الإنكار ويبغضونه ويفأتلونه في حياة علي، ثم بايعوه بعد تقيّة غالبًا ورضاءً به نادرًا، وكذا بايعوا ابنه يزيد من بعده كذلك، اللهم إلا أن تأويل قول ابن عباس بما أولناه به أولى مما قاله الطحاوي رحمه الله مع كونه محتملًا غير مستبعد، فافهم، وقال الشيخ عبدالحق في

عن: ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1659 يقرأ في الوتر بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} و {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} في ركعة ركعة». رواه الترمذي (1:61). وقال النووي في "الخلاصة": إسناده صحيح كما "نصب الراية" (1:277). وفي تخريج العراقي (1:176) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه بسند صحيح. ... 1660 - عن: عبد الرحمن بن أبيزي: «أنه صلى مع النبي - صلى الله عليه وسلم - الوتر، فقرأ في الأولى بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} وفي الثانية: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ}

رسالته "الصراط المستقيم": بس ابن وحشت كشيدان حاضران إز فعل معاويه واتكار واستبعاد آن وجواب دادن ابن عباس بتصويب وى مجملًا بفقاهاهت وصحبت و دلالتى صريح دارد بر آنكه وتر بيبك ركعت متعارف نبود كما لا يخفى اه كذا في "حاشية البخاري" (1:531). قلت: وليس مرادنا إلا ترجيح الوتر ثلاث على الإيتار بواحدة، ولا نقول: إن الوتر بواحدة لا أصل له في الشريعة رأسًا، كيف؟ وقد نعلم أن بعض الصحابة قد أوتر بها. ولكن ذلك لم يكن متعارفًا بينهم كما يشعر به هذا الأثر، ولم يذهب إليه إلا قليل منهم كما ستعرف، وإنما أوتر من أوتر بها بعدم علمه بالنهي عن البتيراء وعن الوترين في ليلة كما تقدم ومنهم معاوية رضي الله عنه أيضًا

قوله: "عن ابن عباس إلى قوله: عن أبي بن كعب إلخ". قلت: دلالتها على إيتاره - صلى الله عليه وسلم - بثلاث ظاهرة، وحديث أبي صريح في وصلها، وبهذا ذكرنا من الأحاديث المرفوعة السالفة اندحاض ما زعمه الإمام الرافعي في "شرح الوجيز": أن الذي واظب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - الوتر بركعة واحدة اهـ. وما قال محمد بن نصر المروزي: لم نجد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - خبرًا ثابتًا صريحًا أنه أوتر بثلاث موصولة، نعم! ثبت عنه أنه أوتر بثلاث لكن لم يبين الراوي هل هي موصولة أو مفصولة اهـ. من "التعليق الحسن" (2: 9 و 10) قلت: أي بيان رح من قول عائشة: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يسلم في ركعتي الوتر». رواه النسائي والحاكم. ومن قولها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن». ومن قولها: «كان يوتر بثلاث لا يفصل بينهما»، رواه الحاكم وأحمد، ومن قول أبي بن كعب، ولا يسلم إلا في آخرهن

وفي الثالثة: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، فلما فرغ قال: سبحان الملك القدوس ثلاثًا يمد صوته بالثالثة». رواه الطحاوي وأحمد وعبد بن حميد والنسائي وإسناده صحيح، "آثار السنن" (10:2 و 11) وفي "التعليق الحسن": إن العبد الرحمن بن أبزي حديثان: أحدهما: من روايته عن أبي بن كعب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وثانيهما: عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد قال العراقي: كلاهما عند النسائي بإسناد صحيح اهـ. والتحقيق أن له حصة يدل على ذلك قوله في رواية الطحاوي: إنه صلى مع النبي - صلى الله عليه وسلم - الوتر اهـ. ... 1661 - عن: أبي بن كعب رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في الوتر بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، وفي الركعة الثانية: بـ {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} وفي الثالثة: بـ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، ولا يسلم إلا في آخرهن ويقول يعني بعد التسليم: سبحان الملك القدوس ثلاثًا». أخرجه النسائي (1:249). وفي "نيل الأوطار" (2:279): رجاله ثقات إلا عبد العزيز بن خالد وهو مقبول اهـ. وفيه أيضًا (2:287) قال العراقي: إسناده صحيح. وفي "آثار السنن": إسناده حسن (2:10) اهـ وللدارقطني (1:175) في هذا الحديث بإسناد صحيح: «وإذا سلم قال: سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يمد بها صوته في الأخيرة، يقول: رب الملائكة والروح» اهـ. ... 1662 - عن: المسور بن مخرمة قال: «دفنا أبا بكر ليلاً، فقال عمر: إني لم أوتر، فقام وصففنا وراءه فصلى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا في آخرهن». أخرجه الطحاوي (1:173). وفي "آثار السنن": إسناده صحيح (2:12)

قوله: "عن المسور بن مخرمة إلخ". قلت: فيه أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن، وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب في محضر عظيم من الصحابة لم يغب عنه إلا القليل، فكان بالإجماع منهم على ذلك، فكيف يقول قائل: إن الوتر بثلاث موصولة لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ فهل ترى الصحابة يجتمعون على أمر لم يعرفوه منه؟ كلا! لا يمكن مثله أبدًا

عن: عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود قال: «الوتر ثلاث كوتر النهار – 1663 صلاة المغرب». رواه الطحاوي (173:1) وفي "آثار السنن"

ولا يعارضه ما رواه البيهقي في "المعرفة" عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه: أن عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعةً، فقبل له: صليت ركعةً، فقال: إنا هو تطوع من شاء زاد ومن شاء نقص اهـ فإن فيه قابوس بن أبي ظبيان قد ضعفه جماعة، قال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال النسائي: ليس بالقوى، وقال ابن حبان: ردي الحفظ ينفرد عن أبيه بما لا أصل له، وكان ابن معين شديد الحط عليه على أنه قد وثقه، كذا في "التعليق الحسن" (9:2) قلت: فلا يعارض حديث المتن فإن سنده رجاله الصحيح غير ابن أبي داود شيخ الطحاوي وهو ثقة، فروى عن يحيى بن سليمان الجعفي وهو من رجال البخاري، قال: أنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو (هو ابن دينار) عن ابن أبي هلال (هو سعيد) عن ابن السباق (عبيد) عن المسور بن مخرمة، وهؤلاء كلهم من رجال الجماعة والصحيح، وأيضًا: فليس في أثر قابوس ما يدل على كون الركعة وترًا بل فيه أن صلى ركعةً، والكلام إنما هو في الوتر بركة، فافهم.

وقد تقدم في أول الباب برواية الحاكم أن الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن هذا وتر عمر بن الخطاب، ومنه أخذ أهل المدينة، فكون عمر مترًا بثلاث موصولة مشهور لا يشك فيه، وقد ذكر صاحب "التمهيد" جماعة من الصحابة روي عنهم الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن، منهم عمر وعلي وابن مسعود وزيد وأبي وأنس كذا في "الجواهر النقي" (210:1) وقال ابن العربي في "شرح الترمذي" (176:2): أما ركعة واحدة فلم تشرع إلا في الوتر اهـ. قلت: غاية ما يقال: إنها كانت مشروعة ثم نسخت بالنهاي عن البتيراء كما سيأتي، وفي أثر المسور جماعة الوتر في غير رمضان، فإن الصديق توفي يوم الاثنين في جمادى الأولى سنة عشرة من الهجرة كما في "التهذيب" (316:5). ولكنه كان اتفاقًا من غير التداعي، وقال في "الدر": ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان أي يكره ذلك لو على سبيل التداعي (741:1 مع "الشامية"). ... قوله: "عن عبدالرحمن بن يزيد إلخ". قلت: فيه دلالة على أن الوتر ثلاث ركعات، وتشبيهه بصلاة المغرب يفيد وجوب القعدة على الركعتين أيضًا كما في المشبه

إسناده صحيح اهـ. قلت: وأخرجه محمد (ص - 146) في موطائه بسند رجاله (12:2) «مسلم بلفظ: «الوتر ثلاث ركعات صلاة المغرب اهـ».

عن: أنس قال: «الوتر ثلاث ركعات، وكان يوتر بثلاث ركعات». قال الحافظ في - 1664 "الدراية" (ص - 115): إسناده صحيح أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (1:173). ... 1665 - عن: ثابت قال: «صلى بي أنس الوتر أنا عن يمينه وأم ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا في آخرهن، طننت أنه يريد أن يعلمني». أخرجه الطحاوي (1:176) وصححه الحافظ في "الدراية" (ص - 115). ... 1666 - عن: عقبة بن مسلم قال: «سألت ابن عمر عن الوتر، فقال: أتعرف وتر النهار؟ قلت: نعم! صلاة المغرب، قال: صدقت وأحسن». أخرجه الطحاوي (1:164)، ورجاله ثقات، وكلام الحافظ في "الدراية" (ص - 113). يدل على صحته عنده لكونه ذكره في معارضة حديث صحيح، والصحيح لا يعارض إلا بمثله، وقد تقدم حديث ابن عمر مرفوعاً: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل» في الباب السابق، صححه العراقي، وهو في معاني قول ابن عمر هذا

به، ويشعر بمنع نقصه عن الثلاث أيضاً كما في المغرب، وهذا أثر صحيح موصول. ... قوله: "عن أنس" وقوله: "عن ثابت إلخ". دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. ... قوله: "عن عقبة إلخ". فيه دلالة على أن الوتر عند ابن عمر ثلاث كالمغرب كما قدمناه، إلا أنه كان يرى جواز الفصل وبناء الركعة على الركعتين، واستوفينا الكلام فيه فيما مضى، ويدل عليه أثر الشعبي بعد ذلك، فإنه سأل ابن عمر وابن عباس عن صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالليل، فقالا: كان يوتر بثلاث، ولا يعارضه ما رواه ابن حبان من طريق كريب عن ابن عباس: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أوتر بركعة كما في "التلخيص" (1:116). وما رواه مسلم عن أبي مجلز (1:257): سألت ابن عباس عن الوتر، فقال: سمعت رسول

عن: عامر الشعبي قال: «سألت ابن عمر وابن عباس كيف كان صلاة رسول الله - - 1667 صلى الله عليه وسلم - بالليل؟ فقالا: ثلاث عشرة ركعة، وثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر». أخرجه الطحاوي (1:165). ورجاله رجال الصحيح إلا شيخ الطحاوي ابن أبي داود وهو ثقة كما مر غير مرة. ... 1168 - عن: أبي خالدة قال: سألت أبا العالية عن الوتر، فقال: «علمنا أصحاب النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - أو علمونا أن الوتر مثل صلاة المغرب غير أنا نقرأ في الثالثة، فهذا وتر الليل وهذا وتر النهار». رواه الطحاوي، وفي ("آثار السنن": إسناده صحيح اهـ (1:173).

الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ركعة من آخر الليل» وسألت ابن عمر فقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ركعة من آخر الليل». وروى عن عقبة بن حريث، قال: سمعت ابن عمر يحدث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلاة الليل مثنى مثنى فإذا رأيت أن الصبح يدرك فأوتر بواحدة»، فقيل لابن عمر: ما مثنى مثنى؟ قال: أن تسلم في كل ركعتين اهـ. فإن المراد بركعة فيها ركعة مضمومة إلى الشفع كي لا تتضاد الآثار عنهما. ... قال الحافظ في "الفتح" تحت حديث ابن عمر: «فإذا خشي أحدهم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى» ما نصه: واستدل بقوله: «صلى ركعة واحدة» على أن فصل الوتر

أفضل من وصله، وتعقب بأنه ليس صريحاً في الفصل، فيحتمل أن يريد بقوله: «صلى ركعة واحدة» أي مضافة إلى ركعتين مما مضى اهـ (2:410). وهذا يشعر بأن ما أولناه به تلك الآثار ليس ببعيد ولا فيه تكلف خلاف ما زعمه بعض الناس، بل هو محتمل قريب كما يدل عليه كلام الحافظ. ... قوله: عن أبي خالدة إلخ". قلت: دلالة على كون الوتر بثلاث موصولة متعارفاً بين الصحابة ظاهرة، وكذا قولهم: «مثل صلاة المغرب» يفيد وجوب القعدة على الركعتين، وأبو العالية من كبار التابعين أدرك الجاهلية، وأسلم بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - بسنتين، ودخل على أبي بكر وصلى خلف عمر، كذا في "التهذيب" وقد أدرك جماعة من الصحابة وسمع منهم، فقوله: «إنهم علمونا أن الوتر □ (13:284) مثلاً صلاة المغرب

عن: القاسم قال: «رأينا أناساً منذ أدركنا يوترون بثلاث، وأن كلا لواسع، وأرجو - 1669 أن لا يكون منه بأس». رواه البخاري (1:135). قلت: قوله: «وأن كلا لواسع» إلخ اجتهد منه، واجتهد التابعي ليس بحجة

عن: أبي الزناد «عن (الفقهاء) السبعة، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، - 1670 والقاسم بم محمد، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله، وسليمان بن يسار، في مشيخة سواهم أهل فقه وفضل وربما اختلفوا في الشيء، فأخذ بقول أكثرهم وأفضلهم رأياً، فكان مما وعت عنهم على هذه الصفة أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن». رواه الطحاوي (175:1)، وفي "آثار السنن": إسناده حسن (13:1). ... 1671 - عن: أبي الزناد أيضاً قال: «أثبت عمر بن عبد العزيز الوتر بقول الفقهاء ثلاثاً لا (يسلم إلا في آخرهن». رواه الطحاوي، وفي "آثار السنن": إسناده صحيح (175:1).

غير أنا نقرأ في الثالثة، فهذا وتر الليل وهذا وتر النهار»، دليل أي دليل على قول أبي حنيفة في الوتر فإنه لم يفرق بين الوتر وصلاة المغرب بشيء غير ما ذكره أبو العالية عن الصحابة أنه يقرأ في ثالثته. ... قوله: "وعن القاسم وعن أبي الزناد إلخ". قلت: قول القاسم: رأينا أناساً منذ أدركنا يوترون بثلاث دليل على الإيتار بثلاث متقررًا متعارفًا بين الصحابة، ولم ير قاسم أحدًا منهم يوتر بواحدة إلا أنه رأى ذلك واسعًا باجتهاده، والحجة إنما هي في النقل دون الرأي، وكذا في رواية أبي الزناد دليل على إجماع فقهاء المدينة على أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن، وناهيك به برهانًا عظيمًا على ترجيح قول أبي حنيفة في الباب. ... قوله: "وعن أبي الزناد إلخ". قلت: في إثبات عمر بن عبدالعزيز الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن بقول الفقهاء دليل إجماع أهل المدينة على ذلك، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق من البين كما في "نور الأنوار" (ص-220)، وغيره من كتب الأصول، فصار ما روى عن ابن عمر من جواز فصل ثلاثة الوتر عن الأوليين غير

حدثنا: يونس (ثقة شيخ مسلم) ثنا سفيان الثوري عن حصين (هو ابن عبد - 1672 الرحمن ثقة) عن أبي يحيى (هو زياد الأعرج) قال: «سمر المسور بم مخرمة وابن عباس حتى طلعت الحمراء (أي القمر) ثم نام ابن عباس فلم يستيقظ إلا بأصوات أهل الزوراء، فقال لأصحابه: أترونني أدرك أصلى ثلاثا يريد الوتر وركعتي الفجر وصلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقالوا: نعم! فصلى وهذا في آخر وقت الفجر». رواه الطحاوي (171:1)، وإسناده صحيح، وأبو يحيى اسمه زياد وهو مولى قيس بن مخرمة، ويقال: مولى الأنصار، روى عن الحسنين وابن عباس وغيرهم وعنه حصين بن عبد الرحمن وعطاء بن السائب، (وثقة ابن معين وأبو داود وغيرهما، كذا في "التهذيب" (3:291).

أخبرنا: سلام بن سليم الحنفي عن أبي حمزة عن إبراهيم النخعي عن علقمة قال: - 1673
أخبرنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات». أخرجه
محمد الإمام في "موطأه" (ص - 141) ورجاله ثقات من رجال الصحيح إلا حمزة
صاحب إبراهيم واسمه

معتد به، لأن ابن عمر من أهل المدينة كما هو معلوم، وقد أجمع أهلها بعده على خلاف
ذلك، وأخرج مالك في "الموطأ" عن ابن شهاب: «أن سعد بن أبي وقاص (وهو من أهل
المدينة من المهاجرين إليها) كان يوتر بعد العتمة بواحدة، ثم قال مالك: وليس على هذا
العمل عندنا ولكن أدنى الوتر ثلاث أه (ص-44) فلم يبق أثر سعد حجة أيضًا لإجماع أهل
المدينة بعده على خلاف ما عمل به. ... قوله: "حدثنا يوسف إلخ". فيه دليل على أن الوتر
بواحدة لم يكن معتدًا به عند ابن عباس، قال الطحاوي: فمحال أن يكون الوتر عنده يجزي
فيه أقل من ثلاث ثم يصله حينئذ ثلاثًا مع ما يخاف من فوت الفجر أه. ... قوله: "أخبرنا
سلام بن سليم إلخ". قلت: قول ابن مسعود: "أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات" صريح في
عدم إجزائه بواحدة كما لا يخفى، وهذا هو مراد ابن مسعود، فإنه كان يرد على من يوتر
بواحدة كما سيأتي، فليس فيه جواز الزيادة على الثلاث

ميمون (1) فقد تكلم فيه من قبل حفظه وضعفه بعضهم، قال الترمذي، وقال أبو حاتم: ليس
بقوى يكتب حديثه، وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتورك الحديث ولا هو حجة أه. من

قال في "التعليق الممجّد": كثير من الكوفيين يكتن أبأ حمزة، بعضهم ثقلت وبعضهم ضعفاء ولم أرد أن المذكور من (1)
هو منهم أه. قلت: لكني دريته والحمد لله فإن أبأ حمزة صاحب إبراهيم هو ميمون وحده، وهو مشهور بالرواية عن
إبراهيم.

"التهذيب" (1:396). قلت فهو حسن الحديث، ولا أقل من أن يعتبر به ويستشهد، ولما رواه شواهد ... 1674 - أخبرنا: أبو حنيفة حدثنا أبو جعفر قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح ثلاث عشرة ركعة، ثمان ركعات تطوعاً، وثلاث ركعات الوتر، وركعتي الفجر» أخرجه محمد في "الموطأ" (ص - 145) وهو مرسل صحيح، وأبو جعفر هو محمد بن علي الحسين المعروف بالباقر من رجال الجماعة ثقة فاضل من الرابعة "تقريب" (ص - 191). ... 1675 - أخبرنا: عن حماد عن إبراهيم النخعي عن عمر رضي الله عنه بن الخطاب، أنه قال: «ما أحب أني تركت الوتر بثلاث، وأن لي حمر النعم». أخرجه محمد في "موطأه" (ص - 146) وهو مرسل صحيح، فإن مراسيل النخعي صحاح عندهم كما مر غير مرة. ... 1676 - أخبرنا: اسماعيل بن إبراهيم عن ليث عطاء (قال): قال ابن عباس رضي الله عنه: «الوتر كصلاة المغرب». أخرجه محمد في "الموطأ" أيضاً (ص - 146) اسماعيل هذا هو ابن عليّة فيما أظن، فإنه صديق بن المبارك، وولى ببغداد المظالم في آخر خلافة هارون، كما في "التهذيب" (1: 274 - 275) ومحمد نشأ بالكوفة، وسكن بغداد وحدث بها، كما في "الأنساب"

وأيضاً فهو مفهوم وليس بحجة. ... قوله: أخبرنا أبو حنيفة إلى قوله: أخبرنا إسماعيل إلخ". قلت: دلالة الآثار عن الجزء الأول من الباب ظاهرة

للسمعاني، فلا يبعد سماع محمد منه، ولا سماع ابن عليّة من ليث، فإنه يروي عن طبقته، فالسند حسن

عن يحيى بن زكريا الكوفي ثنا الأعمش عن مالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن - 1677
يزيد النخعي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «وتر
الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب». أخرجه الدار قطني (173:1) وقال: يحيى بن زكريا
هذا يقال له ابن أبي الحوارج ضعيف، ولم يروه عن الأعمش مرفوعاً غيره اهـ. قلت: ابن
أبي الحوارج ضعيف، ولم يروه عن الأعمش مرفوعاً غيره اهـ. قلت: ابن أبي الحوارج
ذكره ابن حبان في الثقات كما في "اللسان" (255:6) فالرجل مختلف فيه. ومثله يعتبر به
لا سيما ولما رواه شاهد، فقد أخرج الدار قطني أيضاً عن اسماعيل بن مسلم المكي عن
الحسن بن سعد بن هشام عن عائشة مرفوعاً نحوه سواء، ومن طريق الدار قطني رواه
ابن الجوزي في "العلل" وأعله بإسماعيل بن مسلم المكي، كما في "نصب الراية" (277:1)،
وإسماعيل هذا وإن ضعفه الناس ولكن قال أبو حاتم: ليس بمتروك يكتب حديثه، وكذا
قال ابن عدي: إنه ممن يكتب حديثه، وقال ابن سعد: قال محمد بن عبد الله الأنصاري:
كان له رأي وفتوى وبصر وحفظ للحديث فكنيت عنه لنباهته اهـ من "التهذيب"
ملخصاً (332:1 و 333) فالحديث حسن مرفوعاً على الأصل الذي ذكرناه غير مرة،
والرفع زيادة لا تنافي الوقف، فتقبل ممن اختلف في توثيقه، وبالأولى إذا كان له شاهد
□ مثله. ... 1678 - عن: ثابت عن أنس قال: قال أنس: «يا أبا محمد! خذ عني

قوله: "عن يحيى بن زكريا إلخ". قلت: والمحدثون وإن تكلموا في رفع الحديث وصحوا
وقفه على ابن مسعود ولكن الذي رفعه حسن الحديث تابعه مثله في الرفع، فلا مرد عن
قبول زيادته كما قلنا في المتن

قوله: "عن ثابت إلخ". قلت: فيه دلالة على إيتاره - صلى الله عليه وسلم - بثلاث موصولة لم يسلم بينهم، فإن أنسا رضي الله عنه حكى ذلك عنه عملاً كما يدل عليه قوله: خذ عني فإني

فإني أخذت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأخذ رسول الله عن الله، ولن تأخذ عن أحد أوثق مني، قال: ثم صلى بي العشاء، ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين، ثم أوتر بثلاث يسلم في آخرهن». رواه الروياني وابن عساكر ورجاله ثقات، "كتز العمال" (196:4). قلت: وهذا في حكم المرفوع. ... 1679 - عن: حفص عن عمر وعن الحسن، قال: «أجمع المسلمون على أن الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن». أخرجه ابن أبي شيبه، وفيه عمرو بن عبيد وهو متروك، قاله الحافظ في "الدراية" (ص - 115). قلت: ليس هو ممن أجمع على تركه، ساق له ابن عدى جملة أحاديث غالبها محفوظة المتون، قاله الذهبي في "الميزان" (2:295)، وقال عبد الوارث بن سعيد: وهو من رجال الجماعة أحد الأعلام، «لولا أني أعلم أن كل شيء روي عمرو بن عبيد حق لما رويت عنه شيئاً أبداً اهـ. كذا يكذب في الحديث وهما لا تعتمداه. فلا بأس به في المتابعات ولا يحتج به منفرداً. ... 1680 - عن: عائشة مرفوعاً في حديث طويل: وكان يقول: "في كل

أخذت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولن تأخذ عن أحد أوثق مني، وهذا يرد على من روى الفصل في الوتر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد بينا أن الإيتار بالثلاث موصولة هو الراجح دون غيرهن فتذكر

قوله: "عن حفص إلخ". قلت: فيه عمرو بن عبيد، وقد أثبتنا أنه ليس بمجمع على تركه، بل وثقه بعضهم، ومن اتهمه بالكذب فقد فسر ذلك ابن حبان أن لا يعتمد ذلك بل قد يكذب أي يغلط وهمًا، ولا يخفى أن ما رواه ليس بمنكر، بل في أثر أبي العالية وقول القاسم وأثر أبي الزناد المذكورة سابقًا ما يشهد بإجماع الصحابة وفقهاء أهل المدينة على ذلك، فلا بد من قبول ما رواه أبو عبيد موافقًا لها، وبالجملية فقد تبين أن كون الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن كان متعارفًا متقررًا عند المسلمين الصحابة منهم والتابعين. ... قوله: "عن عائشة مرفوعًا إلخ". قلت: فيه دلالة على الجزء الثالث من الباب

ركعتين التحية". رواه مسلم (194:1) في "صحيحه"، وقد تقدم في باب هيئة الجلوس للتعهد.

ظاهرة، فقد دخلت الأوليان من الوتر في عموم كل ركعتين، فدل على وجوب القعدة الأولى فيه أيضًا، واعلم أنه وقع في بعض الروايات لفظ التسليم موضع التحية كما روى مسلم عن عقبة بن حريث، قال: «قلت لابن عمر: ما معنى مثنى مثنى؟ قال: تسليم من كل ركعتين اه». كما في "الفتح" (398:1) والتسليم فيه بمعنى التحية، وإطلاقه على التعهد شائع في الحديث لما فيه من التسليم على النبي وعلى عباد الله الصالحين، كما في حديث رواه الطبراني عن أبي رفاع: «مفتاح الصلاة الطهور، تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، وفي كل ركعتين تسليم، ولا صلاة لمن لا يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضة (وغيرها)». كذا في حاشية مسند الإمام (ص-56)

وقد روى أبو حنيفة عن أبي سفيان عن أبي نضرة عن أبي سعيد مرفوعاً مثله، وقال: "وفي كل ركعتين فسلم"، وفي رواية أخرى عن المقرئ: «قلت لأبي حنيفة: ما يعني بقوله: "في كل ركعتين فسلم؟"، فقال: يعني التشهد، قال المقرئ: صدق أه» كذا في مسند الإمام (ص-58) ولا يخفى أن لفظة "في كل ركعتين تسليمة" "وفي كل ركعتين فسلم" في هذا الحديث محمولة على التشهد إجماعاً لكونه وارداً في مطلق الصلاة دون صلاة الليل خاصة، وروى الطبراني في "الكبير" عن أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «في كل ركعتين تشهد وتسليم على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين»، وفيه علي ابن زيد واختلف في الاحتجاج به وقد وثق، كذا في "مجمع الزوائد" (1:197). ... قلت: علي ابن زيد هذا هو ابن جدعان، وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث، وفيه تصريح بسبب إطلاق التسليم على التشهد. فقول ابن عمر في تفسير مثنى مثنى: أن تسليم في كل ركعتين محمول عليه عندنا، وإن سلمنا أن مراده تسليم التحليل فنقول: تفسير النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى من تفسير الراوي، وقد ورد في السنن الأربعة من حديث الفضل بن عباس عند الترمذي والنسائي وهو الراجح الصواب، ومن حديث المطلب عند غيرهما، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الصلاة مثنى مثنى، تشهد في كل ركعتين وتخشع وتضرع

وتمسكن»، الحديث. وقد أثبتنا في الجزء الثالث من هذا الكتاب أنه حديث صحيح على قاعدة ابن حبان، ولا أقل من الحسن عند غيره، وفيه تصريح بأن المراد من قوله: «مثنى مثنى» هو التشهد في كل ركعتين فافهم.

وأما ما وقع في بعض نسخ "المستدرک" عن عائشة قالت: «كان رسول الله يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن»، فلا حجة به علينا، لما في النسخة الأخرى من لفظ: "لا يسلم إلا في آخرهن" كما مر، وهو الراجح لما في رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن سعد بن هشام عنها: "كان لا يسلم في ركعتي الوتر" عند النسائي والحاكم، ولفظه: «كان لا يسلم في الركعتين الأوليين من الوتر» كما مر، وقد رواه عن سعيد بن أبي عروبة هكذا جماعة من الثقات، منهم بشر بن المفضل عند النسائي، ومحمد بن الحسن الشيباني في "موطأه" (ص-146) ويزيد بن رزيع وأبو بدر شجاع بن الوليد عند الدارقطني (1:175)، وعبد الوهاب بن عطاء وعيسى بن يونس عند الحاكم (1:304) ومطعم بن المقدم عند الطبراني في "الصغير" كما في "التعليق الحسن" (2:11) كلهم بلفظ: "لا يسلم"، وخالفه أبان بن يزيد كما في بعض نسخ "المستدرک"، فقال: "لا يقعد"، ووافقه في بعضها وقال: "لا يسلم" كما قال سعيد. فالحق ترجيح النسخة التي توافق لفظ سعيد لاتفاق الثقات عنه على لفظ "لا يسلم" لا سيما وسعيد بن أبي عروبة ثقة حافظ أثبت الناس في قتادة، وهو وإن كان مدلساً فقد صرح بالتحديث عند الدارقطني، وأبان بن يزيد وإن كان من الثقات لكنه دون سعيد ولم يوجد له متابع في لفظة "لا يقعد"، وسعيد تابعه هشام الدستوائي ومعمر وهمام عن قتادة كما قاله البيهقي في "المعرفة"، ولفظه: ورواه أبان بن يزيد عن قتادة، وقال فيه: كان رسول الله يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن، وهو بخلاف رواية ابن عروبة وهشام الدستوائي ومعمر وهمام عن قتادة اهـ. من "التعليق الحسن" (2:15) فلفظ أبان فيه غير محفوظ لا سيما وقد تفرد به عند شيبان بن فروخ وهو صدوق يهتم ورمى بالقدر، قاله الحافظ في "التقريب" (ص-86). ... ولو سلم صحة ما قاله أبان يحمل نفي القعود فيه على القعود الذي فيه التسليم جمعاً بين الأحاديث، وهذا الجمع مثل ما جمع الشوكاني بين أحاديث الوتر بسبع، ففي

رواية: لم يجلس إلا في السادسة والسابعة وفي رواية: صلى سبع ركعات لا يقعد إلا في آخرهن أخرجهما النسائي، فقال الشوكاني: الرواية الأولى تدل على إثبات القعود في السادسة والرواية الثانية تدل على نفيه، ويمكن الجمع بحمل النفي للقعود في الرواية (الثانية على القعود الذي يكون فيه التسليم اهـ 2:284).

وقد مر الجواب عن رواية عروة عن عائشة عند مسلم بلفظ: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس إلا في آخرهن اه». مفصلاً فتذكر، وقد رواه الإمام الشافعي في "مسنده" (ص-124): أخبرنا عبدالمجيد عن ابن جريج عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً: كان يوتر بخمس ركعات لا يجلس ولا يسلم إلا في الآخرة منهن اه. رجاله رجال الجماعة إلا أن البخاري لم يخرج لعبدالمجيد، وهو ثقة، أخرج له مسلم وغيره، وفيه من زيادة «ولا يسلم»، وهي تؤيد تأويل نفي القعود بقعود فيه التسليم، وأما ما أخرجه مسلم عنها بلفظ: «يصلي تسع ركعات لا يجلس فيها إلا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، ثم يقوم فيصلّي التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم تسليماً يسمعون» الحديث (1:256). ... ولفظ أبي داود فيه وسكت عنه: حدثنا محمد بن بشار نا يحيى بن سعيد عن سعيد عن قتادة بإسناده نحوه، قال: «يصلي ثماني ركعات لا يجلس فيهن إلا عند الثامنة، فيجلس فيذكر الله ثم يدعو، ثم يسلم تسليماً يسمعون، ثم يصلي ركعتين وهو جالس بعد ما يسلم ثم يصلي ركعة» الحديث (2:293) مع "بذل المجهود"، وهذا خلاف ما في الرواية المتقدمة، وفيه: «لا يجلس إلا في الثامنة ثم ينهض ولا يسلم»، وقد أخرج النسائي في مجتباه" هذا الحديث أي ابن بشار بهذا السند واللفظ، ثم قال في آخره: قال أبو عبد الرحمن: كذا وقع في كتابي، ولا أدري ممن الخطأ في موضع وترويه عليه السلام اه. من "بذل المجهود" (ص-السابق)، وأخرجه أبو داود بطريق بهز بن حكيم عن زرار عن عائشة بلفظ: «فصلّي ثمان ركعات ولا يقعد في شيء منها حتى يقعد في الثامنة، ولا يسلم ويقرأ التاسعة، ثم يقعد فيدعو بما شاء الله أن يدعوه، ويسلم تسليمة واحدة»

(شديدة يكاد يوقظ أهل البيت من شدة تسليمه اه» مختصراً (ص - السابق

وهو يخالف مذهب الحنفية في موضعين، الأول في ترك القعود على رأس كل ركعتين، والثاني في وصل الوتر بالنوافل وزيادته على الثلاث، والجواب عنهما أن معنى قولها: لا يقعد في شيء منها حتى يقعد في الثامنة أي لا يقعد القعود الطويل ولا يسلم بالجهر والشدة حتى يقعد في الثامنة فيطيل القعود ولا يسلم، ثم يصلي التاسعة فيقعد ثم يسلم تسليمة شديدة، ولا يلزم منه ترك السلام على السادسة ولا ترك القعود على كل ركعتين كما لا يخفى، بل غاية ما لزم منه ترك القعود الطويل والسلام الشديد قبل الثامنة والتاسعة. ... ولو حملنا الروايات كلها على ظاهرها لكان العمل بالقول والأخذ به ألزم وأقدم، لا سيما والروايات الفعلية في كيفية صلاته بالليل مختلفة جدًا، لا سيما ما روته عائشة رضي الله عنها فإنها كثيرة الاختلاف بحيث يصعب الجمع بينها كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا وتتبع الأحاديث بطرقها وأفافها، منها ما أشرنا قبل في حديث الإيتار بسبع، ففي رواية عن أبي داود والنسائي: «فلما أسن وأخذ اللحم أوتر بسبع ركعات لم يجلس إلا في السادسة والسابعة، ولم يسلم إلا في السابعة». وعند النسائي في طريق آخر (25:1): «صلى سبع ركعات لا يقعد إلا في آخرهن اه». ولذا حكم بعضهم باضطرابها، وهي حكاية عن أفعال تحتمل الوجوه ولا تعطى حكمًا كليًا، فلا يترك بها قوله - صلى الله عليه وسلم -: «في كل ركعتين التحية» فإنه يفيد حكمًا كليًا، بوجوب القعدة على رأس كل ركعتين من الصلاة فرضًا كانت أو نفلًا، وكذا قوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة الليل مثنى مثنى»، وفسره النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يتشهد في كل ركعتين، وظاهره يفيد وجوب القعدة على كل ركعتين، لأن المبتدأ محصور في الخبر فيقتضي ذلك حصر صلاة الليل فيما هو مثنى بهذا المعنى. ... قال بعض الناس: إن النظر الفقهي يقتضي أن يتحمل الأمر القعود (في قوله: «في كل ركعتين التحية») على الفريضة دون النوافل، والأحاديث الفعلية تبقى على حالها، فيعمل بها على ما وردت اه. قلت: ليس هذا من الفقه في شيء، فإن القول مقدم على

عن: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - 1681 - قال: «إذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا التحيات لله» إلخ. أخرجه النسائي (174:1). وسكت عنه، وقال الشوكاني في "النيل" (2:165): «رواه أحمد من طرق وجميع رجالها ثقات اه. وقد تقدم في باب وجوب التشهد

الفعل، وهو لا يعارض القول إلا إذا كان مقارنًا لدليل التأسّي كما ذكرناه في "المقدمة" ولم يوجد، فإنه كان لا يصلي صلاة الليل بمحض من الناس بل في بيته والناس نيام، فالكيفيات التي وردت فيها خالية عن دليل التأسّي مع الاختلاف الكثير والمضادات الشديدة في حكايتها، فكيف يجوز تخصيص الأمر العام بها والحال هذه؟ فإن القول حجة ملزمة على الأمة لا يترك ولا يخصص إلا بمثله، فافهم وتيقظ وكن من المتبصرين، وهذا ما وعدنا بيانه في باب هيئة جلسة التشهدين تحت حديث عائشة المذكور في المتن ههنا وهناك. ... قوله: "عن عبد الله بن مسعود إلخ". قلت: دلالة على ما دل عليه حديث عائشة المذكور أنفًا ظاهرة، فإن "إذا" للوقوع المتيقن بخلاف "إن" فإنها للشك، ففيه دلالة على وجوب القعود والتشهد على رأس كل ركعتين، وهو أيضًا حديث قولي مفسر فيتقدم على سائر ما روته الرواة مما يخالفه ظاهرًا في كيفية صلاته بالليل، ولا يخفى أن إبداء الاحتمال في حكايات الأفعال أقرب منه في الأقوال، فإن الفعل لا يفيد العموم ولا يعطي حكمًا كليًا، بل هو حكاية عن شيء يحتمل الوجوه بخلاف القول فإنه حجة ملزمة كما مر، فالعجب من صنيع بعض الناس حيث جعل يبدي الاحتمالات في القول وأبقى الأفعال على حالها، وهل هذا إلا تحكم وإبطال للحجة بما لا يصلح حجة لعدم مقارنته دليل التأسّي، وهل هذا إلا تحامل على الحنفية وتعصب عليهم بإبدال الاحتمال في حجتهم، مع وضوح قوتها عيانًا وترك ذلك في حجج الخصوم مع ظهور ضعفها سرًا وإعلانًا. ... وأما ما رواه

الحاكم بطريق الحسن بن الفضل: ثنا مسلم بن إبراهيم وسليمان بن حرب، قالا: ثنا جرير بن حازم عن قيس بن سعد عن عطاء «أنه كان يوتر بثلاث لا يجلس فيهن ولا

يتشهد إلا في آخرهن اه» (305:1) فلا حجة فيه، لأن فعل التابعي عند معارضته الأخبار الصحيحة المرفوعة والموقوفة ليس بشيء، مع أن في إسناده الحسن بن

عن: ابن عمر: أن رجلاً سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الليل، - 1682 فقال - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة الليل مثنى مثنى»، الحديث. أخرجه البخاري "فتح الباري" (397:2). ... 1683 - حدثنا: أبو غسان مالك بن يحيى الهمداني قال: ثنا عبد الوهاب

الفضل بن السمع أبو علي الزعفراني البوصراني عن مسلم بن إبراهيم، قال أبو الحسين بن المنادي: أكثر الناس عنه ثم انكشف فتركوه وخرقوا حديثه، وقال ابن حزم: مجهول اه من "اللسان" (244:2)، وكذا لا حجة فيما رواه الحاكم عن الحسن: «قيل له: إن بن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر، فقال: كان عمر أفقه منه كان ينهض في الثالثة بالتكبير اه»: (304:1) فإن معناه كان ينهض في الثالثة بعد الجلوس والتشهد بالتكبير، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ... قوله: "عن عبدالله بن عمر إلخ". قلت: قوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة الليل مثنى مثنى» يفيد نفي الأقل من اثنين، لأن المبتدأ محصور في الخبر، فمعناه ليس صلاة الليل إلا مثنى مثنى، وقد فسره النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث فضل بن عباس المار قبل بقوله: «تشهد في كل ركعتين»، فهو يقتضي نفي النقصان منهما، صرح به الحافظ ابن دقيق العيد في "إحكام الأحكام" (84:2). قال: والاستدلال به لهذا القول أي للمنع من التنفل بركة فردة أولى من استدلال من استدل على ذلك بأنه لو كانت الركعة الفردة صلاة لما امتنع قصر صلاة الصبح والمغرب، فإن ذلك ضعيف اه، فإن قيل: هذا يقتضي نفي الزيادة على الاثنين أيضًا. قلت: كلا! فإن معنى قوله: «مثنى مثنى» ليس كما زعمه بعضهم أنه يسلم على كل ركعتين، بل معناه التشهد على كل اثنين منهما كما هو مصرح في حديث الفضل، فكان حاصل معناه أن الصلاة لا أقل من اثنين، ولا يخلو

عن التشهد في كل ركعتين، فلم يكن فيه نفي الزيادة أصلاً، نعم، حصر المبتدأ في الخبر يفيد نفل الأقل منهما حتماً فافهم. ... بيان خيانة بعض الناس في النقل ... والجواب عن جرحه في الطحاوي بقول ابن تيمية: ... قوله: "حدثنا أبو غسان مالك بن يحيى إلخ". قلت: قول ابن عباس: «من أين ترى

عن عطاء قال: أخبرنا عمران بن حدير عن عكرمة أنه قال: «كنت مع ابن عباس عنج معاوية، فتحدث حتى ذهب هزيع من الليل، فقام معاوية فركع ركعة واحدة، فقال ابن عباس من أين ترى أخذها؟ ... حدثنا أبو بكرة قال: ثنا عثمان بن عمر قال: حدثنا عمران فذكر بإسناده مثله، إلا أنه لم يقل الحمار». أخرجه الطحاوي (1:171)، ولم أقف على ترجمة شيخه أبي غسان في السند الأول، ولكن لا ضير فإن السند الثاني رجاله ثقات كلهم معروفون.

أخذها» صريح في الإنكار على الإبتار بركة، والله يهدي بعض الناس، فما أكبره خيانةً وأشدّه كتماناً للعلم، فإنه أخرج هذا الحديث في "إحيائه" عن "معاني الآثار" للطحاوي بسنده الأول فقط، وتكلم فيه بأني لم أقدر على تحقيق سنده إلى أن قال: ثم إنني أستبعد صحة هذا الكلام عن ابن عباس، وإن صح السند فإنه يبعد من مثله أن يقول للصحابي حمازاً اهـ. وأغمض عينيه عن السند الثاني بالكلية مع أن الطحاوي أخرج الحديث أولاً عن أبي غسان الهمداني عن عبد الوهاب عن عطاء عن عمران بن حدير، ثم قال: حدثنا أبو بكر (هو بكار بن قتيبة الثقفي البصري قال الحاكم في "المستدرک": ثقة مأمون (160:1)، وأقره على توثيقه الذهبي) قال: ثنا عثمان بن عمر (هو من رجال الجماعة ابن عمر بن فارس بن لقيط العبدي من أهل البصرة، وثقه أحمد وابن معين وابن سعد، وقال العجلي: ثقة ثبت في الحديث، وقال أبو حاتم: صدوق اهـ من "التهذيب" (143:7). قال: ثنا عمران (هو ابن حدير السدوسي البصري من رجال مسلم ثقة كثير الحديث، وصفه يزيد بن هارون وعثمان بن الهيثم بأنه أصدق الناس اهـ من "التهذيب" (125:8). فذكر بإسناده مثله إلا أنه لم يقل الحمار اهـ. فالحديث بهذا السند لا علة له ولا فيه أحد مجهول، ولا فيه لفظ الحمار الذي استبعده بعض الناس، فلا أدري لم لم يعرج على هذا السند وعرج على السند الأول فقط، وهل هذا إلا تحامل على الحنفية وتعصب عليهم. ... وأشد من ذلك كله قوله: لا يقال: إن الطحاوي ذكر الأثر محتجاً به وهو من علماء الحديث والفقه فيكون حجة، لأنه ليس من نقاد الحديث، ثم ذكر عن "منهاج السنة" لابن تيمية الحراني (194:4): الطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم، ولهذا روى في "شرح معاني الآثار" الأحاديث المختلفة، وإنما يرجح ما يرجحه منها

في الغالب من جهة القياس الذي رآه حجة، ويكون أكثره مجروحاً من جهة الإسناد لا يثبت ولا يتعرض لذلك، فإنه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به وإن كان كثير الحديث فقيهاً عالماً اهـ

قلت: هذا كلام آثار العصبية عليها لائحة وأمارات التحامل فيها لامعة، وكل ذلك والله فرية بلا مرية، فإنه إن أراد أنه لا تمييز له بين الصحيح والسقيم فهو قول رجيح يردده وينكره أشد الإنكار من طالع "شرح معاني الآثار" و"مشكل الآثار" وغيرهما من تأليفاته الكبار، فإن الطحاوي رحمه الله كثيرًا يبحث فيها عن صحة الأسانيد وضعفها، ويكشف عن قوتها ووهنها، وينظره كمناظرة أهل الحديث الواقدين، وبيّاح كباحثة النقادين، وناهيك بعد الذهبي إياه في الحفاظ الذين يرجع إلى إجتهدهم في تضعيف الرجال وتوثيقهم وتصحيح الآثار وتزييفها، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة قال ابن يونس: كان ثقة ثبتًا فقيهاً عاقلًا لم يخلف مثله اهـ (30:3). ... وذكره السيوطي في "حسن المحاضرة" فيمن كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة وكان ثقة ثبتًا فقيهاً لم يخلف بعده مثله اهـ (147:1). ... وفي "غاية البيان" للإتقاني: أقول: لا معنى لإنكارهم على أبي جعفر، فإنه مؤتمن لا متهم مع غزارة علمه وإجتهداه وورعه وتقدمه في معرفة المذاهب وغيرها، فإن شككت في أمره فانظر "شرح معاني الآثار" هل ترى له نظيرًا في سائر المذاهب فضلًا عن مذهبنا انتهى من "الفوائد البهية" (ص-18). ... والحديث الذي جرح ابن تيمية لأجله الطحاوي وقال فيه ما قال أي حديث رد الشمس بدعاء النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعرج أئمة الحديث فيه على قول ابن تيمية، ولم يعتدوا به ولم يلتفتوا إليه، بل اعتمدوا فيه على قول الطحاوي وتحسينه، وتبعه القاضي عياض في "الشفاء" وردوا به على من ظنه موضوعًا كابن تيمية وابن الجوزي وغيرهما من المجازفين، كما بسطه السخاوي في "المقاصد الحسنة" (ص-107)، والقسطلاني في

"المواهب"، والسيوطي في تصانيفه (1) كمختصر "الموضوعات" و"مناهل الصفا في أحاديث الشفاء" و"النكت البديعات"، والشهاب الخفاجي في "نسيم الرياض في شرح شفاء عياض" وغيرهم من العلماء والمحدثين، كذا في "غيث الغمام" لمؤلف "الفوائد البهية" (ص-58)، وهذا يدل على أن جرح ابن تيمية لم يؤثر في الطحاوي عند الأئمة الأعلام، كيف؟ والثقات الحفاظ لا يجرحون بقول المجروحين، فإن ابن تيمية رحمه الله مع سعة علمه وفطرت شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين، رماه المحدثون والمؤرخون الكبار كالذهبي وابن حجر العسقلاني والزرقاني والصفدي بقلة العقل والتشدد الغير المرضي ومجاوزة الحدود فيه... قال الحافظ ابن حجر في "الدرر الكامنة": وهي ابن تيمية على أبناء جنسه، واستشعر بأنه مجتهد، فصار يرد على صغير العلماء وكبيرهم قديمهم وحديثهم، حتى انتهى إلى عمر رضي الله عنه فخطأؤه في شيء، وقال في حق علي: إنه أخطأ في سبعة عشر شيئاً، وخالف فيها نص الكتاب، وكان لتعصبه مذهب الحنابلة يقع في الأشاعة، حتى إنه يسب الغزالي فقان عليه قوم كادوا يقتلونه اه، من "غيث الغمام" بمعناه ملخصاً (ص-57)... وأما قول ابن تيمية: ولهذا روى في "شرح معاني الآثار" الأحاديث المختلفة، فهذا ليس بأول قارورة كسرت في الإسلام، ألا ترى إلى قول ابن الصلاح في "مقدمته"، والنووي في "تقريبه"، والعراقي في "ألفيته": إن في "السنن" الصحيح والحسن والضعيف والمنكر، وإلى قول الذهبي في "سير النبلاء": وإنما غض رتبة سننه (أي ابن

قال الحافظ السيوطي في التعقيبات على الموضوعات: حديث أسماء بنت عميس في رد الشمس فيه فضيل بن (1) مرزوق ضعيف، وله طريق ثان فيه عبدالرحمن بن شريك، قال أبو حاتم: وأهي الحديث، وفيه أبو العباس بن عقدة رافضي رمى بالكذب، قلت: فضيل ثقة صدوق، احتج به مسلم والأربعة وابن شريك، وثقه غير أبي حاتم، وروى عنه البخاري في الأدب، وابن عقدة من كبار الحفاظ وثقة الناس، وما ضعفه إلا عصري متعصب، والحديث صرح جماعة (بتصحیحه، منهم القاضي عياض اه (ص - 57

قلت: فأني جرم ارتكبه الطحاوي إن حسن مثل هذا الحديث الذي احتج به مسلم والبخاري برواته، ووثق الأئمة رجاله، (فهل ليس كلام ابن تيمية فيه لأجل الحديث إلا كهباء منثور؟ وليس جرحه إلا رجم بالغيب (مؤلف

ماجة) ما في الكتاب من المناكير، وقليل من الموضوعات اهـ. وإلى قول السيوطي في "زهر الربى على المجتبى": هو (أي سنن النسائي) أقل الكتب بعد الصحيحين ضعيفًا ومجروحًا، ويقاربه كتاب أبي داود والترمذي اهـ.

وكذا حكم ابن تيمية في "منهاج السنة" بكون تصانيف البيهقي مشتملة على الضعيف والموضوع اهـ. وقال العيني في "البنية": قد روى الدارقطني في "سننه" أحاديث سقيمة ومعلومة ومنكرة وغريبة وموضوعة (يسكت عنها)، وصرح ابن دحية وابن حجر وغيرهما بكون مستدرك الحاكم وتأليفاته الأخرى مشتملة على الضعاف والموضوعات اهـ من "غيث الغمام" (ص-56). ... فإن كان رواية الأحاديث المختلفة يحط رتبة المحدث ويخرجه عن جماعة الناقدين، فليلتزم كون النسائي وأبي داود والدارقطني والبيهقي والحكم وغيرهم غير ناقدين، وفوق ذلك كله يلزم هذا القائل أن يخرج البخاري ومسلمًا من الناقدين أيضًا، لكونهما يورد أن الضعاف والمراسيل والمقطوعات في كتابيهما مع التزامهما الصحة، كما لا يخفى من طالع مقدمة "الفتح" للحافظ، ومقدمة "شرح مسلم" للنووي. ... ولا يجدي الاعتذار بكون إيرادهما ذلك للمتابعة والاستشهاد، فإن الجامع الصحيح ليس محلًا للضعاف أصلًا، لما في التلبيس والغرور، فإن الناظر إذا رأى حديثًا في كتاب التزم صاحبه الصحة ظنه صحيحًا اعتمادًا على التزام صاحبه ذلك، والمتابعة والاستشهاد يحتاج إليهما الضعيف دون الصحيح، اللهم إلا أن يقال: إن تلك الضعاف عندهما صحاح، وهذا إن سلمناه فلم لا يمكن القول بمثله في ضعيف أورده الطحاوي، واحتج به، لا سيما إذا رواه بطرق متعددة كما هو عادته الغالبة في "شرح معاني الآثار" وغيره، فإنه لا يحتج بحديث إلا بعد سرده طرقًا عديدة له، وتعدد الطرق يبلغ بالضعيف إلى درجة الحسن تارة، والصحيح أخرى، ثم بعد ذلك إذا رآه موافقًا للقياس الصحيح الذي هو إحدى حجج الشرع وإحدى المرجحات لجانب الصحة أيضًا فلا بدع في الاجتجاج به والحال هذه، ولعمري ليس صنيع الطحاوي في كتابه كصنيع البيهقي في "سننه الكبير"، فإنه يذكر فيه حديثًا لمذهبه وسنده ضعيف فيوثقه أو يسكت عن الكلام

في رواته، ويذكر حديثًا لمذهبنا، وفيه ذلك الرجل الذي وثقه أو سكت عنه ليضعفه، ويقع مثل هذا في كثير من المواضع، ومن شك في ذلك، فليطالع "الجواهر النقي في الرد على البيهقي"، فإنه كتاب عظيم يشهد لمؤلفه بسعة النظر وكثرة الحفظ للآثار والمعرفة بالرجال، ومع ذلك إن لم ينحط رتبة البيهقي عن الناقدين، ولم يخرج ذلك عن أهل الصناعة، وانحط رتبة الطحاوي عنهم بأدنى من ذلك فهذا لعمري الفعال عجيب

وقد بلغ من وقاحة بعض الناس عده الشوكاني -وليس عنده من علم الحديث ومعرفته غير النقل من كتب الحافظ ابن حجر شيء- من الناقدين الذين احتجّاهم بالحديث الصحيح له، حيث أورد في كتابه "الإحياء" نقلاً عن "نيل الأوطار" أثر ابن سيرين: قال: سمر حذيفة وابن مسعود عند الوليد بن عقبة وهو أمير مكة، فلما خرجا أوتر كل واحد منهما بركعة، ومحمد ابن سيرين لم يدرك ابن مسعود، ولكن القائل بعدم صحة الإيتار بركعة من الحنفية يرى الاحتجاج بالمرسل اهـ... ثم قال: لم أقف على سنده، ولكن الظاهر من احتجاج القاضي العلامة الشوكاني أن السند لا كلام فيه غير الإرسال، ثم شرع في سرد أقوال المحدثين والفقهاء في أن جزم المحدث بحديث واحتجّاه به دليل على صحته، ولا يعد الطحاوي منهم مع أن الشوكاني متأخر عن زمان الإسناد والرواية جداً، توفي في وسط المائة الثالث عشر من الهجرة، وهو زمان إنقطاع الإسناد، والرواية بالكلية، والطحاوي متقدم على البيهقي، والدارقطني قد شارك مسلماً في بعض شيوخه كيونس بن عبد الأعلى وغيره، والنسائي في كثير من شيوخه، توفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، ولم يذكر الشوكاني أحد من المحدثين في حفاظ الحديث وحذاقه، والطحاوي ذكره الحافظ الذهبي وغيره في الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف، فيا لله العجب! كيف لا يكون الطحاوي عنده من الناقدين ويكون الشوكاني منهم؟ وهل هذا إلا عصبية محضة، وضلالة صريحة، وعمى بعد الهدى، وتحكم بالهوى، أفرأيت من اتخذ إلهه هواه، وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة؟ أفلم يفتح عينيه إلى كتب الرجال كـ "تهذيب التهذيب" و"لسان الميزان" و"تعجيل المنفعة" للحافظ، و"الميزان

حذثنا: علي (هو البغوي) بن عبد العزيز، ثنا أبو نعيم (الفضل بن دكين) ثنا القاسم - 1684 بم معن، ثنا حصين (هو عبد الرحمن) عن إبراهيم (النخعي) قال: «بلغ ابن مسعود أن سعداً يوتر بركعة، فقال: ما أجزأت ركعة قط». أخرجه الطبراني في "معجمه" "الزيلعي" (378:1)، ورجاله كلهم ثقات كما سنذكرهم، وإبراهيم عن ابن مسعود مرسل ولكن مراسيله صحاح لا سيما عن ابن مسعود

و"تذكرة الحفاظ" للذهبي، فيلوح له احتجاج المحدثين بأقوال الطحاوي في التوثيق والتضعيف والجرح والتعديل في كثير من الرواة، وقبول المهرة من أهل الفن أقواله في باب التحسين والتصحيح، وعدمهم إياه من أهل الاجتهاد في الحديث والترجيح، ثم يتأمل ويلمس جفنيه، هل يرى فيها للشوكاني ذكراً وللاحتجاج بقوله أثراً، كلا! والله لن يجد له من ذلك نقيراً ولا قطميراً

قوله: "حدثنا علي بن عبدالعزيز إلخ". قلت: هو البغوي الحافظ المجاور بمكة ثقة، ولكنه كان يطلب على التحديث (أجراً) ويعتذر بأنه محتاج، قيل لابن أيمن: فهل يعييون مثل هذا؟ فقال: لا! إنما العيب عندهم بالكذب وهذا كان ثقة، وقال الدارقطني: ثقة مأمون اهـ من "اللسان" ملخصاً (ص 4-24)، وأبو نعيم هو الفضل بن دكين حافظ ثقة من رجال الجماعة، وكذا القاسم بن معن ثقة فاضل من رجال أبي داود والنسائي، وحصين هو ابن عبدالرحمن السلمي أبو الهذيل ثقة من رجال الجماعة، كذا في "التقريب"، وإبراهيم لا يسأل عنه، والأثر صريح في إنكار ابن مسعود على الإيتار بركة، وأنها ما أجزأت قط لا في الوتر ولا في غيره، وهو راجح على أثر ابن سيرين (المذكور سابقاً) نقلاً عن "النيل"، لأن إبراهيم النخعي أعرف بابن مسعود من ابن سيرين كما لا يخفى، وأيضاً فهذا قول لا يقبل التأويل، وما رواه ابن سيرين فعل يحتمل الوجوه، منها أن يكون معناه أوتر كل واحد منهما بركة مضمومة إلى شفع، والقول مقدم على الفعل، وأيضاً فآثر إبراهيم رواه قاسم بن معن عن حصين عنه، وتابعه أبو يوسف القاضي فرواه عن حصين نحوه كما سيأتي، وتابع حصيئاً حماد بن أبي سليمان فروى عن إبراهيم: "أن ابن مسعود عاب ذلك على سعد" كما سيأتي وتابعهما أبو حمزة فروى عن إبراهيم عن

عن: يعقوب (هو أبو يوسف القاضي) بن إبراهيم حدثنا حصين عن إبراهيم عن - 1685 ابن مسعود قال: «ما أجزأت ركة واحدة قط» أخرجه محمد في "موطائه" (ص - 146) (زيلعي 1: 278). قلت: ومثله لا يقال بالرأي فهو مرفوع حكماً. ... 1686 - حدثنا: بكار (ابن أبي قتيبة) قال: ثنا أبو داود (هو الطيالسي) قال: ثنا حماد (هو ابن سلمة) عن حماد (ابن أبي سليمان) عن إبراهيم: «أن ابن مسعود عاب ذلك (أي الإيتار بواحدة) سعد». أخرجه الطحاوي (1: 174) ورجاله كلهم ثقات وسنده صحيح، إلا أنه منقطع، ومراسيل إبراهيم عن ابن مسعود حجة كما مر غير مرة. ... 1687 - حدثنا: عبد الله بن محمد بن يوسف ثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل ثنا أبي ثنا الحسن بن سليمان قسط ثنا عثمان بن محمد بن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن البتيراء أن يصلى الرجل واحدة يوتر بها». أخرجه أبو عمر بن عبد البر في "التمهيد"

علقمة عن عبدالله أنه قال: «أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات»، كما تقدم، وفيه نفي الإيتار بواحدة كما لا يخفى، وأثر ابن سيرين لم نقف على سنده، ولم نعلم أن رواته توبع أم لا، فلا يعارض أثراً إبراهيم أصلاً، ومن هنا يظهر لك تحامل بعض الناس عدهما متعارضين مع اعترافه بعدم الوقوف على سند ابن سيرين، وإنما سعى في تصحيحه وتقوية رواته لذكر الشوكاني إياه في "النيل" وسكوته عن رواته، وأغض عينيه عما يرجح أثر إبراهيم سنداً وممتناً ورواية ودرايةً كما ذكرنا. ... قوله: "حدثنا عبدالله بن محمد بن يوسف إلخ". قلت: لعلك قد عرفت بما ذكرنا في المتن من تحقيق السند والكشف عن رجالة أن الحديث لا علة له، سوى ما قد قيل في عثمان بن محمد

بن ربيعة: إن الغالب على حديثه الوهم، وهذا تليين هين كما لا يخفى على من عرف
□ مراتب ألفاظ الجرح، ولم يتهمه أحد فيما علمنا بالكذب ولا بالسقوط

وقال عبد الحق في "أحكامه": الغالب على حديث عثمان بن محمد بن ربيعة الوهم، وكذا
قال ابن القطان وزاد: ليس دون الدراوري من يغمض عنه، والحديث شاذ لا يعرج عليه ما
لم يعرف عدالة رواته، "الزيلعي" (302:1) اهـ. قال الحافظ في "اللسان": يريد بذلك
عثمان وحده وإلا فباقي الإسناد ثقات مع احتمال أن يخفي على ابن القطان حال بعضهم
اهـ، وقال الزيلعي بعد ما نظر في قول ابن القطان شيخ ابن عبد البر: هو الإمام الثقة
الحافظ، والحسن بن سليمان قال ابن يونس: كان ثقة حافظاً اهـ، وفي "الجوهر النقي"
(210:1): عثمان بن محمد بن ربيعة قال العقيلي، وكلامه حفيف، وقد أخرج له الحاكم
في "المستدرک" اهـ.

فاندحض بذلك ما نقله بعض الناس من قول ابن حزم بالمعنى: «إن النهي عن البتيراء لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وحديثه ساقط وكاذب اهـ». قلت: وكيف سكون ساقطاً وكاذباً وليس أحد من رواته ساقطاً ولا كاذباً؟ بل كلهم ثقات إلا عثمان وليس هو بمتروك ولا كاذب، وابن حزم من المتعنتين في الجرح كما ذكرنا في المقدمة، فلا يعرج على قوله. ... وأما بعض الناس قد حلف بالطلاق أن يتحامل على الحنفية أبداً ويدحض حجتهم دائماً بذكر أقوال المتشددین المتعنتين المجازفين العادين على الحدود، ويرد على من وافقهم وأيد حجتهم، فطعن على ابن التركماني في قوله: «ولم يتكلم عليه (أي على عثمان) أحد بشيء فيما علمنا غير العقيلي وكلامه خفيف وقد أخرج له الحاكم في المستدرک اهـ». فقال: وعجيب بل أعجب أن يقول: ولم يتكلم عليه أحد بشيء فيما علمنا غير العقيلي، فإنه لا ينقل في كتابه أقوالاً عن "الميزان" وابن القطان، والحديث مع الجرح موجود فيهما، ومع ذلك يقول ما يقول والله الهادي: اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه آمين اهـ. ... قلت: يا قليل الذوق وعديم الحياء! هل ذكر في "الميزان" عن عبدالحق وابن القطان وغيره زيادة على ما قاله العقيلي؟ كلا! بل كلهم قالوا ما قاله ونسجوا على منواله، والعقيلي أقدم من ابن القطان وعبدالحق وغيرهما، توفي سنة اثنتين وعشرين وثلاث مائة

عن: محمد بن كعب القرظي: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن - 1388 البتيراء». قال العراقي: وهذا مرسل ضعيف "نيل الأوطار" (278:2)، وكذا قال النووي في "الخلاصة": إنه ضعيف ومرسل، (للزيلعي 303:1). قلت: وله شاهد قد ذكرناه قبله، والضعيف إذا تعدد طرقه يتقوى كما ذكرناه في المقدمة

كما في "التذكرة" (50:3)، وتوفي عبدالحق سنة أربع عشرة وخمس مائة، وابن القطان سنة ثمان وعشرين وستمائة، كما فيها أيضاً (140:4 و 192)، وعثمان بن محمد بن ربيعة ممن روى عن مالك كما يظهر من "اللسان" (152:4) فقد ذكر فيه عن الدارقطني: حدثنا أبو بكر النيسابوري

ثنا الحسن بن سليمان ثنا محمد بن عثمان بن ربيعة مالك بن أنس إلخ، وذكره الخطيب في الرواة عن مالك كما في "تزيين المالك" للسيوطي (ص-28) فلا يمكن لعبدالحق وابن القطان وأمثالهما من المتأخرين أن يتكلموا فيه إلا بما تكلم فيه المتقدمون، ولم يتكلم فيه من المتقدمين غير العقيلي، فإن الدارقطني متأخر عنه أيضًا توفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة، وهذا هو مراد ابن الترمكاني أن عثمان بن محمد هذا لم يتكلم فيه أحد المتقدمين، مثل يحيى بن معين، ولا البخاري، ولا ابن المديني، ولا يحيى بن سعيد القطان، ولا ابن مهدي، ولا ابن عدي الحافظ فيما علمنا، وإنما تكلم فيه العقيلي وحده منهم، وقال: الغالب على حديثه الوهم، وأما كلام عبدالحق وابن القطان فهو تقليد للعقيلي فإنهما لم يقولوا إلا ما قاله هو أن الغالب على حديث عثمان الوهم، وهذا جرح خفيف، كما لا يخفى. ... وأما قول ابن القطان: والحديث شاذ لا يعرج عليه ما لم يعرف عدالة رواته، فقد عرفت في قول الحافظ أن باقي الإسناد ثقات، فلا يضرنا جهل من لم يعرف عدالتهم فقد عرفها غيره، والشذوذ منتف بما للحديث من الشواهد، منها ما سيأتي عن محمد بن كعب القرظي: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن البتيراء»، وهو وإن كان مرسلاً ضعيفاً ولكن تعدد الطرق، يورث قوة، ومنها ما تقدم عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه أنكر على سعد في الوتر بواحدة، وقال: «ما أجزأت ركعة قط»، وسنده صحيح، ومنها ما رواه الطحاوي: حدثنا سليمان بن شعيب، قال: ثنا بشر بن بكر ثنا الأوزاعي، قال: ثنا المطلب بن عبد الله المخزومي: «أن رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر؟ فأمره أن يفصل، فقال الرجل: إني لأخاف

أن يقول الناس: هي البتيراء. فقال ابن عمر: تريد سنة الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -؟ هذه سنة الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - اهـ» (1:165). وهذا سند رجاله كلهم ثقات، فقد سمع ابن عمر هذا من الرجل ولم ينكره ولم يقل: إن النهي عن البتيراء لا أصل له، وهذا يشعر بأن النهي عن البتيراء كان معروفاً بين المسلمين إذ ذاك، ولذا قال الرجل: إني أخاف أن يقول الناس: هي البتيراء، وهذا مما يقوي ما رواه عثمان بن محمد بن ربيعة، فالحديث إذن حسن صالح للاحتجاج به، كيف؟ وعثمان ليس

بمتروك ولا متعمًا بالكذب، وإنما تكلم فيه بعضهم بكلام هين، وحديث مثله يحتج به إذا تأيد بالشواهد الصحيحة من أقوال الصحابة رضي الله عنهم. ... وأما ما في رواية البيهقي قال (ابن عرم): صدقت! وتر الليل واحدة، بذلك أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقلت: يا عبدالرحمن! إن الناس يقولون: إن تلك البتيراء، قال: يا بني! ليس تلك البتيراء إنما البتيراء أن يصلي الرجل ركعة فلا يتم لها ركوعًا ولا سجودًا ولا قيامًا اهـ ملخصًا (26:3). فلا يصلح للاحتجاج به، ففي سنده سلمة بن الفضل الأبرش وهو ضعيف، وأيضًا: فتاويل ابن عمر ليس بأولى من تفسير البتيراء الذي رواه أبو سعيد مرفوعًا وعرفه الناس قاطبةً فافهم. ... ولا يعارضه ما روى البخاري عن ابن عمر: «أنه كان يسلم بين الركعة والركعتين في الوتر»، فإن فعل الصحابي لا يعارض المرفوع قولًا لا سيما وقد عاب ابن مسعود وهو أجل من ابن عمر مثل ذلك على سعد، قال الطحاوي: ومحال عندنا أن يكون عبدالله عاب ذلك على سعد مع نبهه وعمله إلا لمعنى قد ثبت عنده، ولو كان ابن مسعود إنما خالفه برأيه لما كان رأيه أولى من رأي سعد ولما عاب ذلك على سعد إذا كان ما أخذ منه هو الرأي، ولكن الذي علمه ابن مسعود في ذلك هو غير الرأي اهـ (174:1). ... ولا يعارضه أيضًا ما رواه الطحاوي من طريق سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة، وأخبر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعله»، فإن رواية الفصل في الوتر تفرد بها ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وخالفه في ذلك أبي بن كعب وعائشة وأنس وابن مسعود، فرووا عنه - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا

في آخرهن» كما تقدم، وأيضًا: فإنما ما رواه ابن عمر عن الفعل وحديث النهي عن البتيراء قول، والقول مقدم على الفعل، وأيضًا: فهو مبني وذلك حاظراً وإذا تعارض المبيح والمحرم يجعل المحرم متأخرًا كي لا يلزوم النسخ مرتين، كما أوضحناه في "المقدمة". ... وأما ما رواه البخاري عن ابن عمر: أن رجلاً سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الليل، فقال: صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى واحدة توتر له ما قد صلى، فلا حجة

فيه كما قال الحافظ في "الفتح"، ولفظه: واستدل بقوله - صلى الله عليه وسلم -: صلى ركعة واحدة، على أن فصل الوتر أفضل من وصله، وتعقب بأنه ليس صريحاً في الفصل، فيحتمل أن يريد بقوله: صلى ركعة واحدة أي مضافة إلى ركعتين مما مضى اهـ (2:400)، والله أعلم. ... وتذكر ما أسلفناه سابقاً مما يدل على أن ابن عمر لم يكن يوتر بواحدة فردة بل كان يوتر بثلاث مع رؤيته الفصل بينهما، وكذلك كان سعد يفعل كما في "معاني الآثار" للطحاوي: حدثنا أبو أمية (هو محمد بن إبراهيم الطرطوسي وثقه ابن يونس وأبو داود وقال الخلال: كان إماماً في الحديث مقدماً في زمانه رفيع القدر جداً، كذا في "التهذيب" 15:9) ثنا عبد الوهاب بن عطاء (الخصاف صدوق من رجال مسلم والأربعة، كما في "التقريب" ص-134) قال: ثنا أبو داود بن أبي هند عن عامر قال: «كان آل سعد وآل عبدالله بن عمر يسلمون في الركعتين من الوتر ويوترون بركعة واحدة اهـ» (1:174). وهذا سند صحيح، قال الطحاوي: فقد بين الشعبي في هذا الحديث مذهب آل سعد في الوتر وهم المقتدون به المتبعون لفعله، وأن وترهم الذي كان ركعة ركعة إنما هو وتر بعد صلاة قد فصلوا بينه وبينها بتسليم، فقد عاد ذلك إلى قول الذين ذهبوا إلى أن الوتر ثلاث اهـ. ... وأما ما روى عن عثمان بن عفان أنه أوتر بواحدة كما في "شرح الآثار" للطحاوي أيضاً: حدثنا أبو بكرة (مر توثيقه) ثنا أبو داود (هو الطيالسي) ثنا فليح (من رجال البخاري) بن سليمان الخزاعي ثنا محمد (من رجال الجماعة) بن المنكدر عن عبدالرحمن التيمي (له صحبة) قال: قلت: «لا يغلبني الليلة على القيام أحد فقامت أصلي فوجدت

حس رجل من خلفي في ظهري فإذا عثمان بن عفان فتنحيت له، فتقدم فاستفتح القرآن حتى ختم ثم ركع وسجد. فقلت: أوهم الشيخ، فلما قلت: يا أمير المؤمنين! إنما صليت واحدة، فقال: أجل هي وتري" اهـ (1:174).

فقد أجاب عنه الطحاوي: بأنه يجوز أن يكون عثمان كان يفصل بين شفعه ووتره فيكون قد صلى شفعه قبل ذلك ثم أوتر في وقت ما رآه عبدالرحمن، وفي إنكاره عبدالرحمن فعل عثمان دليل على أن العادة التي كان قد جرى عليها قبل ذلك وعرقها على غير ما فعل عثمان، وعبدالرحمن له صحبة أه، قلت: وبالجمل فكل من روى عنه الإيتار بواحدة من الصحابة مثل عثمان وابن عمر وسعد ومعاوية رضي الله عنهم لم يسلم أحد منهم من الإنكار على فعله من أقرانه من الصحابة، فقد أنكر ابن عباس وأصحابه على معاوية، وأنكر ابن مسعود على سعد وعاب فعله، وأنكر عبدالرحمن التيمي على عثمان. ... وفي كل ذلك دليل على صحة ما روى في الباب من النهي عن البتيراء، فإن الوتر بواحدة أو الفصل بين الركعة والركعتين منه لو كان متعارفًا بين الصحابة جوازه لم ينكروا على فاعله ولم يعيبوه عليه، فالحق ما عليه أئمتنا الحنفية رضي الله تعالى عنهم أن الوتر ثلاث كثلاث المغرب موصولة بتشهادين لا يسلم إلا في آخرهن، وهو الثابت عنه فعلاً وقولاً، وهو الذي أجمع عليه جمهور الصحابة بعده، كما ذكرنا كل ذلك فيما تقدم، ولعمري لو أنصف المتأمل في الأحاديث الواردة في الباب لاعترف بقوة ما استخرجه أبو حنيفة من لجة هذا العباب، وأما بعض الناس ومن حذا حذوه ممن ملأ الله قلوبهم ببغض هذا الإمام وحده وحرموا بذلك من العدل والإنصاف، واختاروا سبيل الجور والإعتساف فلا يدعونون له حتى يلج الجمل في سم الخياط، والله الهادي إلى سواء الصراط، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

باب وجوب القنوت في جميع السنة كلها ... وسنية رفع اليدين والتكبير له، ومحلّه قبل الركوع ... 1689 - عن: عبد الرحمن بن أبي ليلى أنه سئل عن القنوت في الوتر، فقال: حدثنا البراء بن عازب قال: «سنة ماضية» (أي طريقة مسلوكة في الدين) أخرجه السراج. (وإسناده حسن "آثار السنن" 15:2)

باب وجوب القنوت في آخر الوتر في جميع السنة كلها

وسنية رفع اليدين له، وأن محله قبل الركوع ... قوله: "عن عبدالرحمن بن أبي ليلى إلخ". قلت: ظاهره الإطلاق لجميع السنة، لأن الوتر يصلي في السنة كلها، وليس المراد بالسنة الماضية ما اصطلاح عليه الفقهاء أي مقابل الفرض والواجب، بل المراد بها الطريقة المسلوكة في الدين سواء كان واجباً أو فرضاً أو غيرهما، وظاهر الرواية عن الإمام كون القنوت واجباً، ووجهه ظاهراً أنه لم ينقل أحد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه ترك القنوت في الوتر، بل قد حكى كثير من الصحابة مواظبته على القنوت في والتر كما ستعرف، وكذا قد ثبتت المواظبة عليه من الصحابة رضي الله عنهم من فعلهم كما سيجيء، وأثر براء هذا كاف في الدلالة عليها، والمواظبة بدون الترك دليل الوجوب كما صرح به في "الهداية" في باب صلاة العيدين فجعل مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليها من غير ترك دليل وجوبها، وإن سلم قول بعض المحققين من أهل الأصول: إن الوجوب لا يثبت بالفعل ما لم يقارن الإنكار على الترك، كما في حاشية "نور الأنوار" (ص-26) وما لم يقع بيئاً لمجمل الكتاب (أو في معناه) كما في التلويح (1:150)، فنقول: إن قول براء في أثر المتن يدل على الوجوب، لأنه لما سئل عن القنوت في الوتر قال: "سنة ماضية"، والسلف يطلقون السنة على الواجب أيضاً كما مر ... وفي قوله: "ماضية" مزيد تأكيد كما لا يخفى، فهو يشعر بزيادة في تأكده فوق ما في السنة المطلقة، فإما يكون القنوت في الوتر سنة مؤكدة أو واجباً وقد ترجح عند المجتهد الثاني بذوقه اللساني. وأيضاً: فقد ثبت في أحاديث كثيرة قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله قد زادكم صلاة على صلاتكم ألا وهي الوتر»، وهو مجمل لا يظهر منه كيفية صلاة الوتر

عن: أبي كعب رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر - 1690 بثلاث ركعات، كان يقرأ في الأولى بسبح اسم ربك الأعلى، وفي الثانية يقول يا أيها الكافرون، وفي الثالثة بقل هو الله أحد، ويقنت قبل الركوع»، رواه النسائي (1:248)، وفي "التلخيص الحبير" (1:118): وأبو علي بن السكن

وطريقتها، وقد وقع فعله - صلى الله عليه وسلم - بيئاً لهذا المجمل، وقد أوتر مع القنوت فيه قبل الركوع، وهذا شيء لم يعهد في الصلاة غير الوتر، ولم يثبت عنه ترك القنوت فيه في رواية ما، فكان الفعل ملحقاً بالقول، وحينئذ يفيد الوجوب كما مر ... لا يقال: قد عهد القنوت في الفجر أيضاً كما سيجيء، لأننا نقول: إن القنوت في الفجر وغيرها لم يكن إلا شهراً واحداً، وقد كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي الفجر بدونه قبله وصلانها بدونه بعده، فلم يكن فعله فيه ملحقاً بالكتاب بخلاف الوتر فإنه لم يصلها منذ صلاها إلا بالقنوت فافهم. ... وأثر براء بإطلاقه يدل على كون القنوت في الوتر دائماً في جميع السنة، لأن الوتر يصلى دائماً جميع السنة، وفي "رحمة الأمة": قال أبو حنيفة وأحمد: يقنت في الوتر جميع السنة، وبه قال جماعة من أئمة الشافعية، كأبي عبدالله الزبيرى، وأبي الوليد النيسابوري، وأبي الفضل بن عبدان، وأبي منصور بن مهران اه (ص-23). ... قوله: "عن أبي بن كعب إلخ". قلت: دلالتة على كون القنوت قبل الركوع ظاهراً، ولطفة: "كان" تفيد الاستمرار والمواظبة، فثبت أنه كان مواظباً على القنوت في الوتر جميع السنة، وعلى جعله قبل الركوع، وسنده في "سنن النسائي" هكذا: أخبرنا علي بن ميمون، قال: حدثنا مخلد بن يزيد عن سفيان (هو الثوري) عن زبيد بن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن أبي بن كعب فذكره. ... وقال أبو داود في "سننه": روى عيسى بن يونس عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن أبي بن كعب: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت يعني في الوتر قبل الركوع». ووصله الدارقطني في "سننه" (1:174)، قال: حدثنا عبدالله بن سليمان بن الأشعث (وهو ولد أبي داود صاحب "السنن" يكنى أبا بكر ثقة)، ثنا المسيب بن واضح ثنا

عيسى بن يونس عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة، قال أبو بكر: ربما قال المسيب: عن عروة، وربما لم يقل: عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن

في "صحيحه" اهـ، وفيه أيضًا ما محصله: أن العقيلي جعله حجة وأشار إلى تصحيحه اهـ. وفي حاشية "البخاري" (1: 136) قال العيني: ورواه ابن ماجة بسند صحيح اهـ. ملخصًا، قلت: رواه بسند النسائي مختصرًا ولفظه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر فيقنت قبل الركوع» اهـ.

أبي بن كعب، وفيه: «وكان يقنت قبل الركوع اهـ». وقد وقع فيه تصحيف في لفظ عروة، وإنما هو عزرة، وهو ابن عبدالرحمن بن زرارة، روى عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي، وعنه قتادة وسليمان التيمي وداود بن أبي هند وخالد الحذاء، ثقة من رجال مسلم والأربعة غير ابن ماجة، وبديل على أن الصحيح عزرة دون عروة، كلام أبي داود الآتي، (ولم ينتبه بعض الناس لذلك وزعم أنه عروة بن الزبير فوقع في الخطأ). ... قال أبو داود: وروى عيسى بن يونس هذا الحديث أيضًا عن فطر بن خليفة عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن أبي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مثله، «قلت: وصله الدارقطني في «سننه» وفيه: و«يقنت قبل الركوع قال أبو داود: وروى «(175:1)» عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن أبي بن كعب: أن رسول الله قنت في الوتر قبل الركوع. قال أبو داود: وحديث سعيد عن قتادة رواه يزيد بن زريع عن سعيد عن تادة عن عزرة عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، لم يذكر القنوت ولا ذكر أبيًا، وكذلك رواه عبدالأعلى ومحمد بن بشر العبدي وسماعه بالكوفة مع عيسى بن يونس، ولم يذكروا القنوت، وقد رواه أيضًا هشام الدستوائي وشعبة عن قتادة ولم يذكروا القنوت، وحديث زبيد رواه سليمان الأعمش وشعبة وعبدالملك بن أبي سليمان وجريز بن حازم كلهم عن زبيد لم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد فإنه قال في حديثه: «إنه قنت قبل الركوع»، قال أبو داود: وليس هو المشهور من حديث حفص، نخاف أن يكون عن حفص عن غير مسعر، قال أبو داود: يروى أن أبيًا كان يقنت في النصف من شهر رمضان اهـ (2: 327 و 328) معبذل المجهود

قلت: وحديث شعبة عن قتادة عن عذرة عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزي عن أبيه، وعن
زرارة عن عبدالرحمن بن أبزي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخرجه النسائي

وحديث هشام عن قتادة عن عذرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه. (252:1) وصله النسائي أيضًا (153:1). وحديث سليمان الأعمش وشعبة عن زبيد، كذا حديث عبد الملك بن أبي سليمان عن زبيد وصله النسائي في (151:1). ولكن فيه زيادة ذر بين زبيد وسعيد بن عبد الرحمن، أخرج أبو داود وحديث الأعمش عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بدون زيادة ذر بينهما (ص-325 مع "بذل المجهود") في باب ما يقرأ في الوتر. وحديث جرير بن حازم عن زبيد وصله النسائي (153:1) وبقيّة التعاليق لم أقف على من وصلها، وبعض الناس لم يقف على حديث شعبة وعبد الملك بن أبي سليمان وجرير بن حازم عن زبيد مع كونه مذكورًا في "سنن النسائي" كما ذكرناه، ولو تنبه لهذا لعرف أن لفظة عروة في رواية الدارقطني تصحيف من عذرة ولم يقع فيما وقع هذا. ... وحاصل كلام أبي داود أن عيسى بن يونس روى حديث القنوت في الوتر قبل الركوع بطريقتين، إحداهما بطريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة، وثانيتها بطريق فطر بن خليفة عن زبيد، وكلاهما لا يخلو عن اختلاف، فحديث قتادة وقع الاختلاف فيه في طبقة عيسى بن يونس، فخالفه ثلاثة رجال ثقات، يزيد بن زريع، وعبد الأعلى، ومحمد بن بشر، فكلهم تركوا ذكر القنوت، والأول لم يذكر أبيًا، وزاد عذرة بين قتادة وسعيد بن عبد الرحمن، ثم وقع الاختلاف في طبقة سعيد بن أبي عروبة أيضًا، فهشام وشعبة روياه عن قتادة وتركوا ذكر القنوت، والجواب عن ذلك كله أن مثل هذا الاختلاف لا يضر، فإن حاصله أن عيسى بن يونس ذكر شيئًا لم يذكره أصحابه وكذا سعيد بن أبي عروبة، وكلهما ثقتان، وزيادة الثقة مقبولة ما لم تكن منافية لرواية الجماعة بحيث يلزم من قبولها رد الأخرى، وههنا لا منافاة بين رواية عيسى وأصحابه وبين رواية سعيد ابن أبي عروبة وأصحابه كما أشرنا إليه. ... وأما أن يزيد بن زريع زاد بين قتادة وسعيد بن عبد الرحمن عذرة، فلجواب عنه أن قتادة سمع عذرة وسمع سعيد بن عبد الرحمن أيضًا بلا واسطة، كما يظهر من ترجمة سعيد بن عبد الرحمن في "التهذيب" (544:4)، فإن الحافظ نص فيها بمن كان بينه وبين

سعيد واسطة ولم يقل: إن بين قتادة وسعيد واسطة أيضًا، فزيادة عزرة بينهما في بعض الطرق، إما أن يكون من المزيد في متصل الأسانيد ويكون قتادة رواه عنهما جميعًا، أي عن سعيد بن عبدالرحمن بلا واسطة مرة وبواسطة عزرة أخرى، وإما أن يكون قتادة رواه عن سعيد بن عبدالرحمن تدليسًا، ثم صرح بالواسطة بينه وبينه، وحذف أبي في بعض الطرق. لا يضر أصلًا، فإن عبدالرحمن بن أبزي صحابي ومرسل الصحابي مقبول إجماعًا.

ثم بين أبو داود الاختلاف في الطريق الثانية لحديث عيسى بن يونس عن فطر عن زبيد، بأن سليمان الأعمش وشعبة وعبد الملك بن سليمان وجريير بن حازم كلهم روه عن زبيد ولم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى ... عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد، فإن مسعراً قال في حديثه عن زبيد: «إنه قنت قبل الركوع»، فتابع مسعر فطر بن خليفة، ولكنه ليس بالمشهور من حديث مسعر نخاف أن يكون عن حفص عن غير مسعر، أي بالمتابعة ضعيفة انتهت كلامه بمعناه. ... قلت: ليست الشهرة من شرائط سحة الحديث، وإلا لزم رد كثير من الأحاديث الصحيحة التي لم تبلغ حد الشهرة، وحفص ثقة حافظ، فكيف يظن به أن يجعل حديث غير مسعر عن مسعر؟ وإن ظن أبو داود ذلك بمن رواه عن حفص فلا يقبل هذا الظن ما لم يصرح باسم الراوي حتى تنتظر فيه هل يظن به مثل ذلك أم لا. على أن ذلك روى عن زبيد من وجه ثالث. فقد أخرجه النسائي في "سننه": أن علي بن ميمون ثنا مخلد بن يزيد عن سفيان هو الثوري عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بن كعب: «أنه عليه السلام كان يوتر ثلاثاً» وفيه: «يقنت قبل الركوع»، ورجاله كلهم ثقات، فابن ميمون وثقة أبو حاتم، وقال النسائي: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات "تهذيب" (389:7)، مخلد وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان وأبو داود وأبو حاتم وغيرهم، وأخرج له الشيخان "تهذيب" (77:10)، وقد عرفت أن أبا علي بن السكن صححه وجعله العقيلي حجة وأشار إلى تصحيحه، وفيه متابعة سفيان الثوري لفطر ومسعر في زيادة القنوت قبل الركوع، وناهيك به متابعا

قال في "الجوهر النقي": العجب من أبي داود كيف يقول: لم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى عن حفص عن مسعر عن زبيد؟ وقد روى هو ذكر القنوت قبل الركوع من حديث عيسى بن يونس عن ابن أبي عروبة، ثم قال: وروى عيسى بن يونس هذا الحديث أيضاً عن فطر عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه عن النبي عليه السلام مثله، وعيسى بن يونس قال فيه أبو زرعة: ثقة حافظ؛ وقال ابن المديني: بخ بخ ثقة مأمون، على أن ذلك روى عن زبيد من وجه ثالث، فذكر سند النسائي بنحو ما ذكرناه إلى أن قال: فظهر بهذا أن ذكر القنوت عن زبيد زيادة ثقة من وجوه، فلا يصير سكوت من سكت عنه حجة على من ذكره، وقد روى القنوت قبل الركوع عن الأسود وسعيد بن جبير والنخعي وغيرهم، رواه عنهم ابن أبي شيبه في "مصنفه" بأسانيده. ... وروى مثل ذلك عن إبراهيم عن عبدالله، وعن إبراهيم عن علقمة، «أن ابن مسعود وأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع»، وسنده صحيح على شرط "مسلم" وفي "الإشراف" لابن المنذر: رويناه عن عمر وعلي وابن مسعود وأبي موسى الأشعري وأنس والبراء بن عازب وابن عباس وعمر بن عبدالعزيز وعبيدة وحמיד الطويل وابن أبي ليلى. أنهم روه القنوت قبل الركوع، وبه قال إسحاق اهـ (212:1 و 213). أي وفي ذلك تقوية لما رواه زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بن كعب عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان يقنت قبل الركوع» فافهم. ... ثم قال أبو داود: ويروى أن أبا كان يقنت في النصف من شهر رمضان: حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل نا محمد بن بكر أنا هشام عن محمد (بن سيرين) عن بعض أصحابه: أن أبي بن كعب أهمهم يعني في رمضان، وكان يقنت في النصف الأخير من رمضان. حدثنا شجاع بن مخلد نا هشيم نا يونس بن عبيد عن الحسن: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي لهم عشرين ليلة، (وفي نسخة: عشرين ركعة) ولا يقنت بهم إلا في النصف الباقي، فإذا كان العشر الأواخر تخلف فصلي في بيته، فكانوا يقولون: أبق أبي». قال أبو داود: وهذا يدل على أن الذي في القنوت ليس بشيء، وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث

أبي: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قنت في الوتر اه». (328:2 و 329) مع "البذل" يعني فكيف يترك أبي بن كعب ما

سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - من قراءة القنوت في باقي السنة؟ فهذا يدل على ضعف الحديث المذكور. ... قلت: وهذا عجيب من أبي داود، فإن الأثرين كلاهما ضعيف، فكيف يضعف به الحديث الصحيح المتصل؟ أما الأول: ففيه مجهول، وهو بعض أصحاب ابن سيرين، وأما الثاني: فهو منقطع، لأن الحسن (1) لم يدرك عمر، والانقطاع يضر بصحة الحديث عند المحدثين، ولذا قال النووي في "الخلاصة" كما في "نصب الراية": الطريقان ضعيفان اه. وقال الزيلعي: قال أبو داود: وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث أبي بن كعب: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قنت في الوتر»، وهو منازع في ذلك اه (28:1). ... وأيضًا: فليس في الأثرين نفي قنوت الوتر صراحةً، بل فيما نفي مطلق القنوت عما سوى النصف الأخير من رمضان، فيحتمل أن يحمل القنوت فيهما على طول القيام، فإنه يقال عليه أيضًا تخصيصًا للنصف الأخير بزيادة الاجتهاد، وكذا قاله المحقق ابن الهمام في "الفتح" (375:1). ... وأيضًا: فإنه عمل صحابي فكيف يترك به الحديث المرفوع؟ وقد عرفت أن عمل الراوي بخلاف روايته لا يضر بصحة الحديث عند المحدثين ولا يترك به ما رواه وكذا عند الحنفية إذا جهل التاريخ ولم يتبين المتقدم منهما عن التأخر، وههنا كذلك لعدم ثبوت تأخر فعل أبي عن روايته

قال الحافظ في "التهذيب": روى الحسن عن أبي بن كعب وسعد بن عباد وعمر بن الخطاب ولم يدركهم، وفيه أيضًا (1) عنه: قال لي الحجاج: كم أمدك؟ قلت: سنتان من خلافة عمر اه، وفي الزيلعي: قال البخاري في "تاريخه الوسيط": حدثنا الحميدي ثنا سفيان عن إسرائيل قال: سمعت الحسن يقول: ولدت لسنتين بقيتا من خلافة عمر اه، قلت: رجاله رجال (الصحيح) مؤلف

وبهذا اندحض ما أورده بعض الناس على الحنفية ههنا بقوله: إن الحنفية يحتجون بالمرسل والمنقطع، وقد ثبت عمل أبي رضي الله عنه بخلاف روايته عند أبي داود برواية إمامين جليلين محمد بن سيرين والحسن، واعتضد أحد المنقطعين بالآخر، وقد مر أن مراسيل ابن سيرين صحاح عندهم، وكذا مراسلات الحسن صحاح عند ابن المديني وأبي

زرعة وإن كانت ضعافاً عند الدارقطني، كما في "التهذيب" (266:2 و 270) فالاختلاف في التصحيح لا يضر. وتقرير الجواب أن الأصحاب إنما يحتجون بالمرسل إذا لم يعارض المرفوع المتصل وإلا فيترجح الموصول، وههنا قد ثبت القنوت في الوتر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل الركوع مطلقاً بأسانيد متعددة ثابتة موصولة، فلا تعارض بما جاء عن أبي من فعله في أثرين مرسلين، ولو سلمنا صحتهما سنداً فمن شرائط التعارض استواء المتعارضين في الدلالة على معناهما وههنا ليس

كذلك، فإن موصول أبي رضي الله يدل على مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على القنوت في الوتر قبل الركوع صراحةً، وليس في أثره المرسلين دلالة على تركه هذا القنوت بعينه صريحاً كما قدمنا، بل فيه نفي مطلق القنوت، وهو يحتمل وجوهاً عديدةً، ولو سلمنا دلالتها على نفي هذا القنوت فهو عمل صحابي لم يعرف تأخره عن روايته فلا يترك به المرفوع، فافهم. ... ثم قال بعض الناس: ويؤيد مرسل ابن سيرين والحسن يقويه ما في "التلخيص الحبير" (120:1): روي في فوائد أبي الحسن ابن رزقويه عن عثمان بن السماك عن محمد بن عبد الرحمن بن كامل عن سعيد بن حفص، قال: قرأنا على معقل عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد القاري (1): «أن عمر خرج ليلةً في شهر رمضان وهو معه، فرأى أهل المسجد يصلون أوزاعاً متفرقين، فأمر أبي بن كعب أن يقوم بهم في شهر رمضان فخرج عمر والناس يصلون بصلاة قاريهم، فقال: نعمة البدعة هذه والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون، يريد آخر الليل وكانوا يقومون في أوله، وقال: السنة إذا انتصف شهر رمضان أن يعلن الكفرة في آخر ركعة من الوتر بعد ما يقول القارئ سمع الله لمن حمده، ثم يقول اللهم ألعن الكفرة»، وإسناده حسن اهـ. ... قلت: الحديث أخرجه مالك في "موطأه" (ص-40) بدون هذه الزيادة التي أخرجه أبو الحسن بن رزقويه عن عثمان ابن السماك، ومحمد بن عبد الرحمن بن كامل لم أقف على من ترجمته، ولكن الحافظ قد حسن الإسناد فلعله ثقة عنده أو ليس به بأس، وسعيد بن حفص كان قد تغير في آخر عمره كما في "التهذيب" (4:17)، ولا ندري

سماع محمد بن عبد الرحمن بن كامل عنه كان قديماً أو بأخرة، ولا نعرف هذه الزيادة بهذا السياق (2) إلا بهذا الإسناد لم نجد له متابعاً، فهي زيادة شاذة فيما نعلم به البلوى، ومثلها لا [يحتج بها عندنا]

(بتشديد الباء كذا في "التقريب" وفي "تعليقه" من كتاب النسب: القارة قبيلة مشهورة (مؤلف (1) فلا يروا سيأتي عن الأخرج أنه ما أدرك الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان، فإنه قد حكى الفعل فحسب ولم (2) يقل: إنه سنة، ولم يحك القول بسنيته عن أحد فكان أثر ابن رزقويه الذي رواه عثمان بن السماك عن عبد الرحمن بن (كامل متفرداً رواه في حكاية القول بسنية ذلك القنوت (مؤلف

وأيضًا: فالظاهر أن القائل: السنة إذا انتصف شهر رمضان إلخ، ليس هو عمر رضي الله عنه، بل قائله الذي قال: وكانوا يقومون في أوله، وهو غما الزهري أو عبدالرحمن بن عبدالقاري، فيكون مرسلاً، ومراسيل الزهري شبه لا شيء عند المحدثين، ولم نعرف رأيهم في مراسيل ابن عبدالقاري، فإن كانت ... محتجة بها عندهم فلا يصح الاحتجاج بهذا الأثر ما لم يتبين أن عبدالرحمن بن عبد هو المرسل دون الزهري، وبعد ذلك كله فهذا الأثر لا يعارض حديث أبي بن كعب مرفوعاً، لما فيه أن محل قنوته - صلى الله عليه وسلم - في الوتر كان قبل الركوع، وفي هذا الأثر محله بعد الركوع ومن شرائط التعارض اتحاد المحل كما لا يخفى، فلنا أن نقول في الجمع بينهما: إن القنوت الراتب في الوتر كان قبل الركوع، والذي كان مختصاً بالنصف الأخير من رمضان هو الذي محله بعد الركوع، وهو محمول عندنا على قنوت النوازل، ولم يكن ذلك قنوتاً في الوتر راتباً، يشعر بذلك تقييد الراوي إياه يلعن الكفرة ويقول: اللهم العن الكفرة إلخ، ومثل ذلك لا يدوم عليه إلا قنوت النوازل دون الراتب، لكون القنوت الذي علمه النبي - صلى الله عليه وسلم - الحسن بن علي في الوتر - وسيأتي ذكره - خالياً عن لعن الكفرة. ... يؤيد ذلك ما ذكره الحافظ في "الفتح" من حديث الحافظ أبي بكر بن زياد النيسابوري بسنده عن جابر قال: رفع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأسه من الركعة الأخيرة من صلاة الصبح صبيحة يوم الفطر ترك الدعاء، فسأله «اللهم انج الوليد بن الوليد» الحديث، حتى إذا كان صبيحة يوم الفطر ترك الدعاء، فسأله عمر فقال: «أو ما علمت أنهم قدموا اه» (8:170). وهذا صريح في أن القنوت الذي كان في النصف الأخير من رمضان إنما كان للنازلة، ولم يكن مختصاً بالوتر بل قنوت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الفجر، ولعل الصحابة قننوا في الوتر أيضاً إذا نزلت بهم نازلة ولم يكونوا مواظبين عليها

ثنا: يزيد بن هارون ثنا هشام الدستوائي عن حماد هو ابن أبي سليمان عن - 1691 إبراهيم عن عقلة: «أن ابن مسعود وأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كانوا يقننون في الوتر قبل الركوع». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، وهذا سند صحيح على شرط مسلم "الجوهر النقي" (1:212) وفي

"الدراية": إسناده حسن (ص - 116) اهـ. وقال أبو بكر بن أبي شيبة: هذا الأمر عندنا "الجوهر النقي". ... 1692 - ثنا: أبو خالد الأحمر عن أشعث عن الحكم عن إبراهيم، قال: «كان عبد الله لا يقنت في السنة كلها في الفجر، ويقنت في الوتر كل ليلة قبل الركوع» أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" أيضا ("الجوهر النقي")

ويؤيد ما قلنا إن مالكا أخرج في "الموطأ" عن داود بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول: ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان اهـ. وهذا مطلق عن الوتر والفجر كما ترى، وروى المدنيون وابن وهب عن مالك: أن الإمام كان يقنت في النصف الآخر من رمضان بلعن الكفرة، وروى ابن القاسم عنه أي عن مالك: ليس عليه العمل اهـ، من "الزرقاني على الموطأ" (216:1) فتبين بذلك أن القنوت المختص بربضان أو بنصفه الأخير لم يكن راتباً لقول مالك: "ليس عليه العمل"، ولعله كان لأجل نازلة نزلت بالمسلمين في أيام الصديق وعمر وعثمان حين محاربة الكفار، ثم تركوه بعد غلبة المسلمين عليهم وفتح بلادهم، ولا يبعد حمل أثري ابن سيرين والحسن في قنوت أبي أنه كان لا يقنت إلا في النصف الباقي من رمضان على هذا المعنى، أي كان لا يقنت في الوتر للنازلة إلا في النصف الباقي إلخ. وبهذا يظهر لك تحامل بعض الناس على الحنفية، فكيف يعارض حجتهم بما لا يصلح للمعارضة؟ ويدحض دلائلهم بما هو مندحض في نفسه، فالله يهديه ويصلح باله. ... قوله: "عن يزيد بن هارون إلخ". دلالتة على مواظبة الصحابة على قنوت الوتر قبل الركوع ظاهرة، وهي تفيد الوجوب عند صاحب "الهداية" ومن وافقه من الحنفية. ... قوله: "عن ثنا أبو خالد إلخ". وقوله: "عن الأسود إلخ". دلالتها على ما دل عليه الأثر السابق ظاهرة.

وسنده صحيح إل أنه مرسل إبراهيم عن ابن مسعود خاصة حجة لا سيما وقد □ (212:1) روى موصولا أيضا كما مر

عن: الأسود قال: «كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لا يقنت في شيء من - 1693 الصلوات إلا في الوتر قبل الركعة». رواه الطبراني في "معجمه" (الزيلعي 1:280)، وقال: الحافظ في "الدراية" (ص - 115): صحيح، وفي "مجمع الزوائد" عنه (1:196): «أنه كان لا يقنت في صلاة الغداة، وإذا قنت في الوتر قنت قبل الركعة» رواه الطبراني في "الكبير" وإسناده حسن اهـ. ... 1694 - أنا: أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو الفضل الحسن بن يعقوب بن يوسف المعدل من أصل كتابه ثنا أحمد بن الخليل البغدادي ثنا أبو النضر ثنا سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قنت في الوتر قبل الركعة»، أخرجه البيهقي في "الخلافيات"، ثم قال: هذا غلط والمشهور رواية الجماعة عن الثوري عن أبان، وأجاب عنه في "الجواهر النقي" (1:213):

□ أبان الحسن بن يعقوب عدل في نفس الإسناد، وبقيّة رجاله ثقات

قوله: "أنا أبو عبد الله الحافظ إلخ". قلت: فيه ثبوت محل القنوت في الوتر مرفوعاً، وأنه - صلى الله عليه وسلم - قنت فيه قبل الركوع، وتغليط البيهقي إسناده ليس بجيد، لأن مبنى كلامه على أن المشهور رواية الجماعة عن الثوري عن أبان، وهذا إنما يستقيم إذا كان مدار الحديث على أبان وحده وليس كذلك، فقد صرح الترمذي في "علله" بأنه قد روى غير واحد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقنت في وتره قبل الركوع اهـ». وإذا كان كذلك فلا يبعد أني كون الأعمش رواه عن إبراهيم أيضاً، وروى عنه الثوري كما روى عن أبان، وسماع الثوري عن الأعمش، وروايته عنه ثابتة كما في "التهذيب" (4:114). فإذا أسند الثقات إلى الثوري أنه روى الحديث عن الأعمش فلا وجه لتغليطه وقد علمت في كلام صاحب "الجواهر" أن رجال هذا الإسناد كلهم ثقات، فلا بد من القول بأن الثوري رواه عن الأعمش وأبان كليهما، ومن ههنا

فيحمل على أن الثوري رواه عن الأعمش وأبان كلاهما عن إبراهيم، وهذا أولى مما فعله البيهقي من التغليب اهـ. قلت: وقال الترمذي في "العلل" (236:2): وقد روى غير واحد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقنت في وتره قبل الركوع». وروى أبان عن إبراهيم هكذا اهـ ملخصاً. وهذا يدل على أن مدار الحديث ليس على أبان وحده، بل تابعه عليه غير واحد، وله طريق آخر عند الخطيب البغدادي في "كتاب القنوت" له، رواه بسنده عم شريك عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بنحوه، ذكره ابن الجوزي في "التحقيق" من جهة الخطيب وسكت عنه "زيلعي" (279:1). ... 1695 - عن: أبي حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود عن أم عبد الله رضي الله عنها قالت: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت في الوتر قبل الركوع». أخرجه الحافظ طلحة بن محمد في "مسنده" بطرق عديدة إلى أبي حنيفة، (وقال: هذا حديث حسن، رواه جماعة عن أبان بن أبي عياش "جامع المسانيد" (318:1).

يظهر لك تحامل البيهقي رحمه الله على الحنفية كيف يضعف أدلتهم ويدحض حججهم بتغليب الثقات وتخظئة الأثبات.

قوله: "عن أبي حنيفة إلخ". وقوله: "عن حفص بن سليمان إلخ". قلت: دلالة الأول على قنوته في الوتر قبل الركوع، ودلالة الثاني على ذلك مع كون الوتر بثلاث موصولات من غير فصل بينهما بسلام ومع التكبير للقنوت في الوتر ظاهرة وفي كليهما أبان بن أبي عياش تكلم فيه المحدثون بكلام فظيع، ولكن روى عنه إمامنا الأعظم أبو حنيفة رحمه الله، وقد ذكرنا في "المقدمة" أن شيوخه ثقات عندنا كلهم إذا سكت عنهم، وأيضاً فإن الحافظ طلحة بن محمد حسن الإسناد، وهذا يدل على أن أبانا حسن الحديث عنده، وطلحة بن محمد هذا هو الشاهد العدل، قال الخوارزمي في "جامع مسانيد الإمام": كان مقدم العدول والثقات الأثبات اهـ (278:2). وقال الحافظ في "لسان

عن: حفص بن سليمان عن أبان بن أبي عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد - 1696
الله قال: «أرسلت أُمِّي ليلة لتبني عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فتنظر كيف يوتر، فصلى ما شاء الله أن يصلي، حتى إذا كان آخر الليل وأراد الوتر قرأ بسبح اسم ربك الأعلى في الركعة الأولى، وقرأ في الثانية قل يا أيها الكافرون، ثم قعد

الميزان": مشهور في زمن الدارقطني صحيح السماع اهـ. ... قلت: وتكلم فيه بعضهم لأجل الاعتزال، ولعله اشتبه عليه بطلحة بن محمد البصري البغدادي وراق بن الشاهد، وهو معتزلي لم يوثقه أحد، فلعله هو المتهم بالاعتزال دون طلحة بن محمد الشاهد العدل، وأما الحافظ ابن حجر فلم يفرق بينهما في "اللسان" وظنهما واحداً، والعلم عند الله، وأيضاً: فإن أبان بن أبي عياش مع ما أساء فيه شعبة وغيره من القول قد أثنى عليه بعض المحدثين، وجملة الكلام فيه أنه لم يكن متقناً ولا كذاباً بل صالحاً بلي بسوء الحفظ، قال أبو حاتم: وكان رجلاً صالحاً ولكنه بلي بسوء الحفظ: وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: ترك حديثه، فقليل له: كان يعتمد الكذب؟ قال لا! كان يسمع الحديث من أنس ومن شهر ومن الحسن فلا يميز بينهم، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وهو بين الأمر في الضعف، وأرجو أنه لا يعتمد الكذب إلا أنه يشتبه عليه ويغلط، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق، وقال مالك بن دينار: أبان بن أبي عياش طائوس القراء، وقال أيوب: ما زلنا نعرفه بالخير منذ دهر، وقال الساجي: كان رجلاً صالحاً سخيّاً فيه غفلة يهيم بالحديث ويخطئ فيه، كذا في "التهذيب وحديث مثل هذا لا ... (99:1)"
يحكم عليه بالوضع، بل غاية ما يقال فيه: إنه ضعيف، وإن وجد لما رواه شاهد أو متابع ارتقى إلى درجة الحسن، ولعل الحافظ طلحة بن محمد إنما حسن الحديث لأجل ذلك، فقد عرفت أن قنوته - صلى الله عليه وسلم - في الوتر قبل الركوع رواه غير واحد عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما رواه أبان عنه، ولكنهم نقموا عليه زيادة أم عبد في الإسناد، فإن الجماعة روته عن عبدالله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بلا واسطة، وجعله أبان عن عبدالله عن أمه: «أنها باتت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فראته قنت في وتره قبل الركوع». قال الترمذي في علله وعندي أن (236:2)

هذا مما لا ينقم على أبان لأن الدارقطني أخرجه في "سننه" هكذا: حدثنا الحسين بن يحيى بن عياش ثنا الحسن بن

ثم قام ولم يفصل بينهما بالسلام، ثم قرأ بقل هو الله أحد، حتى إذا فرغ كبر، ثم قنت فدعا بما شاء الله أن يدعو، ثم كبر وركع» اهـ. أخرجه الحافظ ابن عبد البر في "الاستيعاب" (799:2) له ولم يتكلم عليه بشيء، بل قال: ويعرف بها (أي

محمد الزعفراني ثنا يزيد بن هارون أن أبان بن أبي عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، قال: «بت - صلى الله عليه وسلم - مع رسول الله لأنظر كيف يقنت في وتره، فقنت قبل الركوع ثم بعثت أُمي أم عبد، فقلت: تبيتي مع نسائه وانظري كيف يقنت في وتره؟ فأتتني فأخبرتني أنه قنت قبل الركوع اه» (175:1). ... فهذا كما تراه رواه أبان عن عبد الله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أولاً وفق ما روته الجماعة، ثم رواه عن عبد الله عن أمه وليس ذلك من المخالفة في شيء، وأما زيادة التكبير للقنوت وبيان عدد الركعات وأنه صلى الوتر بثلاث موصولات من غير فصل فلكل منهما شاهد من فعل ابن مسعود كما سيأتي بعضه، وقد مر بعضه وعدد ركعات الوتر ووصلهما قد ثبت مرفوعاً أيضاً كما تقدم، والراوي السيء الحفظ متى توبع بمعتبر كأن يكون مثله أو دونه وكذا المختلط الذي لا يتميز والمستور والإسناد المرسل وكذا المدلس صار حديثهم حسناً لا لذاته بل وصفه بذلك باعتبار المجموع من المتابع، صرح به الحافظ في شرح النخبة له (ص-74). ... وقد ذكرنا في "المقدمة" أن استدلال المجتهد بحديث وعمله به تصحيح له، وحديث أبان هذا رواه أبو حنيفة وسفيان وغيرهما عنه وعملوا به، فهذه وجوه عدة تقتضي الحكم بتحسين ما رواه أبان في هذا الباب. ... وبهذا كله اندحض ما أورده العلامة أبو الطيب في تعليقه المغني على المحدث على القارئ بما نصه: والعجب كل العجب عن الشيخ على القارئ أنه أورد هذا الحديث الموضوع (أي حديث أبان برواية حفص بن سليمان عنه وهو الحديث الثامن في المتن 12) في سند الإمام شرح مسند الإمام انتصاراً لمذهبه، ثم كيف سكت عن كشف حاله مع كون الحديث موضوعاً قطعاً؟ ألم يعرف أن فيه أبان بن أبي عياش أحد المتروكين والكذابين إلى آخر ما قال وأطال (173:1). ... قلت: لم يرم أباناً بالكذب أحد سوى شعبة ومع ذلك لم يصبر عن حديثه في

بأم عبد) حديث أم ابن مسعود يرويه حفص بن سليمان اه. وهذا يشعر بكون هذا الحديث معروفاً عنها، وأعله الحافظ ابن حجر وضعفه في "الإصابة" (257:8) من أجل أبان، وسنذكر الجواب عنه في الحاشية

القنوت، قال الذهبي في "الميزان": قال يزيد بن هارون: قال شعبة: داري وحماري في المساكين صدقة إن لم يكن أبان يكذب في الحديث، قلت له: فلم سمعت منه؟ قال: ومن يصبر عن ذا الحديث؟ يعني حديثه عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله عن أمه أنها قالت: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت في الوتر قبل الركوع اه» (7:1). وهذا يشعر بكون هذا الحديث صالحاً للقبول غير موضوع عند شعبة وإلا لصبر عنه ورغب عن سماعه، وقد أخرج عبدالرزاق في "مصنفه" عن الثوري عن أبان عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله مرفوعاً حديث القنوت قبل الركوع، ثم قال عبدالرزاق: وبه نأخذ. كذا في "فوائد السراج البلقيني" على "كتاب الأم" للشافعي (126:1)، وعبدالرزاق إمام في الحديث حجة أحد الأعلام وأخذه بحديث واحتججه به دليل صلاحيته للقبول، وقد مر عن أبي زرعة أنه سئل عن أبان هل كان يتعمد الكذب؟ قال: لا! وعن ابن عدي أنه قال: أرجو أنه لا يتعمد الكذب إلا أنه يشبهه عليه ويغلط. وفي "الميزان" عنه قال: أرجو أنه لا يتعمد الكذب وعامة ما أتى به من جهة الرواة عنه اه. وقد وصفه أبو حاتم وأيوب والساجي بالصلاح والعبادة والخير. فالرجل ليس بكذاب ولا وضاع، بل قد بلي بسوء الحفظ، فالحكم على حديثه بالوضع القطع كما فعله الشيخ أبو الطيب جسارة عظيمة وجرأة جسيمة، لا سيما ولما رواه شواهد وطرق متكررة

هذا وحفص بن سليمان لعله الأسدي أبو عمر البزاز الكوفي القاري، ويقال له الغاضري، كان ثبتاً في القراءة، تكلم فيه المحدثون لأنه كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن ويجوده وإلا فهو في نفسه صادق، كذا في "الميزان" للذهبي (1:261). وعن عبدالله بن أحمد عن أبيه: صالح، وقال حنبل عن أحمد مرة: لا بأس به، وقال أبو عمرو الداني، قال وكيع: كان ثقة، وجرحه آخرون، كما في "التنزيه" (2:401). ... وبالجمل: فهو مختلف فيه، وحديث مثله حسن كما ذكرناه في "المقدمة"، وإن كان هو المنقري فهو ثقة من السابعة كما في "التقريب" (ص-43)، وهذا هو الظاهر

عن: عطاء (الخفاف) بن مسلم عن العلاء بن المسيب عن حبيب أبي ثابت عن - 1697 ابن عباس، قال: «أوتر النبي - صلى الله عليه وسلم - بثلاث فقلت فيها قبل كوع». أخرجه أبو نعيم في "الحلية" وقال: غريب تفرد به عطاء بن مسلم اهـ. (الزيلي 1:279)، ورواه البيهقي بطريق عطاء بن مسلم أيضاً فضعه، وأجاب عنه في "الجوهر النقي" (1:213): حكى صاحب الكمال عن ابن معين أنه ثقة، وفي "الكامل" لابن عدي: ثنا محمد بن يوسف الفربري ثنا علي بن حزم سمعت الفضل بن موسى ووكيعاً يقولان: عطاء بن مسلم ثقة، فهؤلاء ثلاثة أكابر وثقوه فأقل أحواله أن تكون روايته شاهدة لما تقدم من حديث أبي وابن مسعود اهـ. ... 1698 - عن: ابن عمر رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر بثلاث ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع». رواه الطبراني في "الأوسط" وفيه سهل بن العباس الترمذي، قال الدارقطني: ليس بثقة، كذا في "مجمع الزوائد" (1:197). قلت: ذكرناه اعتضاداً. ... 1699 - عن: الأسود عن عبد الله (هو ابن مسعود): «أنه كان يقرأ في آخر ركعة من الوتر قل هو الله أحد، ثم يرفع يديه فيقنت قبل الركعة». (رواه الإمام البخاري في "جزء رفع اليدين" له وقال: صحيح (ص - 28

لكون الحافظ ابن حجر أعل الحديث بأبان وحده ولم يتكلم في حفص بن سليمان بشيء، فلو كان هو الأسدي البزاز الكوفي ما سكت عنه بل صاح به لكونه متروك الحديث عنده، كما في "التقريب" (ص-43). فسكوته عن حفص بن سليمان يدل على أنه ثقة عنده وليس هو إلا المنقري

قوله: "عن عطاء بن مسلم إلخ". قلت: فيه تقوية لما رواه أبي وابن مسعود عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان يقنت في الوتر قبل الركوع». وكذا في حديث ابن عمر بعده، وهو وإن كان ضعيفاً فقد تأيد بشواهد صحيحة وبذلك أنجز ضعفه. ... قوله: "عن الأسود إلخ". قلت: فيه ثبوت رفع اليدين للقنوت في الوتر، وكذا في

عن: أبي عثمان: «كان عمر رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في القنوت». أخرجه - 1700 البخاري أيضاً في الجزء المذكور وصححه، وعنه أيضاً بإسناد صحيح قال: «كنا وعمر يؤم الناس ثم يقنت بنا عند الركوع يرفع يديه حتى يبدو كفاه ويخرج ضبعيه». أخرجه البخاري أيضاً في الجزء المذكور. ... 1701 - محمد: أنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن ابن مسعود كان يقنت السنة كلها في الوتر قبل الركوع»، أخرجه محمد في "الآثار" (ص - 37) وهذا مرسل جيد. ... 1702 - عن: عبد الله (هو ابن مسعود رضي الله عنه): «أنه كان يكبر حين يفرغ من القراءة، فإذا فرغ من القنوت كبر فركع»، رواه الطبراني في "الكبير"، وفيه ليث سليم وهو ثقة ولكنه مدلس "مجمع الزوائد" (1:197). قلت: أخرج له مسلم واستشهد به البخاري فهو حسن الحديث

أثر عمر بعده، ولكنه مطلق عن الوتر وغيره، فإن حملة أحد على قنوت النازلة في الفجر فقنوت الوتر قياس عليه، فاندحض بذلك ما زعمه بعض أهل العلم أن رفع اليدين للقنوت في الوتر لم يثبت فيه أثر صحيح عن تابعي جليل فضلاً عن صحابي وفضلاً عن حديث صحيح اهـ

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ. فيه مواظبة ابن مسعود على القنوت في السنة كلها، وهو المذهب عندنا، وقد مر ثبوت ذلك في حديثه وحديث أبي مرفوعاً أيضاً. ... قوله: "عن عبدالله إلخ". قلت: فيه ثبوت التكبير للقنوت في الوتر من فعل ابن مسعود، لأنه لم يكن يقنت إلا فيه، وقد تقدم التكبير له في حديث أبان عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله عن أمه مرفوعاً أيضاً، وقد مر أن شعبة لم يصبر عن حديث أبان في قنوت الوتر، وأن عبدالرزاق قال: وبه نأخذ. وهذا يدل على صلاحية الحديث للقبول عندهما لا سيما وقد تأيد المرفوع بالموقوف، وقد عرفت أن إسناد الموقوف حسن، فأنجز بذلك مان كان في المرفوع من ضعف أبان، لما ذكرنا في "المقدمة" أن المرسل ضعيف عند الشافعي ولكن إذا عضده قول صحابي يصير حجة، فكذا مرفوع أبان عضده أثر ابن

عن: طارق بن شهاب قال: «صليت خلف عمر صلاة الصبح فلما فرغ ال القراءة – 1703
في الركعة الثانية كبر ثم قنت ثم كبر فركع». أخرجه الطحاوي وإسناده صحيح "آثار
(السنن" 19:2)

مسعود هذا فينبغي أن يصير حجة

وبهذا اندحض قول الإمام المزني في "مختصره": إن من قال: من يقنت قبل الركوع يأمره أن يكبر قائماً ثم يدعو وإنما حكم من يكبر بعد القيام إنما هو للركوع، فهذه تكبيرة زائدة في الصلاة لم تثبت بأصل ولا قياس كذا في "الأم" (126:1). قلت: والعجب منه كيف يقول ذلك؟ وقد ثبت تكبير فيه عن ابن مسعود لما عرف أنه كان لا يقنت إلا في الوتر، فلا يمكن حمل التكبير للقنوت عنه إلا على قنوت الوتر، وأيضاً فقد صح عن عمر: «أنه كبر للقنوت في الصبح قبل الركوع»، وهذا يرد المزني قوله: وإنما حكم من يكبر بعد القيام إنما هو للركوع، وإذا ثبت عنه التكبير لقنوت الفجر قبل الركوع فقنوت الوتر قياس عليه، فكيف يقول المزني: إن هذه تكبيرة زائدة في الصلاة لم تثبت بأصل ولا قياس؟ ... فأقول - يرحمك الله - وأي قياس أجلى من قياس قنوت الوتر على قنوت الفجر، فإنك أول من قاسه عليه، فقد قلت في "مختصرك": ولا أعلم الشافعي ذكر موضع القنوت من الوتر، ويشبهه قوله بعد الركوع كما قال في قنوت الصبح اهـ. (109:1) مع "كتاب الأم" ففيه قياس قنوت الوتر في الموضع على محل قنوت الفجر، وأول راض سيرة من يسيرها، فأبي لوم على من قاس تكبيره على تكبيره أيضاً، وقد روى الحارث عن علي: «أنه كان يفتتح القنوت بالتكبير». أخرجه ابن أبي شيبه كما في "كنز العمال" (200:4). وفيه أيضاً عن أبي عبد الرحمن (1) السلمي: أن علياً كبر حين قنت الفجر وكبر حين ركع اهـ. ولم أفق على سندهما وإنما ذكرتهما اعتضاداً

محمد: أنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن القنوت في الوتر واجب في - 1704 رمضان وغيره قبل الركوع، وإذا أردت أن تقنت فكبر، وإذا

وفي "المغني" للحافظ ابن قدامة الحنبلي في باب الوتر: قال أبو عبدالله: «إذا قنت قبل الركوع كبر ثم أخذ في القنوت». وقد روى عن عمر رضي الله عنه: «أنه كان إذا فرغ من القراءة كبر ثم قنت ثم كبر حين يركع». وروى ذلك عن علي وابن مسعود والبراء وهو قول الثوري ولا نعلم فيه خلافاً اهـ (801:1). ... قلت: فلهذه التكبيرة التي زعمها المزني زائدة في الصلاة أصل من أفعال أربعة من الصحابة، ويزيدها قوة قول أحمد: لا نعلم فيه خلافاً، فافهم. وقال صاحب "الهداية" في وجه التكبير لقنوت الوتر ما نصه: وإذا أراد أن يقنت كبر لأن الحالة قد اختلفت اهـ. أي من القراءة إلى الدعاء، والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات كالقيام والركوع والسجود، لا يقال: التكبير مشروع عند اختلافها أفعلاً كالخفص والرفع لا أقوالاً، ألا يرى أنه لا يكبر عند الانتقال من الاستفتاح إلى القراءة. لأننا نقول: الاستفتاح متصل بالتكبيرة الأولى وكلاهما متجانسان، لأن الكل ثناء فكان ملتحقاً بها تبعاً لها لأنه سنة، بخلاف القنوت فإنه واجب ومخالف للقراءة فلا يكون تبعاً له، وأيضاً: فقد ثبت عن ابن مسعود كما تقدم: «أنه كان يرفع يديه للقنوت في الوتر»، ورفعها بدون التكبير غير مشروع في الصلاة، كذا في "العناية" و"فتح القدير" بمعناها (378:1). ... فهذه عدة وجوه قياسية ما عدا الوجوه النقلية المذكورة في المتن مفيدة لمشروعية التكبير في قنوت الوتر قبل الركوع لو عرفها الإمام المزني لم يقل ما قال، هذا. وقد أورد بعض الناس لوقاحتها على الوجه الذي ذكره صاحب "الهداية": بأن هذا ضعيف جداً، فإنه يلزم منه أن يكبر عند التسليم أيضاً، فإن الحالة قد اختلفت ولا قائل به على ما علمت اهـ. قلت: وهل علمت أو فهمت شيئاً منذ خرجت من بطن أمك؟ وإنما تورّد كل ما تورّد على الحنفية بسوء فهمك وسخافة رأيك، فإن حالة التسليم ليس من الأحوال التي تختلف فب الصلاة بل هي حالة الخروج

لين وهو ثقة صحح له الطبري حديثًا وحسن له الترمذي وصحح له الحاكم وهو من تساهله كذا في "التهذيب" (95:6)،
والله أعلم.

عنها وممراد صاحب "الهداية" أن التكبير شرع عند اختلاف الأحوال في وسط الصلاة وداخلها، فافهم. ... قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ. قلت: فيه دلالة صريحة على وجوب

أردت أن تركع فكبر أيضًا». أخرجه محمد في "كتاب الحجج والآثار" (ص - 37) وإسناده صحيح ("آثار السنن" 17:2).

عن: أبي الحوراء قال: قال الحسن بن علي: «علمني رسول الله - صلى الله عليه - 1705 وسلم - كلمات أقولهن في الوتر في القنوت، قال: قل: اللهم اهدني فيمن هديت» الحديث. أخرجه النسائي (252:1)، وسكت عنه، وقال النووي في "الخلاصة": وإسناده صحيح أو □(حسن، كذا في "نصب الراية" (281:1)

القنوت في الوتر وثبوت التكبير له، فعرف به عدم تفرد إمامنا في القول بوجوبه، وأن له سلفًا في ذلك من أجله التابعين، وقد مر غير مرة أن قول إبراهيم حجة عندنا لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه، والله تعالى أعلم

قوله: "عن أبي الحوراء قال: قال الحسن بن علي إلخ". قال شيخنا في "الثواب الحلي" حاشية "الترمذي" له تحت حديث الحسن هذا: قلت: مطلق في السنة كلها اهـ (ص-18). وفي "الجوهر النقي": "وتعليمه عليه السلام للحسين كلمات يقولهن في الوتر يشمل وتر جميع السنة اهـ (209:1). ... وقال الترمذي: هذا حديث حسن، ولا نعرف عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في القنوت شيئاً أحسن من هذا، واختلف أهل العلم في القنوت في الوتر فرأى عبدالله بن مسعود القنوت في الوتر في السنة كلها، واختار القنوت قبل الركوع، وهو قول بعض أهل العلم، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة، وقد روى عن علي بن أبي طالب أنه كان لا يقنت إلا في النصف الآخر من رمضان وكان يقنت قبل الركوع، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا وبه يقول الشافعي وأحمد اهـ (61:1). ... قلت: أثر علي ضعيف كما يشعر به لفظ الترمذي فإنه لم يذكره بصيغة الجزم، وذكر رأي ابن مسعود واختياره بلفظ الجزم وفيه إشعار بصحته وهو كذلك ما عرفته بما ذكرناه في المتن، وقد ورد في ذلك عن أنس مرفوعاً أيضاً. «كان عليه السلام يقنت في النصف من رمضان»، إلى آخره. أخرجه ابن عدي في "الكامل"، ولكنه واه فيه غسان بن عبيد وأبو عاتكة وكلاهما ضعيفان، كما ذكره في "الجوهر النقي" (209:1).

ولفظ الحاكم في "مستدركه": «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هؤلاء الكلمات في الوتر» إلخ. ولفظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران الإصبهاني في تخريج الحاكم له: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أقول في الوتر قبل الركوع» اهـ. كذا في "التلخيص الحبير" (94:1)، وكلام الحافظ يدل على صحته

واعلم أن حديث الحسن بن علي هذا أخرجه الحاكم في "مستدركه" (173:3) بلفظ: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وتري إذا رفعت رأسي ولم يبق إلا السجود: اللهم اهدني فيمن هديت» إلخ. ولكنه من رواية إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة عن عمه موسى بن عقبة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن الحسن بن علي، وخالفه محمد بن جعفر بن أبي كثير في إسناده، فرواه عن موسى بن عقبة عن أبي إسحاق عن بريد بن أبي مريم عن أبي الحوراء عن الحسن بن علي، وحديث محمد بن جعفر أرجح. فقد تابعه أبو الأحوص عند النسائي (153:1). فرواه عن أبي إسحاق عن بريد بن أبي مريم عن أبي الحوراء بنحو ما رواه جعفر بن محمد عن موسى بن عقبة عن عمه. وأيضاً: فمحمد بن جعفر لم يضعفه أحد، وإسماعيل مختلف فيه ضعفه الأزدي والساجي، وذكره ابن المديني في الطبقة السادسة من أصحاب نافع، كما في "تهذيب التهذيب" (273:1). على أن رواية موسى بن عقبة في قنوت الحسن بن علي مضطربة الإسناد جداً. قال الحافظ في "التلخيص الحبير": قد اختلف فيه على موسى بن عقبة في إسناده، فروى عنه شيخ ابن وهب هكذا (أي عن موسى بن عقبة عن عبدالله بن علي عن الحسن بن علي عن أبي إسحاق بن إبراهيم بن جعفر بن كثير، فذكر الاختلاف بينه وبين إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة في إسناده بنحو ما ذكرناه آنفاً ثم قال: فقد اختلف فيه على موسى بن عقبة كما ترى اهـ. ... قلت: والمضطرب ليس بحجة ما لم يرتفع الاضطراب وطريق رفعه ترجيح إحدى الطرق على الأخرى، ولا ترجيح هناك إلا بطريق محمد بن جعفر بن كثير لما ذكرنا فهو المحفوظ، وما عداه منكر ساقط الاعتبار، فلا حجة في الزيادة التي أتى بها إسماعيل بن إبراهيم في حديثه لا سيما وقد اختلف عليه أيضاً فيها، فرواه الحاكم عنه في "المستدرك" هكذا بلفظ: «إذا رفعت رأسي ولم يبق إلى السجود»، وقال الحافظ في "التلخيص

عن: أنس رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت حتى - 1706
مات، وأبو بكر حتى مات، وعمر حتى مات». رواه البزار ورجاله موثقون "مجمع الزوائد"
(1:197).

الحبير: "ينبغي أن يتأمل قوله في هذا الطريق: «إذا رفعت رأسي ولم يبق إلى السجود»، فقد رأيت في الجزء الثاني من فوائد أبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني تخريج الحاكم له قال: ثنا محمد بن يونس المقرئ قال: ثنا الفضل بن محمد البيهقي ثنا أبو بكر بن شيبه المدني الحزامي ثنا ابن أبي فديك عن إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة بسنده، ولفظه: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أقول في الوتر قبل الركوع»، فذكره، وزاد في آخره «لا منجأ منك إلا إليك» اهـ (94:1). ... قلت: وكلام الحافظ مشعر بثقة رجال الأصبهاني وصحة سنده، فإن الصحيح لا يتأمل فيه إلا بمعارضة صحيح مثله إياه، وأيضًا: فإن رجال سند الأصبهاني كلهم رجال الحاكم ما خلا محمد بن يونس المقرئ شيخه، والظاهر أنه ثقة لما ذكرنا، ولأن المستخرج على الصحيح لا يكون إلا بسند صحيح، هذا. ... وإنما أطلنا الكلام في هذا المقام لاغترار بعض الناس بما في رواية الحاكم من الزيادة المذكورة واستدلالة بها على كون القنوت في الوتر بعد الركوع، قال: والذي يظهر أن قنوت الوتر أيضًا كقنوت النوازل، قد كان قبل الركوع وبعده ولا مضر عنه ولا حاجة إليه فإن الجميع شريعة وسنة اهـ. وهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فإن قنوت الوتر لم يثبت محله بعد الركوع في رواية غير ما في رواية الحاكم من الزيادة فيما علمنا، وقد عرفت حالها، فالحق ما عليه أصحابنا الحنفية أن محله في الوتر قبل الركوع متعين يلزم سجدة السهو بالتأخير عنه، والله أعلم. ... قوله: "عن أنس إلخ". قلت: الظاهر أن المراد به قنوت الوتر لما سيأتي عنه أنه كان لا يواظب على القنوت في الفجر، وكذا لم يواظب النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه ولا أبو بكر ولا عمر، وقد مر عن البراء أنه قال في القنوت في الوتر: إنه سنة ماضية، فهو المراد في قول أنس هذا، ودلالته على مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه والخليفين بعده ظاهرة.

عن: عاصم قال: «سألت أنس بن مالك عن القنوت؟ فقال: قد كان القنوت، قلت: - 1707 قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله، قال: فإن فلانًا أخبرني أنك قلت: بعجد

الركوع، فقال: كذب (أي أخطأ)، إنما قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد الركوع شهراً، أراه كان بعث قومًا يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلاً إلى قوم المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عهد، فقنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهراً يدعو عليهم». رواه البخاري (136:1). ... 1708 - عن: ابن عمر قال: «أرأيتم قيامكم عند فراغ الإمام من السورة هذا القنوت؟ والله إنه لبدعة، ما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غير شهر ثم تركه، أرأيتم رفعكم أيديكم في الصلاة؟ والله إنه لبدعة، ما زاد رسول الله على هذا قط فرفع يديه حيال منكبيه». رواه الطبراني في "الكبير"، وفيه بشر بن حرب ضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم والنسائي، ووثقه أيوب. وابن عدي "مجمع الزوائد" (196:1). قلت: فالحديث حسن

قوله: "عن عاصم إلخ". قلت: فيه دلالة على أن محل قنوت الوتر قبل الركوع، لما سيأتي أن قنوت الفجر لم يكن إلا بعد الركوع ولم يكن إلا شهراً، فقلوه: «قد كان القنوت»، ثم قوله في بيان موضعه: «إنه كان قبل الركوع» لا يصح حمله على قنوت الفجر بل لا بد من حمله على قنوت الوتر. ... قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: فيه دلالة على ما قلنا أولاً: إن القنوت في الفجر لم يكن إلا شهراً واحداً، ثم تركه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يقنت فيه، وأما قوله: «أرأيتم رفعكم أيديكم في الصلاة؟ والله إنه لبدعة»، ففيه دليل على كراهة إطالة رفع اليدين في القنوت كما ترفعان في الدعاء خارج الصلاة، وليس معناه أن مطلق رفع اليدين للقنوت بدعة، لأن قوله: «ما زاد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على هذا قط، فرفع يديه حيال منكبيه» يفيد سنية رفعهما له في الجملة، ولا بد من التغاير والرفع الذي جعله بدعة، والذي أثبتته، فالظاهر أنه كره إطالة رفعهما كما ترفعان في الدعاء خارج الصلاة، وأثبت رفعهما حيال المنكبين سنة، ليس هو إلا الرفع القصير الذي يكون قبل القنوت، فإن الرفع الطويل في الدعاء لا يكون بحيال المنكبية، بل إنما هو بحذاء الوجه أو الصدر كما مر في بابه، هذا. وقد تقدم أن نفس رفع

باب إخفاء القنوت، وذكر ألفاظه

وَأَنَّ الْقَنُوتَ فِي الْفَجْرِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلنَّازِلَةِ ... 1709 - عَنْ: مُحَمَّدٌ قَالَ: «قُلْتُ لِأَنْسَ هَلْ قُنْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ؟ قَالَ: نَعَمْ! بَعْدَ الرُّكُوعِ يَسِيرًا». رَوَاهُ الشَّيْخَانُ "آثَارُ السَّنَنِ" (19:2). ... 1710 - عَنْ: أَبِي مَجْلَزٍ عَنْ أَنْسَ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «قُنْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - شَهْرًا بَعْدَ الرُّكُوعِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ يَدْعُو عَلَى رَعْلٍ وَذِكْوَانٍ، وَيَقُولُ: عَصِيَّةٌ عَصَيْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ». رَوَاهُ الشَّيْخَانُ (نَفْسُ الْمَرْجِعِ). ... 1711 - عَنْ: عَاصِمِ بْنِ أَنْسٍ: «إِنَّمَا قُنْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (أَيَّ فِي الْفَجْرِ) شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَنْاسٍ قَتَلُوا أَنْاسًا مِنْ أَصْحَابِهِ يُقَالُ لَهُمُ الْقِرَاءَةُ». رَوَاهُ الشَّيْخَانُ (نَفْسُ الْمَرْجِعِ) مُخْتَصَرًا، وَرَوَاهُ الْخَطِيبُ مِنْ طَرِيقِ قَيْسِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قُلْنَا لِأَنْسٍ: إِنْ قَوْمًا يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَزَلْ يَقْنُتُ فِي الْفَجْرِ، فَقَالَ: كَذَبُوا! إِنَّمَا قُنْتُ شَهْرًا وَاحِدًا يَدْعُو عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْمُشْرِكِينَ». وَقَيْسُ

الْيَدِيدِينَ لِلْقَنُوتِ ثَابِتٌ عَنْ عَمْرِ فِي الْفَجْرِ، وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي الْوُتْرِ، فَيُبْعَدُ عَنْ ابْنِ عَمْرِ جَعْلُهُ بَدْعًا، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ أَرَادَ مَا قُلْنَا: إِنْ إِطَالَةَ الرُّفْعِ بَدْعًا، وَالْحَدِيثُ يَفِيدُ بِمَفْهُومِهِ ثُبُوتَ رَفْعِ الْيَدَيْنِ لِلْقَنُوتِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَرْفُوعًا، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

باب إخفاء القنوت، وذكر ألفاظه ... وأن القنوت في الفجر لم يكن إلا للنازلة ... قوله: "عن محمد إلى قوله: عن عبدالعزيز بن صهيب إلخ". قلت: أحاديث أنس المخرجة في الصحاح كلها تدل على تخصيص القنوت بالنازلة، وأنه كان مؤقتاً بشهر، وأن بدء القنوت كان في وقعة القراء حيث غدر بهم رعل وذكوان، ولم يكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفتت قبل ذلك، وما كنت له إلا شهراً واحداً، ودلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة. وعارضوها بما رواه عبدالرزاق عن أبي جعفر الرازي عن عاصم عن أنس قال

وإن كان ضعيفاً لكنه لم يتهم بكذب أه. كذا في "التلخيص الحبير" (93:1) وقال ابن القيم في "زاد المعاد" (72:1): وقيس وإن كان يحيى ضعفه فقد وثقه غيره أه. قلت: فهو حسن الحديث

قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الصبح بعد الركوع يدعو على أحياء من العرب، وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع». أخرجه الحازمي في "الاعتبار" (ص-96). وقال: إسناده متصل ورواته ثقات أه. قلت: فيه أبو جعفر الرازي متكلم فيه، قال فيه عبدالله بن أحمد (عن أبيه): ليس بالوي، وقال علي (1) بن المديني: إنه يخلط: وقال أبو زرعة: يهم كثيراً، وقال عمرو بن علي الفلاس: صدوق سيء الحفظ، وقال ابن معين: ثقة ولكنه يخلط، وقال الدوري: ثقة ولكنه يغلط، وحكى الساجي أنه قال: صدوق ليس بالمتقن، وقد وثقه غير واحد أه. من "نيل الأوطار" (242:2). ... قلت: وقال النسائي: ليس بالقوي: وقال ابن خراش: صدوق سيء الحفظ، وقال ابن حبان: كان ينفرد عن المشاهير بالماكير، لا يعجبني الاحتجاج بحديثه إلا فيما وافق الثقات، وقال العجلي: ليس بالقوي، كذا في "التهذيب" (170:8) فكيف يحتج بما انفرد به لا سيما وقد خالف فيه الثقات الأثبات؟ فقد عرفت أن الشيخين أخرجا عن عبدالعزيز بن صهيب عن أنس: ... «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دعا في صلاة الغداة شهراً. وذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت»، وروى عكرمة عن ابن عباس، قال: «قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهراً متتابعاً في دبر كل صلاة يدعو على رعل وذكوان وعصبة ويؤمن من خلفه». رواه أبو داود، وأحمد وزاد: قال عكرمة: «كان هذا مفتاح القنوت»، قال الشوكاني في "النيل": ولي في إسناده مطعن إلا هلال بن خباب فإن فيه مقالاً، وقد وثقه أحمد وابن معين وغيرهما أه (246:2). فكيف يصح قول أبي جعفر الرازي في روايته: «وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع»، وقد صرح أنس في رواية الصحيح وعكرمة في رواية أحمد: أن

ولا يفتر بما في "التهذيب" (57:12) عن علي بن المديني: كان ثقة عندنا، فإنه من رواية محمد بن عثمان بن أبي (شعبة عنه، وهو ضعيف فرواية عبدالله بن علي عن أبيه أولى كما في "التلخيص الحبير") (مؤلف

مفتاح القنوت وبدأه كان في وقعة القراء ولم يكونوا يقنتون (القنوت المتنازع فيه) قبل ذلك أصلاً، اللهم إلا أن يحمل قول أنس في رواية أبي جعفر على طول القيام في

عن: أنس ابن سيرين عن أنس بن مالك: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1712 قنت شهراً بعد الركوع في صلاة الفجر يدعو على بني عصىة». رواه مسلم "آثار السنن" (91:2). ... 1713 - عن: قتادة عن أنس: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت شهراً يدعو على أحياء من العرب ثم تركه» رواه مسلم (نفس المرجع) وفي "التلخيص الحبير" (93:1): متفق عليه وللبخاري مثله عن عمر والمسلم عن خفاف بن إيماء اهـ

في الصلاة، فيصح، وأما حمله على القنوت بالدعاء المعروف وهو: اللهم اهدني فيمن هديت إلخ. فلا دليل عليه، وكيف يصح الحمل عليه والخصم لا يقول بأن محله في الفجر قبل الركوع؟ بل محله عنده بعد الركوع كما سيأتي. ... وأيضاً فرواية أبي جعفر هذا وما رواه عن الربيع بن أنس عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «ما زال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا». رواه عبدالرزاق في "مصنفه" والحاكم أبو عبدالله في "كتاب القنوت" له كما في "الزيلعي" (282:1) عارضهما ما رواه قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان، قال: «قلنا لأنس بن مالك: إن قومًا يزعمون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يزل يقنت بالفجر، قال: كذبوا وإنما قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهراً واحداً يدعو على حي من أحياء المشركين». وقيس ليس بدون أبي جعفر الرازي، فكيف يكون أبو جعفر حجة في قوله: «لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا»، وقيس ليس بحجة في هذا الحديث وهو أوثق منه أو مثله؟ قاله الحافظ ابن القيم في "زاد المعاد" (82:1). ... قلت: قال الحافظ في "التهذيب" في ترجمة قيس هذا: قال أبو داود الطيالسي عن شعبة: سمعت أبا حصين يثني على قيس بن الربيع، وقال لنا شعبة: أدركوا قيساً قبل أن يموت، وعن معاذ بن معاذ قال لي شعبة: ألا ترى إلى يحيى بن سعيد يقع في قيس؟ لا والله ما إلى ذلك سبيل. وقال عبيد الله بن معاذ عن أبيه: سمعت يحيى بن سعيد ينقص قيساً عند شعبه فزجره ونهاه، وقال

عفان: قلت ليحيى بن سعيد: هل سمعت من سفيان يقول فيه: يغلطه أو يتكلم فيه بشيء؟ قال: لا، قلت: ليحيى: أفتتهمه بكذب؟ قال: لا، قال عفان: فما جاء فيه بحجة، □ وقال حاتم بن الليث عن عفان: قيس ثقة يوثقه الثوري وشعبة

وعنه: عن أنس: «أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يقنت إلا إذا دعا - 1714 لقوم أو دعا على قوم». رواه ابن خزيمة في "صحيحه" كما في "فتح الباري" (408:2) بإسناده صحيح كما فيه أيضًا، وصححه الحاكم في جزء له مفرد في القنوت كما في "التلخيص" (93:1)، وعزاه الزيلعي (282:1) إلى كتاب القنوت للخطيب البغدادي، وعزاه إلى صحيح ابن حبان أيضًا.

وعن أبي الوليد: كان قيس ثقة حسن الحديث، قال أبو نعيم، سمعت سفيان إذا ذكر قيساً أثنى عليه، وقال قراد أبو نوح عن شعبة: ما أتينا شيخاً بالكوفة إلا وجدنا قيساً قد سبقنا إليه، وكان يسمى قيس الجوال، وقال عمرو بن علي: سمعت معاذ بن معاذ يحسن الثناء عليه، قال: وقلت لأبي داود: تحدثنا عن قيس؟ قال: نعم، وقال سريج بن يونس عن ابن عيينة: ما رأيت الكوفة أجود حديثاً منه، وقال أحمد بن صالح: قلت لأبي نعيم: في نفسك من قيس شيء؟ قال: لا، وقال ابن أبي حاتم، سألت أبا زرعة عنه فقال: فيه لين، وقال: سئل أبي عنه، فقال: عهدي به ولا ينشط الناس في الرواية عنه، وأما الآن فأراه أحلى ومحلّه الصدق ولي بالقوي، وقال يعقوب بن أبي شيبة: هو عند جميع أصحابنا صدوق وكتابه صالح، وهو روي الحفظ جداً، وقال ابن عدي: عامة رواياته مستقيمة، والقول فيه ما قال شعبة، وأنه لا بأس به، وقال ابن خزيمة: سمعت محمد بن يحيى يقول: سمعت أبا الوليد يقول: كتبت عن قيس بن الربيع ستة آلاف حديث هي أحب إلي من ستة آلاف درهم اهـ ملخصاً (392:8 و 395). ... قلت: وضعفه ابن معين، وتنكب عن حديثه يحيى وعبدالرحمن، وكان وكيع يضعفه وكذا ابن المديني والنسائي، وتكلم فيه بعضهم لأجل ابنه، وقالوا: هو آفته وظنوا أنه غير عليه كتبه، وذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ" فقال: قيس بن الربيع الحافظ أبو محمد الأسدي الكوفي أحد الأعلام على ضعف فيه، قال: وقال محمد بن عبيد الطنافسي: لم يكن قيس عندنا بدون الثوري، وإنما ولي شيئاً فأقام على رجل حدّاً فمات، قال: فطفي أمره، قال الذهبي: وقد كان قيس من أوعية العلم وأرى الأئمة تكلموا فيه لظلمه اهـ ملخصاً. (210:1). قلت: ويمكن أن الذي عدوه من ظلمه لم يكن ذلك ظلاً عنه في رأيه.

ولكن لفظ ابن حبان عن أبي هريرة: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا - 1715
يقنت في الصبح إلا أن يدعو لقوم أو يدعو على قوم»، ثم قال: قال صاحب "التنقيح":
سند هذين الحديثين صحيح، وهما في أن القنوت (أي في الفجر) مختص بالنازلة اهـ

وبالجملة: فالقول فيه ما قاله ابن القيم: إنه ليس بدون أبي جعفر الرازي بل هو أوثق منه أو مثله، وتخطئة بعض الناس ابن القيم في قوله هذا مردود عليه، فإن ترجمتهما شاهد صدق على صحة قوله، فإن قيسًا روى عنه الأجلة كشعبة والثوري، وأثنوا عليه ووثقوه، ود شعبة على من تكلم فيه، وهذا تعديل مفسر لا يقبل معه جرح مبهم، ولم نجد مثل ذلك لأبي جعفر، فإن لم يكن قيس فوقه فلا أقل من أن يكون مثله. ... وأيضًا: فإن ما رواه قيس في هذا الباب ليس بشاذ ولا منكر، بل لما رواه شواهد صحيحة، منها حديث قتادة عند مسلم عن أنس: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت شهرًا ثم تركه». وما رواه عاصم عن أنس عندهما: «إنما قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا واحدًا»، وهذا لفظ الحصر أي لم يقنت فيما سواه، وما رواه عبدالعزيز بن صهيب عنه عندهما «دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا في صلاة الغداة وذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت». ... وما رواه قتادة عن أنس عند ابن خزيمة: أن النبي كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم، ومثله عن أبي هريرة عند ابن حبان وكلاهما صحيح، وما رواه إبراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود: أن النبي لم يقنت في الفجر قط إلا شهرًا واحدًا لم ير قبل ذلك ولا بعده. ورواية أبي جعفر الرازي شاذة تفرد بها رواه، فكيف يكون حديثه حجة ولا يكون حديث قيس حجة؟ ولذا قال الحافظ في "التلخيص الحبير" بعد ذكره رواية أبي جعفر أولًا ما نصه: ويعكر على هذا ما رواه الخطيب من طريق قيس بن الربيع فذكره إلخ (93:1). فلو لم يكن حديث قيس حجة ولم يكن مثل أبي جعفر لم يعكر روايته على روايته كما لا يخفى، وفيه تقوية لما قاله ابن القيم، واندحض به قول بعض الناس رأسًا وأساسًا. ... وأيضًا: فقد روى غالب بن فرقد الطحان عند الطبراني: «أنه كان عند أنس بن مالك شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة»، فإن كان القنوت في الفجر سنة مستمرة مازال

وعن: عبد العزيز بن صهيب عن أنس، قال: «بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1716
وسلم - سبعين رجلًا لحاجة يقال لهم القراء، فعرض لهم حيان من بنس سليم، رعل
وذكوان، فقتلوهم، فدعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا في صلاة الغداة، فذلك
بدأ

عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى فارق الدنيا، كما رواه أبو جعفر لم يتركها أنس شهرين متتابعين، هذا. ... ولو سلمنا صحة ما رواه أبو جعفر لوجب حمله على معنى يتوافق به مع جميع ما روى عن أنس رضي الله عنه في الأحاديث الصحيحة المخرجة في الصحيحين، وأولى ما يحمل عليه عندنا أن معناه لم يزل رسول الله قائماً في الفجر عند النوازل حتى فارق الدنيا، ومراده بذلك أن قنوت النوازل لم ينسخ بل هو مشروع إذا نزل بالمسلمين نازلة أن يقنت الإمام في الفجر، ويمكن أن يحمل القنوت فيه على إطالة القيام للقراءة الذي قال فيه النبي: «أفضل الصلاة طول القنوت». فهذا هو القنوت الذي ما زال عليها حتى فارق الدنيا، فإنه كان يطيل صلاة الفجر أزيد من سائر الصلوات، ويقرأ فيها بالسنتين إلى المائة. ... قال ابن القيم في "الهدى": فنحن لم نشك ولا نرتاب أنه لم يزل يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا، وهذا أي طول القيام قنوت منه بلا ريب، ولما صار القنوت في لسان الفقهاء، وأكثر الناس هو هذا الدعاء المعروف اللهم اهدني فيمن هديت إلى آخره، وسمعوا أنه لم يزل يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا، وكذلك الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة، حملوا القنوت في لفظ الصحابة على القنوت في اصطلاحهم، ونشأ من لا يعرف غير ذلك، فلم يشك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه كانوا مداومين عليه كل غداة، وهذا هو الذي نازعهم فيه جمهور العلماء، وقالوا: لم يكن هذا من فعله الراتب، بل ولا يثبت عنه أنه فعله، وغاية ما روى عنه أنه علمه لحسن بن علي كما في المسند والسنن الأربع عنه، قال: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلمات أقولهن في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت» إلخ (1:74). ... وقال الحازمي وغيره من الشافعية في الجمع بين الأحاديث كلها: إن قوله: لم يقنت إلا شهراً واحداً لم يقنت قبله ولا بعده محمول على معنى ما روى أنه قنت شهراً يدعو على رعل وذكوان وعصية، فلما نهى الله عز وجل عن الدعاء عليهم بقوله: «ليس

القنوت وما كنا نقنت». أخرجه الشيخان كذا في "زاد المعاد" (1:282) وهو في الصحيح (في باب غزوة الرجيع) (2:586).

لك من الأمر شيء» انتهى وترك ذلك، وما رواه محمول على الدعاء والثناء على الله عز وجل، والعمل بدليلين أولى من العمل بدليل واحد، وحاصله أن ما ورد في الروايات عن أنس وغيره من تقييد القنوت بشهر واحد محمول على القنوت الذي فيه الدعاء على أقوام معينين، وقول أنس في الحديث ثم تركه محمول على الدعاء على الكفار أيضًا، كذا في ("الاعتبار" ص-93 و 95).

قلت: وهذا التأويل لا يتمشى فيما رواه قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان: «قلنا لأنس: إن قومًا يزعمون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يزل يقنت في الفجر، قال: كذبوا، إنما قنت شهرًا واحدًا يدعو على حي من المشركين»، فلو كان - صلى الله عليه وسلم - مداومًا على القنوت بمعنى الدعاء للمسلمين والثناء على الله عز وجل لم يقل: كذبوا. بل قال: نعم! لم يزل قانتًا في الفجر بالدعاء للمسلمين والثناء على الله تعالى، ولم يقنت بالدعاء على المشركين إلا شهرًا واحدًا. ... ولا يتمشى أيضًا فيما رواه عبدالعزيز بن صهيب عنه عند البخاري: «بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سبعين رجلًا لحاجة فعرض لهم رعل وذكوان فقتلوهم، فدعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا في صلاة الغداة، فذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت». فإنه صريح في أنه - صلى الله عليه وسلم - ما كان يقنت قبل ذلك أصلًا، خلاف ما في رواية أبي جعفر بلفظ: «وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع». ... وأيضًا: ما رواه قتادة عن أنس: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم»، يدل على عدم مواظبته على القنوت بكلا المعنيين، وعلى أنه إنما كان يقنت إذا عرض له عارض، وأما بدونه فلا، وكذا ما روى ابن حبان عن أبي هريرة: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يقنت في الصبح إلا أن يدعو لقوم أو يدعو على قوم»، فلو كان - صلى الله عليه وسلم - مواظبًا على القنوت بمعنى الدعاء للمسلمين لم يكن حق العبارة هكذا كما لا يخفى على من له أدنى دربة باللسان، فالجمع بما قلنا أولى

عن: أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا - 1717 أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع، فربما قال إذا قال: سمع الله لمن حمده: اللهم ربنا لك الحمد اللهم أنج الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام يجهز بذلك حتى أنزل الله: ليس لك من الأمر شيء». رواه البخاري "آثار السنن" (20:2). وفي رواية عند الشيخين: قال أبو هريرة: «وأصبح ذات يوم فلم يدع لهم، فذكرت له ذلك، فقال: أو ما تراهم قد قدموا» كذا في "زاد المعاد" (73:1). ... 1718 - عن: مالك قال: «قلت لأبي: يا أبت! إنك قد صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله تعالى عنهم ههنا بالكوفة نحوًا من خمس سنين، أكانوا يقنتون؟ قال: أي بني! محدث». رواه الترمذي (53:1) وقال: حسن صحيح، وعند ابن ماجه (ص - 89) في هذا

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: دلالة على كون القنوت مخصصًا بالنوازل وعروض عارض من الدعاء لقوم أو الدعاء على قوم ظاهرة، ولا يصح معارضته بما روى البخاري من طريق أبي سلمة عنه، قال: «لأقرب صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الأخرى من صلاة الظهر وصلاة العشاء وصلاة الصبح بعد ما يقول: سمح الله لمن حمده، فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار» اهـ. فإن فيه حكاية لصلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - التي كانت عند النوازل، بدليل قوله: «ويلعن الكفار والقنوت بلعن الكفار لم يكن راتبًا لما في حديث المتن قال أبو هريرة: «أصبح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم فلم يدع لهم، فذكرت له ذلك، فقال: أو ما تراهم قد قدموا اهـ». وقد تقدم في كلام الحازمي أن القنوت باللعن على الكفار لا يقول الشافعي بدوامه أيضًا، فلزم حمل حديث أبي سلمة عن أبي هريرة على حكاية الصلاة عند النوازل فحسب

قوله: "عن أبي مالك إلخ". قلت: دلالة على كون القنوت في الفجر محدثًا ظاهرة، ومعناه أن الدوام عليه محدث، قاله السندي في حاشية النسائي (164:1) لثبوت القنوت عنهم عند النوازل، فقد روى عن أبي بكر أنه قنت عند محاربة مسيلمة، وكذلك

الحديث: «فكانوا يقيتون في الفجر؟ فقال: أي بني! محدث». اهـ. وقال الحافظ في "التلخيص": إسناده حسن (93:1) اهـ. ... 1719 - عن: الأسود: «أن عمر رضي الله عنه كان لا يقيت في صلاة الصبح». رواه الطحاوي، وإسناده صحيح، "آثار السنن" (20:1). ... 1720 - وعنه: أنه صحب عمر رضي الله عنه بن الخطاب سنين في السفر والحضر فلم يره قائمًا في الفجر حتى فارقه». رواه محمد بن الحسن في "كتاب الآثار" وإسناده حسن "آثار السنن" (25:2). ... 1721 - وعنه: قال: «كان عمر رضي الله عنه إذا حارب قنت (أي في غير الوتر أيضًا). وإذا لم يحارب لم يقيت». رواه الطحاوي وإسناده حسن "آثار السنن" (20:2). ... 1722 - عن: علقمة والأسود ومسروق أنهم قالوا: «كنا نصلي خاف (عمر فلم يقيت)». رواه الطحاوي وإسناده صحيح، "آثار السنن" (20:2)

قنت عمر، وكذلك علي ومعاوية عند تحاربهما كما سيأتي. وبهذا ظهر خطأ الحازمي في حكاية القنوت في الفجر عن الخلفاء الأربعة في تأييد مذهبه، فإن الثابت عنهم أنهم فعلوا وتركوا، وكان تركهم له أكثر كما يشعر به قول أبي مالك: «أي بني! محدث». ولفظ النسائي: ثم قال: يا بني! إنها بدعة. (164:1). ... قوله: "عن الأسود إلى قوله: عن علقمة والأسود ومسروق إلخ". قلت: دلالة الآثار على عدم مواظبة عمر رضي الله عنه على القنوت في الفجر وأنه إنما كان يقيت إذا حارب لا دائمًا ظاهرة، وهذا هو عين مذهبنا والجمهور خلافًا للشافعي ومالك. ولا يعارضه ما مر عن طارق بن شهاب في الباب السابق، قال: «صليت خلف عمر الصبح، فلما فرغ من القراءة في الركعة الثانية كبر ثم قنت إلخ». ولا ما رواه عبدالرحمن بن أبزي عنه قال: «صليت خلف عمر الصبح، فلما فرغ

من السورة في الركعة الثانية قال قبل الركوع: اللهم إنا نستعينك إلخ». فإنه حكاية لصلاته عند النوازل

عن: علقمة رضي الله عنه، قال: «كان عبد الله رضي الله عنه لا يقنت في صلاة - 1723
(الصبح)». رواه الطحاوي وإسناده صحيح "آثار السنن" (20:2)

عن: الأسود، قال: «كان ابن مسعود لا يقنت في شيء من الصلوات إلا الوتر فإنه - 1724 كان يقنت (فيه) قبل الركعة (أي الركوع)». رواه الطحاوي والطبراني وإسناده صحيح، (آثار السنن - نفس المرجع) وقد ذكرناه قبل. ... 1725 - عن: أبي الشعثاء قال: «سألت ابن عمر عن القنوت، فقال: ما شهدت وما رأيت». رواه الطحاوي وإسناده صحيح ("آثار السنن" - نفس المرجع). ... 1726 - عنه: قال: «سئل ابن عمر عن القنوت، فقال: ما القنوت؟ فقال:

قوله: "عن علقمة وعن الأسود إلخ". دلالتهما على ترك القنوت في الفجر ظاهرة. ... قوله: "عن أبي الشعثاء" إلى قوله: "عن نافع إلخ". قلت: دلالة الآثار على ترك القنوت في الفجر وغيرها من المكتوبة وعلى أن أكثر الصحابة كانوا لا يقنتون فيها لقول ابن عمر: لا أحفظه عن أحد من أصحابي، ظاهرة. ولا يعارضه ما رواه سالم عن ابن عمر عند البخاري (582:2): «أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا رفع رأسه من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، فأنزل الله: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ} إلى قوله: {فَأَنذَرْتُهُمْ نَارَهُمَ} اهـ». فإن ذلك كان ثم نسخ، كما يدل عليه قوله: فأنزل الله: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ} إلخ. فمعنى قول ابن عمر: "وما شهدت وما رأيت" في أثر أبي الشعثاء عنه أنه ما رأى وما شهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فعل ذلك بعد نزول الآية، أو أنه لم يعتد بما رأى وشهد قبل نزولها، لكونه صار منسوخاً، والمنسوخ لا يعتد به، فإن قيل: وكيف يصح قول ابن عمر: "لا أحفظه عن أحد من أصحابي" وهذا عمر قد قنت في الصبح، كما روى عن طارق بن شهاب وابن أبيزي وأبو عثمان النهدي وغيرهم. قلنا: معناه أنه لم يحفظ عن أحد من أصحابه فعل ذلك راتباً

إذا فرغ الإمام من القراءة في الركعة الآخرة قام يدعو، قال: ما رأيت أحداً يفعله، وأني لأظنكم معاصر أهل العراق تفعلونه». رواه الطحاوي وإسناده صحيح، "آثار السنن" (21:2). ... 1727 - عن: أبي مجلز، قال: «صليت خلف ابن عمر الصبح فلم يقنت، فقلت: ألكبر يمنعك؟ فقال: ما أحفظه عن أحد من أصحابي». رواه الطحاوي والطبراني وإسناده صحيح، "آثار السنن" (21:2).

عن: نافع: «أن عبد الله بن عمر كان لا يقنت في شيء من الصلاة أي المكتوبة». - 1728
(رواه مالك وإسناده صحيح، "آثار السنن" (21:2)

جاعلاً إياه من سنن الصلاة، وإنما فعله من فعله لأجل عارض عرض له، ثم تركه بعد زوال العارض. ... وأما ما قاله الحازمي: إن ابن عمر كان قد شهد أباه وهو يقنت وقتت معه ولكنه نسيه، ثم أسند عن سعيد بن المسيب أنه ذكر له قول ابن عمر هذا، فقال: أما إنه قنت مع أبيه ولكنه نسي، ثم أسند عن ابن عمر أنه كان يقول: "كبرنا ونسينا، انتوا سعيد بن المسيب فاسألوه". فإن صح فهو ظاهر الدلالة على أن المراد أي مراد ابن المسيب بقوله إنه قنت مع أبيه، قنوت النوازل، وإلا فهل يتوهم عاقل أن أمراً من أمور الصلاة يفعل كل يوم ينساه ابن عمر ويقول: ما شهادته وما علمت؟ أو من هو أدنى منه بمراتب، بل إنما يتطرق النسيان إلى ما يكون فعله في بعض الأحيان، ووقوعه في بعض الأزمان. ... وبهذا يقطع كل عاقل تراك للتعصب أن القنوت لو كان سنة راتبة يفعلها عليه الصلاة والسلام كل صبح، يجهر به ويؤمن من خلفه كما قال الشافعي، أو يسر به بحيث يقطع القراءة الجهرية ويسر ملياً كما قال مالك، إلى أن يتوفاه الله تعالى، لن يتحقق فيه هذا الاختلاف، بل كان سبيله أن ينقل كنقل جهر القراءة ومخافته ونحو ذلك، قاله ابن أمير حاج في "غنية المستملي" (400) ومثله قال ابن القيم في "زاد المعاد"، إلى أن قال: والإنصاف الذي يرتضيه العالم المنصف أنه (- صلى الله عليه وسلم -) جهر (بالبسمة) وأسر، وقتت وترك، وكان إسراره أكثر من جهره، وتركه القنوت أكثر من فعله، وإنما قنت عند النوازل للدعاء

عن: عمران بن الحارث السلمي: «صليت خلف ابن عباس الصبح فلم يقنت». رواه - 1729
الطحاوي وإسناده صحيح، "آثار السنن" (21:2). ... 1730 - عن: مجاهد وسعيد بن جبير: «أن عباس كان لا يقنت في صلاة الفجر». أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف"، (وسنده صحيح "الجوهر النقي" (164:1)

عن: الشعبي قال: «لما قنت على في صلاة الصبح أنكر الناس ذلك، فقال علي: - 1731
إنما استنصرنا على عدونا». أخرجه ابن أبي شيبه وسنده صحيح، "الجوهر النقي"
(164:1)).

لقوم وللدعاء على آخرين، ثم ترك لما قدم من دعا لهم وتخلصوا من الأسر، وأسلم من دعا
عليهم وجأؤوا تائبين، فكان قنوته لعارض فلما زال ترك القنوت اهـ (70:1). ... قوله: "عن
عمران" وقوله: "عن مجاهد إلخ". قلت: وفي رواية عن سعيد بن جبير عند الطحاوي
بلفظ: «صليت خلف ابن عمر وخلف ابن عباس، فكانا لا يقنتان في صلاة لاصبح. وسنده
صحيح (148:1). ولفظ عمران في طريق عنده قال: «صليت خلف ابن عباس الصبح في
داره فلم يقنت قبل الركوع ولا بعده اهـ». (أيضًا) ويعارضه ما رواه الطحاوي أيضًا بطريق
عوف عن أبي رجاء عن ابن عباس قال: صليت معه الفجر فقنت قبل الركعة». وإسناده
صحيح كما في "آثار السنن" (19:2) قال الطحاوي: فكان الذي يروي القنوت عن ابن
عباس هو أبو رجاء وإنما كان ذلك وهو بالبصرة وألبًا عليها لعلي رضي الله عنه، وكان أحد
من يروي عنه بخلف ذلك سعيد بن جبير، وإنما كانت صلاه معه بعد ذلك بمكة، فكان
مذهبه في ذلك أيضًا مذهب عمر رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه اهـ (148:1). يعني
أنه كان يقنت عند النازلة ويتركه في غيرها فلا تعارض. ... إيراد بعض الناس على صاحب
الجوهر النقي والجواب عنه: ... قوله: "عن الشعبي إلخ". قلت: أورد عليه بعض الناس أن
الشعبي عن علي منقطع، ثم نقل عن "تهذيب التهذيب" قول الحاكم في "علومه": لم يسمع
من عائشة ولا من ابن مسعود ولا من أسامة بن زيد ولا من علي، إنما رآه رؤية اهـ. وقال
الدارقطني في

"العلل": لم يسمع الشعبي من علي إلا حرفًا واحدًا ما سمع غيره، كأنه عنى ما أخرجه
(البخاري عنه عن علي في الرجم إلخ (68:5)).

قلت: فالشعبي عن علي موصول عند مسلم، فإن عنعنة المعاصر محمولة عنده على اللقاء وإن لم يثبت السماع، وهو المذهب المنصور عند الجمهور، وقد ذكر له مسلم رحمه الله أمثلة من الأسانيد في مقدمته، ثم قال: فكل هؤلاء التابعين الذين نصبنا روايتهم عن الصحابة الذين سميناهم لم يحفظ عنهم سماع علمناه في رواية بعينها، ولا أنهم لقوهم في نفس خبر بعينه، وهي أسانيد عند ذوي المعرفة بالأخبار والروايات من صحاح الأسانيد، لا نعلمهم وهنوا منها شيئاً قط، ولا التمسوا فيها سماع بعضهم من بعض، إذا السماع لكل واحد منهم ممكن من صاحبه غير مستنكر لكونهم جميعاً في العصر الذي اتفقوا فيه اهـ (24:1). ... هذا وإن سلمنا إنقطاعه فإن مراسيل الشعبي كلها صحاح عند القوم، فقد ذكر في "التهذيب" أيضاً عن العجلي أنه قال: سمع الشعبي من ثمانية وأربعين من الصحابة، وهو أكبر من أبي إسحاق بسنتين، ولا يكاد الشعبي يرسل إلا صحيحاً اهـ (67:5). وكذا في "تذكرة الحفاظ" للذهبي قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح اهـ (75:1). وقال أبو علي الخطيب: إن الشعبي سمع من علي رضي الله عنه. وقد روى عنه عدة أحاديث، قاله المنذري في "مختصره" اهـ. فعلى قول الخطيب رواية الشعبي عن علي موصولة لثبوت السماع عنده. ... وأيضاً فلروايته تلك شاهد صحيح من مرسل أبي جعفر، قال صاحب "الجواهر النقي": وأظنه الباقر أنه قال لأبي إسحاق: "خرج علي من عندنا (أي أهل المدينة) وما يقنت وإنما قنت بعد ما أتاكم". أخرجه ابن أبي شيبه: حدثنا وكيع ثنا إسرائيل عن أبي إسحاق قال: فذكرت أبا جعفر القنوت، قال: فذكره، وهذا سند صحيح إلا أنه مرسل كذا في "الجواهر" (164:1) ومن مرسل إبراهيم النخعي عند الطحاوي بسند صحيح، قال: حدثنا روح بن الفرخ ثنا يوسف بن عدي ثنا أبو الأحوص عن مغيرة عن إبراهيم، قال: كان عبدالله لا يقنت في الفجر، وأول من قنت فيها (أي بالكوفة) علي رضي الله

أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبي - - 1732 صلى الله عليه وسلم - لم يقنت في الفجر قط إلا شهراً واحداً لم ير قبل ذلك ولا بعده، وإنما قنت في ذلك

الشهر يدعو على أناس من المشركين». هذا حديث صحيح لا غبار عليه، كذا في "فتح القدير" (38:1). وصححه في "شرح المنية" (ص - 399) أخرجه محمد في "الآثار" (ص - 37) عن إبراهيم مرسلاً، وزاد: «وأن أبا بكر لم ير قانتاً بعده حتى فارق الدنيا». قال إبراهيم: وأن أهل الكوفة إنما أخذوا القنوت عن علي، قنت يدعو على معاوية حين حاربه، اهـ. وسنده صحيح لكنه مرسل، ومراسيل النخعي صححا كما مر غير مرة

عنه، وكانوا يرون إنه إنما فعل ذلك لأنه كان محارباً اهـ (148:1). ومرسلان صحيحان في حكم موصول صحيح، بل هما أولى منه إذا تعارضاً، قال العيني في "العمدة" (885:1) فأيراد بعض الناس على صاحب "الجوهر" مردود عليه، والحق ما قاله صاحب "الجوهر": إن رواية الشعبي هذه عن علي صحيحة، والله أعلم. ... قلت: وفي أثر الشعبي هذا دلالة على خطأ الحازمي في قوله: إن القنوت في الفجر ذهب إليه أكثر الناس من الصحابة والتابعين إلخ (90 و 91)، فلو كانوا يقنتون فيها ما استنكروا ذلك عن علي رضي الله عنه، فالحق أنهم ما كانوا يقنتون فيها إلا قليلاً، ولذا استنكروا ذلك من علي، والله أعلم. ... قوله: "أبو حنيفة عن حماد إلخ". قلت: وأخرجه الطحاوي بطريق شريك بن أبي حمزة عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بلفظ: لم يقنت النبي إلا شهراً لم يقنت قبله ولا بعده اهـ (144:1). وأعله الحازمي بأبي حمزة ميمون القصاب، وحكى تضعيفه عن عدة من الأئمة. قلت: ولكنه لم يتهم بكذب، وقال الترمذي: قد تكلم فيه من قبل حفظه، وقال يعقوب بن سفيان، ليس بمتروك الحديث ولا هو حجة اهـ. ملخصاً من "التهذيب" (39:10) ومثله يقبل حديثه لا سيما في المتابعات وأصل احتجاجنا بما رواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، وهذا سند صحيح بلا شك وتعضده رواية أبي حمزة، فصار الأثر قوياً بتعدد الطرق إلى إبراهيم، واندحض ما قاله الحازمي، ولعله لم يطلع على

عن: غالب بن فرقد الطحان، قال: «كنت عند أنس بم مالك شهرين فلم يقنت في - 1733 (صلاة الغداة)». رواه الطبراني وإسناده حسن "آثار السنن" (21:2)

عن: عمرو بن دينار قال: «كان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يصلي بنا الصبح - 1734 بمكة فلا يقنت». رواه الطحاوي وإسناده صحيح "آثار السنن" (21:2). ... 1735 - حدثنا: فهد قال: ثنا الحماني قال: ثنا ابن مبارك عن فضيل بن غزوان عن الحارث العكلي عن علقمة بن قيس، قال: «لقيت أبا الدرداء بالشام فسألته عن القنوت، فلم يعرفه» أخرجه الطحاوي (149:1) وسنده صحيح، والحارث العكلي هو الحارث بن يزيد ثقة فقيه من السادسة، كذا في "التقريب" (ص - 33). ... 1736 - أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن ابن مسعود لم يقنت هو ولا أحد من أصحابه حتى فارق الدنيا، يعني في صلاة الفجر». أخرجه محمد في "الآثار" (ص - 37) وسنده صحيح إلا أنه مرسل، ومراسيل النخعي صحاح عندهم لا سيما عن ابن مسعود. ... 1737 - عن: ابن وهب عن معاوية بن صالح عن عبد القاهر هو ابن عبد الله خالد بن أبي عمران، قال: بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدعو على مضر إذا

طريق أبي حنيفة عن حماد وإلا لم يقل ما قال

قوله: "عن غالب بن فرقد" إلى قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قلت: دلالة الآثار على ترك أجلة من الصحابة القنوت في الفجر وعدم معرفة أبي الدرداء إياه ظاهرة، وفيه دليل صريح على أن القنوت فيها ليس بسنة راتبة قد واطب عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - كل يوم، وإلا لم يتركها هؤلاء الأجلة ولم يجهله مثل أبي الدرداء. ... قوله: "عن ابن وهب إلخ". قلت: دلالة على لفظ القنوت ظاهرة، واستدل به الحازمي في "الاعتبار" على أن القنوت في الفجر لم ينسخ مطلقاً وإنما نسخ اللعن على

جاءه جبريل فأومأ إليه أن اسكت فسكت، فقال: يا محمد! إن الله لم يبعثك سباً ولا لعناً، وإنما بعثك رحمة ولم يبعثك عذاباً، ليس لك من الأمر شيء (1) أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون. قال: ثم علمه هذا القنوت: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك (2) ونخلع ونترك من يكفرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد (3) ونرجو رحمتك ونخشى عذابك الجد إن عذابك بالكافرين ملحق». أخرجه سحنون في "المدونة الكبرى" (100:1). وفيه عبد القاهر ذكره ابن حبان في الثقات كما في "التهذيب" (368:6) وخالد بن أبي عمران من الطبقة الصغرى من التابعين، فالأمر مرسل، وقال الحازمي في "الاعتبار" (ص - 90): أخرجه أبو دوداد في المراسيل، وهو حسن في المتابعات أهـ. ... 1738 - عن: عبد الرحمن بن أبزي، قال: «صليت خلف عمر بن الخطاب الصبح، فلما فرغ من السورة في الركعة الثانية قال قبل الركوع (وفي

الكفار، بدليل ما في الأثر أن جبرئيل أومأ إليه: أن اسكت، فسكت، ثم علمه هذا القنوت. فدل على أن القنوت بمعنى الدعاء والثناء باق لم ينسخ، قلنا: نعم، ولكن ليس في الأثر ما يدل على كون ذلك الفجر، ولم يرد في أثر ما أنه قنت بهذا الدعاء أو بـ اللهم اهديني فيمن هديت في صلاة الفجر مرة في الدهر، ولو فعل ذلك لنقل، فيمكن حمله على قنوته في الوتر ويحتمل أنه كان يلحن الكفار في الوتر أيضاً، فهى عن ذلك وأوحى إليه هذا القنوت فجعله في الوتر مكان ما كان يلحن به، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

شيء اسم ليس وخبرها قوله لك، ومن الأمر خال من شيء لأنها صفة متقدمة، كذا في "الكمايين"، وأو بمعنى إلى ان، (1) كذا في "الجلالين".

الخنع الخضوع والذل، والخانع الذليل الخاضع كما في "مجمع البحار" (2)
(الحقد شتاب كردن بخدمت من ضرب ومنه في الدعاء وإليك نسعى ونحفد (صراح) (3)

قوله: "عن عبدالرحمن بن أبزي" وقوله: "وكيع إلخ". قلت: دلالتهما على لفظ القنوت ظاهرة.

رواية الطحاوي بعد الركوع): اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير كله ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك». ثم ذكره نحوه سواء غير أنه لم يذكر الجد (1) رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" وابن الضريس في "فضائل القرآن"، ورواه البيهقي في "سننه" وصححه، "كنز العمال" (198:4). ... 1739 - وفي "الإتقان" (69:1) من رواية ابن الضريس عنه قال في مصحف ابن عباس: قراءة أبي وأبي موسى بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك إلخ. وسنده حسن. ... 1740 - وكيع: عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن سويد الكاهلي: «أن عليا قنت في الفجر: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك»، ثم ذكره بنحو أثر عمر رضي الله عنه، رواه سحنون في "المدونة" (100:1)، وسنده لا بأس به إلا أن عبد الرحمن بن سويد لم أقف على من ترجمه، وهو ثقة على قاعدة ابن حبان المذكورة في "المقدمة". ... 1741 - عن: أبي الحوراء، قال: قال الحسن بن علي: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلمات أقولهن في الوتر (زاد النسائي: "في القنوت"، وقد تقدم): اللهم

قوله: "عن أبي الحوراء إلخ". قلت: دلالتة على لفظ الدعاء في قنوت الوتر ظاهرة، وقد رواه البيهقي من طريق عبدالمجيد بن أبي رواد عن ابن جريج عن عبدالرحمن بن هرمز - وليس هو الأعرج - عن بريد بن أبي مريم، سمعت ابن الحنفية وابن عباس يقولان: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقنت في صلاة الصبح وفي وتر الليل بهؤلاء الكلمات». ورواه من طريق الوليد بن مسلم وأبي صفوان الأموي عن ابن جريج بلفظ: «يعلمنا دعاء ندعو به في القنوت من صلاة الصبح». ورواه مغلد بن يزيد عن ابن جريج، فقال: «في قنوت الوتر»، قال الحافظ في "التلخيص" بعد ذكره ذلك

(قلت: أخرجه الطحاوي بسند وفيه نخشى عذابك الجد اهـ (147:1) (1).

كله: وعبدالرحمن بن هرمز يحتاج إلى الكشف عن حاله اهـ (94:1). يعني أنه مجهول كما صرح به في "تهذيب التهذيب"

اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت فإنك تقضي ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت». رواه الترمذي (61:1). وقال: هذا حديث حسن، ولا نعرف عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في القنوت شيئاً أحسن من هذا. قلت: وزاد النسائي (152:1) بطريق عبد الله بن علي عن الحسن بن علي في آخره: «وصلى الله على النبي محمد». وقال النووي في "الخلاصة": وإسناده صحيح

فلا يصح الاحتجاج به على أنه - صلى الله عليه وسلم - قنت بهؤلاء الكلمات أو (291:6) أنه علمها للقنوت في الصبح، بل غاية ما ثبت عنه أنه علم الحسن بن علي أن يدعو بها في الوتر أو في قنوت الوتر، وقد روى الحاكم في "المستدرک" من طريق عبدالله بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، قال: «كان رسول الله إذا رفع رأسه من الركوع في صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيدعو بهذا الدعاء: اللهم اهدني فيمن هديت» إلخ. قال الحاكم "صحيح، وقال الحافظ في "التلخيص": ليس كما قال، فهو ضعيف لأجل عبدالله، فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً، وكان الاستدلال به أولى من الاستدلال بحديث الحسن بن علي الوارد في قنوت الوتر اهـ (95:1). ... قال في "الدر": ويسن الدعاء المشهور، ويصلى على النبي - صلى الله عليه وسلم -، به يفتى اهـ. وفي "رد المحتار": ذكر في "البحر" عن الكرخي: أن القنوت ليس فيه دعاء موقت، وذكر الإسبيجاني أنه ظاهر الرواية، وقال بعضهم: المراد ليس فيه دعاء موقت ما سوى اللهم إنا نستعينك إلخ (697:1). ... وحاصله: أن القنوت لا توقيت فيه وجوباً ولكن يسن عندنا أن يقنت باللهم إنا نستعينك. قال في "شرح الممنية": والأولى أن يضم إليه ما تقدم عن الحسن أنه قال: «علمني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلمات أقولهن في الوتر إلخ» (ص-398). فإن قيل: كان الأولى أن يكون القنوت في الوتر بما علمه النبي - صلى الله عليه وسلم - الحسن بن علي سنة، لما فيه من التصريح بأن يقوله في الوتر، فمن أين قلتم بسنية الدعاء باللهم إنا نستعينك؟ مع أنه لم يرد في أثر ما تصريح بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يدعو به في قنوت الوتر، أو علم أحداً أن يجعله فيه. قلنا: قد ثبت - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يقنت في الركعة الثالثة من الوتر، ثم تتبعنا الروايات فلم نجد دعاء

أو حسن، كذا في "نصب الراية" (280:1)، وفي "التلخيص الحبير" (94:1): قال النووي في "شرح المذهب": إنها زيادة بسند صحيح أو حسن، قال الحافظ: وليس كذلك، وأعله بالانقطاع والاضطراب، قال: وزاد بعضهم فيه: «ولا يدعو من عاديت»، هذه الزيادة ثابتة في الحديث، رواها

البیهقي من طریق اسرائیل بن یونس عن أبي إسحاق عن بريد بن أبي مريم عن الحسن أو الحسين بي علي، فساقه بلفظ الترمذي وزاد: «ولا يعز من عادت» اهـ. ... 1742 - وفيه أيضاً: روى محمد بن نصر المروزي وغيره من طرق: «أتى أبا حليمة (1) معاذاً القارئ كان يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم - في القنوت» اهـ.

أطلق عليه لفظ القنوت غير هذا الدعاء، فقد عرفت في أثر خالد بن أبي عمران أنه قال: «بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدعو على مضر إذ جاءه جبريل فأومأ إليه أن اسكت فسكت، إلى أن قال: ثم علمه هذا القنوت اللهم إنا نستعينك» إلخ. ... فقلنا بأفضلية هذا الدعاء وسنية القنوت به لكونه لم يطلق لفظ القنوت إلا عليه دون سائر الأدعية، ثم رأينا عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب قنئا به في صلاة الفجر جهراً دون اللهم اهديني فيمن هديت، وأيضاً: فهو ما نزل به جبريل عليه السلام وعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقنن به، فكان القنوت به أولى. وأما الذي رواه الحسن بن علي فليس فيه دلالة على كون هؤلاء الكلمات قنوتاً، بل لفظه يشعر بأنها كلمات علمها النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقولهن في قنوت الوتر، وظاهره أن القنوت ما عدا هؤلاء الكلمات، فالحق ما قاله في "الدر": ويسن الدعاء المشهور أي اللهم إنا نستعينك إلخ. ويستحب أن يضم إليه اللهم اهديني فيمن هديت إلخ كما قاله في "شرح المنية" فافهم. وأما ثبوت الصلاة على النبي في القنوت فقد ذكرنا في المتن ما يدل عليه، والله أعلم. ... وأما ما أخرجه الأربعة وحسنه الترمذي (عن علي) أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول في آخر وتره: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، فقد ذكر في "الحلية" أنه

عن: النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «خير الدعاء الخفي»، رواه ابن - 1743 (حبان في "صحيحه" كذا في "البحر الرائق" (2:46).

هو صحابي كما في "التجويد" للذهبي و"الاختبار" للحازمي (1)

عن: سعد بن أبي وقاص، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: - 1744 «خير الذكر الخفي»، وخير الرزق أو العيش ما يكفي»، الشك من ابن وهب، رواه أبو عوانة وابن حبان في "صحيحيهما" والبيهقي، كذا في "الترغيب" (ص - 508) وعزاء في "العريزي" (240:2) إلى مسند الإمام أحمد أيضاً، وقال: بإسناد صحيح اهـ، وفي "المقاصد الحسنة" (ص - 98): صححه ابن حبان وأبو عوانة اهـ. ... 1745 - عن: أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية» رواه أبو الشيخ في ("الثواب"، قال الشيخ: حديث صحيح "العريزي" (260:2).

جاء في بعض روايات النسائي أنه كان يقول إذا فرغ من صلاته وتبوأ مضجعه اهـ، من "رد المحتار" ملخصاً (1:697). ... قلت: وكذا ذكره في "نزل الأبرار" ناقلاً عن الأذكار للنووي بما لفظه: وعن علي كرم الله وجهه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقول في آخر وتره، اللهم إني أعوذ برضاك إلخ. أخرجه أهل السنن الأربع وأحمد والحاكم وصححه، والبيهقي مقيداً بالقنوت والدرامي وابن خزيمة وابن الجارود وابن حبان، وليس فيه ذكر الوتر، قال الترمذي بعد إخرجه، حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه إلا من حديث حماد بن سلمة، وفي رواية للنسائي: «وكان يقول إذا فرغ من صلاته وتبوأ مضجعه» إلخ (ص-131). ... قوله: "عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى قوله: عن أنس مرفوعاً إلخ". الحديث بعمومه يدل على استحباب إخفاء القنوت، فإنه دعاء كسائر الأدعية، وكذلك الذي بعده عن سعد فإن القنوت ذكر من وجه، وبه نقول في قنوت الوتر، قال في "الدر المختار": يقنت مخافتاً على الأصح مطلقاً (أي سواء كان إماماً أو منفرداً) وفي "رد المحتار": وكذا في "المحيط" وفي "الهداية": أنه المختار اهـ. وفيه أيضاً تحت قول "الدر": الحديث خير الدعاء الخفي

أفاد أن المخافة ليست بواجبة (1:698). وأما قنوت النوازل: فالراجح فيه عندنا وعند شيخنا الجهر به، ولم يتعرض فقهاؤنا بالبحث عنه سوى ما قاله ابن عابدين في "رد المحتار": والذي يظهر لي أن المقتدي يتابع إمامه إلا إذا جهر به فيؤمن اهـ (1:702). ... واختلفوا في قنوت الوتر فالأصح الإخفاء به كما مر، وفصل بعضهم بين أن يعلمه القوم فالأفضل للإمام الإخفاء وإلا فالجهر، وفي "المنية": ومن اختار الجهر اختاره دون جهر القراءة اهـ. من "رد المحتار" ملخصاً (1:698). وفي "البدائع": ذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي "أنه إن كان منفرداً فهو بالخيار إن شاء جهر وأسمع غيره، وإن شاء جهر وأسمع نفسه، وإن شاء أسر، كما في القراءة، وإن كان إماماً يجهر بالقنوت لكن دون الجهر بالقراءة في الصلاة، والقوم يتابعونه إلى قوله: إن عذابك بالكفار ملحق"، وإذا دعا الإمام بعد ذلك هل يتابعه القوم؟ في قول أبي يوسف يتابعونه ويقرؤون، وفي قول محمد لا يقرؤون ولكن يؤمنون، إلى أن قال: واختار مشايخنا بما وراء النهر الإخفاء في دعاء القنوت في حق الإمام والقوم جميعاً، لقوله تعالى، وادعوا ربكم تضرعاً وخفية، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: خير الدعاء الخفي إلخ (1:274). ... قلت: وإنما كان الراجح عندنا في قنوت النازلة الجهر بحديث أبي هريرة عند البخاري: «أن النبي كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو أن يدعو لأحد قنت بعد الركوع». الحديث، وفيه: «يجهر بذلك» كما ذكرناه في المتن، وهو الحديث الثامن من الباب. وقال الحافظ في "التلخيص الحبير" بعد ذكره ذلك ما نصه: ويمكن الفرق بين القنوت الذي في النوازل فيستحب الجهر فيه كما ورد، وبين الذي هو راتب إن صح (1) فليس في شيء من الأخبار ما يدل على أنه جهر به، بل القياس أنه يسر به كباقي الأذكار التي تقال في الأذكار (1:95). ... قلت: وأيضاً: فإن قنوت النوازل لا يعلمه العوام بل كثير من الخواص أيضاً، فالأفضل الجهر به كما هو مقتضى تفصيل البعض من فقهاءنا، وهو تفصيل حسن، وقد

فيه دلالة على أن ثبوت القنوت في الفجر متردد فيه عند الحافظ ولذا لم يخرج به ما قال: إن صح، قلت: ولكنه لم (1) (يصح كما أسلفناه سابقاً فتدبر (مؤلف).

ذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن الإمام يجهر به قولاً واحداً كما مر، فرجحنا من الروايات في المذهب ما وافقت الحديث المرفوع، وهي رواية الجهر للإمام، ولكن لا مطلقاً بل في قنوت النازلة للغة التي ذكرناها، وهي كون الحديث وارداً فيها، والله تعالى أعلم. ... تنمة في بقية أحكام قنوت النازلة: ... اعلم أن الكلام في قنوت التوازل في مواضع:

الأول: أن محله صلاة الفجر خاصة أم الجهرية أم الصلوات كلها؟ الثاني: كونه بعد الركوع أو قبله؟ والثالث: كونه سرّاً أو جهراً؟ والرابع: هل يقنت المؤمنون أويؤمنون؟ الخامس: هل يؤمنون سرّاً أو جهراً؟ السادس: هل ترفع الأيدي قبله أم لا؟ السابع: هل يكبر له أم لا؟ الثامن: هل يضع اليدين حال قراءته أم يرسلهما؟ التاسع: هل يرفع اليدين حال قراءته كرفعهما في الدعاء خارج الصلاة؟ العاشر: هل القنوت عند النازلة مشروع عندنا أم لا؟ ...

أما العاشر: فالظاهر من كلام الطحاوي في "معنى الآثار" له أن أبا حنيفة وصاحبه لا يقولون بالقنوت فيما سوى الوتر مطلقاً، لا في حال الحرب ولا في غيرها، ونصه: قال أبو جعفر: فهذا عبدالله بن مسعود لم يكن يقنت في دهره كله، وقد كان المسلمون في قتال عدوهم في كل ولاية عمر أو أكثرها، فلم يكن يقنت كذلك، وهذا أبو الدرداء ينكر القنوت، وابن الزبير لا يفعله وقد كان محارباً حينئذ، لأنه لم نعلمه أم الناس إلا في وقت ما كان الأمر صار إليه، فقد خالف هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس رضي الله عنهم أجمعين فيما ذهبوا إليه من القنوت في حال المحاربة بعد ثبوت زوال القنوت في حال عدم المحاربة، فلما اختلفوا في ذلك وجب كشف ذلك من طريق النظر، إلى أن قال: فثبت بما ذكرنا أنه لا ينبغي القنوت في الفجر في حال حرب ولا غيره قياساً ونظراً على ما ذكرنا من ذلك، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى اهـ (149:1). ... ويشهد لما حكاه عنهم سكوت أصحاب المتون عن قنوت النازلة قاطبة، وكذا أصحاب الشروح من المتقدمين، كصاحب "الهداية" و"البدائع" وغيرهما، ولم يذكره

قاضي خان في فتاواه أيضًا، ويؤيده حملهم قول أنس: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قنت شهرًا يدعو على أحياء من العرب ثم تركه»، رواه مسلم، وحديث أبي هريرة: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع»، الحديث. وفيه: حتى أنزل الله: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ}. أخرجه الشيخان، وحديث سالم عن ابن عمر: أنه سمع رسول الله إذا رفع رأسه من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلانًا و فلانًا و فلانًا بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، فأنزل الله: {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ} إلى قوله: {فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ}. أخرجه البخاري كما تقدم ذلك كله على نسخ القنوت في الفجر، ولم يحملوه على نسخ اللعن دون ادعاء كما فعله الشافعية، ولا على نسخ الدوام يشعر به إطلاق قولهم: يقنت في الوتر لا الفجر، لأنه منسوخ، ولو كان القنوت فيه عند النوازل مشروعًا لم يطلقوا القول بنسخه. ... ولكن قال العلامة الشامي تحت قول "الدر": ولا يقنت لغيره أي لغير الوتر إلا لنازلة فيقنت الإمام في الجهرية، وقيل: في الكل اهـ ما نصه: يوافقه ما في "البحر" و"الشرنبلالية" عن "شرح النقاية" عن "الغاية": وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام في صلاة الجهر، وهو قول الثوري وأحمد اهـ. ... وكذا ما في شرح الشيخ إسماعيل عن "البنية": إذا وقعت نازلة قنت الإمام في الصلاة الجهرية، لكن في "الأشباه" عن "الغاية": قنت في صلاة الفجر، ويؤيده ما في "شرح المنية" حيث قال بعد كلام، فتكون شرعيته أي شرعية القنوت في النوازل مستمرة، وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، وهو مذهبنا وعليه الجمهور، قال الحافظ أبو جعفر الطحاوي: إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية، فإن وقعت بلية أو فتنة فلا بأس به، فعله رسول الله إلى أن قال: ومفاده أن قولهم بأن القنوت في الفجر منسوخ معناه نسخ أصله ما نبه عليه نوح آفندي اهـ (1:702). ... وفيه أيضًا النازلة الشديدة من شدائد الدهر اهـ. ووفق شيخنا بين رواية الطحاوي عن أئمتنا أولاً وبين ما حكى عنه شارك "المنية" ثانيًا: بأن القنوت في الفجر لا يشرع

لمطلق الحرب عندنا، وإنما يشرع (1) لبلية شديدة تبلغ بها القلوب الحناجر، والله أعلم. ولولا ذلك للزم الصحابة القائلين بالقنوت للنازلة أن يقيتوا أبداً ولا يتركوه يوماً، لعدم خلو المسلمين عن نازلة ما غالباً لا سيما في زمن الخلفاء الأربعة اهـ. ... قلت: وهذا هو الذي يحصل به الجمع بين الأحاديث المختلفة في الباب، وأما دعوى نسخ القنوت في الفجر مطلقاً فتردها آثار الصحابة وقنوتهم بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - أحياناً، قال محدث في الهند في "الحجة البالغة": واختلفت الأحاديث ومذاهب الصحابة والتابعين في قنوت الصبح، وعندي أن القنوت وتركه سيان، ومن لم يقنت إلا عند حادثة عظيمة أو كلمات يسيرة إخفاء قبل الركوع أحب إلي، لأن الأحاديث شاهدة على أن الدعاء على رعل وذكوان كان أولاً ثم ترك، وهذا وإن لم يدل على نسخ مطلق القنوت لكنها تومئ إلى أن القنوت ليس سنةً مستقرة، أو نقول: ليس وظيفة راتبة، وهو قول الصحابي: «أي بني محدث». يعني المواظبة عليه، وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفاؤه إذا نابهم أمر دعوا للمسلمين وعلى الكافرين بعد الركوع أو قبله، ولم يتركوه بمعنى عدم القول عند النائية اهـ (9:2). هذا ما كان يتعلق بالعاشر من الأمور العشرة. ... وأما الأول: فظاهر كلام "الدر" يفيد أن محله الصلوات الجهرية على الراجح، وقيل: في الكل كما مر، وكذا ذكره في "البحر" معزياً إلى "الغاية" من قوله في صلاة الجهر، قال ابن عابدين في حاشيته عليه: ولعله محرف عن الفجر، وقد وجدنا بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في "الأشباه"، وكذا في شرح الشيخ إسماعيل، لكنه عزاه إلى "غاية البيان". ولم أجد المسألة فيها، فلعله اشتبه عليه "غاية السروجي" ب "غاية البيان"، لكن نقل عن "البنية" ما نصه: إذا وقعت نازلة قنت الإمام في الصلاة الجهرية إلى أن قال: ولعل في المسألة قولين، فليراجع اهـ (44:2). ... وقال في "رد المحتار" تحت قول "الدر": وقيل: في الكل، ما نصه: قد علمت أن

يؤيد ذلك ما في "المغني" لابن قدامة: قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله شغل عن القنوت في الفجر، فقال: إذا نزل (1) بالمسلمين نازلة قنت الإمام وأمن من خلفه، ثم قال: مثل ما نزل بالمسلمين من هذا الكافر بابك اهـ (792:1) فهذا التمثيل يفيد أن القنوت عنده ليس لكل بلية بل لنازلة شديدة

هذا لم يقل به إلا الشافعي، وعزاه في "البحر" إلى جمهور أهل الحديث، فكان ينبغي عزوه إليهم لئلا يوهم أن قول في المذهب أهـ (702:1). ... قلت: واستدل جمهور أهل الحديث بما رواه مسلم عن البراء: قال: «قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الفجر والمغرب» (237:1). وبما رواه مسلم أيضًا عن أبي هريرة: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بينما هو يصلي العشاء إذ قال: سمع الله لمن حمده، ثم قال قبل أن يسجد: اللهم نج عياش بن ربيعة» الحديث (237:1). وبما رواه أيضًا عنه قال: «لأقربن بكم صلاة رسول الله، فكان أبو هريرة يقنت في الظهر والعشاء الآخرة وصلاة الصبح، ويدعو للمؤمنين ويلعن الكفار» (237:1). وبما رواه البخاري عن أنس، قال: «كان القنوت في المغرب والفجر» (136:1)، وبما رواه أبو داود عن ابن عباس، قال: «قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا متتابعًا، في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلاة الصبح في دبر كل صلاة إذا قال: سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة يدعو على رعل وذكوان ويؤمن من خلفه» (541:1 مع "العون"). وفيه هلال بن خباب أبو العلاء العبدي قد وثقه أحمد وابن معين وأبو حاتم الرازي، وقال: كان يقال: تغير قبل موته، وقال العقيلي: في حديثه وهم وتغير بآخره، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، كذا في "العون" (541:1). ... قلت: وقد تفرد بذكر الظهر والعصر، ولكن ابن القيم صحح الحديث في "الهدى" (73:1)، وحسنه الحازمي في "الاعتبار" (ص-86) ويشهد له ما أخرجه الدار قطني (177:1) والطبراني كما في "زاد المعاد" (73:1) والحازمي في "الاعتبار" (ص-86) من حديث محمد بن أنس: ثنا مطرف بن طريف عن أبي الجهم عن البراء بن عازب: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يصلي صلاة مكتوبة إلا قنت فيها» أهـ. قال ابن القيم: وهذا الإسناد وإن كان لا يقوم به حجة فالحديث صحيح من جهة المعنى، لأن القنوت هو الدعاء، ومعلوم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يصل صلاة مكتوبة إلا دعا فيها أهـ. قلت: والأولى أن يحمل حديث براء هذا على ابن عباس، وأنه حكى صلاته التي كانت في الشهر الذي دعا فيه على رعل وذكوان كما حكاه ابن عباس. ... وأجاب أصحابنا الحنفية عن تلك الروايات بما في "شرح المنية" ونصه: وأما

القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعي، وكأنهم (أي الحنفية) حملوا ما روى عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم، وأنه قنت في المغرب أيضًا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عليه عنه الصلاة والسلام اهـ (ص-400). وقال ابن عابدين في "رد المحتار" بعد ذكره قول شارك "المنية": هذا وهو صريح في أن قنوت النازلة عندنا مختص بصلاة الفجر دون غيرها من الصلوات الجهرية أو السرية اهـ (1:702). ... قلت: ويؤيد القول بنسخه في سائر الصلوات دون الفجر ما رواه الدارقطني والبيهقي وغيرهما من حديث عبيد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس، عن أنس: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قنت شهرًا يدعو على قاتلي أصحابه ببئر معونة ثم ترك، فأما في الصباح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا». كذا في "التلخيص الحبير" (1:92 و 93) ومعناه عندنا لم يزل يقنت عند النازلة كما تقدم، وما رواه البيهقي من طريق حماد عن إبراهيم عن الأسود قال: «صليت خلف عمر في الحضر والسفر فما كان يقنت إلا في صلاة الفجر». كما في "التلخيص" أيضًا (نفس المرجع). ... وأيضًا: فإن الأحاديث المرفوعة لا تفيد بقاء قنوت النوازل صراحةً، بل صار أمرًا مجتهدًا فيه، وذلك أنه لم يؤثر عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: لا قنوت في نازلة بعد هذه، بل مجرد العدم بعدها، فيتجه الاجتهاد بأن يظن أن ذلك إنما هو لرفع شرعيته ونسخه نظرًا إلى سبب تركه عليه الصلاة والسلام، وهو أنه ترك لما نزل: (ه ه ه ه ه)، أو أنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعية مستمرة، ثم نظرنا إلى أفعال الصحابة فوجدناهم قنتوا بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - في الفجر، فترجح جانب شرعيته عند النازلة على نسخه مطلقًا، ولكن لم يثبت عنهم ذلك إلا في الفجر فحسب، فعلمنا أن القنوت فيما سواها من الصلوات منسوخة مطلقًا وإلا لقنتوا فيما سواها أيضًا. على أن ما ورد فيه القنوت فيما عدا الفجر مرفوعًا لم يخل عن تفرد راويه به وشذوذه في ذلك من بين الجماعة

أما ما ورد عن البراء عند مسلم وغيره: «أنه - صلى الله عليه وسلم - قنت في المغرب»
فقال أحمد: لا يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قنت في المغرب إلا في هذا
"الحديث كما في" التعليق المغني

وما ورد عن أنس: «كان القنوت في المغرب والفجر»، تفرد به عند أبو قلابة عند (177:1) البخاري، وما ورد عن البراء: «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يصلي صلاة مكتوبة إلا قنت فيها»، تفرد به محمد بن أنس عن مطرف لم يروه عنه غيره، قال الطبراني كما في "زاد المعاد" (73:1): ومحمد بن أنس مختلف في الاحتجاج به، ولذا قال ابن القيم: هذا الإسناد لا يقوم به حجة كما مر، وحديث ابن عباس في القنوت في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح تفرد به هلال بن خباب، وهو مختلف في الاحتجاج به، فلم يثبت القنوت فيما عدا الفجر كثبوته فيها. هذا وقد ورد عن أنس ما يدل على تركه - صلى الله عليه وسلم - إياه فيما عدا الفجر، وكذا الخلفاء بعده لم يقننوا فيما سواها كما تقدم، فترجح القول بنسخه فيما سواها مطلقاً، فافهم. فإن بعض الناس لم ينتبه لهذه الدقيقة التي نهناك عليها فصار يرجح القول بشرعيته في الصلوات كلها عند النازلة تبعاً لجمهور المحدثين. ... وفي "المغني" للحافظ بن قدامة: قال عبدالله عن أبيه (الإمام أحمد): كل شيء يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في القنوت إنما هو في الفجر، ولا يقنت في الصلاة إلا في الوتر والغداة إذا كان مستنصرًا يدعو للمسلمين، وقال أبو الخطاب، يقنت في الفجر والمغرب لأنهما صلاتا جهر في طرفي النهار، وقيل: يقنت في صلاة الجهر كلها قياساً على الفجر، ولا يصح هذا، لأنه لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا عن أحد من أصحابه القنوت في غير الفجر والوتر اهـ. (792:1) وفي "الشرح الكبير" له: متى نزل بالمسلمين نازلة فللإمام أن يقنت في صلاة الصبح في المنصوص عن أحمد في رواية الأثرم، وقال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن القنوت في الفجر، فقال: لو قنت أياماً معلومة ثم ترك كما فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - (فعل) وبه قال الثوري وأبو حنيفة لما ذكرنا من الحديث اهـ (730:1). ... قلت: وفيه بيان غاية القنوت للنازلة أنه ينبغي أن يقنت أياماً معلومة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهي قدر شهر كما في الروايات عن أنس: «أنه - صلى الله عليه وسلم - قنت شهراً ثم ترك» فاحفظه فهذا غاية اتباع السنة النبوية، سمعت الشيخ أطلال الله بقائه: أن مولانا محمد قاسم النانوتوي لم يختف في أيام الغدر بالهند سوى ثلاثة أيام مع كونه متهمًا بالغدر عند الحكومة وكونها بصدد، فقيل له في ذلك: فقال إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يختف وقت الهجرة في غار ثور

إلا ثلاثة أيام، فهذا هو الحد المعلوم بالسنة فلا أزيد عليه اهـ. ... وأما الثاني: فقال في "رد المحتار": وهل القنوت هنا قبل الركوع أم بعده، لم أره، والذي يظهر لي أن يقنت بعد الركوع لا قبله، بدليل أن ما استدل به الشافعي رحمه الله على قنوت الفجر وفيه التصريح بالقنوت بعد الركوع حمله علماؤنا على القنوت للنزلة، ثم رأيت الشرنبلالي في "مراقي الفلاح" صرح بأنه بعده، واستظهر الحموي أنه قبله والأظهر ما قلناه (702:1). قلت: حديث أنس في الصحيح يفيد القنوت للنوازل بعد الركوع، وكذا حديث أبي هريرة، وقد ذكرناهما في المتن، وروى ابن ماجه بطريق حميد عن أنس قال: «سئل عن القنوت في صلاة الصبح فقال: كنا نقنت قبل الركوع وبعده» (186:1 مصرية). وقال السندي في حاشيته: وفي "الزوائد" (1): إسناده صحيح ورجاله ثقات اهـ. وفي "الاعتبار" للحازمي: هذا إسناده صحيح لا علة له (ص-96) وفي "التلخيص الحبير": وصححه أبو موسى المدني اهـ (94:1). وفي "الفتح": إسناده قوي اهـ، (408:2). ومعناه عندي كنا نقنت مع الخلفاء قبل الركوع وبعده، وليس (2) فيه حكاية فعله مع النبي - صلى الله عليه وسلم - حتى يضاد ما في الصحيح... ويؤيد ما قلنا ما رواه محمد بن نصر عن أنس رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقنت بعد الركعة وأبو بكر وعمر حتى كان عثمان فنقنت قبل الركعة ليدرك الناس». قال العراقي: وإسناده جيد كذا في "نيل الأوطار" (291:2) وهو محمول على القنوت للنوازل بقريئة ذكر الجماعة فيه، فإن الوتر لم يكن يصلى بالجماعة على الدوام، والمعنى أن القنوت للنزلة كان بعد الركوع حتى كان عثمان فجعله قبله لليلة التي ذكرها، قلت:

للحافظ البوصيري تلميذ الحافظ العراقي (1)

قال الحافظ في "الفتح": إن قول الصحابي "كنا نفعل كذا" سند (أي مرفوع) ولو لم يصرح بإضافته إلى زمن النبي - (2) صلى الله عليه وسلم -، وهو اختيار الحاكم، وقال الدار قطني والخطيب وغيرهما: هو موقوف، والحق أنه موقوف لفظاً مرفوع حكماً، لأن الصحابي أوردته في معرض الاحتجاج فيحمل على أنه أراد كونه في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - اهـ (2: 22). قلت: وهذا عند عدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بالقرائن، وإذا قامت قريئة على كونه موقوفاً فموقوف لفظاً وحكماً وإلا فمرفوع حكماً. فافهم

ولكن روايتا أبي عثمان النهدي، وطارق بن شهاب عن عمر المذكورتان في الباب الماضي تفيد أن عثمان رضي الله عنه كان يقنت في الفجر بل الركوع، وروى البيهقي بطريق أبي رافع وصححه أن عمر رضي الله عنه قنت في صلاة الصبح بعد الركوع ورفع يديه وجهر بالدعاء، كذا في "كنز العمال" (198:4) فالظاهر أن عمر كان يقنت قبل وبعد، فالأمر واسع، واختيار ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى، فالأظهر ما قاله الشامي وصرح به الشرنبلالي، والله أعلم

وأما الثالث: فقد تقدم الكلام عليه مستوفى، والمختار أن يجهر به لشبوت جهر النبي وعمر به. ... وأما الرابع: فقال في "رد المحتار": وظاهر تقييدهم بالإمام أنه لا يقنت المنفرد، وهل المقتدي مثله أم لا؟ لم أره، والذي يظهر لي أن المقتدي يتابع إمامه إلا إذا جهر فيؤمن اهـ (702:1). قلت: وقد تقدم أن المختار فيه جهر الإمام فيه فيؤمن المقتدي لا غير، وقد مر في حديث ابن عباس، قال: «قنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهرًا متتابعًا»، الحديث. وفيه: ويؤمن من خلفه اهـ. ... وأما الخامس: فلم يذكره فقهاؤنا في باب القنوت للنازلة، نعم! قالوا: ويتبع المؤتمر قانت الوتر لا الفجر، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يتابعه لأنه تبع للإمام والقنوت مجتهد فيه، ولهما أنه منسوخ، كذا في "البحر" وفي حاشيته لابن عابدين عن العلامة نوح أفندي: هذا على إطلاقه مسلم في غير النوازل، وأما عند النوازل في القنوت في الفجر: فينبغي أن يتابعه عند الكل، لأن القنوت يفها عند النوازل ليس بمنسوخ على ما هو التحقيق كما مر، وأما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الكل، فإن القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا إتفاقًا اهـ (45:2)، فثبت أن حكم القنوت في الفجر للنازلة حكمه للوتر، والمقتدي يتابع الإمام في الثاني فكذا في الأول، غير أن المتابعة عند أبي يوسف بالقراءة أي يسن عنده أن يقرأ القنوت، وقال محمد: لا يقرأ بل يؤمن، كما في "رد المحتار" (699:1) والمختار في النازلة عند الشامي أن يقرأ إن أسر الإمام ويؤمن إذا جهر به، ولا شك أن القراءة أو التأمين في الوتر لا يكون إلا سرًا، فكذا في القنوت للنازلة في الفجر، كيف؟ والتأمين عند فراغ الإمام

من الفاتحة ليس عندنا إلا سرًا، كما مر في بابه، فكذا فيما سواه لكون التأمين عند الفاتحة مأمورًا به، وورد الجهر به في كثير من الأحاديث، فلما رجحنا الإسرار فيه لكونه دعاء فترجيح الإسرار به فيما سوى ذلك المحل أظهر

وأما السادس: فلم أر فقهاءنا تعرضوا له خصوصًا، نعم! مقتضى إطلاقهم أن من محال الرفع القنوت وهو يعم قنوت النوازل أيضًا أن يرفع يديه عنده، ولكن الدليل الذي استدل به الحنفية للرفع في قنوت الوتر لا يعم غيره، بل يختص به، وهو أثر إبراهيم النخعي بسند صحيح عند الطحاوي، قال: «ترفع الأيدي في سبع مواطن، في افتتاح الصلاة وفي التكبير للقنوت في الوتر» إلخ. ... وعن الأسود بن عبد الله: «أنه كان يقرأ في آخر ركعة من الوتر قل هو الله، ثم يرفع يديه ويقنت قبل الركعة». أخرجه البخاري في "جزء رفع اليدين" له كما تقدم كل ذلك في الباب الماضي، والذي يقتضيه النظر أنه يرفع إذا قنت في الفجر قبل الركوع قياسًا له على قنوت الوتر، ولا يرفع إذا قنت بعده وسياطي وجهه قريبًا. ... وأما السابع: فقد قال الحميو تحت قول "الأشبهاء": إذا نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام في صلاة الفجر اه ما نصه: وينبغي أن يكون القنوت قبل الركوع في الركعة الأخيرة ويكبر له اه (ص-399). وهل يكبر له إذا قنت بعد الركوع؟ لم أر من تعرض له، ومقتضى النظر أن لا يكبر له حينئذ، لأن التكبير له إذا فعله قبل الركوع، إنما هو للفصل عن القراءة، ولأجل الانتقال من حال إلى حال، ولا كذلك بعد الركوع، فإن التسميع هناك كاف للفضل، قلت: وهذا هو الوجه في عدم رفع اليدين إذا قنت عد الركوع، فإن الرفع للإعلام وهناك قيامه برفع الرأس عن الركوع كاف له، ولم نجد في أثر ما عن أحد من الصحابة أنه كبر للقنوت في الفجر بعد الركوع، نعم، ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه كبر له لما قنت قبل الركوع كما مر. ... وأخرج البيهقي من حديث أنس بسند جيد في قصة قتل القراء: ولقد رأيت رسول الله كلما صلى الغداة رفع يديه يدعو عليهم، كذا في "تخريج الإحياء" للعراقي (159:1)، ولا شك أن ذلك إنما كان بعد الركوع كما تفيد أحاديث أنس المخرجة في الصحيحين، وتقدم عن عمر أيضًا بسند جيد أنه رفع يديه لما قنت بعد

الركوع، فالأمر في رفع اليدين واسع سواء قنت قبل الركوع أو بعده، وإن كان مقتضى النظر عدمه إذا قنت بعده، قال في "رحمة الأمة": والسنة أن يقنت في الصباح، وكان مالك لا يرفع يديه في القنوت واستحبه الشافعي اه (100:1). ... وأما الثامن: فحكمه ما ذكره الطحاوي في حاشيته على "مراقي الفلاح" تحت قول الماتن: ويسن وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى، بما نصه: ولا بد في ذلك من القيام أن يكون فيه ذكر مسنون وما لا فلا ما لم يطل، فحينئذ يضع كما في "السراج" وغيره. وقال محمد: لا يضع حتى يشرع في القراءة، فهو عندهما (أي الشيخين) سنة قيام فيه ذكر مسنون، وعنده سنة للقراءة فيرسل عنده حالة الثناء والقنوت وفي صلاة الجنازة، وعندهما يعتمد في الكل، وأجمعوا على أنه يرسل في القومة بين الركوع والسجود وبين تكبيرات العيدين لعدم الذكر والقراءة في هذه المواضع، فإن قيل: في القومة من الركوع ذكر مشروع وهو التسبيح والتحميد فينبغي فيها على قولهما. ... آجيب: بأن المراد قيام له قرار وهذا لا قرار له اه. وهل يضع فيها في صلاة التسبيح لكون القيام له قرار فيه ذكر مشروع يراجع اه (ص-150). وقال في "رد المحتار": ومقتضاه أني يعتمد (في القومة) في النافلة ولم أر من صرح به تأمل، لكنه مقتضى إطلاق الأصلين المارين ومقتضاه أن يعتمد في صلاة التسبيح أيضًا اه (509:1). ... والحاصل: أنه يضع عند الشيخين في القنوت سواء كان قبل الركوع أو بعده، وعند محمد يرسل ولا يرفع يديه في خلال القنوت حذاء الوجه أو الصدر كرفعهما في الدعاء خارج الصلاة عندهم إ اتفاقًا، فإن المشروع عندهم بعد رفعهما في افتتاح الصلاة أو عند القنوت، إما الوضع وإما الإرسال لا إبقائهما مرفوعتين، ويؤيده ما مر عن ابن عمر في آخر الباب السابق أنه قال في رفع اليدين للقنوت: «أ رأيتم رفعكم أيديكم في الصلاة؟ والله إنه لبدعة ما زاد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على هذا فرفع يديه حيال منكبيه اه». ففيه دلالة ظاهرة على كراهة إطالة رفع اليدين في دعاء القنوت

كما قدمنا وجهه، بقي أنه لا دليل فيه ولا في أثر غيره على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يضع يديه بعد رفعهما حيال منكبيه أو يرسلهما، فمن أين قال أبو حنيفة وأبو يوسف بالوضع في القنوت بعده؟

والجواب: أن الوضع والإرسال بعد الرفع مسكوت عنهما في الأحاديث، فجرى محمد على الأصل وهو الإرسال، لأن الوضع عمل حادث يحتاج إلى الدليل، وأخذ الشيخان بالقياس وقالوا: إن إرسال اليدين زمانًا طويلًا ينافي الخشوع، وإنما السنة أن نقول وضع الكف على الكف تحت السرة كما مر في باب صفة الصلاة، وكان مقتضى ذلك أن نقول بالوضع في القومة بين الركوع والسجدة أيضًا، لكن في الوضع للقيام اليسير وتركه معًا حرج، فقلنا بأن الوضع سنة قيام فيه ذكر مسنون طويل، فيضع يديه في القنوت للنازلة أيضًا، لكونه ذكرًا طويلًا، ولا يرفعهما حذاء الوجه، فقد روى مسلم عن حصين عن عمارة رضي الله عنه بن روية: «رأى بشر بن مروان على المنبر رافعًا يديه، فقال: قبح الله هاتين اليدين، لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يزيد على أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة اهـ» (287:1). فلما أنكر على الرفع في حال الخطبة التي هي مشابهة بالصلاة فكيف في عين الصلاة؟ فما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه رفع يديه يدعو في القنوت للنازلة، وما ورد عن عمر مثله محمول على الرفع القصير الذي يكون قبل القنوت وهذا هو الأمر التاسع، فافهم. ... وقال الطحاوي: حدثنا ابن أبي عمران حدثنا فرج مولى أبي يوسف، قال: رأيت مولاي أبا يوسف إذا دخل في القنوت للوتر رفع يديه في الدعاء، قال الطحاوي: قال لنا ابن أبي عمران: لم يحدثنا بهذا عن أبي يوسف غير فرج وكان ثقة، كذا في "الجواهر المضيئة" (405:1). وهذا يفيد الرفع في دعاء القنوت كمثل الرفع في الدعاء خارج الصلاة، كما يشعر به قول ابن أبي عمران: لم يحدثنا بهذا عن أبي يوسف غير فرج، ولا يخفى أن رفع اليدين قبل القنوت حيال الأذنين مشهور عن أئمتنا في ظاهر الرواية، فالرفع الذي ذكره فرج غير هذا الرفع، وقد تفرد هو بذكره، والمشهور عن أبي يوسف إنما هو وضع اليدين فيه كقول أبي حنيفة، قال ابن الهمام في "الفتح": ووجه ما رواه فرج عموم دليل الرفع للدعاء، ويجاب بأنه مخصوص بما ليس في الصلاة

للإجماع على أنه لا رفع في دعاء التشهد (أي في الدعاء بعد التشهد اهـ) (1:375). قلت: وعلى هذه الرواية الشاذة عن أبي يوسف يجوز رفع اليدين حذاء الوجه في القنوت للنازلة أيضاً عنده لكونه دعاءً، وعليه عمل الشافعية، والله أعلم

باب لا وتران في ليلة واستحباب ختم صلاة الليل بالوتر ... 1746 - عن: طلق رضي الله عنه بن علي قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا وتران (a) في ليلة». رواه الترمذي (1:62)، وقال حسن غريب، وفي "بلوغ المرام" (1:68): وصححه ابن حبان اهـ.

باب لا وتران في ليلة، واستحباب ختم صلاة الليل بالوتر ... قوله: "عن طلق رضي الله عنه بن علي إلخ". دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقد روى عن علي رضي الله عنه بن أبي طالب وعن ابن عمر رضي الله عنه خلاف ذلك، فأما علي فقد روى عنه الشافعي رحمه الله في "مسنده" (ص-216): أخبرنا ابن علية عن أبي هارون الغنوي عن حطان بن عبد الله، قال علي رضي الله عنه: الوتر ثلاث أنواع، فمن شاء أن يوتر من أول الليل أوتر، ثم إن استيقظ فشاء أن يشفعها بركعة ويصلي ركعتين حتى يصبح ثم يوتر فعل، وإن شاء صلى ركعتين ركعتين حتى يصبح، وإن شاء أوتر آخر الليل اهـ. هذا سند صحيح، فأبو هارون أخرج له البخاري، وحطان أخرج له مسلم، وابن علية من رجال الجماعة. ... وأما ابن عمر: فقد روى عنه الإمام أحمد في "مسنده" كما في "نيل الأوطار" (2:291) أنه كان إذا سئل عن الوتر قال: أما أنا فلو أوترت قبل أن أنام ثم أردت أن أصلي بالليل شفعت بواحدة ما مضى من وتري، ثم صليت مثني مثني، فإذا قضيت صلاتي أوترت بواحدة، لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا أن نجعل آخرة صلاة الليل الوتر، قال في "مجمع الزوائد": فيه ابن إسحاق، وهو مدلس وهو ثقة، وبقيّة رجاله رجال الصحيح اهـ. أخرج الطحاوي عنه مثله، ثم قال: حدثنا أبو بكر، قال: ثنا أبو داود، قال: ثنا زهير بن معاوية، قال: ثنا أبو إسحاق عن مسروق قال: قال ابن عمر

قال السيوطي: هذا جاء على لغة بني حارث الذي ينصبون المثني بالألف، عون المعبود (1)

شيء أفعله برأيي لا أرويه»، ثم ذكر نحو ذلك، قال مسروق: وكان أصحاب ابن مسعود رضي الله عنه يتعجبون من صنيع ابن عمر رضي الله عنهما اهـ (201:1). والاعتذار عنهم بأنهم لم يبلغهم الحديث حديث طلق بن علي، قال في "النيل": وقد احتج به على أنه لا يجوز نقض الوتر، ومن جملة

عن: ابن عمر رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: اجعلوا آخر - 1747
(صلاتكم بالليل وتراً) متفق علي كذا في "بلوغ المرام" (68:1)

المحتجين به على ذلك طلق بن علي الذي رواه كما قال العراقي، قال: وإلى ذلك ذهب أكثر العلماء. وحكاه القاضي عياض عن كافة أهل الفتيا، وقالوا: إن من أوتر وأراد الصلاة بعد ذلك لا ينقض وتره ويصلي شفعا شفعا حتى يصبح اهـ (291:2). ... وفيه أيضًا قالوا: لأن الرجل إذا أوتر أول الليل فقد قضى وتره، فإذا هو نام بعد ذلك، ثم قام وتوضأ وصلى ركعة أخرى فهذه صلاة غير تلك الصلاة، وغير جائز في النظر أن تتصل هذه الركعة بالركعة الأولى التي صلاها في أول الليل، فلا يصيران صلاة واحدة وبينهما نوم وحدث ووضوء وكلام في الغالب، وإنما هما صلاتان متابعتان كل واحدة غير الأولى، ومن فعل ذلك فقد أوتر مرتين، ثم إذا هو أوتر أيضًا في آخر صلاته فصار موترًا بثلاث مرات، وقد روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وترًا»، وهذا قد جعل الوتر في مواضع من صلاة الليل، وأيضًا: قال - صلى الله عليه وسلم - : «لا وتران في ليلة»، قد أوتر ثلاث مرات اهـ (292:1). ... وقال إمامنا محمد في "موطائه": لا نرى أن يشفع إلى الوتر بعد الفراغ من صلاة الوتر، ولكنه يصلي بعد وتره ما أحب ولا ينقض وتره، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله اهـ (ص - 144). ... حكم الركعتين بعد الوتر: ... قوله: "عن ابن عمر إلخ. الحديث فيه دلالة على الجزء الثاني من الباب، وقد ورد ما يخالفه أيضًا، ففي "صحيح مسلم" في حديث طويل (256:1): ثم يصلي (النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد الوتر) ركعتين بعد ما يسلم وهو قاعد اهـ. وأخرج الدار قطني في "سننه" عن أم سلمة رضي الله عنها: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد الوتر وهو جالس (177:1). وفي "النيل أما حديث أم سلمة: فصحه الدار: (292:2) "قطني في سننه" ثبت ذلك في رواية محمد بن عبد الملك بن بشران عنه، وليس في رواية أبي طاهر عن الدار قطني تصحيح له، كذا قال العراقي اهـ.

قلت: فيه ميمون بن موسى المرئي مختلف فيه، قال أحمد: لا بأس به، كذا في "التعليق المغني"، وفي "التقريب": صدوق مدلس (ص - 219). فالحديث حسن لا صحيح، وأخرج الدارمي والطحاوي والدارقطني واللفظ لهما عن ثوبان مولى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سفر فقال: إن السفر جهد وثقل، فإذا أوتر أحدكم فليركع ركعتين فإن استيقظ وإلا كانتا له أه. وفي "التعليق المغني": إسناده جيد أه (1: 177). وفي "آثار السنن": إسناده حسن أه (2: 22). ولفظ الدارمي: إن السهر جهد وثق أه (ص - 144). وعزاه في "كنز العمال" (4: 89) بلفظ الدارقطني إلى صحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبان والدارمي والطحاوي والنسائي والدارقطني والطبراني والبيهقي وسعيد بن منصور أه. وأخرج الطحاوي عن أبي أمامة: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس، يقرأ فيهما {إِذَا زُلْزِلَتْ} و {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} أه» (1: 202). وإسناده حسن

والتطبيق بينها وبين حديث الباب بوجوه، منها ما ذكره الحافظ في "الفتح" بما نصه: وقد ذهب إليه (أي إلى مشروعية التنفل بعد الوتر) بعض أهل العلم وجعلوا الأمر في قوله: اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وترًا: مختصًا بمن أوتر آخر الليل اهـ (299:2). ... وقال العبد الضعيف: معناه أوتروا في الليل مرة لا مرتين لتكون آخر صلاتكم بالليل وترًا، فإن من أوتر مرتين فقد جعل آخر صلاته بالليل شفعا، يؤيده ما أخرجه الطحاوي: حدثنا أبو بكر ثنا عبد الله حمزان ثنا عبد الحميد بن جعفر عن عمران بن أبي أنس عن عمر بن الحكم أن أبا هريرة قال: «لو جئت بثلاثة أبصرة فأنختها ثم جئت ببعيرين فأنختها أليس (1) كان يكون ذلك وترًا؟ قال: وكان يضربه مثلاً لنقض الوتر اهـ» (203:1). رجاله رجال مسلم إلا أبا بكر شيخ الطحاوي وهو ثقة كما مر غير مرة. ... وحمل بعضهم حديث الركعتين بعد الوتر على الجواز، وأمر الإيتار آخر الليل على الاستحباب، قال النووي في «شرح مسلم»: (هذا الحديث (أي حديث الركعتين بعد الوتر

أخذ بظاهره الأوزاعي وأحمد فيما حكاه القاضي عنهما، فأباحا ركعتين بعد الوتر جالسًا، وقال أحمد: لا أفعله ولا أمنع من فعله، قال: وأنكره مالك، قلت: والصواب أن هاتين الركعتين فعلهما - صلى الله عليه وسلم - بعد الوتر جالسًا لبيان جواز الصلاة بعد الوتر، وبيان جواز النفل جالسًا ولم يواظب على ذلك بل فعله مرة أو مرتين أو مرات قليلة، وإنما تأولنا حديث الركعتين جالسًا لأن الروايات المشهورة في الصحيحين وغيرهما عن عائشة مع رواية خلافتك من الصحابة في الصحيحين مصرحة بأن آخر صلاته - صلى الله عليه وسلم - في الليل كان وترًا، وفي الصحيحين أحاديث كثيرة مشهورة بالأمر بجعل آخر صلاة الليل وترًا، فكيف يظن به - صلى الله عليه وسلم - مع هذه الأحاديث وأشباهها أنه يداوم على ركعتين بعد الوتر ويجعلهما آخر صلاة الليل؟ وإنما معناه ما قدمناه من بيان الجواز، وهذا الجواب هو الصواب. ... وأما ما أشار إليه القاضي عياض من ترجيح الأحاديث المشهورة ورد رواية الركعتين جالسًا، فليس بصواب، لأن الأحاديث إذا صحت وأمكن الجمع بينها تعين وقد جمعنا بينها، ولله الحمد اهـ ملخصًا (254:1). ... قلت: وهذا التأويل إنما يتمشى في حديث عائشة الذي فيه حكاية الفعل، ولا يتمشى في حديث ثوبان القولي، وفيه: فإذا أوتر أحدكم فليركع ركعتين، فإن استيقظ وإلا كانتا له اهـ. فحملة على بيان الجواز بعيد بل لا يصح لما فيه من الأمر المفيد للاستحباب والندب، فلعل الصواب في أحد الجوابين الذين ذكرناهما أولًا، ويقال على الجواب الأول: إن حديث ثوبان خاص بأصحاب الغر الذين لا يطعمون في الانتباه آخر الليل، فينبغي لهم أن يوتروا أول الليل ويتنفلوا بعد الوتر، وقال الشيخ ابن القيم في "زاد المعاد" (89:1): والصواب أن يقال: إن هاتين الركعتين تجرى مجرى السنة وتكمل الوتر فإن الوتر عبادة مستقلة، ولا سيما إن قيل بوجوبه، فتجرى الركعتان بعده مجرى سنة المغرب، فإنها وتر النهار والركعتان بعدها تكميل لها فذلك الركعتان بعد وتر الليل، والله أعلم اهـ

يعني فلا يكون التنفل بعد الوتر مخالفًا لقوله: اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترًا، فإن من أوتر ولو في أي جزء من الليل (1) فقد جعل آخر صلاته فيه وترًا.

وحاصله أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار، فأوتروا صلاة الليل». وسنده صحيح كما مر في باب وجوب الوتر يفيد أن مقصود الشارع أن تكون صلاة

النهار وترًا وصلاة الليل وترًا مثلها، ومع ذلك سن الشارع ركعتين بعد المغرب ولم يكن ذلك ناقضًا لو تر النهار لكونهما تبعًا له لا استقلالًا، فكذلك الركعتان بعد وتر الليل لا تكونان ناقضتين لو تر الليل لهذه العلة بعينها، وهذا الجواب أوفق بمذهب الحنفية كما لا يخفى لكون الوتر عبادة مستقلة واجبة عندهم. ... فائدة: ... وفي "الترغيب" للحافظ المنذري (103:1): عن إياس بن معاوية المزني رحمه الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا بد من صلاة بليل ولو حلبة شاة، وما كان بعد العشاء فهو من الليل». رواه الطبراني، ورواته ثقات إلا محمد بن إسحاق اهـ. قلت: وقد مر أنه حسن الحديث، وسيأتي لهذا الحديث مزيد تحقيق في باب النوافل، إن شاء الله تعالى. ... فائدة: ... قال في "نزل الأبرار" ناقلًا عن الأذكار للنووي: وإن قنت بما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان حسنًا، وهو أنه قنت في الصبح بعد الركوع، فقال: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ولا نكفرك نؤمن بك، ونخلف من يفجرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق، اللهم عذب الكفرة الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك ويقاثلون أوليائك، اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات وأصلح ذات بينهم وألف بين قلوبهم، واجعل في قلوبهم الإيمان والحكمة، وثبتهم على ملة رسولك - صلى الله عليه وسلم -، وأوزعهم أن يوفوا بعهدك الذي عاهدتهم عليه، وانصرهم على عدوك وعدوهم، إله الحق واجعلنا منهم اهـ» - (ص-90). ... قلت: وهذا قنوت النازلة يستحب أن يقرأ به الإمام في صلاة الفجر إذا نزلت بالمسلمين نازلة -والعياذ بالله تعالى- والأثر رواه البيهقي من حديث عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر

بطوله، لكن فيه تقديم قوله: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات إلى آخره على قوله: اللهم إنا نستعينك، وقال: بسم الله الرحمن الرحيم قبل قوله: اللهم إنا نستعينك

عن: ابن المسيب: «أن أبا بكر وعمر تذاكر الوتر عند رسول الله - صلى الله عليه - 1748 وسلم -، فقال أبو بكر: أما أنا فأصلي ثم أنام على وتر، فإذا استيقظت صليت شفعا حتى الصباح، فقال عمر: لكني أنام على شفع ثم أوتر من آخر السحر، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر: حذر هذا، وقال لعمر: قوي هذا. رواه الطحاوي والخطابي، وبقي بن مخلد وإسناده مرسل قوي، "آثار السنن" (22:2) قلت: ومراسيل ابن المسيب صحاح عندهم.

وقبل قوله: اللهم إياك نعبد. قال البيهقي: هذا عن عمر صحيح موصول كذا في "التلخيص الحبير" (120:1). ... قوله: "عن ابن المسيب إلخ". قال الطحاوي (202:1): فدل قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «لا وتران في ليلة» على نفي إعادة الوتر، ووافق ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه: أما أنا فأوتر أول الليل فإذا استيقظت صليت شفعا حتى الصباح، وترك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - النكير عليه دليل على أن حكم ذلك كما كان يفعل، وأن الوتر لا ينقضه النوافل التي يتنفل بها بعده، وقد روى ذلك أيضًا عن جماعة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم ذكر أثر ابن عباس المذكور في المتن وأثر عائشة، ودلالتها على معنى الباب ظاهرة. ... فائدة: ... قال الحافظ ابن قدامي في "المغني" في الركعتين بعد الوتر: إن ظاهر كلام أحمد أنه لا يستحب فعلهما وإن فعلهما إنسان جاز، قال الأثرم: وسمعت أبا عبد الله يسأل عن الركعتين بعد الوتر، قيل له: قد روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من وجوه فما ترى فيهما؟ فقال: أرجو إن فعله إنسان لا يضيق عليه، ولكن يكون وهو جالس كما جاء الحديث، قلت: تفعله أنت؟ قال: لا، ما أفعله. وعدهما أبو الحسن الآمدي من السنن الراتبة، والصحيح أنهما ليستا بسنة، لأن أكثر من وصف تهجد النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يذكرهما إلا عائشة في رواية سعد بن هشام وأبي سلمة عنها فقط، ولم يذكرهما عروة وعبد الله بن شفيق والقاسم عنها، وأكثر الصحابة (ومن بعدهم من أهل العلم على تركهما اهـ، ملخصًا بمعناه (1: 770 و 771).

عن: أبي جمرة قال: سألت ابن عباس عن الوتر، فقال: «إذا أوترت أول الليل فلا - 1749 توتر آخره، وإذا أوترت آخره فلا توتر أوله، قال: وسألت عائذ بن عمرو، فقال مثله»، رواه (الطحاوي وإسناده صحيح "آثار السنن" (2: 22).

عن: سعيد بن جبير قال: ذكر عند عائشة رضي الله عنها نقض الوتر، فقالت: «لا - 1750 (وتران في ليلة». رواه الطحاوي وإسناده قوي مرسل "آثار السنن" (22:2)

قلت: وفي قول أحمد: ولكن يكون وهو جالس كما جاء الحديث اهـ. دلالة على استحباب الجلوس في هاتين الركعتين، وعليه عمل العامة بحض أهل العلم في زماننا، والمحققون من أكابرنا على أن إتيانهما قياماً أفضل لحديث عمران بن حصين عند البخاري قال: سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال: «من صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد» اهـ، فهذا بعمومه يفيد أن التطوع قائماً أفضل من الصلاة جالساً ما دام يستطيع القيام وهو يعم التنفل بعد الوتر أيضاً، فالأفضل فيه القيام، ويستثنى من عمومه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن صلاته قاعداً لا ينقص أجرها عن صلاته قائماً، لحديث عبدالله بن عمرو قال: بلغني أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلاة الرجل قاعداً على نصف الصلاة، فأتيته فوجدته يصلي جالساً فوضعت يدي على رأسي، فقال: ما لك يا عبدالله؟ فأخبرته، فقال: أجل! ولكني لست كأحد منكم». أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد وعد الشافعية في خصائصه - صلى الله عليه وسلم - هذه المسألة، وقال عياض في الكلام على تنفله - صلى الله عليه وسلم - قاعداً: قد علله في حديث عبدالله بن عمرو بقوله: «لست كأحد منكم»، فيكون هذا ما قد خص به، قال: ولعله أشار بذلك إلى من لا عذر له فكأنه قال: إني ذو عذر، وقد ورد النووي هذا الاحتمال، قال: وهو ضعيف أو باطل، كذا في "فتح الباري" (2:482). ... قلت: وأياً ما كان فجلوسه في الركعتين بعد الوتر أو مواظبته عليهما جالساً لو ثبت لا يفيد أفضلية الجلوس فيهما على القيام مطلقاً، لكونه مخصوصاً به أو فعله لعذر، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم

هذا وقد تم هنالك - والحمد لله على ذلك - الجزء السادس من "إعلاء السنن". ويتلوه
الجزء السابع منه إن شاء الله ذو الطول والمنن، وكان ذلك في ظل العارف بالله سيدي
الشيخ حكيم الأمة كاشف الغمة ذي الفضائل الجمة متع الله المسلمين بطول بقائه ورزقنا
بركات توجهه إلينا برضائه ويرحم الله عبدًا قال آمينا

كتبه بقلمه أسير وصمة ذنبه وألمه ظفر أحمد خاد الإفتاء والتأليف بالخانقاه الإمدادية
بتنهانه بهون، عفا الله عنه، وغفر له ذنوبه وستر عيوبه، ووفقه لتزود لغد، والحمد لله رب
العالمين، وصلى الله تعالى وسلم على سيد المرسلين سيدنا ونبينا وحبيبنا محمد وعلى آله
وأصحابه أجمعين

فهرس الجزء السادس من إعلاء السنن

الموضوع ... الصفحة

أبواب الوتر ... 3

باب وجوب الوتر وبيان وقته ... 3

من لم يوتر فليس منا ... 4

لا تتم إلا على الوتر ... 4

صلاة هي خير لكم من حمر النعم ... 5

وقت الوتر من العشاء إلى صلاة الفجر ... 10

صلاة الوتر واجب ... 11

إن الله وتر يحب الوتر ... 13

الوتر واجب على كل مسلم ... 14

توقيت الوتر مع التأكيد ... 15

صلاة المغرب وتر النهار إلخ ... 17

وقت الوتر لمن نسيه ... 17

كل الليل وقت لصلاة الوتر ... 18

احتجاج القائلين بسنية الوتر ... 21

إيقاظ النبي عائشة لصلاة الوتر ... 26

حديث: ثلاث هن علي فرائض ولكم تطوع ... 27

الإيتار بثلاث موصولة وعدم الفصل بينهما بالسلام ... 28

دلالة مجموعة الروايات عن عائشة على أن الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة ... 29

رواية ابن عباس تدل على أن الوتر ثلاث ... 38

معارضة حديث ابن أبي مليكة، والجواب عنه ... 39

اندحاض ما قال الإمام الرافعي في شرح الوجيز ... 41

لم يسلم إلا في آخرهن ... 42

وتر النهار صلاة المغرب

صلاة الوتر مثل صلاة المغرب ... 45

إثبات عمر بن عبدالعزيز الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن بقول فقهاء أهل المدينة ...
46

أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات ... 47

الآثار عن أبي حنيفة وإسماعيل بن إبراهيم ... 48

وتر الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب ... 49

إجماع المسلمين على أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن ... 50

وجوب القعدة الأولى في الوتر بحديث عائشة رضي الله عنها ... 51

الجواب للرواية الأخرى عن عائشة رضي الله عنها ... 52

وجوب القعدة والتشهد على رأس كل ركعتين ... 52

صلاة الليل لا تكون أقل من اثنين بحديث صلاة الليل مثنى مثنى ... 56

بيان خيانة بعض الناس في النقل والجواب عن جرحه في الطحاوي بقول ابن تيمية ...
56

وقاحة بعض الناس ... 61

ركعة ما أجزأت قط لا في الوتر ولا في غيره ... 62

نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن البتيراء ... 65

محمد بن كعب القرظي يورث قوة بتعدد الطرق ... 65

الرد على ما رواه الإمام البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما ... 67

الرد على ما روى عن عثمان بن عفان في شرح الآثار ... 67

باب وجوب القنوت في جميع السنة كلها ... 69

القنوت في الوتر سنة ماضية ... 69

القنوت قبل الركوع ... 70

كلام أبي داود وجواب مفصل على حديث القنوت في الوتر قبل الركوع ... 71

مواظبة الصحابة على قنوت الوتر قبل الركوع ... 78

ثبوت محل القنوت في الوتر ... 79

رواية عن أبي حنيفة في باب القنوت ... 80

اندحاض ما أورده العلامة أبو الطيب على المحدث على القارئ ... 82

لم يرم أبانا بالكذب أحد سوى شعبة ... 82

ثبوت رفع اليدين للقنوت

ثبوت التكبير للقنوت في الوتر من فعل ابن مسعود

دليل صاحب الهداية في وجه التكبير لقنوت الوتر

باب إخفاء القنوت وذكر ألفاظه وأن القنوت في الفجر لم يكن إلا للنازلة

أنس بن مالك لا يقنت في صلاة الغداة مستمرة

محل قنوت النوازل يكون بعد الركوع

ثبوت كون القنوت في الفجر محدثاً برواية أبي مالك

أكثر الصحابة كانوا لا يقنتون في الفجر

قنوت أهل العراق

إيراد بعض الناس على صاحب "الجواهر النقي"، والجواب عنه

لم يقنت النبي في الفجر قط إلا شهراً واحداً

تعيين ألفاظ القنوت برواية ابن وهب

الآثار المختلفة لتعيين ألفاظ القنوت في الوتر

ثبوت كون القنوت خفياً بالروايات المختلفة ... 111

تتمة في بقية أحكام قنوت النازلة ... 113

هل القنوت عند النازلة مشروع عندنا أم لا؟ ... 113

قنوت النازلة بعد الركوع أم قبله؟ ... 115

هل يقنتون المؤمنون أو يؤمنون؟ ... 120

التأمين سرّاً أم جهراً؟ ... 120

هل ترفع الأيدي قبل القنوت أم لا؟ ... 121

التكبير للقنوت ... 121

كيفية وضع اليدين حال قراءة القنوت ... 122

هل ترفع اليدين حال قراءة القنوت كرفعهما في الدعاء خارج الصلاة؟ ... 123

لا وتران في ليلة واستحباب ختم صلاة الليل بالوتر ... 124

حكم الركعتين بعد الوتر ... 125

التطبيق بين الروايات المختلفة في الركعتين بعد الوتر ... 126

عمل أبي بكر وعمر وابن عباس على وتر واحد ... 129

دثت المتصف

إعلاء السنن

الجزء السابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ... باب النوافل والسنن ... 1751 - عن: عائشة رضي الله عنها: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يدع أربعاً قبل الظهر وركعتين قبل الغداة». رواه البخاري (157:1). ... 1752 - عن: علي رضي الله عنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي قبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين». رواه الترمذي وقال: حسن (1:57). ... 1753 - عن: أم حبيبة رضي الله عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - تقول: سمعت

باب النوافل والسنن

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها إلخ". دلالتة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يواظب على الركعتين قبل الصبح والأربع قبل الظهر ظاهرة، فهي سنة مؤكدة، ويعارض الأخير ما رواه ركعتين قبل الظهر، الحديث (1:457) وعند الترمذي عنه وقال: حسن صحيح (1:58): قال (أي ابن عمر): {حفظت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشر ركعات كان يصليها بالليل والنهار، ركعتين قبل الظهر}، الحديث. فيوفق بينهما بأنه - صلى الله عليه وسلم - قد صلى الركعتين أحياناً والأربع في الأكثر كما يدل عليه قول عائشة: {كان لا يدع أربعاً}، ففيه التصريح بالمواطبة الشديدة عليها، وفي فتح الباري (3:48): قال أبو جعفر الطبري: الأربع كانت في كثير من أحواله والركعتان في قليلها اهـ

قوله: "عن أم حبيبة إلخ". قال المؤلف: فيه ترغيب، وهو لا يدل على التأكيد وإنما يدل على الاستحباب إلا إذا اقترن بقريئة دالة على التأكيد، وقد ثبت كون الأربع قبل

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من حافظ على أربع ركعات قبل الظهر وأربع بعدها حرمه الله على النار». رواه الترمذي (57:1) وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه. ... 1754 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تدعوها وإن طردتكم الخيل». (أي خيل العدو من الكفار وغيرها كذا في العزيزي: وفي الطحاوي شرح مراقي الفلاح المصري (ص-226): المقصود

الظهر والركعتين بعدها سنة مؤكدة فبقي الركعتان على الاستحباب

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". دلالة على كون سنة الفجر مؤكدة ظاهر. فإن قيل: قال القاضي الشوكاني: والحديث يقتضي وجوب ركعتي الفجر، لأن النهي عن تركهما حقيقة في التحريم، وما كان تركه حراماً كان فعله واجباً ولا سيما مع تعقيب ذلك بقوله: "لو طردتكم الخيل"، فإن النهي عن الترك في مثل هذه الحالة الشديدة التي يباح لأجلها كثير من الواجبات، من الأدلة الدالة على ما ذهب إليه الحسن من الوجوب، فلا بد للجمهور من قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي للنهي بعد تسليم صلاحية الحديث للاحتجاج اهـ (264:2). وفي "فتح الباري" (3:35): وهو منقول عن الحسن البصري أخرجه ابن أبي شعبة عنه بلفظ: كان الحسن يرى الركعتين قبل الفجر واجبتين اهـ

قلنا: دل الحديث الصحيح الأقوى منه على كونهما تطوعاً غير فريضة، فروى مسلم (251:1) عن أم حبيبة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: {ما من عبد مسلم يصلي لله كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعاً غير فريضة إلا بنى الله له بيتاً في الجنة، أو إلا بنى له بيت في الجنة اهـ}. ورواه الترمذي مفسراً بلفظ: {من صلى في يوم وليلة ثنتي عشرة ركعة بنى له بيت في الجنة، أربعاً قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل الفجر صلاة الغداة اهـ}. ثم قال الترمذي: حسن صحيح. ويمكن أن يقال: إن مراد الحسن رحمه الله البصري من الوجوب ليس الوجوب المصطلح عند الحنفية فإن هذا الاصطلاح لم يكن هناك، وكذلك ليس مراده به الفرض وهو ظاهر فإنه لم يقل به أحد، فمراده به شدة التأكيد، فالإجماع منعقد على عدم وجوبهما وهو صارف للحديث عن معنى الوجوب، أفاده شياخي.

الحث على الفعل وإلا فترك الفرض عند طرد الخيل يباح لعدم التمكن اهـ. كذا قيل) رواه أبو داود وسكت عنه (1:487)، وفي "نيل الأوطار" (2:264) عزاه إلى الإمام أحمد وأبي داود بلفظ: «لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردكم الخيل». ثم قال: قال العراقي: إن هذا حديث صالح اهـ. وأورده في "الجامع الصغير" وعزاه إلى أبي داود وأحمد وقال العلقمي: بجانبه علامة

ثم اعلم أن في هذا الحديث كلامًا إسناديًا وهو ما ذكره في "عون المعبود" (1:487): قال المنذري: في إسناده عبد الرحمان بن إسحاق المدني ويقال فيه عباد بن إسحاق، أخرج له مسلم، واستشهد به البخاري، ووثقه يحيى بن معين، وقال بعضهم: إنما لم يحمدوه في مذهبه فإنه كان قدريا فنفوه من المدينة، فأما رواياته فلا بأس بها، وقال البخاري: مقارب الحديث اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (6:138): وقال ابن خزيمة: ليس به بأس، وذكره ابن حبان في الثقات اهـ. وفي "التقريب": صدوق رمى بالقدر (ص_118) وقد عرفت أن الاختلاف لا يضر

وفيه ابن سيلان وقد تكلم فيه أيضًا، قال المنذري: هو عبد ربه أبو سيلان جاء مبينا في بعض طرقه (أي عند أحمد كما في تهذيب التهذيب) وقيل: هو جابر بن سيلان وهو بكسر السين المهملة وسكون الياء آخر الحروف وآخره نون، وقد رواه أيضًا ابن المنكدر عن أبي هريرة اهـ. وفي "نصب الراية" (1:297)، قال أبو محمد عبد الحق في "أحكامه" بعد أن ذكره من جهة أبي داود: وابن سيلان هذا هو عبد ربه وليس إسناده بالقوى انتهى. قال ابن القطان في كتابه: وعلته الجهل بحال ابن سيلان ولا يدري أهو عبد ربه بن سيلان أو جابر بن سيلان؟ فجابر بن سيلان يروى عن ابن مسعود، روى عنه محمد بن زيد بن مهاجر. وقال ابن الفرزي: روى عن ابن مسعود وأبي هريرة، فعلى هذا يشبه أن يكون هذا الذي لم يسم في الإسناد جابرًا وهو غالب الظن، وعبد ربه بن سيلان أيضًا مدني سمع أبا هريرة، روى عنه أيضًا محمد بن زيد بن مهاجر □

الحسن قاله العيزي (3:452 و 426). ... 1755 - عن عائشة رضي الله عنها قالت: «لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - على شيء من النوافل أشد تعاهداً منه على ركعتي الفجر» "نيل الأوطار" (2:263). ... 1756 - عن: علي رضي الله عنه، قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهما بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين». رواه الترمذي (58:1) وقال: حسن، واختار إسحاق بن

ذكره ابن أبي حاتم وابن الفري وغيرهما، وأبيهما كان فحاله مجهول لا يعرف، فعلى رأي ابن القطان هو جابر وعلى رأي المنذري وعبد الحق هو عبد ربه، وقال في "التقريب" (ص27): جابر بن سيلان مقبول: والصواب أن الذي روى له أبو داود اسمه عبد ربه اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (2:40): وذكر (أبو حاتم) عبد ربه بن سيلان على حدة، فقال: يروى عن أبي هريرة وعنه محمد بن زيد بن المهاجر، وكذا ذكره البخاري وابن حبان في الثقات.

قال بعض الناس: هذا ما ذكره ولم يظهر لي وجه ترجيح كونه جابراً على عبد ربه في رواية أبي داود أو عكسه، قلت: وجه الترجيح مجيئه مبيناً في بعض طرق الحديث، فقد سماه أحمد بن حنبل في بعض الطرق عبد ربه بن سيلان كما في "التهذيب" (2:40). وأيضاً فإن الرواة إذا أبهموا رجلاً في الإسناد وذكره باسم يشتبه بغيره يراد به من كان أشهر وأعرف بالرواية عن المروي عنه من بينهم، والمعروف بالرواية عن أبي هريرة عبد ربه بن سيلان دون جابر، فجابر بن سيلان إنما يعرف بالرواية عن ابن مسعود، كما يظهر من مطالعة ترجمتهما في "التهذيب" (2:40). فالصواب أن ابن سيلان في سند أبي داود هو عبد ربه دون جابر، وأبيهما كان فهو حجة، فإن عبد ربه ذكره ابن حبان في الثقات كما مر عن "تهذيب التهذيب"، وجابر مقبول كما مر عن "التقريب"، والاختلاف لا يضر والله الحمد.

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها إلخ". قال المؤلف: دلالتة على تأكيد سنة الفجر ظاهرة

قوله: "عن علي رضي الله عنه إلخ". قال المؤلف: قد دل هذا الحديث بمجموع

إبراهيم أن لا يفصل في الأربع قبل العصر، واحتج بهذا الحديث وقال: معنى قوله: إنه يفصل بينهما بالتسليم يعني التشهد اهـ. رواه أبو داود مختصراً وسكت عنه بلفظ: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي قبل العصر ركعتين»، 1 هـ (491:1). قلت: إسناده صحيح قاله النووي في "شرح

لفظيه على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الركعتين قبل العصر وعدمها على الأربع، ومقتضاه كونهما من الرواتب ولم يقل به الأصحاب، وعمله الطحاوي (449:1): لأنها لم تذكر في حديث عائشة رضي الله عنها ولم يواظب عليه الشارع - صلى الله عليه وسلم - اهـ.

قال بعض الناس: وفي قوله: {لم يواظب إلخ} نظر كما تراه. قلت: لعله أشار إلى أن لفظة "كان" في أثر على تفيد المواظبة، والجواب عنه أن لفظة "كان" لا تستلزم استمرار الحكم دائماً وإنما يدل عليه غالباً، وههنا قد قامت القرينة على عدم دلالتها على المواظبة، وهي أن عائشة وأم حبيبة وغيرهما من الصحابة الذين رووا الرواتب من السنن لم يذكروا ركعتين قبل العصر ولا أربعاً قبله، ولو كان - صلى الله عليه وسلم - مواظباً على ذلك لم يخف عليهم، وهذا ابن عمر قد روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: {رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعاً}، ومع ذلك يقول: {حفظت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشر ركعات، وركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته، وركعتين قبل صلاة الصبح اهـ}، ولم يذكر فيه قبل العصر شيئاً، فثبت عدم مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه

وفي "شرح الإحياء" (448:3): قال ابن قدامة (الحنبلي): ولكنها لم تعد من السنن الرواتب بدليل أن ابن عمر (قد مر حديثه قريباً) رواية لم يحافظ عليها اهـ. وفي "إحياء العلوم": مستحب استحباباً مؤكداً، فإن دعوته تستجاب لا محالة، ولم تكن مواظبته على السنة قبل العصر كمواظبته على الركعتين قبل الظهر اهـ. ولم يقل مالك أيضاً بتأكيدهما كما في "رحمة الأمة" (ص23). ولم أر أحداً ذهب إلى عدها من الرواتب، فكأنهم لم يحملوا لفظة "كان" على المواظبة لقرينة دلت عليه عندهم، وقد مر ذكرها، فيمكن أن يجعل ذلك صارفاً عن عدها منها، والله تعالى أعلم

وأما قول إسحاق: "يعني التشهد" فالقرينة عليه السلام على الملائكة المقربين

صحيح مسلم عن: ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله - 1757 ... (251:1) " عليه وسلم -، قال: «رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعاً»، رواه الترمذي (58:1) وقال: " حسن غريب اهـ. وفي بلوغ المرام ورواه ابن خزيمة وصححه، وفي: (64:1) " "التلخيص رواه ابن حبان وصححه. ... 1758 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما: (115:1) " مرفوعاً: «من صلى قبل العصر أربعاً حرمه الله على النار». رواه الطبراني كذا أورده " السيوطي في الجامع الصغير ثم حسنه بالرمز. ... 1759 - عن: عبد الله بن □ (148:2) " شقيق، قال: «سألت عائشة عن صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن تطوعه. فقالت: كان يصلي في بيتي قبل الظهر أربعاً، ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين، وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين، ويصلي بالناس العشاء ويدخل بيتي فيصلي ركعتين، إلى أن قالت: وكان إذا طلع الفجر صلى ركعتين». رواه "مسلم عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى - 1760 ... (252:1) " الله عليه وسلم -: «إذا

والمؤمنين لأن تسليم التحليل يكون على الملائكة الكاتبين فقط في النوافل التي لا تصلى بجماعة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قال المؤلف: وفي "التلخيص": وفيه محمد بن مهران وفيه مقال، لكن وثقه ابن حبان وابن عدي اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (17:9): قال الدوري عن ابن معين: ليس به بأس، روى عنه يحيى القطان، وكان لا يحدث إلا عن ثقة، كما في ترجمته من "تهذيب التهذيب" (219:11) وقال الدارقطني: لا بأس به اهـ. ملخصاً: وفي "التقريب" صدوق يخطئ، (ص-177) وفيه فضل عظيم لسنة العصر

قوله: "عن ابن عمر إلخ". بنقل الجامع الصغير، قال المؤلف: فيه أيضاً فضل عظيم لسنة العصر.

قوله: "عن عبد الله بن شقيق إلخ". دللته على السنن الرواتب ظاهرة، فإنها ذكرت باقتران لفظة "كان" بها

□ قوله: "عن أبي هريرة إلخ". دللته على تأكيد الأربع بعد الجمعة ظاهرة

صلى أحكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً»، رواه "مسلم" (288:1). ... 1761 - أخبرنا: الثوري، عن عطاء بن السائب، عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «كان عبد الله يأمرنا أن نصلي قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً». رواه عبد الرزاق في "مصنفه" كذا في "نصب الراية" (318:1) وفي

والصارف للأمر عن الوجوب ما ورد في بعض روايات الحديث عند مسلم أيضاً: من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فلصلي أربعاً أه. قال العلامة النووي في "شرح مسلم": نبه بقوله: {من كان منكم مصلياً} على أنها سنة ليس واجبة أه. وروى البخاري عن أبي عمر في باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها في حديث طويل: {وكان - صلى الله عليه وسلم - لا يصلي بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلي ركعتين أه}. وعنه أيضاً: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي بعد الجمعة ركعتين في بيته}، متفق عليه. فقال النووي في "شرح مسلم" (288:1): وفعل الركعتين في أوقات بيانا لأن أقلها ركعتان، ومعلوم أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي في أكثر الأوقات أربعاً، لأنه أمرنا بهن وحثنا عليهم وهو أرغب في الخير وأحرص عليه وأولى به أه.

تنبيه:

قال مسلم في "صحيحه" بعد قوله: {فصلوا أربعاً}: زاد عمرو (هو الناقد شيخ مسلم) في رواية: قال ابن إدريس: قال سهيل: فإن عجل (1) بك شيء فصل ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت أه (288:1). وتوهم بعض الناس أن عمراً زاد في ذلك في الحديث المرفوع وليس كذلك، بل هو من قول سهيل، صرح بذلك أبو داود في "سننه" ولفظه، قال (أي سهيل): فقال لي أبي (هو أبو صالح): {يا بني! فإن صليت في المسجد ركعتين ثم (أتيت المنزل أو البيت فصل ركعتين أه} (2:199_مع "البذل"

قوله: "أخبرنا الثوري إلخ". قلت: فيه عطاء بن السائب وهو صدوف اختلط، كما في "التقريب" (ص_145) ولكن في رواية الثوري ومثله من القدماء عنه قبل الاختلاط، قال

فإن قيل: هذا بظاهره يفيد جواز أداء الأربع البعيدة بالفصل مثنى مثنى، قلنا: هذا موقوف على الصحابي، والمرفوع (1) يدل على أن تؤدي موصولة فيرجح، وأيضاً: فالمبتادر من قول الصحابي تأكيد الأربع بحيث لو عجله أمر ومنعه من أدائها موصولة فلا ينبغي تركها أصلاً، بل ينبغي أن يأتي بها كيفما أمكن ولو بالفصل مثنى مثنى، وهذا مما نقول به عند الضرورة، فإننا إذا قلنا بجواز تركها رأساً للمعذور فلأن يجوز له الأداء بالفصل أول، فقول الصحابي محمول على العذر

"الدراية": رجاله ثقات اهـ (ص - 133). وفي "آثار السنن": إسناده صحيح (2:96) اهـ. وهو موقوف في حكم المرفوع، فإن الظاهر أنه إنما كان يأمر بهذا لما ثبت عنده من النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه شيء

الحافظ في "التهذيب": فيحصل لنا من مجوع كلامهم أن سفيان الثوري وشعبة وزهيرا وزائدة وحمام بن زيد وأيوب عنه صحيح، ومن عداهم يتوقف فيه إلا حماد بن سلمة فاختلف قولهم، والظاهر أنه سمع منه مرتين اهـ (7:207). قلت: وجزم الهيثمي في "مجمع الزوائد" (1:183) يكون حماد روى عنه قبل الاختلاط، وبالجمله فلا شك فيث صحة إسناده الحديث المذكور في المتن لكونه من رواية سفيان عنه

واعلم أن الكلام هنا في موضعين، الأول في سنة الجمعة القبلية هل هي ثابتة شرعاً أم لا؟ والثاني في سنتها البعدية، وقد اتفقوا على ثبوتها ثم اختلفوا في مقدارها هل هي ركعتان أو أربع بغير فصل؟ أو ستة بفصل الأربع من الثنتين؟ أما الأول فقد ذهب ابن القيم وبعض أصحاب الشافعي إلى نفيه، وقالوا: إن الجمعة كالعيد لا سنة لها قبلها، وعليه تدل السنة فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يخرج من بيته فإذا رقى المنبر أخذ بلال في أذان الجمعة، فإذا أكمله أخذ النبي - صلى الله عليه وسلم - في الخطبة من غير فصل، وهذا كان رأي عين، فمتى كانوا يصلون السنة؟ ومن ظن أنهم كانوا إذا فرغ بلال من الأذان قاموا كلهم فركعوا ركعتين، فهو أجهل الناس بالسنة، وهذا الذي ذكرناه من أنه لا سنة قبلها هو مذهب مالك رحمه الله وأحمد رحمه الله في المشهور عنه، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي، والذين قالوا: إن لها سنة، منهم من احتج بانها ظهر مقصورة فيثبت لها أحكام الظهر، وهذه حجة ضعيفة جداً، فإن الجمعة صلاة مستقلة بنفسها تخالف الظهر في الجهر والعدد والخطبة والشروط المعتمدة لها وتوافقها في الوقت، وليس إلحاق مسألة النزاع بموارد الاتفاق أولى من إلحاقها بموارد الافتراق، بل إلحاقها بموارد الافتراق أولى، لأنها أكثر مما اتفقا فيه. منهم من أثبت السنة ههنا بالقياس على الظهر وهو أيضاً قياس فاسد، فإن السنة ما كان ثابتاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو سنة خلفائه الراشدين، وليس في مسألتنا شيء من ذلك، ولا يجوز إثبات السنن في مثل هذا بالقياس، لأن هذا مما انعقد سبب فعله في عهد النبي

.....
صلى الله عليه وسلم - فإذا لم يفعله ولم يشرعه كان تركه هو السنة اهـ. من "زاد المعاد" -
(ملخصاً 121:1).

قلت: أما قوله: فمتى كانوا يصلون السنة؟ فالجواب عنه أنهم كانوا يصلونها بعد زوال الشمس قبل أذان الخطبة. فإن قيل: وكيف يكون ذلك ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يخطب بعد زوال الشمس معاً كما روى سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، قال: {كنا نصلي مع رسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان ظل نستظل به}. متفق عليه واللفظ للبخاري، وفي لفظ مسلم: {كنا نجتمع معه إذا زالت الشمس ثم نرجع ثم نتبع الفياء اهـ}. من "بلوغ المرام" (81:1). قلنا: النفي فيه متوجه إلى القيد، وهو قوله "نستظل به" لا أصل للظل، ونفي الظل المقيد إنما كان لأجل أن الجدران كانت إذ ذاك قصيرة لا يستظل إلا بعد توسط الوقت، فليس فيها ما يدل على أنه كان يخطب بعد الزوال معاً حتى لا يقدر المرء أن يصلي قبل الخطبة ركعتين أو أربع ركعات، وكيف؟ وقد ثبت في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {من اغتسل ثم أتى الجمعة فصلّى ما قَدَّر له ثم أنصت حتى يفرغ الإمام من خطبته ثم يصلي معه، غُفِرَ له ما بينه وبين الجمعة الأخرى وفضل ثلاثة أيام}. رواه "مسلم"، كذا في "بلوغ المرام" (84:1) فهل ترى أو تظن أن الصحابة كانوا يتركون الصلاة قبل الجمعة بعد ما رغبتهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيها؟ وإذ ليس كذلك فأخبرني أنهم متى كانوا يصلون؟ وأيضاً: فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا اشتد البرد يكبر بالصلاة إذا اشتد الحر أبرد بالصلاة يعني الجمعة اهـ} (124:1). وهذا أصرح دليل على ما قلنا من أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يشرع في الخطبة بعد الزوال معاً، بل كان بينه وبين خطبته زمانٌ يسعى السنة البتة فيه.

وأما قوله إن إثبات السنة لها بالقياس على الظهر فاسد، فالجواب عنه ما قاله ابن المنير: الأصل استواء الظهر والجمعة حتى يدل دليل على خلافه، لأن الجمعة بدل الظهر ذكره الحافظ في "الفتح" (255:2). قلت: وأما كونها بدل الظهر فمتفق عليه، لأنها إذا فاتت مع الإمام صلى الظهر أربعاً، وأيضاً: فإن القائلين بالسنة قبلها لم يحتجوا لها بالقياس فقط بل أصل احتجاجهم بما ورد في ذلك من الآثار والأخبار، ثم أيدها

.....

بالقياس الذي مر ذكره، وحاصل الجواب أن القياس وإن لم يكن حجةً مثبتةً في المسألة ولكنه يكفي للاعتضاد والتقوية، ولا شك أن من إمارات صحة الحديث كونه موافقاً للقياس الشرعي، ومن جملة ما ورد في ذلك أثر عبد الله بن مسعود، أنه كان يأمر الناس ويعلمهم أن يصلوا قبل الجمعة أربعاً وبعد أربعاً، وحمله على مطلق التنفل لا يصح أصلاً، فإن مطلق النفل لا يؤمر به ولا يعلم بل يرغب فيه، فكان أمره بها وتعليمها إياها دليل على أن الأربع هذه كانت مؤكدةً عنده ولا سبيل إلى إثباتها بالقياس فقط كما اعترف به الخصم، فالموقوف فيه مرفوعٌ حكماً، وقد تأيد هذا الموقف بما ورد في الباب من الأحاديث المرفوعة التي ضعفها الحافظ في "الفتح" وابن القيم في "زاد المعاد"، والإنصاف أن بعضها حسن لا يطلق عليه الضعف، وإن سلم فتعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن، والحسن إلى الصحيح، فإن لم يكن كل واحدٍ من هذه الآثار حسناً فمجموعها لا ينزل عن الحسن، وهو مؤيد لما في أثر ابن مسعود وسنده صحيح.

فاندحض بذلك قول ابن القيم: إن السنة ما كان ثابتاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو سنة خلفائه الراشدين، وليس في مسألتنا شيء من ذلك اهـ. قلت: وكيف يقول ذلك؟ وأمر ابن مسعود بالأربع قبلها ثابت بسند صحيح، وروى علي وابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : أنه كان يصلي قبلها أربعاً مرفوعاً. وسندهما حسنٌ كما ذكرناها في المتن، وروى عن الطبراني عن ابن مسعود أيضاً مثله، وفي سنده ضعف وانقطاع، قاله الحافظ في "الفتح"، وروى البزار عن أبي هريرة بلفظ: {كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي قبل الجمعة ركعتين وبعد أربعاً}، وفي إسناده ضعفٌ كما في "الفتح" أيضاً (255:2). وروى ابن النجار عنه مرفوعاً بلفظ: {من كان مصلياً فليصل قبلها أربعاً وبعد أربعاً}. ذكره في "كنز العمال" (4:160). وروى ابن سعد في "الطبقات" في أواخر الكتاب: أخبرنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، عن حافية، قالت: {رأيت صفية بنت جبي رضي الله تعالى عنها صلت أربع ركعاتٍ قبل خروج الإمام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الإمام ركعتين}. ذكره الزيلعي (255:2) فهو صحيحٌ أو حسنٌ على قاعدته، فهذه عدة طرقٍ مرفوعةٌ وموقوفةٌ، مجموعها يكفي للاحتجاج حتماً، والله تعالى أعلم.

عن: علي رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي - 1762 قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً يجعل التسليم في آخرهن ركعة». أخرجه الطبراني في "الأوسط" ("زيغلي" 1:38) وقال الحافظ في "الفتح" (2:355): وفيه محمد بن عبد الرحمن السهمي وهو ضعيف عند البخاري وغيره، وقال الأثرم: إنه حديث واه أه. قلت: محمد بن عبد الرحمن هذا قال فيه ابن عدي: عندي لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، كما في "اللسان" (5:345) فالرحل مختلف فيه وحديث مثله حسن، وبقيّة رجاله ثقات، ويشعر به سكوت الحافظ عنهم أيضاً، وقال علي القارئ في "المرواة" (2:112): وقد جاء بإسناد جيد كما قال الحافظ العراقي: إنه عليه السلام كان يصلي قبلها أربعاً أه. ... 1763 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وأما الثاني فقال ابن بطلال: اختلف العلماء في الصلاة بعد الجمعة، فقالت طائفة: يصلي بعدها ركعتين في بيته كالتطوع بعد الظهر، روي ذلك عن عمر وعمران بن حصين والنخعي، وقال طائفة: يصلي بعدها ركعتين ثم أربعاً، روي ذلك عن علي وابن عمر وأبي موسى، وهو قول عطاء والثوري وأبي يوسف، إلا أن أبا يوسف استحب أن يقدم الأربع قبل الركعتين، وقالت الطائفة، يصلي بعدها أربعاً لا يفصل بينهما بسلام، روي ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعي، وهو قول أبي حنيفة وإسحاق، كذا في "العمدة" للعيني (3:335). وسيأتي بيان دلائل الفرق كلها إن شاء الله تعالى

قوله: "عن علي رضي الله إلخ". قلت: دلالتة على سنة الجمعة القبلية والبعدية ظاهرة، وناهيك بقول العراقي: وقد جاء بإسناد جيد أنه عليه السلام كان يصلي قبلها أربعاً أه. ولا يعارضه ما في "نيل الأوطار": قال العراقي: لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يصلي قبل الجمعة، لأنه كان يخرج إليها فيؤذن بين يديه ثم يخطب أه (3:131). فإن العالم يقول قولاً ثم يفتح الله عليه ويسع نظره في العلم فيقول بعده خلافه، فلعل الحافظ العراقي كان يقول بعدم نقل ذلك أولاً، ثم اطلع على إسناد جيد فيه حكاية الأربع قبل الجمعة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال به

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: والعجب من بعض الناس أنه نقل الأثر أولاً من

يركع قبل الجمعة أربعاً لا يفصل بينهما»، قلت: رواه ابن ماجة باختصار الأربع بعدها، رواه الطبراني في "الكبير" وفيه الحجاج بن أرطاة وعطية العوفي، وكلاهما فيه كلام، "مجمع الزوائد" (1:220). قلت: وكلام الهيثمي مشعر بأن ليس في سند الطبراني أحد غيرهما متكلم فيه، وأما الحجاج وعطية فقال العيني في "العمدة" (3:334): حجاج صدوق روى له مسلم مقروناً، وعطية مشاه يحبى بن معين فقال: فيه صالح اه. وفي "التهذيب" (7:225,226) في ترجمة عطية: قال أبو زرعة: لين، وقال ابن سعد: كان ثقة إن شاء الله تعالى، وله أحاديث صالحة، ومن الناس من لا يحتج به اه. وضعفه آخرون، فالحديث يسند الطبراني حسن.

"مجمع الزوائد" ثم حكى تضعيفه عن الحافظ في "الفتح"، والحافظ إنما ضعفه بإسناد ابن ماجة فقط، ولفظه: ومنها عن ابن عباس مثله وزاد: لا يفصل في شيءٍ منهم، أخرجه ابن ماجة بسند واه، قال النووي في "الخلاصة": إنه حديث باطل اه (3:355). وعزاه في "التلخيص" أيضاً إلى ابن ماجة فقط (1:140) وقال: وإسناده ضعيف جداً اه. ولا شك في ضعف إسناد ابن ماجة، ففيه مبشر بن عبيد وضاع صاحب أباطيل كما في "النيل" (3:131). وفي "التقريب": متروك، ورماه أحمد بالوضع، له في ابن ماجة حديث واحد (1) (في غسل الميت اه (ص_203).

وأما إسناده عند الطبراني في "الكبير" فسالم عن مبشر بن عبيد هذا، ولو كان فيه لصاح به الهيثمي قبل الكلام على حجاج وعطية، لكونه أسوأ حالاً منهما، فعلم أن سند الطبراني ليس فيه غير حجاج وعطية أحد متكلم فيه، وكلاهما حسن الحديث كما عرفت، فلا يصح تضعيف الحديث بكلام الحافظ والنووي الوارد في سند ابن ماجة كما فعله بعض الناس، والله تعالى أعلم.

واحتج العلامة ابن أمير حاج في "شرع المنية" للأربع قبل الجمعة بما رواه أبو داود □ والترمذي عن أبي أيوب الأنصاري: {كان عليه السلام يصلي بعد الزوال أربع ركعات

قلت: وكيف يقول الحافظ: له في ابن ماجة حديث واحد في غسل الميت وهو يضعف له حديثاً آخر في الصلاة قبل (1) الجمعة؟ ولقد صدق القائل: لكل جواد كبوة ولكل سيف نبوة

عن: أبي عبد الرحمن السلمي قال: «كان عبد الله بن مسعود يعلمنا أن نصلي أربع - 1764 ركعات بعد الجمعة حتى سمعنا قول علي: صلوا ستاً قال (أبو) عبد الرحمن: فنحن نصلي ستاً. قال عطاء: أبو عبد الرحمن يصلي

فقلت: ما هذه الصلاة التي تداوم عليها؟ فقال: هذه ساعة تُفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح، قلت: أفي كلهن قراءة؟ قال: نعم! فقلت: أبتسليمية واحدة أو بتسليمتين؟ فقال: بتسليمية واحدة. وفي طريقه عبيدة بن متعب أبو عبد الكريم الضبي الكوفي قال ابن عدي يكتب حديث روي عن الثوري، وشعبة، وهيثم، ووكيع، وجريز بن عبد الحميد، وجماعة اهـ (ص 368). قال: وفيه مواظبته عليه الصلاة والسلام على الأربع بعد الزوال وهو يشمل الجمعة أيضاً اهـ (ص 373). وفي الجمال عن زهير بن معاوية: ما اتهمت إلا عطاء بن عجلان وعبيدة، قال: فذكرت ذلك لحفص بن غياث فصدقه في عطاء (بن) عجلان وكره ما قال في عبيدة اهـ (7:87).

والحديث رواه أبو داود (1:490) بطريق شعبة عنه فهو حسن، فإن شعبة روي عنه قبل التغير وهو لا يروى إلا عن ثقة، وله شاهد من حديث عبد الله بن السائب: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي أربعاً بعد أن تزول الشمس، فقال: إنها ساعة تُفتح فيها أبواب السماء وأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح}. أخرجه الترمذي وحسنه (1:62)، ولا يخفى أن علة مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الأربع بعد الزوال وهي كونها ساعة تُفتح فيها أبواب السماء مشتركة في الأيام كلها وشاملة للجمعة وغيرها، فثبت كون الأربع قبل الجمعة سنة بعموم هذا الحديث، وإذا انضم إليه ما ورد في مواظبته على الأربع قبل الجمعة بخصوصها مما ذكرناها قبل ازداد قوة، فالحق ما ذهب إليه أصحابنا من أن الأربع قبل الجمعة سنة خلاف ما عليه الظاهرية ومن هذا حذوهم

قوله: "عن أبي عبد الرحمن السلمي" إلى قوله: "عن جبلة بن سحيم إلخ". فيه دليل لما ذهب إليه أبو يوسف من أنمتنا أن السنة بعد الجمعة ست ركعات، وهذه الآثار وإن كانت موقوفة لكنها في حكم المرفوع، لأن علياً أمرهم بالاست بعد ما علم أن ابن مسعود كان يأمرهم بالأربع، فلولاً أن الست هذه مؤكدة عنده كالأربع لم يأمرهم بها بل

ركعتين ثم أربعاً». رواه الطبراني في "الكبير"، وعطاء بن السائب ثقة ولكنه اختلط "مجمع الزوائد" (220:1). قلت: أخرجه الطحاوي (199:1) بلفظ "علم ابن مسعود الناس أن يصلوا بعد الجمعة أربعاً، فلما جاء على علمهم أن يصلوا ستاً". بطريق سفيان عن عطاء، وحديث سفيان عنه صحيح لكونه روى عنه قبل الاختلاط ثم أخرجه عن طريق إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن، ليس فيه عطاء، فالحديث صحيح، صححه التيموي في "آثار السنن" بلفظ الطحاوي (96:1). ... 1765 - عن: أبي عبد الرحمن، عن علي رضي الله عنه، أ قال: «من كان مصلياً بعد الجمعة فليصل ستاً». أخرجه الطحاوي (199:1) وفي "آثار السنن": إسناده صحيح (96:2). ... 1766 - عن: جبلة بن سحيم، عن عبد الله بن عمر: «أنه كان يصلي قبل

أقرهم على ما كانوا عليه قبل، وقال: ولكنني أستمحّب لكم أن تزيدوا عليها ركعتين نافلةً، ولكنه لم يفعل ذلك بل أمرهم بالست كما كان ابن مسعود يأمرهم بالأربع سواءً، وأيضاً: فإن سنية الأربع بعد الجمعة ثبتت بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً} وقد مر، وروى عبد الله بن عمر: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي بعد الجمعة ركعتين} رواه الجماعة كما في "آثار السنن" (95:2) ومعناه عندنا أنه كان يصلي ركعتين زيادةً على الأربع التي حثنا عليها، فثبت سنية -. الركعتين مع الأربع بفعله - صلى الله عليه وسلم

لا يقال: إن مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الركعتين بعدها لا تفيد سنية الست، لاحتمال أن يكون - صلى الله عليه وسلم - اقتصر على الركعتين فحسب فيحقق نفسه وحثنا على الأربع، ولا يلزم من كونه أمر به إن يفعله، فلا تكون الركعتان زيادةً على الأربع بل اقتصاراً منها. لأننا نقول: إن أمر علي رضي الله عنه بالست، وكون ابن عمر يصلي بعدها ركعتين ثم أربعاً وقع ببياناً للإجمال، وهو يبعد هذا الاحتمال ويؤيد كون الركعتين زيادةً على الأربع التي أمرنا بها، فثبت أن السنة بعد الجمعة ست ركعات، وإليه ذهب الطحاوي (وقواه في "معاني الآثار" له (199:1).

وذهب أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله، والشافعي وإسحاق إلى أن السنة بعدها

الجمعة أربعاً لا يفصل بينهما بسلام، ثم بعد الجمعة ركعتين ثم أربعاً». رواه الطحاوي (199:1)، وإسناده صحيح كما في "آثار السنن" (96:2).

أربع، وحجتهم قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً}. والجواب عن حجة أبي يوسف رحمه الله: أن الركعتين اللتين رواهما ابن عمر لو كانتا زيادةً على الأربع لحكى أحد عنه - صلى الله عليه وسلم - ولو مرةً واحدةً أنه صلى بعد الجمعة ستاً، وهذا علي رضي الله عنه روى: {أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً يجعل التسليم في آخرهن}. وكذا روى ابن عباس رضي الله عنهما: {أنه عليه السلام كان يركع قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً لا يفصل بينهما}، فالذي يروى عن النبي قولاً هو الأربع فقط، ويروى من فعله الركعتان مرةً والأربع أخرى، والظاهر أن الأربع هي المؤكدة لثبوتها قولاً وفعلًا، ولعله - صلى الله عليه وسلم - اقتصر على الركعتين أحياناً لعذرٍ عرض له، أو صلاحهما زيادةً على الأربع أحياناً تطوعاً محضاً لا مواظبةً، وإلا لم يخف ذلك على مثل ابن مسعود رضي الله عنه مع كثرة ملازمته له - صلى الله عليه وسلم -، ولعل علياً رضي الله عنه أمر بزيادة الركعتين على الأربع ندباً وترغيباً لا مواظبةً وتأكيذاً، والذي ذكرته من الحجة على كون السبت سنة وإن كان يفيد ولكنه لا يقطع عرق الاحتمال الذي فيه، قال الشيخ: ويمكن أن يقال بسنية الست كلها بعد الجمعة إلا أن الأربع منها مؤكدة والركعتان سنة غير مؤكدة، أو يقال بتأكيد كلها إلا أن الأربع منه أشد تأكيداً لورود الأمر بها مرفوعاً صريحاً ولم يرد مثله في ما زاد عليها، والله تعالى أعلم.

ثم اختلف القائلون بسنية ست ركعاتٍ بعد الجمعة، هل يقدم الأربع منها وتؤخر الركعتان أو تقدم الركعتان ويؤخر الأربع؟ فذهب أبو يوسف رحمه الله إلى الأول بقوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً}، وفيه فاء التعقيب الدالة على طلب اتصال الأربع بصلاة الجمعة، وأيضاً: فقد روى خرشة بن الحر: {أن عمر رضي الله عنه كان يكره أن يصلي بعد صلاة الجمعة مثلها}، أخرجه الطحاوي (199:1). وسنده صحيح، قال الطحاوي: فلذلك استحَبَّ أبو يوسف أن يقدم الأربع قبل الركعتين لأنهنَّ يسُنُّ مثل الجمعة، وكره أن يقدم الركعتان، لأنهما مثل الجمعة اهـ. وذهب الآخرون إلى الثاني وكأنهم قالوا: إنما عرفنا سنية الست بعد الجمعة

□ من علي وابن عمر رضي الله عنهم

وكانا يقدمان الركعتين على الأربع، أما ابن عمر رضي الله عنهما فقد مر ما يدل على ذلك منه في المتن، وأما علي رضي الله عنه فأخرج الطحاوي بسند صحيح عن أبي عبد الرحمن السلمي رضي الله عنه قال: {قدم علينا عبد الله رضي الله عنه فكان يصلي بعد الجمعة أربعاً فقدم بعده علي رضي الله عنه فكان إذا صلى الجمعة صلى بعدها ركعتين. (وأربعاً فأعجبنا فعل علي فأخترناه اهـ) (199:1)

والأصل في السنن الرواتب اتصالها بالمكتوبة وأن لا يفصل بينهما، ففي فعل علي وابن عمر دليل على كون الركعتين أكد من الأربع لكونهما كان يصليانهما قبلهما بعد صلاة الجمعة معاً، وما رواه خرشة بن الحر عن عمر معناه أنه كره أن يصلي بعد صلاة الجمعة مثلها في مكانها، وأما لو يصلاهما في بيته أو في المسجد في مكان آخر فلا كراهة، وقد بين ذلك ابن عمر من فعله، فقد روى أبو داود عن عطاء عن ابن عمر قال: {كان إذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعاً، وإذا كان بالمدينة صلى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلى (1) ركعتين ولم يصل في المسجد، فقليل له، فقال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفعل ذلك اهـ} (167:1). وأخرجه الحاكم في "المستدرک" وصححه (على شرك الشيخين وأقره عليه الذهبي (291:1)).

وفي لفظه له: فيتقدم عن مصلاه الذي صلى في الجمعة قليلاً غير كثير فيركع ركعتين، قال: ثم يمشی أنفس من ذلك فيركع أربع ركعات، قلت: لعطاء: كم رأيت ابن عمر يفعل ذلك؟ قال: مراراً اهـ. فكان ابن عمر يتقدم للركعتين عن مصلاه حذرًا عما كرهه عمر رضي الله عنه، وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا صليتم الجمعة فصلوا بعدها أربعاً}، فمعناه إذا صليتموها مع راتبها، فإن الشيء إذا ذكر ذكر بلوازمه، وسنية الركعتين بعد الجمعة وكونهما راتباً لها كان معلوماً للصحابة من فعله - صلى الله عليه وسلم -، ومن أنهما هما الركعتان اللتان تُصليان بعد الظهر، فحثهم على زيادة الأربع بعدهما بقوله ذلك، فارتفع الإشكال وانتهى

أي وبعدها أربعاً، ولكن لما كان الراوي معتنياً ببيان محل الركعتين أنه صلاههما في بيته دون المسجد، وكان اهتمامه (1) بذلك أشد واعتناؤه به أزيد لم يتعرض للأربع بعدهما لكونهما مذكورة قبل، وإلا فلا يُظن بآبن عمر أن يصلي بعد الجمعة ست ركعات بمكة وهو ليس من أهلها ولم تكن مكة وطناً له، ويصلي بالمدينة ركعتين فقط وهو في بيته ووطنه، فإن التخفيف من مقتضيات السفر دون الحضر قال الشيخ

عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1767
«من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهما بسوء عدلن بعبادة ثنتي عشرة
سنة». رواه ابن ماجه وابن خزيمة في "صحيحه" والترمذي، كذا في "الترغيب" (96:1).
... 1768 - عن: عائشة رضي الله عنها، قالت: «ما صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم
- العشاء قط فدخل علي إلا صلى أربع ركعات (للتنوع) أو ست ركعات». رواه أبو داود
(502:1). وسكت عنه، وفي "النيل" (262:2): رجال إسناده ثقات

القبيل والقال، والعلم لله الكبير المتعال

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قال المؤلف: وفي "الترغيب" أيضًا بعدما ذكر عنه في المتن:
كلهم من حديث عمر بن أبي خثعم، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عنه، وقال
الترمذي: حديث غريب اه. قلت: قال الترمذي أيضًا (75:1): وسمعت محمد بن إسماعيل
يعني البخاري يقول: عمر بن عبد الله بن أبي خثعم منكر الحديث وضعفه جدًا اه. قلت:
إخراج ابن خزيمة له في "صحيحه" يدل على أنه ثقة عنده ويؤيده ما قال في "تهذيب
التهذيب" (291:5): وأما عبد الله (هو ابن عبد الرحمان بن ثابت بن الصامت) فلم أر فيه
جرحًا ولا تعديلاً، ولكن إخراج ابن خزيمة له في "صحيحه" يدل على أنه عنده ثقة اه.
وجعل العلامة الحافظ السيوطي كل ما في صحيح ابن خزيمة صحيحًا كما في "كنز
العمال" (3:1). فعلى هذا يكون الحديث صحيحًا، وهو مقتضى موضع صحيح ابن خزيمة
أيضًا، وإن كان عند البخاري والترمذي ضعيفًا، فإن الاختلاف غير مضر فافهم

قوله: "عن عائشة رضي الله عنهما إلخ". قد تقدم من حديثه الركعتان بعد العشاء باقتران
"كان" فهي سنة مؤكدة، والأربع أو الاثنان غيرهما تكون مستحبة بهذا الحديث، فإن عائشة
رضي الله عنها ذكرت ما صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عندها من دون
مواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليه وذلك يفيد الاستحباب

عن: عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: - 1769 «بين كل أذانين صلاة، بين كل أذانين صلاة، ثم قال في الثالثة: لمن شاء» رواه "البخاري" (87:1). ... 1770 - عن: سليم (تابعي ثقة من رجال الجماعة غير البخاري كما في "تهذيب التهذيب") ابن عامر عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ما من صلاة مفروضة إلا وبين يديها (أي قبلها) ركعتان». رواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع الثاني والتسعين من القسم الأول كذا "نصب الراية" (228:1). وفي "فتح الباري": صححه ابن حبان اهـ (355:3). ... 1771 - عن: علي رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي في

قوله: عن عبد الله بن مغفل "وقوله": عن عبد الله بن الزبير إلخ". قال المؤلف: الأول يفسره الثاني أي يبين قدره ركعات الصلاة، فثبت بمجموعهما الترغيب في الركعتين قبل كل صلاة مفروضة فثبت الركعتان قبل العشاء، وفي "غنية المستملي" (ص 369 و 370): وأما الأربع قبلها (أي قبل صلاة العشاء) فلم يُذكر في خصوصها حديث لكن يُستدل له بعموم ما رواه الجماعة من حديث عبد الله بن مغفل رضي الله عنه إلخ. فهذا مع عدم المانع من التنفل قبلها يفيد الاستحباب، لكن كونها أربعاً يتمشى على قول أبي حنيفة رحمه الله، لأنها الأفضل عنده، فيحمل عليها حملاً للمطلق على الكامل ذاتاً ووصفاً اهـ، قال بعض الناس: قلت: بل لفظ الصلاة يحمل على الركعتين، فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضاً، ولم يطلع صاحب "الغنية" على حديث ابن حبان فقال ما قال، فيحتاج إثبات الأربع إلى دليل، ولا مدخل للقياس في إثبات السنة وهو واضح اهـ. قلت: نعم! لا مدخل للقياس في إثبات السنة، وأبو حنيفة لم يقل بسنية الأربع قبل العشاء بل قال باستحباب الأربع في صلاة الليل والنهار بتسليمه، ويمكن إثبات الاستحباب والفضيلة بالقياس، وسيأتي ما يؤيده من الآثار فانتظر.

قوله: "عن علي رضي الله عنه إلخ". قال المؤلف: يعارضه ما رواه أبو داود وقد مر في الأوقات المكروهة عن عائشة رضي الله عنها: {أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي بعد العصر وينهي

أثر كل صلاة مكتوبة ركعتين إلا الفجر والعصر». رواه أبو داود وسكت عنه وإسناده حسن (492:1)).

عنه { الحديث، ووجه التوفيق أنها كانت من خصائصه كما تقدم هناك، ومقصود سيدنا علي رضي الله عنه بيان ما ليس من خصائصه وللأمة الاقتداء به - صلى الله عليه وسلم - فيه، ودلالة الحديث على سنية الركعتين بعد كل صلاة مفروضة غير العصر والفجر ظاهرة

تتمة: (في استحباب عدم التكلم بين السنن الراتبة والفرائض إلا بخير) في "رسائل الأركان" (ص 132 و 133): إن التكلم بين الفرض والسنة الراتبة مكروه، لأن السنة مكتملة للفرض كأنها من تنمة الفرض، فينبغي أن لا يشتغل بينهما بكلام دنيوي قاطع، وقد روى مكحول مرسلاً أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {من صلى بعد المغرب قيل أن يتكلم ركعتين رفعت صلاته في عليين}. رواه "رزين"، فدل هذا الحديث على أن عدم التكلم أفضل وإن كانت الصلاة تصح بعد التكلم ويتأدى السنة، لكن الثواب الموعود وهو ارتفاع عمله في أعلى عليين مشروط

بعدم التكلم

ثم إن كانت السنة سنة الفجر أو أول سنة الظهر وبالجملية السنة التي قبل الفرض إن تكلم بعدها يمكن الإصلاح بالإعادة لينال هذا الفضل، ويكون التكميل على الوجه الأتم وينال الثواب الموعود، ولذا حكم المشائخ بإعادة السنة إذا تكلم ليتأدى السنة على الوجه الأكمل، لا لأن السنة المودة قد فسدت بل مما قلنا، وهذا بعينه كما قالوا: إذا أدى الفرض مع مباشرة أمرٍ مكروه كراهة التحريم يجب الإعادة، ليكون الأداء على وجه أكمل، وينال شرف ما فات بفعل المكروه، لا لفساد الفرض فإنه تأدى أركانه فكذا ههنا، إلا أن هناك إعادة الواجب فكانت واجبة، وههنا إعادة السنة فكانت في معنى السنة، ويكون السنة (1) هذه المودة وصارت الأولى نفلاً، لأنه نفلٌ أدت قبل الفرض على وجهٍ واظب عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وإن كانت السنة التي بعد الفرض فلا سبيل فيه لرفع هذا النقصان إلا بإعادة الفرض، ولا يُعاد الفرض لنقصان في السنة، فبقي النقصان هناك لازماً ولا يرتفع بإعادتها، ولذا لم يحكموا بإعادة هذه السنن إذا تكلم بينها وبين الفرض، هذا ما عندي في تحقيق

فيه نظر، والذي يقتضيه الفقه أن الأولى سنة ناقصة وهذا مكتمل لها كما في الفريضة فافهم (1)

المقام، وذهب الإمام الشافعي وأهل الحديث إلى أن التكلم بين الفرض والسنة لا يضر السنة فضلاً عن لزوم الإعادة، لما روت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى ركعتي الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضجع حتى نودي بالصلاة}. رواه البخاري. ولا حجة فيه لهم لأننا لا نمنع التكلم مطلقاً، ألا ترى يجوز قراءة القرآن والحديث، والصلاة على النبي عليه السلام، وذكر الله تعالى فيما بين السنة والفرض، وإنما يُمْنَع التكلم الخالي عن ذكر الله، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان في ذكر الله على الدوام، وكان مبلغاً وكل كلام صدر منه - صلى الله عليه وسلم - وكل فعل صدر منه - صلى الله عليه وسلم - فهو أداء لفرض التبليغ، ومشمّل على ذكر الله تعالى، والتكلم على هذا النحو مما يكمل السنة ولا ينقصها، فلا يُقاس تكلمنا في أغراضنا على تكلمه - صلى الله عليه وسلم -، وأين هذا من ذاك؟ اهـ

قلت: وفي حكم المشائخ بإعادة سنة الفجر إذا تكلم بينها وبين الفرض نظر قوي، لكراهة التطوع بعد طلوع الفجر إلى ركعتي الفجر، كما تقدم في الجزء الثاني من الكتاب، وذكرنا هناك عن علي القارئ أن من قال: إن الكلام بين السنة والفرض يبطل الصلاة أو ثوابها، فقلوه باطل، نعم! لا شك أن كلام الدنيا خلاف الأولى اهـ. وحاصله كراهة الكلام تنزيهاً لا نقصان السنة به، وإذا لم تفسد السنة ولم تنقص فلا شك في كراهة إعادتها للزوم التطوع بعد طلوع الفجر بأزيد من ركعتين، والاحتراز عن الكراهة أقدم من نيل الفضل، فإن درء المفسدة أولى من جلب المنفعة فافهم، ورواية رزين التي ذكرها صاحب "رسائل الأركان" لم أقف على إسنادها، وقد ورد الحديث من رواية غيره ففي "العزيبي" (344:3). روى عبد الرزاق عن مكحول مرفوعاً مرسلًا: {من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبنا في عليين}، إسناده صحيح اهـ ورمز لضعفه في "الجامع الصغير" (148:2). ويؤيده ما روى أبو داود وسكت عنه عن أبي أمامة رضي الله عنه مرفوعاً: {صلاة في أثر صلاة لا لغو بينهما كتاب في عليين اهـ} (497:1). وحسنه السيوطي كما في "العزيبي" (364:2) فإنه بعمومه يشمل السنن بعد المكتوبة وقبلها أيضاً، وفي "فتح الباري" (37:3): استدل به (أي بحديث البخاري) على جواز الكلام بين صلاة الفجر وصلاة الصبح خلافاً لمن كره ذلك، وقد نقله ابن أبي شيبه عن ابن مسعود ولا يثبت عنه وأخرجه صحيحاً عن إبراهيم وأبي الشعثاء وغيرهما

.....
(اهـ). وأبو الشعثاء هو جابر بن زيد تابعي ثقة فقيه، كما في "التقريب" (صـ27).

وفي "الدار المختار": ولو تكلم بين السنة والفرض لا يسقطها ولكن ينقص ثوابها (711:1) مع "رد المختار" وقد مر خلافه عن القارئ وهو الأصح عندنا، وإنما الكراهة في الكلام نفسه إذا كان من كلام الدنيا، نعم! إذا أخر الراتبة عن الفرض تأخيرًا زائدًا على ما ثبت السنة، أو عمل عملاً منافيًا للصلاة بين الفرض والراتبة بعدها بغير عذر، كالاشتغال بالبيع والشراء والأكل ونحوها، فهذا ينتقص به ثواب السنة، وقيل: تسقط لفواتها عن محلها الراتبة بعد الفرض متصلًا بها، والأول أولى ذكره ابن الهمام في شرح "الهداية"، وذكر في "الخلاصة" و"البزازية" عن الفقيه أبي الليث أن القول بأن الاشتغال بالبيع والشراء بعد (السنة يبطلها مثلك، فإنه لا رواية فيه، كذا في "شرح المنية" (صـ333).

قلت: وأما قول الحافظ: وقد نقله أي كراهة الكلام بين ركعتي الفجر ومكتوبتها ابن أبي شيبه عن ابن مسعود ولا يثبت عنه، ففيه ان الطبراني رواه في "الكبير" عن عطاء، قال: خرج ابن مسعود على قوم يتحدثون بعد الفجر فنهاهم عن الحديث، وقال: {إنما أحببتهم للصلاة فإذا أن تصلوا وإما أن تسكتوا}، وكذا في رواه فيه أن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عنه، عطاء لم يسمع من ابن مسعود وكذا أبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وبقيّة رجاله ثقات، كذا في "مجمع الزوائد". كما نقله عنه صاحب "أعلام أهل العصر" (صـ20): وأبو عبيدة وإن لم يسمع من أبيه فهو أعلم بحديث أبيه ومذهبه وفتياه من غيره، نصّ عليه الحافظ الدار قطني في "سننه" (2:361). وصح له أحاديث عن أبيه في "سننه" (52:1)).

وكذا صحيح الحاكم في "المستدرک" حديثه عن أبيه، وأقره عليه الذهبي في "تخليصه" (21:3). ومراسيل عطاء وإن كانت ضعيفة عند المحدثين فهي مقبولة عندنا لكونه من القرن الثاني، ومراسيل القرون الثلاثة عندنا حجة، لا سيما إذا تأيد مرسله بمرسل مثل أبي عبيدة عن أبيه الذي أدخله المحدثون في الصحاح، فلا شك حينئذ في قبول مرسل عطاء عندهم أيضًا لوجود أحد الشروط الخمسة التي ذكرها الشافعي في قبول المرسل، وقد ذكرناها في

المقدمة "فافهم"

وأما قول صاحب "الأعلام": وإن صح فيحمل على أن القوم المتحدثين لعلمهم كانوا يتكلمون بما لا يجدي نفعاً فنهأهم عن ذلك اهـ. فمثل هذا الاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يضرنا، فإن المسألة ظنية والظنيات قلما تخلو عن الاحتمالات البعيدة، ثم قال: وإن لم يرد هذا المعنى فنقول: إن التحديث بالكلام المباح ثابت من الشارع فلا يوازن كلام الصحابة موازنة كلام الشارع اهـ. (ص 20) قلت: الذي ثبت من الشارع هو الذي ذكره سابقاً عن عائشة، قالت: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى ركعتي الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضجع}، واللفظ لمسلم، وقد تقدم الجواب عنه في كلام "بحر العلوم": أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان في ذكر الله على الدوام، وكل كلام صدر منه وكل فعل ظهر منه - صلى الله عليه وسلم - فهو أداء لفرض التبليغ، ومشمئلاً على ذكر الله تعالى، فلا يُقاس تكلمنا في أغراضنا على تكلمه - صلى الله عليه وسلم -، وأين هذا من ذاك اهـ؟

وأيضاً فقد رواه الترمذي عنها بلفظ: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى ركعتي الفجر فإن كانت له إليّ حاجة كلمني وإلا خرج إلى الصلاة}. وقال: هذا حديث حسن صحيح، وفيه إشعار بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يكلمها عند الحاجة، ولا خلاف في التكلم بما لا بد منه، وإنما الخلاف فيما إذا كان بلا حاجة، وروى أبو داود في "سننه" من طريق مالك، عن سالم أبي النضر، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة، قالت: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قضى صلاته من آخر الليل نظر، فإن كنت مستيقظة حدثني وإن كنت نائمة أيقظني، وصلى الركعتين ثم اضجع حتى يأتيه المؤذن فيؤذنه بصلاة الصبح، فصلى ركعتين خفيفتين ثم يخرج إلى الصلاة اهـ} (1:488، مع "العون") وسنده صحيح، وفيه أن كلامه - صلى الله عليه وسلم - لعائشة كان بعد فراغه من صلاة الليل قبل أن يصلي ركعتي الفجر، فلا يبعد أن يقال كما قلنا في الاضجاع أن الصحيح تحديثه إياها بعد صلاة الليل قبل سنة الفجر، وإنما كلمها بعد ركعتي الفجر أحياناً للضرورة والحاجة لا لغيرها، فلم يكن في كلام الشارع ما يقتضي رد قول عبد الله، هذا والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم

:تتمة في حكم الاضجاع بعد ركعتي الفجر

قلت: قد تقدم الكلام في هذه المسألة في الجزء الثاني من الكتاب، وعقدنا لها باباً

مستقلًا وذكرها بعض الناس ههنا في باب التطوع، فأردت أن أذكر هنا ما لم أذكره هناك. فأقول: قد استدل أصحاب (1) الشافعي رحمهم الله على أن الاضطجاع بعد سنة الفجر سنة بحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : {إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه} رواه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم، قال النووي في "شرح مسلم" (1:254) وأجبت عنه بأن الحديث مع كونه صحيح الإسناد شاذ في متنه، قد خالف عبد الواحد بن زياد العدد الكثير في هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ، قاله السيوطي في "التدريب" نقلًا عن البيهقي ثم رأيت ابن القيم قد تكلم في هذا الحديث بمثل ما قلته، فقال في "زاد المعاد" (1:84) بعد ما نقل الحديث عن الترمذي وأنه قال: حديث حسن صحيح غريب، ما نصه: وسمعت ابن تيمية يقول هذا باطل وليس بصحيح، وإنما الصحيح عنه (- صلى الله عليه وسلم -) الفعل لا الأمر بها، الأمر تفرد به عبد الواحد بن زياد وغلط فيه اهـ.

قلت: وما روى عن الاضطجاع بعدها من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - هو عندنا سنة عادة له - صلى الله عليه وسلم - لا سنة عبادة، يشهد له ما رواه عبد الرزاق في "مصنفه" عن ابن جريج، قال: أخبرني من أصدق أن عائشة رضي الله عنها كانت تقول: {إن النبي - صلى الله عليه وسلم - يم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح} كذا في ("زاد المعاد" 1:84).

وقال المؤلف "أعالم أهل العصر" بعدما نقل أثر عائشة هذا: قلت: حديث عائشة رضي الله عنها لا تقوم به حجة، لأن في إسناده راويًا لم يسم فهو ضعيف لا يكون حجة، ولأن ذلك منها ظن وتخمين وليس بحجة، وقد روت أنه كان يفعلها، والحجة في فعله، وقد ثبت أمره (به فتأكدت بذلك مشروعيتها اهـ (ص17).

قلت: وأما الشافعي نفسه فلم يقل بسنيته بل قوله في ذلك مثل قولنا: إن الاضطجاع ليس مقصودًا لذاته، وإنما (1) المقصود الفصل بين ركعتي الفجر وبين الفريضة، رواه عنه البيهقي، قال الحافظ في "الفتح": وقيل: إن فائدتها (أي الضجعة) الفصل بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح وعلى هذا فلا اختصاص به (أي الاضطجاع) ومن ثم قال الشافعي: (تتأدى السنة بكل ما يحصل به الفصل من مشي وكلام وغيره، حكاه البيهقي، وقال النووي: المختار أنه سنة اهـ (2:36).

قلت: وكيف يكون أثر عائشة ضعيفاً وابن جريج يقول: أخبرتني من أصدق، وهذا تعديل له منه، والتعديل المبهم مقبول عند البعض، وعندنا في القرون الثلاثة مطلقاً، لا سيما من مثل ابن جريج الذي قال فيه ابن القيم: ولا يظن بابن جريج أنه حمله عن كذاب ولا عن غير ثقة وعنده اهـ. فالحق أن الأثر حسن، وأما قوله: وقد روت أنه كان يفعله، ففيه أنها لم ترو مداومته - صلى الله عليه وسلم - بل روى البخاري عنها: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صلى الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع حتى يؤذن بالصلاة اهـ} (155:1). وحاصله أنه - صلى الله عليه وسلم - إنما كان يضطجع إذا لم تكن مستيقظة وإلا حدثها ولم يضطجع، وأيضاً: فالصحيح كما قاله ابن القيم في "زاد المعاد" نقلاً عن بعض العلماء: إن اضطجاعه - صلى الله عليه وسلم - كان بعد الوتر وقبل ركعتي الفجر كما هو مصرح به في حديث ابن عباس

وأما حديث عائشة فاختلف على ابن شهاب فيه، فقال مالك عنه: {إذا فرغ من قيام الليل اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن فيصلي ركعتين خفيفتين}. وهذا صريح أن الضجعة قبل سنة الفجر وقال غيره عن ابن شهاب: {إذا سكت المؤذن من أذان الفجر وتبين له الفجر وجاءه المؤذن فركع ركعتين خفيفتين ثم اضطجع على شقه الأيمن}. قالوا: وإذا اختلف أصحاب ابن شهاب فالقول ما قاله مالك، لأنه أثبتهم فيه وأحفظهم اهـ (ص 17). قلت: والخصم لا يقول بسنية الاضطجاع قبل ركعتي الفجر، والذي ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من فعله هو هذا، أو أنه كان يضطجع تارة قبلهما وأخرى بعدهما، فبطل قول صاحب "الأعلام" إن عائشة قد روت أنه كان يفعله (أي بعدهما).

وأما قوله: إن ذلك ظنٌ منها وتخمينٌ وليس بحجةٍ وقد ثبت أمره به، فالجواب عنه أن الأمر به لم يثبت كما حققناه، فإن مدار الثبوت ليس على ثقة الرواة فقط بل لا بد من سلامته عن الشذوذ ونحوه من العلل، ولا ريب أن رواية الأمر به شاذةٌ فلم يثبت إلا الفعل. وقد اختلف على عائشة في حكايته أيضاً، وفي بعض رواياتها ما يشعر بعدم مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على هذا الاضطجاع كما ذكرنا كل ذلك آنفاً، ولا يخفى أن الفعل يحتمل الوجوه فلا يدرك حقيقته إلا من رآه فإن الشاهد يرى ما لا يراه الغائب، وعائشة رضي الله عنها أعرف بحقيقته مثل هذا الفعل الذي كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يفعله في بيته من غيرها من الصحابة كأبي هريرة وغيره، فلا شك في حجية قولها، لا سيما إذا جزمتم به كما يشعر

بذلك قولها: {إن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح اهـ}. فليس فيه ما يدل على أنها قالت ذلك ظناً وتخميناً بل هو ظاهر في جزمها به. على أن الراوي إذا خالف مرويه فالحجة عندنا في فعله وفتواه دون روايته، هذا إن سلمنا المنافاة بين رواية عائشة وقولها. والحق أنه لا منافاة بينهما لما قدمنا أنها لم تحك كيفية هذا الاضطجاع على نهج واحد، ولم تروِ المواظبة دائماً، فكيف يكون قولها منافياً لروايتها؟ فافهم

قال ابن القيم: وقد غلا في هذه الضجة طائفتان وتوسط فيها طائفة ثالثة، فأوجبها جماعة من أهل الظاهر وأبطلوا الصلاة بتركها كابن حزم ومن وافقه، وكرهها جماعة من الفقهاء وسموها بدعة، وتوسط فيها مالك وغيره، فلم يروا بها بأساً لمن فعلها راحة وكرهوها لمن فعله استئناً، واستحبها طائفة على الإطلاق سواء استراح بها أم لا، واحتجوا بحديث أبي هريرة، والذين كرهوها منهم من احتج بأثار الصحابة كابن عمر وغيره حيث كان يحصب من فعلها، ومنهم من أنكر فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لها اهـ

قلت: وقولنا في ذلك مثل قول مالك، إن هذا الاضطجاع في البيت من سنن العادة له - صلى الله عليه وسلم - لا من سنن العبادة، فلا نرى به بأساً لمن فعله راحة، ولو فعله اقتفاءً بعادته الشريفة - صلى الله عليه وسلم - رجونا له الأجر في ذلك، كما هو حكم سائر عاداته - صلى الله عليه وسلم - أنه لو فعله أحد اقتفاءً به في عاداته كان مأجوراً، ونكرهه لمن فعله استئناً وتحتماً، أو فعله في المسجد، فلم يقدّم دليل على تحتمه وكونه سنة عبادة، ولم يثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - فعله في المسجد ولا مرة، وهذا هو محمل قول من جعله بدعة أو كرهها، يعني أن فعله تحتماً أو في المسجد بدعة ومكروهاً لا مطلقاً

قال ابن القيم: قال أبو طالب: قلت لأحمد: حدثنا أبو الصلت، عن أبي كريب، عن أبي سهيل، عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه اضطجع بعد ركعتي الفجر، قال: شعبة لا يرفعه، قلت: فإن لم يضطجع علي شيء؟ قال: لا (1) عائشة ترويه وابن عمر ينكره، قال

قلت: عن أحمد في هذه المسألة روايتان، أحدهما أن الاضطجاع سنة، اختارها ابن قدامة في المغنى، والأخرى أنه (1) ليس بسنة اختارها ابن تيمية وابن القيم

عن: أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ (أي - 1772 بعد الفاتحة، قاله السندي) في ركعتي الفجر قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد». رواه مسلم (251:1). ... 1773 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في ركعتي الفجر في الأولى منهما: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا الآية التي في البقرة، وفي الآخرة منهما: آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون». رواه مسلم. وفي لفظ: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في ركعتي الفجر: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، والتي في آل عمران: تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم اهـ (251:1). ... 1774 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «رمت النبي - صلى الله عليه وسلم - شهراً

الخلال: وأنبأنا المروزي أن أبا عبد الله (أحمد) قال: حديث أبي هريرة ليس بذاك (1) قلت: إن الأعمش يحدث به عن أبي صالح عن أبي هريرة، قال: عبد الواحد وحده يحدث به، وقال إبراهيم بن الحارث: أن أبا عبد الله سئل عن الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، قال: ما أفعله وإن فعله رجل فحسن انتهى. قال ابن القيم: فلو كان حديث عبد الواحد بن زياد، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، صحيحاً عنده لكان أقل درجاته عنده الاستحباب، وقد يقال: أن عائشة روت هذا وروت هذا، (أي الاضطجاع بعد الوتر مرة وبعد سنة الفجر أخرى) فكان يفعل هذا تارة وهذا تارة، فليس في ذلك خلاف فإنه من المباح. (والله أعلم اهـ 85:1).

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". دلالة على استحباب قراءتهما في سنة الفجر ظاهرة وقال العلامة السندي في حاشية ابن ماجة (81:1): أي في سنة الفجر وهي المشهورة بهذا الاسم اهـ.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قال المؤلف: إنه كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد يقرأ ما ذكر في حديث أبي هريرة، وقد يقرأ ما ذكر في حديث ابن عباس، كما يدل عليه هذه الأحاديث فكل مستحب

قوله: "عن ابن عمر رضي الله عنهما إلخ". دلالة على استحبابهما في سنة الفجر

وبهذا ظهر أن ابن تيمية ليس متفرداً في تضعيف هذا الحديث بل له سلف في ذلك من قول أحمد، وأحمد أحمد (1)

فكان يقرأ في الركعتين قبل الفجر بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد». رواه الترمذي وقال: حسن (56:1). ولفظه عند النسائي بسند آخر، وقد سكت عنه: «رمت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشرين مرة، يقرأ في الركعتين بعد المغرب وفي الركعتين قبل الفجر قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد» (152:1). ... 1775 - عن: عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ركعتين قبل الفجر وكان يقول: نعم السورتان هما يقرأ بهما في ركعتي الفجر، قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون»، رواه ابن ماجه (ص-81) وفي "فتح الباري" بعد عزوه إليه: بإسناد قوي (38:3). ولا بن أبي شيبة من طريق محمد بن سيرين، عن عائشة رضي الله عنها: «كان يقرأ فيهما بهما» اهـ. وفيه أيضاً في رواية ابن سيرين المذكورة: «يسر فيهما القراءة». وقد صححه ابن عبد البر اهـ. ... 1776 - عن: أبي الدرداء رضي الله عنه، وعن أبي ذر رضي الله عنه، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا ابن آدم! لا تعجزني من أربع ركعات من أول النهار أكفك آخره». رواه الترمذي وقال: حديث حسن

والمغرب ظاهرة

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها إلخ". في ترغيب على قراءتهما في سنة الفجر، ودلالته على إسرار القراءة فيهما

قوله: "عن أبي الدرداء إلخ". قال المؤلف: الحديث ديل على فضل الأربع في أول النهار وهو صلاة الإشراف، عنوان بهذا العنوان في "كنز العمال" (4:173). وأورد فيه حديث أنس رضي الله عنه المذكور بعد حديث أبي الدرداء، وقال الحافظ في "الفتح": حكى الحاكم في كتابه المفرد في صلاة الضحى عن جماعة من أئمة الحديث أنهم كانوا يختارون أن تُلَى الضحى أربعاً لكثرة الأحاديث الواردة في ذلك، كحديث أبي الدرداء وأبي ذر عند الترمذي مرفوعاً، فذكر حديث المتن هذا اهـ (3:45). وهو يشعر بعدم حملهم هذا الحديث على صلاة الفجر مع سنتها كما ذهب إليه بعضهم، وذكره الشيخ

غريب، قال الحافظ: في إسناده إسماعيل بن عياش ولكنه إسناده شامي (وهو فيه حجة)، ورواه أحمد عن أبي الدرداء وحده، ورواه كلهم ثقات، "الترغيب والترهيب" (1:114) ، (115). ... 1777 - عن: أنس رضي الله عنه بن مالك، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «من صلى الصبح في جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى

أبو الطيب في شرح الترمذي له (1:455). وحملهم إياه على صلاة الضحى لا ينافي على الإشراق كما فعلنا، فقد قال العلامة سراج أحمد في شرح الترمذي له: إن المتعارف في أول النهار صلاتان، الأولى بعد طلوع الشمس وارتفاعها قدر رمح أو رمحين، ويقال لها: صلاة الإشراق، والثانية عند ارتفاع الشمس قدر ربع النهار إلى ما قبل الزوال، ويقال لها: صلاة الضحى، واسم الضحى في كثير من الأحاديث شاملٌ لكليهما، وقد ورد في بعضها لفظ الإشراق أيضًا، فقد أخرج السيوطي عن أم هانئ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لها: {يا أم هانئ! هذه صلاة الإشراق}. وعزاه الطبراني، وبالجمله فقد ورد إطلاق الإشراق والضحى على كلٍّ من الصلاتين، وبعضهم يطلقون على الأولى الضحوة الصغرى (وعلى الثانية الضحوة الكبرى اهـ (1:433).

وقد ورد حديثٌ في "سنن الترمذي" (1:77) دالٌّ على التباين بين صلاة الإشراق والضحى، وهو ما رواه عن علي رضي الله عنه: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كانت الشمس من ههنا (1) هيئتها من ههنا (2) عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعًا، ويصلي قبل الظهر أربعًا وبعدها ركعتين، الحديث}. قال أبو عيسى: حديث حسنٌ اهـ. ولفظ النسائي: {كان نبي الله - صلى الله عليه وسلم - إذا زالت الشمس من مطلعها قدر رمحٍ أو رمحين كقدر صلاة العصر من مغربها صلى ركعتين، ثم أمهل حتى إذا ارتفع الضحى صلى أربع ركعات}، كذا في تخريج (الإحياء للعراقي (1:177).

قوله: عن أنس رضي الله عنه إلخ. قال المؤلف: دلالتُه على فضل صلاة الإشراق

(1) أي من المشرق

(2) أي من المغرب

ركعتين كانت له (1) كأجر حجة وعمرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: تامة تامة تامة». رواه الترمذي وقال: حديث حسن غريب، ورواه الطبراني عن أبي أمامة رضي (الله عنه مرفوعاً بمعناه، وإسناده جيد، هذا كله من «الترغيب» (1:175).

ظاهرة، فإن قيل: يَأْبَى الحمل على الإشراق ظاهر ما رواه أبو داود وسكت عنه (1:496): عن سهل بن معاذ بن أنس الجهني عن أبيه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {من قعد في مصلاه حين ينصرف من صلاة الصبح حتى يسبح ركعتي الضحى لا يقول إلا {خيزاً، غُفِرَ له خطاياه وإن كانت أكثر من زبد البحر اهـ.

وفي "الترغيب" بعد نقل هذا اللفظ: رواه أحمد وأبو داود وأبو يعلى، ولفظه: قال: {من صلى صلاة الفجر ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس وجبت له الجنة}. قال الحافظ (أي المنذري): رواه الثلاثة من طريق زبان (2) بن فائد: عن سهل، وقد حسنت وصححها بعضهم اهـ. وقال المنذري في "مختصر سنن أبي داود" كما في "عون المعبود" (1:497): سهل بن معاذ بن أنس ضعيف، والراوي عنه زبان بن فائد الحمراوي ضعيف أيضاً اهـ. قلت: سهل قد اختلف في فضعه ابن معين وابن حبان، وقال العجلي: مصري تابعي ثقة كما في "تهذيب التهذيب" (4:259,258). وقال المنذري في آخر "ترغيبه" (2:0529): حسن له الترمذي وصحح أيضاً، واحتج به ابن خزيمة والحاكم وغيرهما اهـ. وزابن بن فائد أيضاً مختلف فيه، فضعه أحمد وابن معين وابن حبان والساجي، وقال أبو حاتم: شيخ صالح، وقال ابن يونس: وكان فاضلاً، هذا محصل ما ذكره صاحب "تهذيب التهذيب" (3:308) وقال المنذري في آخر "ترغيبه" (2:525): وثقه أبو حاتم اهـ.

وقد طوّلت الكلام في هذا السند لئلا يظن من لا خبرة له أن المنذري لا يتحج بهذا الحديث كما يدل عليه تحقيقه في "مختصر السنن"، فإن الحاصل أن السند قد اختلف فيه، فحكم المنذري في "ترغيبه" بكونه حسناً على اعتبار الاختلاف، وحكمه بضعفه في "مختصر السنن" على اعتبار رأي البعض.

(أي مثوبة فعله ذلك كذا في شرح الحصن (1:66) للقارئ (1).

بالمفتح وتشديد الموحدة (2).

عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «أوصاني خليلي - صلى الله عليه وسلم - - 1778 ثلاث لا أدعهن حتى أموت، صوم ثلاث أيام من كل شهر، وصلاة الضحى، ونوم على وتر». أخرجه إمام الدنيا أبو عبد الله البخاري (157:1). وعند مسلم من طريق أخرى: "ركعتي الضحى" موضع "صلاة الضحى. (250:1) "

وكذا يأبى الحمل على الإشراق ظاهرٌ ما في "الترغيب" (75:1) عن عبد الله بن غابر أن أبا أمامة وعتبة بن عبد حدثاه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: {من صلى صلاة الصبح في جماعة ثم يبتغي يسبح الله سبحة الضحى كان له كأجر حاجٍ ومعتمرٍ تاملاً له حجه وعمرته}. رواه الطبراني، وبعض رواياته مختلفٌ فيه، وللحديث شواهد كثيرةٌ أهـ. قلنا: إنه يدفع الإباه على ما أفاده شيخنا بأن المراد هنا من الضحى هو الضحوة الصغرى دون الكبرى، وبه يأتلف الأخبار أهـ. وفي "أشعة اللامعات" تحت حيث أنس رضي الله عنه أن صلاة الإشراق تؤدي في المسجد، وهو الذي فهمه الفاضل المحدث قطب الدين خان الدهلوي، ونقله في "ظفر جليل" رحمه الله تعالى رحمةً واسعة. وقال شيخنا أيضاً: فيحمل الحديث (1) الوارد في فضل النوافل في البيت على النوافل التي لم يدل على فضلها في المسجد، فاحفظه

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قال المؤلف: فيه الترغيب على ركعتي الضحى، ولم يواظب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - كما يدل عليه حديث أبي سعيد، فلا تكون مؤكدةً وهو ما أخرجها الحاكم عنه قال: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي الضحى حتى نقول: لا يدعها، ويدعها حتى نقول: لا يصليها}. وعن مكرمة: {كان ابن عباس يصليها (عشرًا ويدعها عشرا)}. كذا في "الفتح" (45:3)

قد تواتر حديث صلاة الضحى

(وفي "أشعة اللامعات" (272:1)

وسياتي في موضعه (1)

حدثنا: شيبان بن فروح، ثنا طيب بن سلمان، قال: قالت عمرة: سمعت أم - 1779 المؤمنين عائشة رضي الله عنها تقول: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهما بسلام». رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» كذا في «نصب الراية» (290:1) و«فتح القدير» (392:1). قال المؤلف: إسناده حسن، وطيب بن سليمان ذكره في «لسان الميزان» (314:2) وقال: قال الدار قطني: بصري ضعيف، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الطبراني في «الأوسط»: إنه بصري ثقة اهـ. والمتن عند مسلم (249:1) عن معاذة: «إنها سألت عائشة رضي الله عنها كم كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي صلاة الضحى؟ قالت: أربع ركعات ويزيد ما شاء الله» اهـ. ... 1780 - عن: أم هانئ بنت أبي طالب رضي الله عنها: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم «الفتح» صلى صبحه الضحى ثماني ركعات يسلم من كل ركعتين

وقال الحافظ في «الفتح»: وقد جمع الحاكم الأحاديث الواردة في صلاة الضحى، وبلغ عدد رواة الحديث في إثباتها نحو العشرين نفساً من الصحابة اهـ، (46:3). وقوله: {نوم على وتر} مخصوص بمن أوصى له به لغرض اقتضاه، قال الحافظ في «الفتح»: فيه استحباب تقدم الوتر على النوم، وذلك في حق من لم يثق بالاستيقاظ اهـ (47:3). فلا يعارض حديث: {اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً} رواه البخاري، فإنه قاعدة كلية، وقد ورد إنكار صلاة الضحى عن بعض الصحابة كابن عمر وابن مسعود، وله محامل حسنة استوفاهما في «فتح الباري» (42:3 و 43 و 46). وليس نقله من غرضنا بعد ما نقلناه من الأحاديث في فضل صلاة الضحى، وأولى المحامل أنهم أنكروا ملازمتها وإظهارها في المسج وصلاتها جماعة، لا أنها مخالفة للسنة، ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبه عن ابن مسعود: {أنه رأى قومًا يصلونها فأنكر عليهم، وقال: إن كان ولا بد ففي بيوتكم}. كذا في «الفتح» (أيضًا)

قوله: "حدثنا شيبان إلخ". في صلاة الضحى أربع ركعات بسلام واحد وفي الذي بعده بتعدد السلام، فالتوفيق بأن الاختلاف محمول على اختلاف الأحوال، وكل

رواه أبو داود وسكت عنه (1:497)، والمنذري، وقال النووي في "شرح مسلم": بإسناد صحيح على شرط البخاري (1:249). ... 1781 - عن: أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين (1)، ومن صلى أربعاً كتب من (2) العابدين، ومن صلى (3) ستاً كفى ذلك (4) اليوم، ومن صلى ثمانية كتبه الله من القانتين (5)، ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتاً (6) في الجنة» الحديث. رواه

حسن، وبأي المرويات علمت كنت متمثلاً لأمر النبي المعصوم عليه أفضل الصلاة والتسليم. ودلالة حديث أبي الدرداء وأنس على ما ذكر فيهما ظاهرة، وقد ورد ما يدل على تعيين وقت صلاة الضحى، فروى مسلم في صلاة الليل وعدد ركعات النبي - صلى الله عليه وسلم - إلخ من "صحيحه" (1:257): {أن زيد بن أرقم رأى قوماً يصلون من الضحى، فقال: أما لقد علموا أن الصلاة في غير هذه الساعة أفضل، إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: صلاة الأوابين حين ترمض الفصال} وفي رواية له عن زيد بن أرقم، قال: {خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أهل قباء وهم يصلون، فقال: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال اهـ.

قلت: وعند الدرامي بسندٍ على شرط مسلم في باب صلاة الأوابين (ص128) عن زيد بن أرقم: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج عليهم وهم يصلون بعد طلوع الشمس، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال اهـ}. وروى الإمام أحمد بإسنادٍ صحيح كما في "آثار السنن" (2:44) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه، قال {خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - على أهل قباء وهم يصلون الضحى، فقال: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال من الضحى اهـ}. وهذا الحديث ليس بصريح في إنكار صلاة الإشراق، وكيف تنكر وقد

أي من النوافل (1)

أي كان كثير العبادة (2)

قال الحافظ العراقي في تخريج "إحياء العلوم" (1:177): حديث: «كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي الضحى (3) ست ركعات» رواه الحاكم في فضل صلاة الضحى من حديث جابر رضي الله عنه، ورجاله ثقات

مع فضل المذكور (4)

أي من المطيعين الكاملين (5)

أي مع الفضل المذكور (6)

الطبراني في "الكبير" ورواته ثقات، وفي موسى بن يعقوب الذمعي خلاف، كذا في الترغيب (15:1). قلت: حسن له الترمذي حديثاً في فضل الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - (64:1) وفي "تهذيب التهذيب" (378:10) ما محصله: أنه قد وثقه ابن معين، وأبو داود، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن حبان، وابن عدي، وابن القطان، وضعفه ابن المديني والنسائي. وأحمد اه. قلت: فهو حسن الحديث. ... 1782 - عن: أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ولا يحافظ على صلاة الضحى إلا أواب، قال: وهي صلاة الأوابين». أخرجه الحاكم في "مستدركه" (314:1) وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبي

صلاها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما تقدم؟ فإنه يحتمل أنهم كانوا يصلون صلاة الضحى التي هي بعد صلاة الإشراق في هذا الوقت مع أنه وقته كان ما بينه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: {إذا رمضت الفصل

وفي "المروقة" (180:2): قال ابن الملك: الرمضاء شدة وقع حرّ الشمس على الرمل وغيره إلى حين يجد الفصيل حرّ الشمس فيبرك من حدة حرّ الشمس وإحراقها أخفافها، وفذلك حين صلاة الضحى، وهي عند مضي ربع النهار اه. وفي "شرح المنية" عن الحاوي، ووقتها (المختار إذا مضى ربع النهار، ثم ذكر الحديث (الي ذكر) كذا في "منحة الخالق" (55:2)

لطيفة:

روى الحاكم من طريق أبي الخير عن عقبة بن عامر، قال: {أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نضلي الضحى بسور، منها والشمس وضحاها والضحى} انتهى، ومناسبة ذلك ظاهرٌ جداً قاله الحافظ في "الفتح" (49:3). وهو حسنٌ أو صحيحٌ على قاعدته

تتمة في صلاة فيء الزوال

في "سنن الترمذي" (63:1): باب ما جاء في الصلاة عند الزوال: عن عبد الله بن السائب رضي الله عنه {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي أربعاً بعد أن تزول الشمس قبل

الظهر، فقال: إنها ساعةٌ تُفتح فيها أبواب السماء، وأحب أن يصعد لي فيها عملٌ صالحٌ}. قال أبو عيسى: حسنٌ غريب اه. وفي "قوت المغتذي" للحافظ السيوطي: قال العراقي: هي غير الأربع اتى هي سنة الظهر قبلها، وتسمى هذه سنة الزوال اه (1:448). وقال العلامة أبو الطيب في "شرح الترمذي" (1:448): وهي الأربع التي هي سنة الظهر قبله، كذا قاله بعض الشرائح من علمائنا (1)، وأراد به الرد على من زعم أنها غيرها وسماها سنة (الزوال اه. وفي "أشعة اللمعات" (1:248 مطبوعة مصطفى محمد حسين خان

وروى الترمذي في "الشمال" (ص21) في باب صلاة الضحى فقال: حدثنا أحمد بن منيع، عن هشيم، أنا عبيدة، عن إبراهيم، عن سهم بن منجانب، عن قرثع الضبي أو عن قزعة، عن قرثع، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه (2): {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يدمن أربع ركعاتٍ عند زوال الشمس، فقلت: يا رسول الله! إنك تدمن هذه أربع الركعات عند زوال الشمس، فقال: إن أبواب السماء تُفتح عند زوال الشمس، فلا ترتج حتى تصلي الظهر، فأحب أن يصعد لي في تلك الساعة خير، قلت: أفي كلهن قراءة؟ قال: نعم! قلت: {هل فيهن تسليمٌ فاصل؟ قال: لا اه

وقد تقدم الكلام في عبيدة، وذكرنا أنه حسن الحديث، وسهم بن منجانب ثقة، روى عن قرثع الضبي وقزعة بن يحيى، كما في "تهذيب التهذيب" (4:268). وروى قزعة بن يحيى عن قرثع الضبي الكوفي، وقرثع صدوق كما في "التقريب" (ص137) وقزعة ثقة كما في "التقريب" (173): فلا يضر الشك المذكور في السند وبقية السند

أ. أي الحنفية (1)

هو خالد بن زيد حضر القبة وشهد بدرًا وأحدًا والمشاهد كلها، وكان مسكنه المدينة، ونزل عنده رسول الله - صلى (2) الله عليه وسلم - حين قدم المدينة شهرًا حتى بنى المسجد، كذا في تهذيب التهذيب

ثقات، ففي "التقريب" (ص 7) أحمد بن منيع ثقة حافظ من رجال الجماعة اهـ. وفيه أيضًا (ص 227) في ترجمة هشيم: ثقة ثبت كثير (1) التدليس والإرسال الخفي اهـ. وإبراهيم هو النخعي ثقة إلا أنه يرسل كثيرًا من رجال الجماعة، كما في "التقريب" أيضًا (ص 11) وذكره في طبقات المدلسين (ص 8) في المرتبة الثانية التي احتمل الأئمة تدليسها، وأخرجوا لها في الصحيح لإمامتها، وقلة تدليسها في جنب ما روت

ثم قال صاحب الطبقات: ذكر الحاكم أنه كان يدلس، وقال أبو حاتم: لم يلق أحدًا من الصحابة إلا عائشة رضي الله عنها ولم يسمع منها وكان يرسل كثيرًا ولا سيما عن ابن مسعود، وحدث عن أنس وغيره مرسلًا اهـ. فالسند رجاله ثقات إلا عبيدة، وقال محمد في "موطأه" في باب صلاة التطوع بعد الفريضة (ص 158): وقد بلغنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي قبل الظهر أربعًا إذا زالت الشمس، فسأله أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه عن ذلك فقال: {إن أبواب السماء تفتح في هذه الساعة فأحب أن يصعد لي فيها عمل، فقال: يا رسول الله! أيفصل بينهن سلام؟ فقال: لا!} أخبرنا بذلك بكير بن عامر البجلي، عن إبراهيم والشعبي، عن أيوب الأنصاري رضي الله عنه اهـ

قلت: بكير قد اختلف فيه، قال في "التقريب" (ص 24): ضعيف أخرج له أبو داود اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (1: 491) ما حصله: أنه ضعفه أحمد، وقال مرة: صالح الحديث ليس به بأس، وضعفه يحيى، وحفص بن غياث، وأبو زرعة، والنسائي، والساقي. وقال ابن عدي: ليس كثير الرواية، ورواياته قليلة، ولم أجد له متنًا منكرًا، وهو ممن يكتب حديثه ووثقه العجلي، وابن مسعود، والحاكم، وابن حبان اهـ. وقد ثبت سماعه من الشعبي، وإبراهيم عن أيوب منقطع، كما دلت عليه العبارة المذكورة عن طبقات المدلسين، وأظن الشعبي كذلك، ففي "تهذيب التهذيب" (5: 68): قال ابن المديني: لم يلق أبا سعيد الخدري ولا أم سلمة اهـ. وسيدنا أم المؤمنين ماتت سنة اثنتين وستين كما في "التقريب" (ص 293) وأبو أيوب مات غازيًا بالروم سنة خمسين كما في "التقريب"

وقد صرح ههنا بالإخبار (1)

عن: بريدة رضي الله عنه، قال: «أصبح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فدعا - 1783
بلا، فقال: بما سبقني إلى الجنة؟ ما دخلت الجنة قط إلى سمعت خشخشتك (1) أمامي
(2)، قال: يا رسول الله ما أذنت قط إلا صليت ركعتين، وما أصابني حدث

ص50) فلقاؤه أبا أيوب وعدم لقائه أم سلمة مع أن وفاتها تأخرت بكثير مستبعد، ولكن
مراسيل الشعبي صحاح، ففي "تهذيب التهذيب" (67:5): قال العجلي: ولا يكاد الشعبي
يرسل إلى صحيحاً اهـ. والمراد بالإرسال عندي ما يعم الانقطاع أيضاً، وقد مر في هذا
الكتاب أن مراسيل النخعي صحاح

وفي الباب حديث ضعيف آخر ذكره في "الترغيب" (95:1): روي عن ثعبان رضي الله
عنه: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يستحب أن يصلي بعد نصف النهار،
فقال عائشة (3): يا رسول الله! إنني أراك تستحب الصلاة هذه الساعة، قال: تُفتح فيها
أبواب السماء وينظر الله تبارك وتعالى بالرحمة إلى خلقه، وهي صلاة كان يحافظ عليها
أدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى}. رواه البزار اهـ

فهذا ما ورد في الباب من الأحاديث وأقوال العلماء فافهم وتأمل، وأما أنا فلم تثبت عندي
صلاة فيء الزوال، فالراجح عندي ما قاله أبو الطيب وقد تقدم قريباً، فإن قيل: الظاهر من
استفسار عائشة وأبي أيوب في أمر هذه الصلاة يدل على أنها صلاة فيء الزوال، فإن
الرواتب كانت معروفة عندهم. قلنا: ليس بظاهر، فإنه يحتمل احتمالاً قوياً على تقدير
صحة الأحاديث فيه أن يكون السؤال عنها في ابتداء مشروعية الرواتب، أو عند أول
قدومه - صلى الله عليه وسلم - المدينة، أو عن مزيد اهتمامه لها، فإنه قد تقدم أنه - صلى
الله عليه وسلم - كان لا يدع أربعاً قبل الظهر، هذا ما عندي والعلم عند الله تعالى

قوله: "عن بريدة إلخ". قال المؤلف: دللته على استحباب الركعتين عقيب الوضوء ظاهرة،
وفي "المراقبة": وهي التي تسمى شكر الوضوء اهـ. والوجه عندي أن

أي حركة لها صوت كصوت السلاح (مراقبة). وفي رواية الصحيحين: سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة (1)
هذا من باب تقديم الخادم على المخدم كما جرت العادة بتقديم بعض الخدم بين يدي مخدمه (مراقبة ملخصاً بلفظه (2)
184:2)

كان مولدها في الإسلام قبل الهجرة بثمان سنين أو نحوها، ومات النبي - صلى الله عليه وسلم - ولها نحو ثمانية (3)
عشر عاماً كذا في "فتح الباري"

قط إلا توضأت عنده ورأيت أن (1) لله على ركعتين، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: بهما (2)». رواه الترمذي وقال: حسن صحيح، نقله ميرك «مرقاة» (189:2) ورواه ابن خزيمة في «صحيحه» كما في «الترغيب» قبيل الترغيب في صلاة الحاجة. ... 1784 - عن: أبي قتادة مرفوعاً: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين». متفق على صحته «التلخيص الحبير» (118:2). ... 1785 - وروى الأثرم في «سننه» بإسناد جيد أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «أعطوا المساجد حقها، قالوا: يا رسول الله! وما حقها؟ قال: أن تصلي ركعتين قبل أن تجلس». كذا في حاشية البلقيني على «الأم» (لشافعي رحمه الله 129:1).

الوضوء من الذرائع إلى المقاصد، والمقصود الأعلى منه أداء الصلاة به، فاستحب أن لا يتوضأ الرجل إلى أدى به ما وضع له فافهم

قوله: "عن أبي قتادة إلخ". فيه دلالة على استحباب تحية المسجد، قال الحافظ في "الفتح": واتفق أئمة الفتوى على أن الأمر في ذلك للندب، ونقل ابن بطال عن أهل الظاهر الوجوب، والذي صرح به ابن حزم عدمه، ومن أدلة عدم الوجوب قوله - صلى الله عليه وسلم - للذي رآه يتخطى: اجلس فقد أذيت، ولم يأمره بالصلاة، كذا استدل به الطحاوي وغيره، وفيه نظر، وقوله: {قبل أن يجلس}، صرح جماعة بأنه إذا خالف وجلس لا يشرع له التدارك وفي نظر، كما رواه ابن حبان في "صحيحه" من حديث أبي ذر: {أنه دخل المسجد، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - أركعت الركعتين؟ قال: لا! قال: قم فاركعهما}. ترجم عليه ابن حبان أن تحية المسجد لا تفوت بالجلوس، قلت: ومثله قصة سليك وسيأتي في الجمعة اهـ (448:1). قلت: وقد ذكرناها في الجزء الثاني من الكتاب في باب الأوقات، ورواية أبي ذر هذه أخرجها أبو نعيم في "الحلية" في ترجمة أبي ذر بلفظ: {دخلت المسجد ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالس وحده، فجلست إليه، فقال: يا أبا ذر! أين تحية المسجد؟ وأن تحيته ركعتان، قم فاركعهما، فقمتم فركعتهما، ثم عدت فجلست إليه}، كذا في حاشية

شكروا الله تعالى على إزالة الأذية وتوفيق الطهارة. قال الطيبي: كناية عن مواظبته عليهما "مرقاة" (1)
أي بهما نلت ما نلت أو عليك بهما، قال الطيبي "مرقاة" (2)

عن: حذيفة رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا - 1786
 حزنه أمر صلى». رواه أحمد وأبو داود، وقال الشيخ: حديث صحيح "العزيمي" (113:1)
 وسكت عنه أبو داود، وذكره في باب وقت قيام النبي - صلى الله عليه وسلم - من الليل،
 وقال الحافظ الإمام في "فتح الباري" بعد عزوه إلى أبي داود: بإسناد حسن اهـ. ... 1787
 - عن: أبي بكر رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ما
 من رجل يذنب ذنباً ثم يقوم فيتطهر ثم يصلي ثم يستغفر الله إلا غفر الله له»، ثم قرأ هذه
 الآية: {وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ}، إلى آخر الآية: رواه الترمذي
 وقال: حديث حسن، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، والبيهقي،
 وقال: «ثم يصلي ركعتين» "الترغيب والترهيب" (117:1). ... 1788 - عن: أنس رضي
 الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «يا علي! ألا أعلمك دعاء إذا أصابك غم أو
 هم تدعو به ربك فيستجاب لك بإذن الله ويفرج عنك؟ تَوْضُأً وصل ركعتين، واحمد الله
 وأثن عليه، وصل على نبيك، واستغفر لنفسك وللمؤمنين والمؤمنات، ثم قل: الله أنت تحكم
 بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم
 الكريم، سبحان الله رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين، اللهم

البلقيني على "الأم" (129:1) وفي "شرح المنية" عن مختصر البحر: ودخوله المسجد بنية
 الفرض والاعتداء ينوب عن تحية المسجد، وإنما يؤمر بتحية المسجد إذا دخله بغير صلاة،
 (ويكفيه لكل يوم ركعتان ولا يتكرر بتكرر الدخول اهـ (ص_409

قوله: "عن حذيفة إلخ". قال المؤلف: دلالتة على استحباب صلاة النفل عند المصيبة
 ظاهرة.

قوله: "عن أبي بكر إلخ". قال المؤلف: دلالتة على استحباب الصلاة للنوبة ظاهرة

قوله: "عن أنس وعن عثمان إلخ". دلالتهما على استحباب صلاة الحاجة ظاهرة

كاشف الغم مفرج الهم، مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، فأرحمني في حاجتي هذه بقضائها ونجاحها، رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك»، رواه الإصبهاني "الترغيب والترهيب" (1: 188 , 119) وإسناده حجة على قاعدة "الترغيب" المذكور في أوله. ... 1789 - عن: عثمان رضي الله عنه بن حنيف: «إن أعمى أتى إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله! ادع الله أن يكشف لي عن بصري، قال: أو أدعك، قال: يا رسول الله! إنه قد شق علي ذهاب بصري، قال: فانطلق فتوضاً ثم صل ركعتين ثم قل: اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبي محمد نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه إلى ربي بك أن يكشف لي عن بصري، اللهم شفعه في وشفعني في نفسي، فرجع وقد كشف الله عن بصره». رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح غريب، والنسائي واللفظ له، وابن ماجه، وابن خزيمة في "صحيحه"، والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم، وليس عند الترمذي: «ثم صل ركعتين» إنما قال: «فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه، ثم يدعوه بهذا الدعاء». فذكره بنحوه، رواه في الدعوات "الترغيب والترهيب" (1: 118). ... 1790 - عن: عبادة بن الصامت، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من أحبب ليلة الفطر وليلة الأضحى لم يمت (1) قلبه يوم تموت القلوب». (رواه الطبراني في "الكبير" و "الأوسط" "مجمع الزوائد" 22:1).

قوله: "عن عبادة إلخ". وفي "مجمع الزوائد": وفيه عمر بن هارون البلخي والغالب عليه الضعف، وأثنى عليه ابن مهدي وغيره، لكن ضعفه جماعة كثيرة أه. قلت: اختلف قول ابن مهدي فيه، ولكن قال البخاري: مقارب الحديث، وكان أبو رجاء يعني قتيبة يطريه ويوثقه، هذا كله من ترجمته في "تهذيب التهذيب" (7: 501). ويؤيده

أي لا يعذب يوم القيامة وإن خاف خوف عظمة الحق تعالى، ثم الظاهر أنه يوفق لأداء الأحكام في الدنيا فلا يعذب، (1) والعادة أيضاً في الأكثر أن من أدى النوافل لا بد أن يؤدي الفرائض كما قيل، ومتى تفعل الكثير من الخير إذا كنت تاركاً لأقله، والله تعالى أعلم

عن: أب أمامة رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «من قام - 1791 ليلتي العيدين محتسباً لم يمت قلبه يوم تموت القلوب». رواه ابن ماجه ورواته ثقات إلا أن بقية مدلس وقد عنعنه، "الترغيب والترهيب" (1:187)، قلت: تأيد بالذي قبله. ...

1792 - عن: معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من أحبب الليالي الخمس وجبت له الجنة، ليلة التروية، وليلة العرفة، وليلة النحر وليلة الفطر، وليلة النصف من شعبان». رواه الإصبهاني بإسناد ضعيف، "الترغيب والترهيب" (1:187). ...

1793 - عن: جابر بن عبد الله، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها يعلمنا السورة من القرآن، يقول: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، أو قال: عاجل أمري، وأجله، فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، أو قال: عاجل أمري وأجله، فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم أرضني (1) به،

□ «قال: ويسمي (2) حاجته

الذي بعده، قال المؤلف: إن الاختلاف لا يضر الاحتجاج لا سيما في الفضائل، فإن الضعاف تكتفي بها فيها، ودلالته على استحباب إحياء ليلة العيدين ظاهرة، وكذا دلالة الحديثين الذي بعد هذا

قوله: "عن جابر إلخ". قال المؤلف: وف "النيل" قال العراقي: ولم أجد من قال بوجوب الاستخارة مستدلاً بتشبيهه ذلك بتعليم السورة من القرآن، كما استدل بعضهم

بأن يحصل اليقين وأنشراح الصدر من غير شك ودغدغة، وهذا هو الأصل المعتبر في الباب كذا في "اللمعات" ذكره (1) في حاشية البخاري.
(أي في أثناء الدعاء عند ذكرها بالكناية عنها "نيل الأوطار" (2:320) (2)

رواه البخاري (156:1). ... 1794 - عن: عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال ل الله - صلى الله عليه وسلم - للعباس بن عبد المطلب: «يا عباس! يا عماه! ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل لك عشر خصال إذا فعلت ذلك غفر الله ذنبك، أوله وآخره، وقديمه وحديثه، وخطاؤه وعمده، وصغيره وكبيره، وسره وعلايته؟ عشر خصال، أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القراءة في أو ركعة فقل وأنت قائم: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، خمس عشرة مرة، ثم تركع فتقول وأنت رافع عشرًا، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا، ثم تهوي ساجدًا فتقول وأنت ساجد عشرًا، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا، فذلك خمس وسبعون في كل ركعة، تفعل ذلك أربع ركعات، إن استطعت أن تصلّيها في كل يوم مرة فافعل، فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة، فإن لم تفعل ففي كل شهر مرة، فإن لم تفعل في كل سنة مرة، فإن لم تفعل ففي عمرك مرة». رواه أبو داود، وابن ماجه، وابن خزيمة في "صحيحه" ("الترغيب والترهيب" 115:1 و 116). قلت: سكت عنه أبو داود (499:1) وفي ("التلخيص الحبير": صححه أبو علي بن السكن والحاكم اهـ 113:1).

على وجوب التشهد في الصلاة بقول ابن مسعود: كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن اهـ (319:2). قال المؤلف: فثبت الإجماع على عدم وجوب الاستخارة، ودلالته على استحبابهما ظاهرة.

قوله: "عن عكرمة إلخ". وفي "الترغيب" أيضًا بعد العبارة المذكورة في المتن: وقال (أي ابن خزيمة): إن صحّ الخبر فإن في القلب من هذا الإسناد شيئًا فذكره، ثم قال: ورواه إبراهيم (إبراهيم ضعيف كذا في "التلخيص" 113:1) بن الحكم بن إبان، عن أبيه، عن عكرمة مرسلاً لم يذكر ابن عباس، قال الحافظ (أي المنذري): ورواه الطبراني

عن: أبي أمامة رضي الله عنه الباهلي، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، 1795 قال: «عليكم بقيام الله فإنه دأب الصالحين قبلكم، وقربة إلى ربكم، ومكفرة

وقال في آخره: {فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالٍ غفر الله لك}. قال الحافظ (أي المنذري): وقد روى هذا الحديث من طرق كثيرة وعن جماعة من الصحابة، وأمثلة حديث عكرمة هذا، وقد صحَّحه جماعة، منهم الحافظ أبو بكر الأجري، وشيخنا أبو محمد عبد الرحيم المصري، وشيخنا الحافظ أبو الحسن المقدسي رحمهم الله تعالى، وقال أبو بكر بن أبي داود: سمعت أبي يقول: ليس في صلاة التسبيح حديث صحيح غير هذا، وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالى: لا يروى في إسناد هذا الحديث حسنٌ من هذا، يعني إسناد حديث عكرمة بن عن ابن عباس، وقال الحاكم: قد صحَّت الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علم ابن عمه هذه الصلاة، ثم قال: حدثنا أحمد بن داود بمصر، ثنا إسحاق بن كامل، ثنا إدريس بن يحيى، عن حيات بن شريح، عن يزيد بن أبي حبيب، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وجَّه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جعفر بن أبي طالب إلى بلاد الحبشة، فلما قدم اعتنقه وقبَّل بين عينيه، ثم قال: ألا أهب لك ألا أسركَ ألا أمنحك؟ فذكر الحديث، ثم قال: هذا إسنادٌ صحيحٌ لا غبار عليه. قال المحلي (أي المنذري رضي الله عنه): وشيخ أحمد بن داود بن عبد الغفار أبو صالح الحراني ثم المصري تلكم في غير واحدٍ من الأئمة، وكذَّبه الدار قطني اهـ.

قال بعض الناس: والأظهر أن الحاكم أعلم بشيخه، على أن الاختلاف لا يضر. قلت: وأين الاختلاف؟ فلم نَرِ أحدًا من الأئمة وثَّقه، وترجمته مستوفاةً في "اللسان" (168:1) نعم! قد حسن ابن عبد البر حديثه عن أبي مصعب عن مالك كما في "اللسان"، وصحَّح الحاكم حديثه في صلاة التسبيح هذا، ففي هذا يتحقق الاختلاف، والله أعلم.

قوله: "عن أبي أمامة إلخ". قال المؤلف: دلالتُه على استحباب صلاة التهجد ظاهرة، ولم يحمل لفظ "عليكم" على الإيجاب لأن الفرضية منسوخة، يدلُّ عليه ما رواه مسلم في حديث طويل عن عائشة: {فقال: أَلستَ تقرأُ يا أيُّها المزمِّلُ؟ قلتُ: بلى! قالت: فإنَّ الله عزَّ وجلَّ افتَرَضَ قيامَ الليل في أول هذه السورة، فقام نبي الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه

للسيئات، ومنها عن الإثم». رواه الترمذي في كتاب الدعاء من جامعه، وابن أبي الدنيا في كتاب التهجد، وابن خزيمة في "صحيحه"، والحاكم، كلهم من رواية عبد الله بن صالح كاتب الليث، وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، "الترغيب والترهيب" (103:1) قلت: هو مختلف فيه، قال ابن

حولاً، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهراً في السماء حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوعاً بعد فريضته، الحديث (1:256). وإنما قلنا باستحباب التهجد مع أن المواظبة عليه ثابتة عنه - صلى الله عليه وسلم - وهو يقتضي كونها راتبة، لما روى البخاري في حديث طويل: {فقصتها حفصة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: نعم الرجل عبد الله لو كان يصلي من الليل، وكان بعد لا ينام من الليل إلا قليلاً} (1:151). وفي حاشيته عن العيني: كلمة "لو" للتمني لا للشرط، ولذلك لم يذكر لها جواب اهـ. فهذا إظهار التمني للترغيب المحض، فلو كانت من الرواتب لشدد عليه بتركه أو رغب فيه باللفظ المؤكد، تأمل حق التأمل

قال بعض الناس: وهذا عندي وقد كان شيعي وافقني عليه ثم رجع عنه، فقال بتأكيده بناءً على أنها وإن كانت مستحبة فإنها بعد مواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليها صارت مؤكدة، ولكل وجهة هو موليها اهـ. والدليل على كونه نافلةً غيرت راتبة ما أخرجه البخاري عن علي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طرقه وفاطمة بني النبي - صلى الله عليه وسلم - ليلة (وفي رواية حكيم بن حكيم عند النسائي والطبري: {فأيقظنا للصلاة ثم رجع إلى بيته، فصلى هو يأمن الليل فلم يسمع لنا حساً فرجع إلينا}، فتح). فقال: ألا تصليان؟ (وفي رواية حكيم المذكورة قال علي: {فجلست وأنا أعرك عيني، وأنا أقول: والله ما نصلي إلى ما كتب الله لنا إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلت ذلك ولم يرجع إلي شيئاً، ثم سمعته وهو مول يضرب فخذه وهو يقول: (وفي رواية حكيم: ما نصلي إلا ما كتب الله لنا) وكان الإنسان أكثر شيئاً جدلاً اهـ). من "الفتح" (9,8:3)).

قلت: ورواية حكيم بن حكيم أخرجه النسائي (1:239) بسند رجاله ثقات إلا أن فيه ابن إسحاق وهو ثقة مدلس، وقد صرح بالتحديث، وفيه تقرير النبي - صلى الله عليه وسلم - علياً في قوله: {والله ما نصلي إلا ما كتب الله لنا} ولو كانت صلاة الليل راتبةً مؤكدةً لما تركهم

القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن
أما ما في «تهذيب التهذيب». وفيه أيضاً: البخاري أخرج له (260:5) اهـ. وإخراج ابن
خزيمة حديثه في "صحيحه" يدل أيضاً على أنه حجة عنده

على حالهم، لأنها قرينة من الوجوب يضلُّ تاركها

قال الشيخ: وفيه دليل التأكيد أي مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليها ثابت بالوتر،
وحديث علي رضي الله عنه هذا من الأحاد، وغاية أنه صحيح فلا يعارض ما ثبت بالدليل
المتواتر اهـ. قلت: إن أريد بالمواظبة مواظبته على الصلاة بعد الرقعة وهي المسماة
بالتهجد ففيه نظر، لما في الحديث المتفق عليه عن عائشة من كل الليل أوتر رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - أوتر أول الليل وأوسطه وآخره، وانتهى وتره إلى السحر، وقد مر
في أوقات الوتر، والمراد به قيام الليل مع الوتر لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجعل
آخر صلاته بالليل وترًا، وإن أريد بها المواظبة على قيام الليل وهو يتأتى بزيادة صلاة بعد
فرض العشاء فمسلم، وهو يتأدى بركعتين بعد العشاء والوتر بعدهما، لحديث أم سلمة
رضي الله عنها مرفوعاً: {كان يوتر بسبع وخمس}. ولحديث عائشة وميمونة: {أن الوتر لا
يصلح إلا بخمس أو سبع}، وعن عائشة بسند صحيح قالت: {الوتر سبع أو خمس، وإنني
لأكره أن يكون ثلاثاً بتراء}. وقد تقدم كل ذلك في أبواب الوتر، وأوله أصحابنا بأن المراد
به قيام الليل مع الوتر، لأن الوتر قد يُطلق على مجموع قيام الليل مع الوتر أيضاً، وقد ثبت
بالحديث المتفق عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يوتر مرة أول الليل، ومرة أوسطه،
ومرة آخره، فمن أوتر أول الليل بخمس، أو سبع أو تسع، أو ما شاء الله، فقد أتى بالسنة
التي واطب عليها النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأدنى ما قام به في الليل خمس، والله
تعالى أعلم.

قلت: والذي ظهر لي من كلام السلف أن قيام الليل عندهم هو الوتر لا غير، ولكنهم كرهوا
أن يقتصر على واحدة أو ثلاث بتراء، بل ينبغي أن يكون قبله أو بعده تطوع، ووجه ذلك
ما قدمنا أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يوتر قط إلا ومعه تطوع ركعتان فصاعداً، والدليل
على ما ظهر لي من كلامهم عدم ذكرهم التهجد أو قيام الليل في الرواتب، بل وفي كلامهم
أن الوتر هو التهجد، قال الإمام الشافعي في "الأم": التطوع وجهان، أحدهما

صلاة جماعة مؤكدة⁽¹⁾ فلا أجزز تركها لمن قدر عليها، وصلاة العيدين، وخسوف الشمس والقمر، والاستسقاء، وصلاة منفردة وبعضها أوكد من بعض، فأوكد ذلك الوتر، ويشبه أن يكون صلاة التهجد ثم ركعتا الفجر، قال: ولا أرخص لمسلم في ترك واحدة منهما وإن لم أوجبهما اهـ (152:1). قلت: وفيه إشعار بأن الوتر والتهجد عنده واحد، ولذا كان أوكد السنن اثنين لا ثلاثاً، ولو كانا متغايرين لقال: لا أرخص لمسلم في ترك واحدة من هذه الثلاث.

وقال في "رحمة الأمة": وأقل الوتر ركعة، وأكثره إحدى عشرة ركعة، وأدنى الكمال ثلاث ركعات عند الشافعي وأحمد اهـ (ص_23). وفي دلالة أيضاً على اتحاد التهجد والوتر عندهما، لأن إحدى عشرة ركعة هي غاية ما كان يتهجد به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غالباً، لا يزيد عليها إلا نادراً، ولم يخالفهما أبو حنيفة إلا فصل الوتر بثلاث عن التطوع قبله أو بعده، وقال أحمد والشافعي بجواز وصلهما بتسليمة، وإذا تقرر ذلك فما قاله الشيخ: إن التهجد سنة مؤكدة لمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليها، صحيح، بل نقول: إنه (2) عندنا واجب، لأن الوتر هو التهجد، والتطوع ولو بركعتين قبله أو بعده سنة، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يقتصر على الوتر قط لا ومعه تطوع، فمن صلى بعد العشاء ركعتين والوتر، فقد أتى بالواجب والسنة معاً، هذا ما عندي وبه يجتمع الروايات المختلفة في الباب، وهو الموافق لما روى عن الأئمة الأربعة المقتدى بهم في الدين، فإن أحداً منهم لم يذكر التهجد في السنن المؤكدة غير الوتر وراتبة العشاء، ومن قال يتأكد شيء زائد على ذلك، فهو محجوج بإجماع من قبله، والله أعلم.

فيه إشعار بأن السنة المؤكدة عنده تشمل الواجب أيضاً، فإن ما لا يجوز تركه هو الواجب (1)
فإن قيل: كيف تقول إن التهجد واجب وقد قالوا: إن وجوبه كان أولاً ثم نسخ بقوله تعالى: [علم أن لن تحصوه فتأب (2) عليكم]. قلت: إنما نسخ به ما كان واجباً قل من قيام النصف والثلث من الليل بقوله: [قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه]، وأما وجوب مطلق قيام الليل فليس بمنسوخ، لقوله تعالى بعد قوله: [فتأب عليكم فاقروا ما تيسر منه]، فهو مشعر ببقاء وجوب قيام الليل بقدر التيسر، وبينته السنة بالوتر، فكان واجباً، وكان التطوع قبله بركعتين سنة مؤكدة لمواظبة النبي عليه السلام عليها فعلاً وتحريضه على ذلك في حديث لما برته قولا

عن: عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1796
:- «يا عبد الله! لا تكن مثل فلان كان يقوم من الليل فترك قيام الليل (1)». رواه البخاري
(145:1)).

وبالجملة فمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - لم تثبت على ما سوى الإيتار بالليل،
وكان يوتر بخمس، وبسبع، وبتسع، وبإحدى عشرة، وفي أول الليل مرة، وفي أوسطه
أخرى، حتى انتهى إيتاره إلى السحر، وقد يطلق عليه التهجّد وقيام الليل، فلا تنتهض به
حجة على تأكيد قيام الليل الزائد على راتبة العشاء والوتر، لا سيما مع قوله - صلى الله
عليه وسلم -: «وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل. وإذا جاء الاحتمال صلح حديث
علي رضي الله عنه دليلاً على نفي تأكيد القيام بالليل بالمعنى المتعارف كما قلنا، لأن
المتواتر إذا لك يكن قطعي الدلالة على معناه يكون ظنياً، فيجوز تخصيصه بالأحاد

وفي "رد المحتار" (716:1) في شرح قول "الدر المختار": ومن المندوبات صلاة الليل ما
نصّه: ثم اعلم أن ذكر صلاة الليل من المندوبات مشى عليه في "الجاوي القدسي" وقد
تردد المحقق في "فتح القدير" في كونه سنة أو مندوباً، لأن الأدلة القولية تفي المندوب،
والمواظبة الفعلية تفيد السنية، لأنه - صلى الله عليه وسلم - إذا واطب على تطوّع يصير
سنة، وقال في "الحلية": والأشبه أنه سنة اهـ ملخصاً. قلت: ولكنها تتأدّى بتنفل ركعتين أو
أربع بعد العشاء، أو ركعتين بعد الوتر، لما مر من قوله - صلى الله عليه وسلم - ما يفيد أن
الركعتين بعد الوتر تقومان مقام التهجد وتكفيان عنه، وقد روي سعيد بن منصور
والطبراني عن البراء بن عازب مرفوعاً: «من صلى قبل الظهر أربعاً كان كأنما تهجد من
ليلة، ومن صلاه بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر». رواه كلهم ثقاً إلا ناهض بن
سالم، قال العراقي: لم أجد فيه حرجاً ولا تعديلاً، ولم أج له ذكراً، وله طريق آخر عند
الطبراني فيه محمد بن أبي ليلى متكلم فيه، وحديث آخر بمعناه عن أنس فيه يحيى بن
عقبة ضعيف، كما في "نيل الأوطار" (263:2). وبالجملة فالحديث حسنٌ بتعدّد الطرق،
ويؤيده ما سيأتي مرفوعاً: «ما كان بعد صلاة الليل فهو من الليل»، هو حسن الإسناد، والله
أعلم.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دلّ الحديث على كراهة ترك صلاة الليل

كره هذا الترك للإعراض صورة بعد التوجه إلى الله تعالى حقيقة (1)

عن: جابر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أفضل - 1797 الصلاة طول القنوت». رواه مسلم (211:1). ... 1798 - عن: عبد الله بن حبشي الخثعي: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: طول القيام». رواه أبو داود (508:1) وسكت عنه فهو صالح عنده. ... 1799 - عن أبي سلمة بن عبد الرحمن: «أنه سأل عائشة كيف كانت

بعد القيام بها، قال بعض الناس: وفي حكمه كل طاعة. قلت: لا دليل عليه، فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي الضحى حتى يقولون لا يدعه، ويدعها حتى يقولون لا يصليها، كما أخرجه الحاكم عن أبي سعيد وقد مرّ، وروى عكرمة عن ابن عباس: {أنه كان يصلي الضحى عشرًا ويدعها عشرًا}. وقد مرّ كل ذلك نقلًا عن الحافظ في "الفتح": وكذا {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسرد الصوم حتى تقول أزواجه: لا يفكر حتى يقلن: لا يصوم}. كما سيجيء في باب، فلا دلالة في الحديث على كراهة ترك كل تطوُّع بعد القيام به، نعم! لا شك أن الدوام عليه أفضل، فإن أحب الأعمال إلى الله ما ديم عليه، فافهم.

قوله: "عن جابر إلخ". قال النووي في شرحه: المراد بالقنوت ههنا القيام باتفاق العلماء فيما علمت: وفي دليل للشافعي ومن يقول كقوله إن تطويل القيام أفضل من كثر الركوع والسجود (457:1). والقنوت وإن استعمل لمعانٍ لكن القيام ههنا متعينٌ باتفاق العلماء كما ذكر النووي، وبالحديث الذي بعد هذا الحديث، فإن الحديث يفسر بعضه بعضًا، وبه قال الإمام الأعظم كما في "منحة الخالق" (59:2). ويعارض حديث الباب ما رواه مسلم (191:1) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: {أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثرُوا الدعاء اه}. فالجواب عنه ما في "نيل الأوطار" (322:2): لا يلزم من كون العبد أقرب إلى ربه حا سجوده أفضليته على القيام، لأن ذلك إنما هو باعتبار إجابة الدعاء اه.

قوله: "عن أبي سلمة إلخ". قال المؤلف: في هذا الحديث صلاة الليل إحدى عشرة ركعة، وفي حديثها رضي الله عنها أيضًا عند البخاري في باب ما يقرأ في ركعتي الفجر "ثلاث عشرة"، ولفظه: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلي

صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رمضان؟ قالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي (أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا). الحديث، رواه مسلم (1:254).

إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين اهـ). ووفق الحافظ بينهما في "الفتح" (3:17): بأنها رضي الله عنها أضافت إلى صلاة الليل راتبة العشاء أو ما كان يفتتح به - صلى الله عليه وسلم - صلاة الليل، فقد ثبت عند مسلم من طريق سعد بن هشام عنها رضي الله عنها: {أنه كان يفتتحها بركعتين خفيفتين اهـ} ملخصاً

وقال العراقي في "تخريج إحياء العلوم" (1:176): روى ابن المبارك من حديث طاوس مرسلًا: {كان يصلي - صلى الله عليه وسلم - سبع عشرة ركعة من الليل اهـ}. وفي "التلخيص الحبير" (1:116): وفي حواشي المنذري: قيل: أكثر ما روى في صلاة الليل سبع عشرة، وهي عدد ركعات اليوم واللييلة، وروى ابن حبان (1) وابن المنذر والحاكم (2) من طريق عراك عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: {أوتروا بخمس، أو بسبع، أو بتسع، أو بإحدى عشرة ركعة، أو بأكثر من ذلك اهـ}. قلت: وهي مجموع صلاة الليل والوتر، فثبت أنه لا تحديد فيه، وقال النووي في "شرح مسلم" (1:252): قال القاضي (عياض رحمه الله): ولا خلاف أنه ليس في ذلك حد لا يزداد عليه ولا ينقص منه، وأن صلاة الليل من الطاعات التي كلما زاد فيها زاد الأجر إلخ

وفي هذا الحديث صلاة الأربع بتسليمة، وقد ورد التسليم بين كل ركعتين أيضًا، ففي "صحيح مسلم" (1:254): عن عائشة رضي الله عنها، قالت: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي فيما بين أن يرغ من صلاة العشاء - وهي التي يدعو الناس "العتمة" - إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحدة، فإذا سكت المؤذن من صلاة الفجر وتبين له الفجر وجاءه المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين، ثم اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة اهـ}. وكذلك قد ورد صلاة النوافل من النهار

في صحيحه (1)

في مستدركه (2)

.....
- بتسليمه من الأربع والركعتين كما مرّ في المتن من فعله - صلى الله عليه وسلم

وأما الأحاديث القولية في الباب فحديثان، حديث علي رضي الله عنه، وابن عمر رضي الله عنهما. فحديث علي ما رواه عبد الرزاق عنه مرفوعاً وسنه حسن كما في "كنز العمال" (226:4): قلت: يا رسول الله! كيف صلاة الليل؟ قال: مثني مثني. قلت: كيف صلاة النهار؟ قال: أربعاً أربعاً، الحديث. وحديث ابن عمير رضي الله عنهما ما رواه أبو داود وسكت عنه (498:1): عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: {صلاة الليل والنهار مثني مثني اهـ}. وفي "شرح مسلم" للنووي (257:1): وروى أبو داود والترمذي بالإسناد الصحيح: {صلاة الليل والنهار مثني مثني اهـ}. وفي "التلخيص الحبير" (119:1): رواه أحمد أصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان (في صحيحهما)، وأصله في "الصحيحين" بدون ذكر النهار، وضَعَفَه يحيى بن معين والترمذي والنسائي والدارقطني، وصَحَّحه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي والبخاري، وجعله الخطابي والإمام أحمد حجة اهـ محصلاً

قال بعض الناس: فقد ثبت تصحيحه عن الأكثر، فالحديث صحيح، وتفصيل هذا الاختلاف في "التلخيص"، وحجة من ضَعَفَه ركيكٌ عندي. قلت: هذا من التحامل والعصبية التي تعمي وتضمن ويكف تكون حجة من ضَعَفَه ركيكٌ وقد جرحوا فيه جرحاً مفسراً؟ فقال الترمذي: اختلف فيه أصحاب شعبة، فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم، ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يذكروا فيه صلاة النهار، وقال النسائي: عن ابن عمر مرفوعاً: {صلاة الليل والنهار مثني مثني} غير محفوظ، وإنما يعرف صلاة النهار عن يعلى بن عطاء، عن علي البارقي، عن ابن عمر، وقد خالفه نافع وهو أحفظ منه فذكر أن صلاة الليل مثني مثني والنهار أربعاً. وقال يحيى: كان شعبة ينفي هذا (الحديث وربما لم يرفعه، كذا في "العمدة" للعيني (403:3)

وقال الطحاوي في "معاني الآثار" له: إن كل من روى حديث ابن عمر سوى علي البارقي، وسوى ما روى (إسحاق بن إبراهيم الحنيني) عن العمري، عن نافع، عن ابن عمر، إنما يقصد إلا صلاة الليل خاصة دون صلاة النهار، وقد روى عن ابن عمر بعد

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يدلّ على فساد هذين الحديثين أيضًا، حدثنا فهد، ثنا أبو نعيم، ثنا سفيان، عن عبد الله، عن نافع، عن ابن عمر: {أنه كان يصلي بالليل ركعتين وبالنهار أربعًا}. وعن جبلة بن سحيم عن عبد الله بن عمر: {أنه كان يصلي قبل الجامعة (أربعًا لا يفصل بينهما) وسلم} وإسنادهما صحيح (198:1).

وفي "التلخيص الحبير": أصل الحديث في الصحيحين بدون ذكر النهار، قال ابن عبد البر: لم يقله أحد عن ابن عمر غير علي، وأنكره عليه وكان يحيى بن معين يضعف حديثه هذا ولا يتحج به، ويقول: إن نافعًا وعبد الله بن دينار وجماعة رووه عن ابن عمر بدون ذكر النهار، وروى بسنده عن يحيى بن معين أنه قال: {صلاة النهار أربع لا يفصل بينهما}، فقليل له: فإن أحمد بن حنبل يقول: "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى"، فقال: بأي حديث؟ فقليل له: بحديث الأزدي فقال: من الأزدي حتى أقبل منه وأدع يحيى بن سعيد الأنصاري، عن نافع، عن ابن عمر أنه كان يتطوع بالنهار أربعًا لا يفصل بينهما؟ لو كان حديث الأزدي (صحيحًا لم يخالفه ابن عمر اهـ 119:1).

قلت: وقد تقدم في المقدمة أن مخالفة عمل الراوي الرواية جرح فيها عندنا معشر الحنفية، فما رواه الأزدي ضعيف عندنا لوجهين، الأول لكونه متفردًا فيما زاده من لفظ "النهار" من بين ثقات أصحاب ابن عمر، ولاختلاف أصحاب شعبة في رفعه ووقفه. والثاني لكونه مخالفًا لعمل ابن عمر رضي الله عنهما فلا حجة فيه، والله أعلم. ولو سلمنا صحته {فهو محمول على ما سيأتي في تأويل حديث ابن عمر: {صلاة الليل مثنى مثنى

وأما المذاهب ففي باب النوافل من "الهداية": والأفضل في الليل عند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله مثنى مثنى، وفي النهار أربع أربع، وعند الشافعي رحمه الله فيهما مثنى مثنى، وعند أبي حنيفة رحمه الله فيهما أربع أربع، وعند الشافعي رحمه الله فيهما مثنى مثنى، أفضل، قيل: وبه يفتى، وفي "رد المختار" (707:1): عزاه في المعراج إلى العيون اهـ. وفي "فتح الباري" (40_3): واختار الجمهور التسليم من كل ركعتين في صلاة الليل والنهار اهـ. وحديث علي رضي الله عنه صريح فيما ذهب إليه أبو يوسف وحمد رحمهم الله، ولكن يعارضه في نافلة النهار حديث ابن عمر، والتوفيق بأن حديث علي محمول على الاستحباب، وحديث ابن عمر على الجواز، والوجه أن النهار وقت

.....

الاشتغال وتردد الناس فيما بينهم، فيخاف على من سلم من ركعتين أن يشتغل فيما يمنع عنها بخلاف الليل، فكان الأربع بتحريمه أولى، وأما كون المثنى في الليل أفضل للأحاديث الصريحة القولية فيه، ولأنه فيه زيادة التحريم والصلاة على النبي المختار والدعاء بعدها والتسليم بعد الفراغ

قال بعض الناس: ولم أجد للإمام دليلاً قوياً على أفضلية الأربع في الليل والنهار. قلت: ما قليل المعرفة وعديم الذوق! من أين لك أن تدرك مأخذ الإمام الذي اتفق الأئمة على دقة فهمه، أجمعت الأمة على إمامته في الفقه؟ ودليله في المسألة أن الأصل في ذلك أن النوافل شرعت تبعاً للفرائض، لأن الصلاة شرعت في أول الأمر ركعتين ركعتين، ثم زيدت في الحضر إلى الأربع، وأقرت صلاة السفر على الحالة الأولى. فثبت بذلك أن العزيمة هي الأربع، وإنما انتقص منها لعارض تخفيف ونحوه، قالت عائشة رضي الله عنها: {الصلاة أول ما فرضت ركعتان، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر}. أخرجه البخاري (48:1). وفيه إشعارٌ بكون صلاة الحضر تمامًا وكمالًا، وأقصى تمامها إلى الأربع، وكانت النوافل تبعًا لها، فكان كمالها أربع ركعات أيضًا في الليل والنهار جميعًا، لأن صلاة الحضر زيدت إلى الأربع نهاريتها وليليتها سواء كما لا يخفى، والله أعلم

وأما قوله - صلى الله عليه وسلم - : {صلاة الليل مثنى مثنى}، فمعناه عند الإمام أن تشهد في كل ركعتين، وقد ورد ذلك مرفوعاً عند أبي داود وغيره بلفظ: {الصلاة مثنى مثنى، تشهد في كل ركعتين، وتخضع وتضع وتضع يديك، يقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك، وتقول: يا رب يا رب} الحديث. وقد ذكرنا في الجزء الثالث من الكتاب أنه حسن الإسناد، ولا يعارضه ما روي عن ابن عمر عند مسلم في تفسيره أن تسلم من ركعتين، فإن تفسير النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى من تفسير غيره، على أنه يمكن حمل قوله: {أن تسلم من كل ركعتين} على التشهد لورود إطلاق التسليم عليه أيضًا. كما مر في حديث علي رضي الله عنه أول الباب، قال: {كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي قبل العصر أربعاً يفصل بينهما بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين}، الحديث وإسناده صحيح

لا يقال: إن حديث علي رضي الله عنه المذكور آنفاً عن "كنز العمال" بلفظ: {قلت: يا رسول الله! كيف صلاة الليل؟ قال: مثني مثني. قلت: كيف صلاة النهار؟ قال: أربعاً أربعاً} يؤيد القول بأن المراد بالمثني أن يسلم على كل ركعتين تسليم التحليل، لكونه مذكوراً في مقابلة الأربع، ولا تصح المقابلة بها إلا بذلك، وأما على تفسير الإمام فالأربع من المثني أيضاً فلا مقابلة، لأن معنى حديث علي رضي الله عنه هذا عنده أن صلاة الليل مثني مثني يتشهد في كل ركعتين إلى ما شئت، وصلاة النهار مثني مثني إلى الأربع فقط، لا يجوز الزيادة عليها بل تكره، فصحت المقابلة بينهما والله أعلم. وأيضاً: فلو كان معنى قوله: "مثني مثني" أن يسلم من كل ركعتين، لم يواظب النبي - صلى الله عليه وسلم - على خلافه، وقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن ولا طولهن، ثم يصلي ثلاثاً} الحديث، كذا في "آثار السنن" (2:10).

قال في "البدائع": وفي دلالة على أنه ما كان يسلم على رأس الركعتين، إذا لو كان كذلك لم يكن لذكر الأربع فائدة، وكلمة "كان" عبارة عن العادة والمواظبة، وما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يواظب إلى على أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى، (فكان الأربع أفضل) ولأن الوصل بين الشفعين بمنزلة التتابع في باب الصوم، ألا ترى أنه لو نذر أن يصلي أربعاً بتسليمية فصلى بتسليميتين لا يخرج عن العهدة؟ كذا ذكر محمد في الزيادات، ثم الصوم متتابعاً أفضل، فكذا الصلاة، والمعنى فيه ما ذكرنا أنه أشق على البدن (والنفس)، فكان أفضل (بدليل قوله تعالى (1): [إن ناشئة الليل هي أشد وطئاً وأقوم قيلاً]، أي أشد في وطأ النفس وأشق عليها) فأما التراويح فإنما تؤدي مثني مثني لأنها تؤدي

قد ذكر صاحب "البدائع" في فضلية الأشق حديث {أنه - صلى الله عليه وسلم - سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال: (1) أحمرها أي أشدها على البدن}. ولكن قال فيه المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرد شيء من الكتب الستة أهـ. وهو في "النهاية" لابن الأثير منسوب لابن عباس بلفظ: {سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي الأعمال أفضل؟ قال: أحمرها} أي أقواها وأشدها كذا في "المقاصد الحسنة" (ص33) ولم يتعرض لتصحيحه وتحسينه فتركت الاحتجاج به، واستدللت على المقصود بالآية، فإن فيها إشعاراً بفضيلة قيام الليل لكونه أشد وطأً، فعلم أن لشدة وطأ النفس مدخلاً في فضيلة العمل، وهي تفيد قوة للأثر المذكور. والله أعلم

جماعة، فتؤدى على وجه السهولة واليسر، لما فيهم من المريض وذو الحاجة ولا كلام (فيه)، وإنما الكلام فيما إذا كان وحده اهـ (295:1)

وقال الإمام محمد في "موطأه" (ص120): وقال أبو حنيفة: صلاة الليل إن شئت صليت ركعتين، وإن شئت صليت أربعاً، وإن شئت ستاً، وإن شئت ثمانياً، وإن شئت ما شئت بتكبيرة واحدة، وأفضل ذلك أربعاً أربعاً اهـ. و "التعليق الممجد": قوله: {وإن شئت ما شئت} هذا صريح في أنه لا يكره الزيادة على ثمان ركعات بتسليمية واحدة، خلافاً لما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن ذلك مكروه، وعملوه بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يزد على ذكر بتحريمية واحدة اهـ. قلت: وهو المشهور المذكور في "الدر المختار" وغيره

قال بعض الناس: ولم أجد حديثاً صريحاً دالاً على أنه - صلى الله عليه وسلم - تطوع ثمانياً بتحريمية واحدة، فالتحديد بثمان يحتاج إلى دليل، وإن ثبت لا يكون أيضاً حجة في الباب على الحصر، لأن حديث أبي هريرة مرفوعاً: {أو تروا بخمس إلخ} الذي مر قريباً يدل علي جواز ما زاد على ثمان، وهو حديث قول لا يقاومه الفعل، ولا سيما إذا لم يكن ضريحاً في الكراهة فافهم حق الفهم

فإن قيل: قد روى مسلم في "صحيحه" (1:256): {قلت: يا أم المؤمنين! (a) أنبئني عن وتر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقالت: كنا نعد له سواكه وطموره، فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه من الليل، فيتسوك ويتوضأ، ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيها إلا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، ثم يقوم فيصلي التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم تسليماً يسمعون} الحديث، ففيه ثبوت ثمان ركعات بعد إخراج ركعة الوتر من التسع. قلنا: هذا لا يفيد الأصحاب، فإن المذهب أن الوتر ثلاث، فيكون التطوع عندهم في هذا الحديث ستاً

قلت: قال في "البدائع" في بيان ما يكره من التطوع: أما الذي يرجع إلى القدر في النهار تكره الزيادة على الأربع بتسليمية واحدة، وفي الليل لا تكره وله أن يصلي ستاً وثمانياً ذكره في "الأصل"، وذكره في "الجامع الصغير" في صلاة الليل: إن شئت فصل

وهي عائشة رضي الله عنها (1)

حدثنا: محمد بن بشار، نا أبو داود، نا شعبة، عن يزيد بن خمير، قال: سمعت عبد - 1800
الله بن أبي قيس يقول: قالت عائشة رضي الله عنها: «لا تدع قيام الليل، فإن رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - كان لا يدعه، وكان إذا مرض أو كسل صلى قاعداً». رواه أبو داود
وسكت عنه هو والمنذري. كذا في "عون المعبود" (1:504). ورواه أيضاً ابن خزيمة في
«صحيحه» كذا في «الترغيب» (1:105).

بتكبير ركعتين، وإن شئت أربعاً، وإن شئت ستاً ولم يزد عليه، (قلت: فحديث عائشة في
صلاته - صلى الله عليه وسلم - بتسع ركعات يؤيد ما في "الجامع الصغير" لكون التطوع
منها ستاً والثلاث وتر). والأصل في ذلك أن النوافل شرعت تبعاً للفرائض، والتبع لا يخالف
الأصل، فلو زبدت على الأربع في النهار لخالفت الفرائض، وهذا هو القياس في الليل إلا أن
الزيادة على الأربع إلى الثمان أو إلى الست عرفناه بالنص، وهو ما روي عن النبي: أنه كان
يصلي بالليل خمس ركعات، سبع ركعات، تسع ركعات، إحدى عشرة ركعة، ثلاث عشرة ركعة،
والثلاث من كل واحد من هذه الأعداد الوتر، (وظاهر لفظ الحديث وإن كان يشعر بوصل
الوتر بالتطوع، وأنها صلاهما جميعاً بتسليمية واحدة، ولكن حديث عائشة عن أحمد وأبي
داود: {كان - صلى الله عليه وسلم - يوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث،
وعشرة وثلاث}، صريح في أنه كان يفصل ثلاث الوتر عن التطوع، وقد مر أنه حسن
الإسناد) وركعتان من ثلاثة عشر سنة الفجر، (بدليل قول عائشة عن مسلم: {ما كان يزيد
في رمضان، ولا غيره على إحدى عشرة ركعة}، وقد مر) فيبقى ركعتان، وأربع، وست،
وثمان، فيجوز إلى هذا القدر بتسليمية واحدة من غير كراهة. واختلف المشايخ في الزيادة
على الثمان، قال بعضهم: يُكره لأن زيادةً على هذا لم ترَ عن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم -، وقال بعضهم: لا يكره وإليه ذهب الشيخ الإمام الزاهد السرخسي، إلى أن قال:
والصحيح أنه يُكره لما ذكرنا، وعليه عامة المشايخ اهـ (1:295). قلت: فعلم من هذا أن
التحديد بثمان منقول عن بعض المشايخ لا عن الإمام، والراجح عندنا قول السرخسي
رحمه الله ويؤيده قول محمد في "الموطأ" وقد مر أننا

قوله: "حدثنا محمد بن بشار إلخ". دلالتة على ما فيه ظاهرة، وكذا دلالة الذي

عن: عبد الله رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1801
«فضل صلاة الليل على صلاة النهار كفضل صدقة السر على صدقة العلانية». رواه
الطبراني في "الكبير" بإسناد حسن، كذا في "الترغيب" (103:1). ... 1802 - عن: إياس
بن معاوية المزني رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا بد من
صلاة ليل ولو حلب شاة، وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل». رواه الطبراني ورواته
ثقات إلا محمد بن إسحاق، كذا في "الترغيب" (103:1) قلت: قد تقدم أنه حسن الحديث،
فالإسناد حسن. ... 1803 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل
:الآخر، فيقول

بعده على ما فيه

قوله: "عن إياس الخ". قال المؤلف: ظاهره أن من صلى سنة العشاء والوتر يحصل له
فضل قيام الليل، ولكن الأولى أن يقوم آخر الليل كما يدل عليه حديث أبي هريرة، وروي
البخاري عن مسروق قال: {سألت عائشة رضي الله عنها أي العمل كان أحب إلى رسول الله
- صلى الله عليه وسلم -؟ قالت: الدائم، قلت: متى كان يقوم؟ قالت: كان يقوم إذا سمع
الصارخ اهـ}. وفي "فتح الباري" (14:3) قوله: "الصارخ" أي الديك، ووقع في "مسند
الطيالسي" في هذا الحديث: "الصارخ الديك". وجرت العادة (1) بأن الديك يصيح عند
نصف الليل غالبًا، قاله محمد بن ناصر، قال ابن بطال: الصارخ يصرخ عند ثلث الليل اهـ

قال بعض الناس: وأما ما في "التخليص الحبير" (117:1): روى ابن أبي خيثمة من طريق
الأعرج عن كثير بن العباس عن الحجاج بن عمرو، قال: يحسب أحدكم إذا قام من الليل
يصلي حتى يصبح أنه قد تهجد، إنما أن يصلي الصلاة بعد رقدة، وتلك كانت صلاة رسول
الله - صلى الله عليه وسلم -، إسناده صحيح، حسن، فيه أبو صالح كاتب الليث وفيه لين،
ورواه الطبراني وفي إسناده ابن لهيعة، وقد اعتضدت روايته بالتي قبله اهـ. فلعل مأخذه
ما رواه

أ. أي في بلاد الحجاز (1)

من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له». رواه مسلم (258:1) وفي لفظ له: «فيقول: هل من سائل يعطى؟ هل من داع يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ حتى يتفجر الصبح» اهـ

مسلم (261:1) عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: أنه رقد عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاستيقظ فتسوك وتوضأ، ويقول: [إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب]، فقرأ هؤلاء الآيات حتى ختم السورة، ثم قام فصلى ركعتين فأطال فيهما القيام والركوع والسجود، ثم انصرف فنام حتى نفخ، ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات، في كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتر بثلاث، فأذن المؤذن فخرج إلى الصلاة، الحديث. ولا يخفى أنه دلالة في على أن تخلل النوم في هذه الصلاة أفضل من عدمه، فإنه واقع حال وليس فيه دوام، ولم يرد من قوله - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على كونه أفضل، فما ذهب إليه الصحابي فهو رأيه - صلى الله عليه وسلم -، لم يستند إلى دليل قوي فلا حجة فيه فافهم

قلت: قاتلك الله! ما أجراك على تخطئة الصحابة، وليت شعري من أخبرك أن قول حجاج بن عمر وهذا ينافي قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {ما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل؟} فإنه إنما يدل على أن قيام الليل وقته بعد صلاة العشاء، وليس فيه أن ذلك هو التهجد أيضاً، بل بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، فكل تهجد قيام الليل وليس كل قيام الله تهجداً إذا قام بعد العشاء قبل النوم، وقد اختلف في معنى التهجد هل هو السهر مطلقاً أو طرح النوم بعد وجوده، ففي "القاموس": الهجود النوم كالتهدج، وتهجد استيقظ كهجد ضد، وهجده تهجداً أيقظته ونومه ضد اهـ. (216:1) وفيه أيضاً: يقطه وأيقظته نيه اهـ. (295:1) وفي "مجمع البحار": اليقظة والاستيقاظ الانتباه من النوم (502:2) اهـ

وقال الحافظ في "الفتح" تفسير التهجد بالسهر معروفٌ باللغة، وهو من الأضداد، يقال: تهجد إذا نام، وتهجد إذا سهر، حكاه الجوهري، ومنهم من فرّق بينهما فقال: هجدت نمت، وتهجدت سهرت، حكاه أبو عبيدة، وصاحب العين، فعلى هذا أصل الجهود النوم، ومعنى تهجدت طرحت عني النوم، وقال الطبري: التهجد السهر بعد نومة، ثم ساقه عن جماعة من السلف اهـ (2:3). فلعل المعنى الأخير هو الصحيح عند

عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1804
«أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل».
رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن خزيمة في "صحيحه" كذا في "الترغيب"
(101:1)).

الصحابي لغةً، فلذا قال: إنما التهجّد أن يصلي بعد رقدة، ولا حاجة لإثبات اللغة إلى
ورودها في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - صريحاً، لا سيما والصحابي من أصحاب
اللغة والمعرفة باللسان، فتقظ ولا تكن من النائمين

وأما قولك: إن مأخذ قول حجاج هو ما ورد في حديث ابن عباس، فمجرد احتمال لا يجوز
بمثله تخطئة الصحابي البتة. كيف؟ وحجاج يقول: تلك كانت صلاة رسول الله - صلى الله
عليه وسلم -، وكان للدوام والاستمرار عرفاً، ويدل على المواظبة عندك أيضاً ما صرّحت به
مراراً حتى جعلت به غسل الجمعة سنة مؤكدة، فكيف يصح أن يكون مأخذ قوله ما رواه
ابن عباس من واقعة الحال؟ وقد روى الشيخان عن ابن عمر وابن العاص مرفوعاً {أحب
الصلاة إلى الله صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه اهـ} "ترغيب"
- (ص102). فالظاهر أن هذه كانت صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم

قوله: "عن أبي هرير إلخ". قال المؤلف: دلّته على أفضلية صلاة التهجد على بقية النوافل
ظاهرة. وفي "مجمع البحار" (2:264): هو حجة لمن فضل صلاة الليل على سنن الرواتب،
وقال أكثر العلماء: الرواتب أفضل اهـ. قلت: لعله بناءً على أن الرواتب مؤكدة والتهجد
ليس كذلك، وقد تقدم أن بعض أصحابنا قال بتأكيده أيضاً، وأن الجمهور حملوه على الوتر
وهو التهجد عندهم، ولا شك في فضيلته على الرواتب لكونه واجباً عندنا وأكد السنن
عندهم.

فائدة في نافلة السفر والقدوم منه

في "الدار المختار": ومن المندوبات ركعتا السفر والقدوم منه اهـ. قلت: ويؤخذ ذلك من
عموم ما ي "العزيزي" (1:115): عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: {إذا خرجت من
منزلك فصل ركعتين تمنعانك من مخرج السوء، وإذا دخلت إلى منزلك فصل ركعتين
تمنعانك مدخل السوء}. رواه البزار، والبيهقي في "شعب الإيمان" وهو حديث

باب جواز التنفل قاعداً بغير عذر ... 1805 - عن: عمران رضي الله عنه بن حصين - وكان مبسوراً - قال: «سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صلاة الرجل قاعداً. فقال: إن صلى قائماً فهو

حسن اه. وفي "تخريج العراقي" (1:185). روى الخرائطي في "مكارم الأخلاق" من حديث أنس رضي الله عنه: {ما استخلف في أهله من خليفة أحب إلى الله من أربع ركعات يصليهنَّ - صلى الله عليه وسلم - العبد في بيته إذا شد عليه ثياب سفره}، الحديث وهو ضعيف اه. وفي "العزبي" عن أبي ثعلبة مرفوعاً: {كان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين}، وعزاه إلى الطبراني، والحاكم، وقال: بإسناد حسن اه (3:135). وأخرج البخاري في "صحيحه": عن كعب بن مالك: {كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه} (1:447 مع "الفتح").

باب جواز التنفل قاعداً بغير عذر

قوله: "عن عمران إلخ". قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة، قال في "عمدة القارئ": قال الترمذي: هذا الحديث محمودٌ عند بعض على صلاة التطوُّع، قلت: كذلك حملة أصحابنا على صلاة النفل، حتى استدلوا به في جواز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام اه (3:578).

وأما قوله: "نائماً" ففي "النيل": اختلف شراح الحديث هل هو محمودٌ على التطوُّع أو على الفرض في حق غير القادر، فحملة الخطاب على الثاني، وهو محمولٌ ضعيف، لأن المريض المفترض الذي أتى بما يجب عليه من القعود والاضطجاع يُكتب له جميع الأجر لا نصفه، قال ابن بطل: لا خلاف بين العلماء أنه لا يقال لمن لا يقدر على الشيء لك نصف أجر القادر عليه، بل الآثار (1) الثابتة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - يدل على أن من منعه الله وحبسَه عن عمل بمرضه أو غيره يكتب له أجر عمله وهو صحيح اه. وحملة سفیان الثوري وابن الماجشون على التطوُّع وحكاة النووي عن الجمهور وقال: إنه يتعين حمل الحديث عليه (2:328) قلت: فاستبعد حملة على المفترض المعذور

عن أبي موسى رضي الله عنه مرفوعاً: {إذا مرض العبد أو سافر كُتِبَ له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً}. رواه (1) (البخاري في الجهاد 420:1).

أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد». رواه (البخاري 150:1).

وبقي الإشكال في حمله على المتنفل لعدم تجويز علمائنا النفل مضطجعاً لغير المعذور، فأجاب الحاملون على المفترض المعذور بجواز احتسابه نصفاً ثم تكميل ثوابه فضلاً، وجعلوا جوابه - صلى الله عليه وسلم - لعمران وكانت به بواسير قرينةً على هذا الحمل، حيث ظنوا أن مبنى السؤال هي البواسير، ذكر هذا الحمل وقرينته في "منحة الخالق" على "البحر الرائق" (27:2). وقال بعض هؤلاء الحاملين: إنه إنما أراد به المريض المفترض الذي لو تحامل في القيام لأمكنه ذلك مع شدة المشقة والزيادة في الألم الموضوعتين عنه، وجعله أجر القاعد على النصف ترغيباً له في القيام للزيادة في الأجر مع جواز الفرض إن صلاه قاعداً، وكذا في المضطجع الذي لو تحامل أمكنه القعود في شدة المشقة جعل أجره على النصف مع جواز صلاته على تلك الحالة، نقل هذا التوجيه من الكرمانى في حاشية (البخاري 150:1).

قلت: لكن في بعض الروايات ما يقرب حمل الحديث على النافلة، ففي "موطأ" الإمام محمد: أخبرنا مالك، حدثنا الزهري أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: {لما قدمنا المدينة نالنا وباءً من وعكها شديد، فخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على الناس وهم يصلون في سبحتهم (أي نافلتهم) قعوداً، فقال: صلاة القاعد على نصف صلاة القائم} (ص 112) ورجاله ثقاة أئمة لكنه منقطع، فإذا الزهري عن ابن عمرو منقطع، قاله ابن عبد البر كما في "التعليق الممجد" وفي "فتح الباري" (2:482): عن أنس رضي الله عنه، قال: {قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة وهي محمة فحمى الناس، فدخل النبي - صلى الله عليه وسلم - المسجد والناس يصلون من قعود، فقال: صلاة القاعد نصف صلاة القائم}. رواه أحمد ورجاله ثقاة اهـ

قلت: والظاهر أنهم كانوا يتنفلون، فلما تعين قرب حمله على النافلة عاد الإشكال، فالأقرب في الجواب عنه عند شيخنا ما نقله في "النيل" عن الخطابي وابن بطال، ونصّه: قال الخطابي في "معالم السنن": لا أحفظه عن أحد من أهل العلم أنه رخص في صلاة التطوع نائماً كما رخصوا فيها قاعداً، فإن صحّت هذه اللفظة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يكن من بعض الرواة مدرجة في الحديث قياساً على صلاة القاعد أو اعتبار صلاة المريض نائماً

.....

إذا لم يقدر على القعود، دلت على جواز تطوُّع القادر على القعود مضطجِعاً، قال: ولا أعلم
أني سمعت نائماً إلا في الحديث، وقال ابن بطال: وأما قوله: {من صلى نائماً فله نصف
أجر القاعد}، فلا يصحُّ معناه عند العلماء، لأنهم مجمعون أن النافلة لا يصلِّيها القادر على
(القيام إيماء، قال: وإنما دخل الوهم على ناقل الحديث اهـ (2:328).

وأما ما قاله صاحب "النيل" بعد هذه العبارة ونصّه: تعقب العراقي قول الخطابي وابن
بطل بأن في مذهب الشافعية وجهين، الأصح منهما الصحة، وبأن عند مالك ثلاثة أوجه،
أحدهما الجواز مطلقاً في الاضطراب والاختيار للصحيح والمريض، بأن الترمذي روى عن
الحسن البصري جوازه، فيكيف يدعي الاتفاق اهـ؟ فأقول في جوابه: إن اختلاف الشافعية
والمالكية لو كان متيقناً لقدح في الاتفاق، ولما كان مشكوكاً متردداً فيه لم يقدح فيه بل
تتساقط أقوالهما للتعارض وصارت كالعدم، فبقي دعوى الاتفاق سالماً، وأما خلاف الحسن
فتقرر في موضعه أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم فافهم، وهذا جهد المقل، فمن
ظفر بأكثر من ذلك فطوبى له، والله تعالى أعلم، انتهى كلام الشيخ

قال بعض الناس: والذي أذهب إليه هو جواز النافلة مضطجِعاً بغير عذر لصحة الحديث
الذي رواه إمام الدنيا في الحديث، وكل ما قيل عليه مما ذكرته تكلف وضعيف، ولا يخفى
ذلك على المحقق، وفي "رد المختار" (1:728): وما ذكره الماتن من عدم صحة التنفل
مضطجِعاً عندنا بغير عذر، إلى أن قال: لكن ذكر في "الإمداد" أن في "المعراج" إشارة إلى
أن في الجواز خلافاً عندنا اهـ

قلت: لا عبرة بإشارة "المعراج" بعد تصريح الكمال بقوله: لا أعلم الجواز في مذهبنا، وإنما
يسوّغ (الاضطجاع والإيماء) في الفرض حالة العجز عن القعود، وصحة الحديث الذي رواه
إمام الدنيا لا تفيد جواز النافلة مضطجِعاً بغير عذر لوجهين، الأول احتمال التصحيف في
قوله: "نائماً" عن لفظة "إيماء" كما قاله ابن بطال ذكره الحافظ في "الفتح" (2:483).
والثاني أن حديث عمران بن حصين هذا إنما هو في المرض حيثما ذكره أبو عيسى
الترمذي وقال: هو الصحيح، والأولى حينئذ الاستدلال على جواز القعود في النوافل من
(غير عذر بالإجماع وبفعله عليه السلام اهـ. من "شرح المنية" (صـ 267).

باب جمع القيام والقعود في ركعة من النفل ... 1806 - عن: عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي جالساً، فيقرأ وهو جالس، فإذا بقي من قراءته نحو من ثلاثين أو أربعين آيةً قام فقرأها وهو قائم، ثم ركع ثم سجد، يفعل في الركعة الثانية مثل ذلك، فإذا قضى صلاته نظر فإن كنت يقظي (1) تحدث معي، وإن (كنت نائمة اضطجع)»، رواه البخاري (151:1).

ولا ينبغي الاستدلال على ذلك بحديث عمران هذا، كيف؟ وفيه تصريح بأنه كان ميسوراً، والمراد به المريض المفترض الذي يمكنه أن يتحمل فيقوم مع مشقة شديدة أو يقعد، فجعل أجر القائم على النصف من أجر القاعد، وأجر القاعد على النصف من أجر المضطجع ترغيباً له على القيام والقعود مع جوازه، قاله الحافظ في "الفتح" (483:2). وإن سلمنا حمله على صلاة المتنفل فقولنا بعدم جواز التطوع مضطجعاً كان لأن القعود شكلاً من أشكال الصلاة دون الاضطجاع، فإنه ليس من أشكالها، فلا يجوز مضطجعاً للقادر على القعود، وهذا هو القياس. وأما الاستحسان بديل هذا الحديث إن صحت دلالته على صلاة المتنفل فمقتضاه الجواز، وإذا تعارض الاستحسان والقياس يرجع الاستحسان كما تقرّر في الأصول، ولعل هذا هو المنشأ لما في دلالة الاستحسان من الخفاء الذي قد أشرنا إليه، ولقوة القياس باتفاق أهل المذاهب عليه.

باب جمع القيام والقعود في ركعة من الليل

قوله: "عن عائشة إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفي حاشية البخاري عن العيني قال: ومن فوائد الحديث جواز الركعة الواحدة بعضها من قيام وبعضها قعود، وهو مذهب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وعامة العلماء وسواء في ذلك قام ثم قعد أو عكس، ومنعه بعض السلف وهو غلط اهـ (151:1). وفي

روى الحديث الإمام أحمد بلفظ: «كان يصلي من الليل فإذا فرغ من صلاة اضطجع، فإن كنت يقظي تحدث معي، وإن (1) كنت نائمة نام (أي اضطجع) حتى يأتيه المؤذن». كذا في «فتح الباري» (36:3) ففي حديث البخاري اختصار

باب جواز التطوع على الراحلة ... 1807 - عن: عامر بن ربيعة، قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو على الراحلة (1) يسبح يؤمي برأسه قبل أي وجه توجه، ولم يكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع ذلك في الصلاة المكتوبة». رواه البخاري (138:1). ... 1808 - عن: جابر قال: «رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يؤمي إيماءه، ولكنه يخفض السجدين من الركعتين». أخرجه ابن حبان

الهداية": إن افتتحها قائماً ثم قعد من غير عذر جاز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجزيه" اهـ.

باب جواز التطوع على الراحلة

قوله: "عن عامر إلخ". قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة

قوله: "عن جابر إلخ". قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة، وجواز التطوع بمن كان خارج مصر كما في "الهداية"، والتقيد بخارج مصر ينفي اشتراط السفر والجواز في مصر (130:1). وفي أيضاً: وجهه ظاهر أن النص ورد خارج مصر، والحاجة إلى الركوب فيه أغل اهـ. وفي "فتح الباري": واختلفوا في الصلاة على الدواب في السفر الذي لا تقصر فيه الصلاة، فذهب الجمهور إلى جواز ذلك في كل سفر غير مالك اهـ. وفيه: واحتج الطبري للجمهور من طريق النظر أن الله تعالى جعل التيمم رخصة للمريض والمسافر، وقد أجمعوا على أن من كان خارج مصر على ميل أو أقل ونيتة العودة إلى منزله لا إلى سفر آخر ولم يجد ماءً أنه يجوز له التيمم، قال: فكما جاز له التيمم في هذا القدر جاز له التنفل على الدابة لاشتراكهما في الرخصة اهـ (2:472)، وفي حاشية "الهداية" من "النهاية": إلا أن الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين مصر والخارج، حتى يجوز له التطوع على الدابة، وذكر في الأصل: إذا خرج من مصر فرسخين أو ثلاثة فله أن يصلي على الدابة، وقال بعضهم بقدر الميل اهـ (130:1). وأما قوله في الحديث: {يومي إيماء} فقال في "فتح الباري" في باب الإيماء على الدابة تحت قوله: باب الإيماء أي للركوع

هي البعير القوي على الأسفار والأحمال يستوي فيه الذكر وغيره، وهاءه للمبالغة "مجمع البحار" (1)

في "صحيحه" (زيعلي 1:292). ... 1809 - عن: أنس رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا سافر فأراد أن يتطوع استقبل بناقته القبلية فكبر، ثم صلى حيث وجهه ركابه (1) رواه أبو داود (1:473): وسكت عنه، وصححه ابن السكن، كذا في "التلخيص الحبير" (1:80). ... 1810 - عن: عبد الله بن دينار، قال: «كان عبد الله بن عمر يصلي في السفر على راحلته أينما توجهت به يؤمي، وذكر عبد الله أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعله». رواه البخاري (1:148). ... باب أفضلية التطوع في البيت مع جوازه في المسجد ... 1811 - عن: ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم، ولا تتخذوها قبوراً». رواه البخاري (1:62). ... 1812 - عن: أنس رضي الله عنه، قال: «دخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المسجد

(والمسجد لمن يم يتمكن من ذلك: وبهذا قال الجمهور اهـ (2:473).

قوله: "عن أنس إلخ". فيه التطوع على الدابة وطريقه والتقيد بالسفر لبيان الواقعة

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

باب أفضلية التطوع في البيت مع جوازه في المسجد

قوله: "عن أبي عمر إلخ". دل على الترغيب في فعل صلاة النفل في البيت، وهو الجزء الأول من الباب. وقيدناه بالنفل لما سيأتي في آخر الباب من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إلا المكتوبة»، والأمر للاستحباب، لأن الإجازة وردت في التطوع في المسجد أيضاً كما يدل عليه الحديث الثاني من الباب، وسيأتي تقريره، قال المؤلف: والنوافل التي فيها الجماعة مستثناة من هذا العموم، وكذلك تحية المسجد للأحاديث التي وردت فيها

قوله: "عن أنس إلخ". قال المؤلف: دلالة على الجزء الثاني من الباب كما قرره

يكسر الراء الإبل التي يسار عليها، واحدها راحلة، كذا في "مجمع البحار" وفي "أشعة اللمعات" بستر نماز مي گذارد (1)
بهر سو كه متوجه مي گرانديد أو را مر كوب وي، وركاب بكسر را شتر اهـ

وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: ما هذا؟ قالوا: زينب تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به، فقال: حلوه ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسل أو فتر قعد». وفي حديث زهير: «فليقعد»، رواه مسلم (266:1) ... 1813 - عن: زيد رضي الله عنه بن ثابت: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة». رواه أبو داود وسكت عنه والمنذري (403:1). ... 1814 - عن: زيد رضي الله عنه بن ثابت: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة». رواه الجماعة إلا ابن ماجه ("نيل الأوطار" 323:2). ... باب التراويح ... 1815 - عن: عبد الرحمن بن عوف، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم، وسننت لكم قيامه، فمن صامه وقامه

النووي ونصّه: وفيه جواز النفل في المسجد فإنها كانت تصلى النافلة (1) فيه فلم ينكر (عليها) 266:1).

قوله: "عن زيد الحديثين إلخ". قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقال العراقي: إسناده صحيح كما في "النيل" (314:2) وفيه أيضاً: قوله: {إلا المكتوبة}، (قال العراقي: هو في حق الرجال دون النساء، فصلاتهنّ في البيوت أفضل اهـ. 324:2).

باب التراويح

قوله: "عن عبد الرحمان بن عوف إلخ". قلت: دلالة قوله - صلى الله عليه وسلم -: {وسننت لكم قيامه} على سنية قيام رمضان، المراد به التراويح إجماعاً كما قاله الكرمانى وسيأتي، ظاهرة. وثبت بذلك أن أصل قيام رمضان سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا سنة عمر، كما زعمه بعضهم، وإنما سنة عمر قيامه بإمام واحد، وكانوا يقومون قبل أوزاعاً متفرقين، ويميلون إلى

والآن لا يجوز لها ذلك كما تقرر في موضعه وهو المشهور (1)

إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» أخرجه النسائي بسند حسن وسكت عنه (308:1). ... 1816 - عن: عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى ذلت ليلة في المسجد فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج إليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما أصبح قال: قد رأيت الذي صنعتم، ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن يفرض عليكم، وذلك في رمضان». رواه البخاري (152:1). ... 1817 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمهم فيه بعزيمة، فيقول: من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه، فتوفى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والأمر على ذلك في خلافة أبي (بكر رضي الله عنه وصدرنا من خلافة عمر رضي الله عنه على ذلك». رواه مسلم (269:1).

أحسنهم صوتاً، فقال عمر: {أراهم قد اتخذوا القرآن أغاني، أما والله لئن استطعت لأغيرن، فلم يمكث إلا قليلاً حتى أمر أبيا فصلى بهم}. رواه البخاري في خلق أفعال العباد، وابن سعد وجعفر الفريابي عن نوفل بن إلياس الهذلي، وسنده صحيح، كذا في "آثار السنن" (50:2)).

وفي "المغني" لابن قدامة: وقيام شهر رمضان عشرون ركعةً يعني صلاة التراويح، وهي سنة مؤكدة، وأول من سنّها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (ثم ذكر بعض ما ذكرنا من الأحاديث في المتن) إلى أن قال: ونُسبت التراويح إلى عمر بن الخطاب لأنه جمع الناس (على أبي بن كعب، فكان يصلّيها بهم اهـ (801:1 و 802).

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها إلخ". قال المؤلف: دلّته على قيام رمضان مع الجماعة من النبي - صلى الله عليه وسلم - ظاهرة، والمراد بهذه الليالي ليالي رمضان كما سيأتي في الحديث الآخر.

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه إلخ". دلّته على فضل قيام رمضان المسمى بالتراويح ظاهرة، وسيأتي تفصيلٌ للتراويح وما يتعلق به.

عن: جبير بن نفير، عن أبي ذر، قال: «صمنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 1818 - فلم يصل بنا حتى بقي سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا في السادسة، قوام بنا في الخامسة حتى ذهب شطر الليل، فقلت: يا رسول الله! لو نفلتنا بقية ليلتنا هذه، فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يصل بنا حتى بقي ثلث من الشهر، وصلى بنا في الثالثة ودعا أهله ونسائه، فقام بنا حتى تخوفنا بالفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال السحور». رواه الترمذي (99:1) وقال حسن صحيح

قوله: "عن جبير إلخ". قال المؤلف: دلالة على ثبوت التراويح بالجماعة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ظاهرة، وفيه أيضًا أنه صلاها بجماعة بالتداعي لما فيه أنه دعا أهله ونسائه، فقام بنا حتى تخوفنا بالفلاح، وهذا دليل من قال بسنية الجماعة لها مع مواظبة الصحابة على أدائها في جماعة، ولم يُروَ صحيحاً أنه - صلى الله عليه وسلم - تهجد في هذه الليالي مستقلاً أم لا، وهل كانتا صلاتين أو صلاةً واحدة؟ لكن الظاهر تباين التراويح والتهجد، كما يدل عليه تغيير عنواني أحاديث الترغيب في قيام الليل، وفي قيام رمضان. وكذلك يدل عليه افتراض صوم رمضان بالمدينة آية البقرة، وقد شرع التهجد قبل ذلك بمكة حين نزلت سورة المزمل، فدل ظاهراً على تباينهما

ولكن يعكر عليه ما رواه البخاري في باب فضل من قام رمضان عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، {أن سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة} الحديث، وفي "فتح الباري" (3:217): ذكر النووي أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح، يعني أنه يحصل بها المطلوب من القيام، لا أن قيام رمضان لا يكون إلا بها، وأغرب الكرمانلي فقال: اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح اهـ

قال بعض الناس: فالصحيح عندي عدم التباين إلا أن التهجد في رمضان أكد، فافهم وتأمل، وحمل الحديث على التهجد فقط في رمضان بعيد، قلت: لا يخفى ما في هذا الكلام من الركافة اللفظية وقد تقدم أن فضل قيام الليل يتحصل براتبة العشاء والوتر بقيام رمضان أولى، ولكن الظاهر من حاله - صلى الله عليه وسلم - أنه كان يتهجد في رمضان بغير

عن: ثعلبة بن أبي مالك رضي الله عنه القرظي، قال: «خرج رسول الله - صلى - 1819
الله عليه وسلم - ذات ليلة في رمضان، فرأى ناساً في ناحية المسجد يصلون، فقال: ما
يصنع هؤلاء؟ قال قائل: يا رسول الله! هؤلاء ناس ليس معهم القرآن، وأبي بن كعب يقرأ
وهم معه يصلون بصلاته، قال: قد أحسنوا وقد أصابوا، ولم يكره ذلك لهم»، رواه البيهقي
في "المعرفة" وإسناده جيد "أثار السنن" (2: 49 , 50). ... 1820 - عن: جابر بن عبد الله
رضي الله عنه: «أنه عليه السلام قام بهم في رمضان فصلى ثمان ركعات وأوتر». الحديث،
رواه ابن حبان في "صحيحه" ("زيعلي" 1: 293). ... 1821 - عن: السائب بن يزيد، قال:
«كنا نقوم من زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر». رواه البيهقي في "المعرفة"،
وصححه العلامة السبكي في "شرح المنهاج" (التعليق الحسن 2: 54 , 55) وفي لفظ له
من طريق آخر

التراويح، لأنه كان يجتهد في رمضان ما لا يجتهد في غيره كما سيأتي، وتأييد ذلك بحديث
ورد فيه مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان يصلي في رمضان عشرين
ركعةً من الليل» وسيأتي ذكره، ولا يخفى أن العشرين هذه غير التهجد

قوله: "عن ثعلبة إلخ". قال المؤلف: دلالاته على تقرير التراويح بالجماعة من النبي - صلى
الله عليه وسلم - ظاهرة، فكان سنة التقرير والرضا

قوله: "عن جابر إلخ". قال المؤلف: دلالاته على التراويح بثمان مع الجماعة والوتر بالجماعة
في رمضان ظاهرة، ولم تثبت الزيادة عليه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - صراحةً
بسند صحيح، واستقر الأمر في عهد عمر رضي الله عنه على العشرين، وقال الترمذي
(1: 99): وأكثر أهل العلم علي ما روي عن علي وعمر وغيرهما من أصحاب النبي - صلى
الله عليه وسلم - عشرين ركعةً أهـ. وهو قول سفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي،
وقال الشافعي: وهكذا أدركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة أهـ

قوله: "عن السائب بن يزيد إلخ". قال المؤلف: دلالاته على عشرين ركعةً من التراويح
ظاهرة

قال: «كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة، قال: وكانوا يقرأون بالمئين، وكانوا يتوكلون على عصيهم في عهد عثمان بن عفان من شدة القيام». وصححه النووي في "الخلاصة"، كذا في "آثار السنن" و"التعليق الحسن" أيضاً. ... 1822 - عن: يحيى بن سعيد: «أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلي بهم عشرين ركعة». رواه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه"، وإسناده مرسل⁽¹⁾ قوي "آثار السنن" (55:2) وفي "التعليق الحسن": قال⁽²⁾ ثنا وكيع، عن مالك بن أنس، عن يحيى بن سعيد ذكره. قلت: رجاله ثقات لكن يحيى بن سعيد الأنصاري لم يدرك عمر اهـ. ... 1823 - عن: عبد العزيز بن رفيع، قال: «كان أبي بن كعب يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث». أخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" وإسناده مرسل قوي "آثار السنن" (55:2). وفي "التعليق الحسن": قال: ثنا حميد بن عبد الرحمن، عن حسن، عن عبد العزيز بن رفيع ذكره. قلت: عبد العزيز لم يدرك أبيا اهـ. ... 1824 - عن عبد الرحمن بن عبد القارئ، أنه قال: «خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل

قوله: "عن يحيى بن سعيد إلخ". قال المؤلف: دلالتة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وكذا دلالة الذي بعده

قوله: "عن عبد الرحمن إلخ". قال المؤلف: دلالتة على التراويح بالجماعة وكون وقته الأفضل آخر الليل ظاهرة، وإن كان الأحسن بالنظر إلى العارض وهو خشية الفوت أن لا يؤخر إلى آخر الليل، كما نقله الشامي عن "الحلي" عن "الإمداد" (1:737). وفي

أي منقطع (1)
أي ابن أبي شيبة (2)

لنفسه، ويصلي الرجل فيصلّي بصلاته الرهط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم علي بن أبي كعب (1) ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه، والتي تنامون أفضل من التي تقومون، يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله». رواه البخاري (269:1). ... 1825 - عن: أبي عثمان النهدي، قال: دعا عمر رضي الله عنه بثلاثة من القراء فاستقرأهم، فأمر □أسرهم قراءة أن يقرأ للناس بثلاثين آية في كل ركعة

"المغني" للحافظ ابن قدامة: قيل لأحمد: تؤخر القيام يعني في التراويح إلى آخر الليل؟ (قال: لا! سنة المسلمين أحب إلى اهـ (805:1)

قوله: "عن أبي عثمان إلخ". قال المؤلف: دلالتة على كيفية القرآن في التراويح ظاهرة. ثم اعلم أن التراويح سنة مؤكدة بالجماعة والختم عندنا، وفيه اختلاف أيضًا كما لا يخفى على من طالع كتب الفقه و "عمدة القارئ"، قال في "الهداية": والأصح أنها سنة، كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، لأنه واطب عليه الخلفاء الراشدون، والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة، وهو خشية أن يكتب علينا، والسنة فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع أهل المسجد عن إقامتها كانوا مسيئين، ولو أقامها البعض (فالمختلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف اهـ (131:1)

قلت: روى الطحاوي بسند لا بأس به عن مجاهد، قال: {قال رجل لابن عمر رضي الله عنهما: أصلي خلف الإمام في رمضان، فقال: أتقرا القرآن؟ قال: نعم! قال في بيتك اهـ} (207:1). وفي "المغني" للحافظ ابن قدامة: والمختار عند أبي عبد الله (أحمد) فعلها في الجماعة، وإن كان رجل يقتدى بها فصلاهما في بيته خفت أن يقتدي الناس به، وقد جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: {اقتدوا بالخلفاء}، وقد جاء عن عمر أنه كان يصلي □في الجماعة

روى سعيد بن منصور من طريق عروة عن عمر رضي الله عنه: جمع الناس علي بن أبي كعب، فكان يصلي بالرجال، (1) وكان تميم الداري يصلي بالنساء، رواه محمد بن نصر في "كتاب قيام الليل" له من هذا الوجه، فقال: سليمان بن أبي حنيفة بدل تميم الداري، ولعل ذلك كان في وقتين، كذا في "فتح الباري"

وأوسطهم بخمس وعشرين آية، وأبطأهم بعشرين آية». رواه البيهقي بإسناده "عمدة القارئ" (598:3 , 599). ولم أقف على إسناده ولا ينزل من رتبة الضعيف. وعزاه في "كنز العمال" إلى "سنن" جعفر الفريابي أيضاً

وبهذا قال المزني، وابن عبد الحكم، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة. قال أحمد: كان يجابر، وعلي، وعبدالله، يصلونها في جماعة، قال الطحاوي: كل من اختار التفرد ينبغي أن يكون ذلك على أن لا يقطع معه القيام في المساجد، فأما التفرد الذي يقطع معه القيام في المساجد فلا، ويروى نحو هذا عن الليث بن سعد، وقال مالك والشافعي: قيام رمضان لمن قوي في البيت أحب إلينا، لما روى زيد بن ثابت في قصة صلاة الناس بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بعض ليالي رمضان: ثم جاؤوا ليلة فأبطأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عنهم ولم يخرج إليهم، فرفعوا أصواتهم وحصبوا الباب، فخرج إليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مغضباً، فقال: ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أنه سيكتب عليكم، فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة}. رواه مسلم. ولنا إجماع الصحابة على ذلك، وجمع النبي - صلى الله عليه وسلم - أصحابه وأهله في حديث أبي ذر، (رواه الترمذي وصححه وقد تقدم في المتن) وقوله: {إن القوم إذا صلوا مع الإمام حتى ينصرف كتب لهم قيام تلك الليلة} عام، وهذا خاص في قيام رمضان، فيقدم على عموم ما احتجوا به، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك لهم معلل بخشية فرضه عليهم، ولذا ترك النبي - صلى الله عليه وسلم - القيام بهم معللاً بذلك أيضاً. وقد أمن هذا أن يفعل بعده، فإن قيل: فعلى رضي الله عنه لم يقم مع الصحابة. قلنا: قد روي عن أبي عبد الرحمن السلمي أن علياً رضي الله عنه قام بهم في رمضان، (قلت: وقد تقدم جزم أحمد به، وجزم مثله بشيء حجة) رواه الأثرم اهـ (804:1)).

وفي "كنز العمال" عازياً إلى ابن شاهين، عن ابن السائب: {أن علياً رضي الله عنه قام بهم في شهر رمضان اهـ} (284:4). ومن هنا قال صاحب "البدائع" في سنن التراويح: منها الجماعة والمسجد، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة في المسجد، فكذا الصحابة رضي الله عنهم صلوا بجماعة في المسجد، فكان أدأؤها بالجماعة في المسجد سنة، ثم ذكر في اختلاف المشائخ في كيفية سنة الجماعة والمسجد أنها سنة عين أم سنة كفاية، ثم قال: ومن صلاها في بيته وحده أو بجماعة لا يكون له

ثواب سنة التراويح لتركه ثواب سنة الجماعة والمسجد اهـ (1:288). وفي "البحر": ذكر القاضي خان في فتاواه من باب التراويح: الأصح أن سنة الفجر لا يجوز أدائها قاعداً من غير عذر، والتراويح يجوز أدائها قاعداً من غير عذر، والفرق أن سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها، والتراويح في التأكيد دونها اهـ (2:68). وفي "الهداية". وأكثر المشائخ على (أن السنة فيها الختم مرة اهـ 131:1).

قال بعض الناس: ولم أطلع مع الجهد الكثير في التتبع على دليل يدل عليه، لا ضعيف ولا قوي، ولا مرفوع ولا موقوف، ولا قياس صحيح، مع أن السنة لا تثبت بالقياس، وأما ما ذكر من رواية البيهقي فهو يدل على أن أدنى سنة عمر الختم مرتين (1) لأن من صلى التراويح بعشرين آية كما أمر عمر رضي الله عنه حصل الختمان في الشهر إذا كان الشهر ثلاثين يوماً، ولم يقل بسنية الختم مرتين علماً، فالله تعالى أعلم من أين استدلوأ عن السنية، وفي "عمدة القارئ": وروى الحسن عن أبي حنيفة أن نفس التراويح سنة لا يجوز (تركها)، وقال الصدر الشهيد: هو الصحيح اهـ (3:598).

قلت: فهذا يدل على أن المسألة المذكورة ليست منقولة عن صاحب المذهب، ويشير إليه قول صاحب "الهداية" أيضاً الذي مر، وهو قول أكثر المشائخ إلخ. حيث لم يعزه إلى ظاهر الرواية أو إلى الإمام أو صاحبيه، وأما ما نقل في حاشية "الهداية" عن "النهاية": وقال بعضهم، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة: يقرأ في كل ركعة عشر آيات، وهو الصحيح اهـ. فلا دليل فيه على كونه سنة عند الإمام، إنما هو مشورة، ولم يذكر المسألة صاحب "رحمة الأمة" عن أحد من الأربعة، وما قال بحر العلوم في "رسائل الأركان": وسن الختم فيها مرة، وما زاد فحسن، هكذا جرى التوارث من زمان أمير المؤمنين عمر إلى هذا الآن، هذه الأحكام مما اتفق عليه فقهاء المذاهب الأربعة من غير

في مقدمة "فتح الباري" (ص482): قال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: أخبرني محمد بن خالد، حدثنا مقسم بن (1) سعيد، قال: كان محمد بن إسماعيل البخاري إذا كان أول ليلة من شهر رمضان يجتمع عليه أصحابه، فيصلي بهم، ويقرأ في كل ركعة عشرين آية، وكذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ في السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن، فيختم عند السحر في كل ثلاث ليال، وكان يختم بالنهار في كل يوم ختمة، ويكون ختمه عند الإفطار كل ليلة، ويقول: عند كل ختمة دعوة مستجابة اهـ.

.....
خلاف اهـ (صـ139). فلو صحَّ النقل لكان دليلاً على المقصود اهـ

قلت: دليلهم في المسألة ما مر عن ثعلبة القرظي: قال: {خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات ليلة في رمضان، فرأى ناساً في ناحية المسجد يصلون، فقال ما يصنع هؤلاء؟ قال قائل: يا رسول الله! هؤلاء ناسٌ ليس معهم القرآن، وأبي بن كعب يقرأ وهم يصلون بصلاته، قال: قد أحسنوا وقد أصابوا} الحديث. ففيه ما يدل على أن اجتماعهم لقيام رمضان كان لختم القرآن فحسب، فإن قوله: {هؤلاء ناس ليس معه القرآن} ليس معناه أنهم لا يقدرّون على قراءة قدر ما تجوز به الصلاة، فإن ذلك بعيدٌ عن الصحابة الكائنين بالمدينة جداً، بل معناه ليس معهم القرآن كله، وروى ابن منيع بسنده عن أبي بن كعب: "أن عمر بن الخطاب أمره أن يصلي بالليل في رمضان، فقال: إن الناس يصومون بالنهار ولا يحسنون أن يقرأوا، فلو قرأت عليهم بالليل، فقال: يا أمير المؤمنين! هذا شيء لم يكن، فقال: قد علمت ولكنه حسن، فصلى بهم عشرين ركعة". كذا في "كنز العمال" بلا سند، (284:4) ولا ينزل عن الضعيف، وفيه أيضاً ما يشعر بأن علة الجماعة في التراويح هي تحصيل قراءة القرآن، ولا يصح حمل قوله: {ولا يحسنون أن يقرأوا} على نفي إحسان القراءة مطلقاً عنهم كما مر، فلا بد من حملة على ما قلنا: إنهم لا يحسنون أن يقرأوا القرآن كله منفردين، فلو قرأت عليهم بالليل وأنت أقرأهم لحصل الختم (1) للناس كلهم

وأيضاً: فقد مر أنهم كانوا يقومون على عهد عمر رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة، وكانوا يقرأوا بالمئين، وكانوا يتوكلون على عصيهم في عهد عثمان من شدة القيام، فهل يمكن أن يتوهم بعد ذلك أنهم كانوا لا يختمون القرآن مع تجشم تلك

قلت: ويدل على سنية الختم في قيام رمضان تجوز مالك وأحمد قراءة القرآن في المصحف في قيام رمضان بدليل (1) أثر عائشة: أنها كان يؤمها مولى لها في رمضان في المصحف، كما في "العمدة" للغبيني (757:2) الأثر علقه البخاري في "الصحيح" وفي "المغني" لابن قدامة: سئل الزهري عن رجل يقرأ في رمضان في المصحف؟ فقال: كان خيارنا يقرأون في المصاحف إلى أن قال: واختصت الكراهة بالحافظ، وكره في الفرض على الإطلاق لأن العادة أنه لا يحتاج إلى ذلك فيها، وأبيحت في غير هذين الموضعين لموضع الحاجة إلى سماع القرآن والقيام به والله أعلم اهـ (617:1). فلو أن الختم سنة في قيام رمضان لم يكن حاجة إلى القراءة في المصحف لم يضطر الأئمة إلى تجوزيه، وأبو حنيفة كره ذلك لما فيه من العمل الكثير المبطل للصلاة عنده، ولا يحتمل المبطل لأجل السنة، فافهم

.....

الشدة، ويتركون فضيلة الختم مع كون الإمام حافظًا؟ كلا! لا مجال لهذا الوهم أصلاً إلا وهماً ناشئاً من مجرد التقدير العقلي ولا كلام فيه، فثبت سنبة ختم القرآن في قيام رمضان بمواظبة الصحابة عليه في زمن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما

وأما ما قاله بعض الناس في رواية البيهقي عن أبي عثمان النهدي: قال: {دعا عمر رضي الله عنه بثلاثة من القراء فاستقرأهم إلخ}: إنه يدل على أن أدنى سنة عمر الختم مرتين، ولم يقل به علماءنا. فالجواب عنه أنه لا يخلو عن دلالة على كون الختم سنة، ولولا ذلك لم يدع عمر القراء ولا استقرأهم، ولم يفرق بين أسرعهم ولا أوسطهم وأبطأهم، بل أمرهم كلهم أن لا يعتنوا بختم القرآن في قيامهم، ويقتصروا على قراءة ما لا يثقل على القوم، وكيف يتوهم أن عمر رضي الله عنه يعتني كل هذا الاعتناء وهو يدعو القراء ويستقرأهم ويحدد لهم قدر قراءتهم بدون أن يكون الختم سنة بل نفالاً محضاً؟ فإن مثل هذا الاعتناء لا يكون للنوافل المحضة كما لا يخلو. وأما أن فيه دلالة على كون الختم سنة مرتين، فلا دلالة في الأثر على ذلك ما لم يثبت أن عمر رضي الله عنه أمرهم بقراءة ثلاثين آية، أو خمسة وعشرين، أو عشرين آية في جميع ليالي رمضان من أولها إلى آخرها. ولم يرق على ذلك دليل، والأثر ساكت عنه، ويحتمل أنه أمرهم بذلك لعلمه بأن الختم لا يحصل بقراءة أقل من عشرين آية، لكون الليالي الباقية من رمضان قليلة، فإن عمر رضي الله عنه لم يجمع الناس على إمام واحد في العام الذي جمعهم عليه في أول ليلة من رمضان، بل بعده بكثير كما يظهر من الآثار المذكورة في المتن، وبما ذكرنا منها في الحاشية فافهم

وقال في "المدونة الكبرى": وقال مالك: ليس ختم القرآن في رمضان بسنة للقيام. وقال ربيعة في ختم القرآن في رمضان: لقيام الناس ليس بسنة، ولو أن الرجل أمّ الناس بسورة حتى ينقضي الشهر لأجزأ ذلك عنه، فإني لأرى أن قد كان يؤمّ الناس من لم يجمع القرآن اهـ (194:1). قلت: معناه أن الختم ليس بسنة مؤكدة كالترابيح، وهذا لا ينفي كونه سنة، وكفانا ما رواه ابن وهب، عن عبد الله بن عمر بن حفص (العمرى)، من رجال مسلم والأربعة حسن الحديث) قال: أخبرني غير واحد أن عمر بن عبد العزيز أمر القراء أن يقوموا بذلك، ويقروا في كل ركعة عشر آيات، كذا في "المدونة" (194:1) وهذا

.....

كالإجماع، فثبت أن السنة قراءة عشر آيات في كل ركعة من التراويح، وهي رواية الحسن عن أبي حنيفة كما تقدم، ولا إجماع في القيام بتسعة وثلاثين لخلاف أهل مكة وأمصار المسلمين في ذلك إذ ذاك، فإن عامة أهل البلاد كانوا يقومون بثلاثة وعشرين سوى أهل المدينة كما سيأتي.

وفي "الهداية" (1:131): والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة، وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين اهـ. قلت: قال الحافظ في "الفتح" (4:217): التراويح جمع ترويحة، وهي المرة الواحدة من الراحة، كتسليمية من السلام، سميت الصلاة في الجماعة في ليالي رمضان التراويح، لأنهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين، وقد عقد محمد بن نصر في قيام الليل بابين، لمن استحَبَّ التطَوُّع لنفسه بين كل ترويحتين بين كل ترويحتين ولمن كره ذلك، وحكى فيه عن يحيى بن بكير عن الليث: أنهم كانوا يستريحون قدر ما يصلي الرجل كذا وكذا ركعة اهـ. وفي "كنز العمال" عن زيد بن وهب، قال: كان عمر بن الخطاب يروحنا في رمضان يعني بين (4:284) "الترويحتين" قدر ما يذهب الرجل من المسجد إلى سلع (1) رواه البيهقي في سننه وقال: كذا قال، ولعله أراد من يصلي بهم التراويح بأمر عمر رضي الله عنه اهـ. قلت: ولم أقف على سنده، ولا ينزل عن رتبة الضعيف، والليث المذكور هو ابن سعد ثقة ثبت ففيه إمام مشهور من كبار أتابع التابعين، ولكنه حكايته لم تُسند.

قال بعض الناس: وعلى كل حال لا يحصل بما ذكر الاستحباب مطلقاً، فإن المدار على الاستراحة، وليس كل إمام يحتاج إليه خصوصاً بين كل تسليمتين، إلا أن يقال: إن ضبط القاعدة يقتضي ذلك فافهم. ثم اعلم أن أصحابنا يقولون به بعد كل أربع، ففي "الكفاية" (1:407): والترويحة ههنا اسم لكل أربع ركعات اهـ. ولا دليل على تعيينه، وأما إطلاق الترويحة على الأربع فقد ورد في أثر ضعيف سيأتي.

قلت: هذا الأثر ضَعُفَ البيهقي، وتعقبه العلامة الحافظ ابن التركماني في "الجوهر النقي" □ بأن الأظهر أن ضَعُفَ من جهة أبي سعد سعيد بن المرزبان البقال، فإنه متكلم فيه

سـ. اسم جبل بالمدينة المنورة. كذا في الصراح (1)

فإن كان كذلك فقد تابعه عليه غيره، قال ابن أبي شيبة في "المصنف": ثنا وكيع، عن الحسن بن صالح، عن عمرو بن قيس، عن أبي الحسناء: {أن علياً أمر رجلاً يصلي بهم في رمضان عشرين ركعة}. وعمرو بن قيس أظنه الملائى وثقه أحمد ويحيى وأبو حاتم وأبو زرعة وغيرهم، وأخرج له مسلم، ثم ذكر حديثاً في سنه المغيرة بن زياد، فقال: ليس بالقوي، قلت ضعفه في باب ترك القصر، وقال في باب خل الخمر: صاحب مناكير وثقه ابن (معين وجماعة، فلم يذكر البيهقي شيئاً من ذلك اهـ (208:1).

قلت: وأيضاً فالبقال وثقه الهيثمي في "مجمع الزوائد" فقال: هو ثقة مدلس، وقال أبو أسامة: حدثنا سعيد بن المرزبان وكان ثقة، وقال أبو زرعة: لين الحديث مدلس، قيل: هو مصدوق؟ قال: نعم! كان لا يكذب، وروى عنه شعبة والسفيانان والأعمش وغيرهم، وشعبة لا يروي إلا عن ثقة، ذكرنا ذلك كله في "الإعلاء"، (2:196) فهو حسن الحديث، وقد تابعه غيره، فقوي الأثر، وأعله النيموي في "التعليق الحسن" بأن مداره على أبي الحسناء وهو لا يعرف اهـ. قلت: وكيف يكون مجهولاً وقد روى عنه شريك عند أبي داود (2:50) مع "العون" عند البيهقي، وعمرو بن قيس عند أبي شيبة، وسكت عنه أبو داود ثم المنذري في "تلخيصه" وإنما أعل حديثه بحنش وشريك ولم يتكلم فيه بشيء كما يظهر من (2:50) "العون".

وبعد ذلك فلا شك في استحباب الترويجة على أربع ركعات، لأن علياً أمر بذلك، وقد جزم الحافظ بأنهم أي الصحابة أول ما اجتمعوا عليها، كانوا يستريحون بين كل من التسليمتين كما مر، وجزم مثله بشيء حجة، وقد روى البيهقي عن أبي الخصيب قال: {كان يؤمنا سويد بن غفلة في رمضان، فيصلي خمس ترويجات عشرين ركعة}، وإسناده حسن، وروى أبو بكر بن أبي شيبة عن سعيد بن عبيد: {أن علي بن ربيعة كان يصلي بهم في رمضان (خمس ترويجات ويوتر بثلاث)}. وسنده صحيح، كذا في "آثار السنن" (2:56).

وفي "التعليق الحسن": أخرج ابن شيبة في "مصنفه": حدثنا غندرن عن شعبة، عن خلف، عن الربيع -وأثنى عليه خيراً- عن أبي البخترى: {أنه كان يصلي خمس ترويجات في رمضان ويوتر بثلاث}. قال النيموي: فيه خلف لا أعرف من هو اهـ؟

قلت: لا حاجة إلى معرفتنا به، فإن شعبة لا يحدّث إلا عن ثقة، وظني أنه خلف (57:2) بن حوشب الكوفي ثقة من السادسة كما في "التقريب" (ص 53) روى عنه شعبة كما في "التهذيب" (149:3). والباقون كلهم ثقات، فالأثر حسن، وفي هذه الآثار مواظبة كبار التابعين رضي الله عنهم على خمس ترويات في التراويح، لا سيما سويد بن غفلة فإنه مخضرم كان مسلماً في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وذكره ابن قانع في الصحابة، كما في "التهذيب" (279:4) ولا سبيل إلى ذلك إلا بالأخذ عن الخلفاء وأجلة الصحابة رضي الله عنهم، وفيه تقوية لما روى زيد بن وهب: {أن عمر كان يروحهم في رمضان يعني بين الترويحتين إلخ}. فإن موافقة عمل الفقهاء وفتياهم بحديث إمارة صحته، كما ذكرناه في المقدمة

وهذا يكفي لإثبات الاستحباب لا سيما وقد استمر العمل بذلك إلى زمن المجتهدين، حتى وقع بينهم الاختلاف في حكم التنفل بين الترويحتين هل يُكره أم لا؟ فقال ابن القاسم: سألت مالكا عن التنفل فيما بين الترويحتين، فقال: لا بأس بذلك إذا كان يركع ويسجد ويسلم، قال ابن وهب عن ابن لهيعة عن ابن الهادي، قال: {رأيت عامر بن عبد الله بن الزبير، وأبا بكر بن حزم ويحيى بن سعيد، يصلون بين الأشفاع}. كذا في "المدونة" (195:1).

وفي "المغني" لابن قدامة: وكره أبو عبد الله (1) التطوّع بين الترويحتين، وقال: فيه أن ثلاثة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، عبادة، وأبو الدرداء، وعقبة بن عامر، فذكر لأبي عبد الله فيه رخصة عن بعض الصحابة، فقال: هذا باطل، إنما فيه عن الحسن وسعيد بن جبير، قال أحمد: يتطوّع بعد المكتوبة، ولا يتطوّع بين التراويح. وروى الأثر عن أبي الدرداء: {أنه أبصر قوماً يصلون بين التراويح، فقال: ما هذه الصلاة؟ أتصلي وإمامك بين يديك؟ ليس منا من رغب عنا، وقال: من قلة فقه الرجل أن يرى أنه في المسجد ليس في صلاة اهـ}. وفي أيضاً: قال أبو داود: وسئل أحمد عن قوم صلوا في رمضان خمس تراويح لم يتروّحوا بينها، قال: لا بأس اهـ (805:1). وفي قوله: "لا بأس" إشارة إلى كونه خلاف الأولى

أحمد بن حنبل (1)

وفي "البدائع" ي بيان سنن التراويح: ومنها أن الإمام كلما صلى ترويجةً قعد بين الترويحيتين، قدر ترويجة، يسبح ويهلل ويكبر ويصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وينتظر أيضاً بعد الخامسة قدر ترويجة، لأنه متوارث من السلف، وأما الاستراحة بعد خمس تسليمات فهل يُستحب؟ قال بعضهم: نعم! وقال بعضهم: لا يستحب، وهو الصحيح، لأنه خلاف عمل السلف، والله الموفق اهـ (1:290). قلت: والمراد بالسلف الصحابة والتابعون رضي الله عنهم، لما تقدم عن الحافظ أنهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين الترويحيتين اهـ. وأول اجتماعهم عليها كان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه

وناقش سنية العشرين صاحب "فتح القدير" (1:407) حيث قال: فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة إحدى عشرة ركعةً بالوتر في جماعة فعله - صلى الله عليه وسلم - ثم تركه لعذر، أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم، ولا شك في تحقيق الأمن من ذلك بوفاته - صلى الله عليه وسلم - فيكون سنة، وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين، وقوله - صلى الله عليه وسلم - (1): {عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين} ندب إلى سنتهم، ولا يستلزم كون ذلك سنةً إذ سنته بمواظبته بنفسه أو إلا العذر، وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه، وهو ما ذكرنا، فتكون العشرين مستحباً، وذلك القدر منها هو السنة اهـ.

قال بعض الناس: وهو الصحيح عندي، وقول صاحب "الهداية" المار قريباً: "لأنه واظب عليها الخلفاء الراشدين"، غلطٌ بين، فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يصل العشرين، ولم يصل أيضاً أصل التراويح بالجماعة، وأما عمر رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه فلم يثبت عنهما أنهم صلياً العشرين بالجماعة، نعم! جمع الناس عليه عمر رضي الله عنه، ولم ينقل إنكار عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه عليه، فكان تقديراً منهما رضي الله عنهما. وأما قول الترمذي الذي تقدم قريباً روي عن علي وعمر، فرواية عمر ذكرت في المتن، ورواية علي رضي الله عنه ما ذكرها في "كنز العمال" (4:284): عن أبي الحسناء: {أن علي بن أبي طالب أمر رجلاً يصلي بالناس خمس ترويحيات عشرين ركعة}. رواه البيهقي في "سننه" وضعفه اهـ.

روى الترمذي معناه وقال: حسنٌ صحيح (1)

قلت: هذا قول محدث خارق للإجماع، فإن الأمة الأربعة المقتدى بهم في الدين قد اختلفوا في عدد ركعات التراويح المسنون على قولين، فالمسنون عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد عشرون ركعة، وحكى عن مالك أن التراويح ست وثلاثون ركعة، كذا في "رحمة الأمة" (ص23) والأمة إذا اختلفوا في مسألة في أي عصر كان على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل، ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر، صرح به في "نورد الأنوار" (ص223) وغيره من كتب الأصول، ولا شك أن أحداً من الأئمة لم يقل بما قاله ابن الهمام، بل اتفق كلهم على سنية العشرين، غير أن مالكا زاد عليها ستة عشر أخرى، ولم يذهب أحدٌ منهم إلى النقص من عشرين، فمن قال: إن السنة منها إحدى عشرة ركعة والباقي مستحب، فمحجوجٌ بإجماع من قبله.

على أن ما قاله ابن الهمام ساقط روايةً ودرايةً، أما درايةً فلأن مبناه على أن السنة ما واطب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بنفسه، وما واطب عليه الخلفاء بعده مندوب، وهذا خلاف ما عليه المحققون (1) من الفقهاء والأصوليين، فإن السنة عندهم ما واطب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأما الخلفاء الراشدون، لتصريحهم بسنية الجماعة في التراويح وعشرين ركعةً فيها بمواظبتهم على ذلك، وهذا هو متمسك الأئمة المجتهدين في المسألة، ويؤيد ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : {عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ}، أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح (92:2). فإن لفظ "عليكم" يدل على اللزوم وضعاً، والمعطوف في حكم المعطوف عليه لغةً، فثبت به لزوم سنة الخلفاء كلزوم سنة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فلا يصح التفارقة بينهما بالسنية والندب، فإن المندوب لا يكون لازماً

وأيضاً فإن قوله - صلى الله عليه وسلم - : {عضوا عليها بالنواجذ} راجعٌ إلى كلتا السنتين، وهو يفيد لزوم الأخ بهما كليهما سواء، على أنه على القول بالندب في سنة الخلفاء لا يكون لتخصيص سنتهم بالذكر وجهاً، فإن سنن سائر الصحابة يستحب لنا الأخذ بهما لما روى عن □عمر بن الخطاب مرفوعاً: {سألت ربي عز وجل عن اختلاف أصحابي من بعدي

قد ذكر العلامة عبد الحي في فتاواه المطبوعة على هامش "الخلاصة" أقوال المحققين بأكمل تفصيل وأزيد تطويل (1)
(126:1 و 127 و 128) فليراجع

.....
فأوحى إلي: يا محمد! إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم من السماء بعضها أقوى من بعض،
ولكل نور، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى}. رواه رزين،
(ص473 "المشكاة")

ولا يخفى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حثنا على الأخذ بسنة الخلفاء، لا سيما
الشيخين منهم بما لم يحث بمثله بسنن سائر الصحابة، فلو قال ابن الهمام: إن السنة
المؤكدة في قيام رمضان ثلاثة وعشرون ركعة، وإحدى عشرة منها أوكد وأزيد تأكيداً لوجه
الذي ذكرناه لكان أولى وأليق، فإن السنن المؤكدة بعضها أقوى من بعض كما لا يخفى،
وروى عن أسد بن عمرو، عن أبي يوسف، قال: سألت أبا حنيفة عن التراويح وما فعله عمر
رضي الله عنه؟ فقال: التراويح سنة مؤكدة، ولم يتخرّصه عمر من تلقاء نفسه، ولم يكن
في مبتدعاً، ولم يأمر به إلا عن أصل لديه، وعهد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .
كذا في "مراقي الفلاح" نقلاً عن "الأختيار" (ص239). وفيه إشعارٌ بكون التراويح سنة
مؤكدة على الحال التي أمر بها عمر وهي عشرون ركعة

وأما رواية فمبنى كلام ابن الهمام إنما هو ما رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن: {سألت
عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رمضان؟
فقلت: ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة} الحديث، وحمله
المحقق على أن إحدى عشرة ركعة هي مجموع صلاته - صلى الله عليه وسلم - بالليل في
رمضان وغيره، والحق أنها مجموعة صلاة التهجد لا مجموعة صلاة الليل كلها، لأن
الأحاديث الصحيحة تفيد زيادة صلاته - صلى الله عليه وسلم - في رمضان على القدر
الذي كان يصلي في غيره. قالت عائشة رضي الله عنها: {كان رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - يجتهد في رمضان ما لا يجتهد في غيره}، رواه مسلم كذا في فتاوي العلامة عبد
الحي (1:122). وعنهما قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل العشر (الأخير،
فتح) شد منزره، وأحى ليلته، وأيقظ أهله}. أخرجه البخاري كما في "الفتح" (4:234)
وإحياء الليل بالتطويل في إحدى عشرة ركعة بعيد جداً، لما فيه من الشدة وطول القيام
بالغاية، بل الظاهر أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يحببها بكثيرة الصلاة، يؤيده ما رواه
البيهقي ي "الشعب" عن عائشة مرفوعاً: {كان إذا دخل شهر رمضان شد منزره ثم لم يأت
فراشه حتى ينسلخ} وإسناده حسن، وعنهما أيضاً: قالت: {كان إذا دخل رمضان تغير

.....
(لونه، وكثرت صلاته، وابتهل في الدعاء، وأشفق لونه). كذا في "العريزي" (127:3)

وهذه الأحاديث وإن لم تبين لنا صراحةً أنه كم كان قدر صلاته في رمضان سوى التهجد؟ ولكنها تفيد أن صلاته في ليالي رمضان كانت أزيد من صلاته في غيرها، ثم وجدنا أبا بكر بن أبي شيبة قد أخرج في "مصنفه": حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا إبراهيم بن عثمان، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي في رمضان عشرين ركعةً والوتر}. وأخرجه الكشي في "مسنده" والبغوي في "معجمه" والطبراني في "الكبير" له والبيهقي في "سننه" كذا في "التعليق الحسن" (56:2). ورجاله كلهم ثقات إلا إبراهيم بن عثمان جد أبي بكر بن أبي شيبة، فضعفه الجمهور، وقال ابن عدي: لها أحاديث صالحة، وهو خير من إبراهيم بن أبي حية، وقال يزيد بن هارون، وكان على كتابته أيام كان قاضيًا، ما قضى على الناس رجلٌ يعني في زمانه أعدل في قضاء منه. كذا في "التهذيب" (145:1) قلت: وإبراهيم بن أبي حية مختلف فيه، وهو حسن الحديث، نقل عثمان الدرامي عن يحيى بن معين أنه قال: شيخ ثقة كبير، كذا في "اللسان" (53:1) فمن كان خيراً منه لا أقل أن يكون مختلفاً فيه وحسن الحديث مثله، وفيه تصريح بما أفادته الأحاديث الصحيحة إجمالاً أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي في رمضان أكثر مما كان يصلي في غيره

وأما قول ابن الهمام: إن هذا الأثر ضعيفٌ بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان متفقٌ على ضعفه مع مخالفته للصحيح اهـ. فهو ساقطٌ لما قلنا: إن ابن عدي أشار إلى توثيقه، ورجّحه على من هو حسن الحديث على قاعدتهم، وإن سلمنا ضعفه فقد صرح المحقق نفسه في "فتح القدير" بأنه إذا تأيد الضعيف بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً، ثم مثل لذلك بأن ثبوت كون مذهب أبي هريرة بكفاية الغسل ثلاثاً من ولوغ الكلب في الإناء أنه قرينةٌ تفيد صحة ما روي عنه في هذا الباب مرفوعاً، وأن هذا مما أجاه الراوي المضعف اهـ (44:1). وفي أيضاً: والحاصل أن غير المرفوع، أو المرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر، قد يقدم على عدله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيحٌ عنه عليه الصلاة والسلام مستمرٌ عليه اهـ (115:1)

وهذا الأثر قد تأيد بمواظبة الخلفاء والصحابة في ليالي رمضان على القدر الذي ذكر فيه، وقد قدمنا في المقدمة أن المرسل ضعيف عند الشافعي ومن تابعه، ولكن إذا وافقه قول صحابي صار حجة عند الكل، وصرّح بذلك ابن الهمام نفسه في "الفتح" فقال: وقول الترمذي "العمل عليه عند أهل العلم يقتضي قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق اهـ (188:1). وأي أهل العلم أفضل من الخلفاء والصحابة؟ فيكيف لا يكون عملهم دليلاً على قوة أصله؟ فالحق أن الأثر إن لم يكن صحيحاً فلا أقل من أن يكون حسناً.

وأما قوله: مع مخالفته للصحيح اهـ. فقد أجبنّا عنه آنفاً، وأثبتنا أن الأثر ليس بمخالف للصحيح إلا على زعم ابن الهمام، وحمله قول عائشة: {ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة} على مجموع صلاته بالليل، وليس كذلك، بل المراد منه مجموع صلاته بالتهجد التي كان يصلّيها بعد رقدة، وبيّنّا أن المعنى الذي حمل عليه ابن الهمام قول عائشة هذا يخالف الأحاديث الواردة في اجتهاده - صلى الله عليه وسلم - في رمضان بآزيد من غيره، فلا بد من حمله على ما قلنا: وبعد ذلك فليس في أثر أبي شيبَةَ مخالفةٌ لحديث عائشة هذا، بل هو موافقٌ لأحاديثها الأخر التي روتها في اجتهاده - صلى الله عليه وسلم - وكثرة صلاته في رمضان بآزيد من غيره، ومؤيد بمواظبة الخلفاء والصحابة وإجماعهم على عشرين ركعةً سوى الوتر في ليالي رمضان، وأي قرينة أقوى من ذلك للصحة؟

على أن أحاديث عائشة في صلاته - صلى الله عليه وسلم - بالليل أشكلت على كثير من أهل العلم، حتى نسب بعضهم حديثها إلا الاضطراب، قاله الحافظ في "الفتح" (17:3) وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً في ابواب الوتر، فهذا أبو سلمة روى عنها أنه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعةً. وروى هشام بن عروة عن أبيه عنها {أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلّي بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلّي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين (خفيفتين)}. أخرجه البخاري (37:3) مع "الفتح"

فالعجب من ابن الهمام كيف يجعل حديثها حجةً مع مخالفته لحديثها الآخر؟ ولا يجعل أثر أبي شيبَةَ حجةً مع موافقته لعمل الخلفاء والصحابة وسائر الأئمة وكافة الأمة

المسلمة. فسقط قوله: {وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه، وهو ما ذكرنا. فتكون العشرون مستحباً وذلك القدر منها هو السنة اهـ}. بل الظاهر أنه لولا العذر لواظب على ما واظب عليه الخلفاء بعده والصحابة، لا سيما وقد ثبت مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على العشرين في أثر ابن عباس الذي هو حسن الإسناد كما حققنا، وإن سلمنا ضعفه فقد انجبر بعمل أهل العلم من الصحابة والخلفاء به. فقيام رمضان بعشرين ركعةً والوتر هو السنة المؤكدة يُضلل تاركها ويُلام من نقص عنها

لا يقال: إن عمر رضي الله عنه لم يجمع الناس على عشرين ركعةً حتماً، بل جمعهم على قيام رمضان موسعاً بين إحدى عشرة ركعةً، وثلاثة عشرة ركعةً، لما روى مالك، وابن شعبة، وسعيد بن منصور، عن محمد بن يوسف، عن السائب بن يزيد، أنه قال: {أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب وتميم الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعةً. وكان القارئ يقرأ بالمتين حتى كنا نعتمد على العصي من طول القيام}. كذا في "آثار السنن" (52:2) لأن هذا أثرٌ مضطرب المتن، اختلف فيه على محمد بن يوسف، فروى عنه مالك في "الموطأ"، ويحيى القطان عند ابن أبي شعبة، وعبد العزيز بن محمد عن سعيد بن منصور هكذا {إحدى عشرة ركعةً}. ورواه محمد بن نصر في قيام الليل من طريق محمد بن إسحاق، عن محمد بن يوسف، فقال: "ثلاث عشرة". ورواه عبد الرزاق من وجهٍ آخر عن محمد بن يوسف، فقال: {إحدى وعشرين}. قاله الحافظ في "الفتح" (219:4). وهذا اختلافٌ يسقط الاحتجاج بالآثر. قال ابن عبد البر: روى غير مالك في هذا الحديث إحدى وعشرون، وهو الصحيح، ولا أعلم أحداً قال فيه إحدى عشرة إلا مالكا، إلى أن قال: الأغلب عندي أن قوله: "إحدى عشرة" وهم، كذا في "التعليق الحسن" نقلاً عن الرزقاني في شرح "الموطأ" (52:2)).

قلت: لم يهم فيه مالك لمتابعة اثنين له في ذلك عن محمد بن يوسف، بل الوهم عندي فيه من محمد بن يوسف، فإنه قال مرةً: إحدى وعشرين، ومرةً: إحدى عشرة، وتارةً، ثلاث عشرة. والجمع بينهما بالحمال على اختلاف الأحوال ونحوه كما قاله الحافظ وغيره بعيدٌ مستغنى عنه، فإن المخرج واحد، فكيف يصح حمله على اختلاف الأحوال؟ والمحفوظ ما رواه يزيد بن

حصىفة عن السائب بن يزىء؁ قال: كانوا يقومون على عهد عمر

ابن الخطاب رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة}. كما ذكرناه في المتن. أخرجه البيهقي وسنده صحيح، وعزاه الحافظ في "الفتح" إلى مالك أيضاً (219:4) فإن له

شواهد كثيرة صحيحة

روى مالك عن يزيد بن رومان أنه قال: {كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة} (أي مع الوتر) وإسناده مرسل قوي، وعن يحيى بن سعيد: {أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلي بهم عشرين ركعة}. وإسناده مرسل قوي، وعن عبد العزيز بن رفيع قال: {كان أبي بن كعب يصلي بالناس في رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث}. وإسناده مرسل قوي، ذكرنا كله في المتن، فرواية يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد أقوى وأولى وأرجح من رواية محمد بن يوسف عنه، فإن يزيد لم يختلف عليه فيما رواه بخلاف محمد بن يوسف فقد اختلف عليه اختلافاً شديداً

وإن سلمنا صحة أن عمر أياً وتميماً أن يقوموا للناس بإحدى عشرة ركعة، فلا دليل فيه عن عمر رضي الله عنه كان يوسع للناس بين القيام بإحدى عشرة وثلاثة وعشرين ركعة، لاحتمال أن عمر أمر أولاً بإحدى عشرة لعدم ثبوت الزيادة عليها عنده عنه - صلى الله عليه وسلم -، ثم أمر بعشرين سوى الوتر لما ثبت عنده أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر، ولو كان أمره بإحدى عشرة وثلاثة وعشرين توسعةً لبقيت التوسعة بعده في زمن عثمان وعلي أيضاً، ولم يرو بذلك أثر أنهما وسعا للناس بينهما، وأما ما رواه مالك في "الموطأ"، عن الأعرج، قال: {ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان، قال: وكان القارئ يقرأ بسورة البقرة في ثمان ركعات، فإذا قام بها في اثنتي عشرة ركعة رأى الناس أنه قد خفف} (ص 40) فليس فيته أنه كان يقوم بثمان ركعات فقط مرةً، وبائنتي عشرة ركعة مرةً بل فيه بيان قدر القراءة في ركعات التراويح، أن القارئ يقرأ البقرة ونحوها في ثمان ركعات، ولا دلالة فيه على مجموع عدد ركعاتها أصلاً، فيحتمل أنه كان يقرأ قدر البقرة فقط في مجموعها الذي كان ثمان ركعات مرةً، واثنتي عشرة ركعة مرةً، أو أنه كان يقرأ قدر البقرة في ثمان ركعات ويخفف القراءة بعدها في الركعات الباقية من العشرين، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

وقال الحافظ ابن قدامة في "المغني": والمختار عند أبي عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعة، وبهذا قال الثوري، وأبو حنيفة، والشافعي، وقال مالك: ستة وثلاثون، وزعم أنه الأمر القديم، وتعلق بفعل أهل المدينة، فإن صالحاً مولى التوأمة قال: {أدركت الناس يقومون بإحدى وأربعين ركعةً يوترون منها بخمس}، ولنا أن عمر رضي الله عنه لما جمع الناس على أبي بن كعب كان يصلي لهم عشرين ركعةً، رواه أبو داود، ورواه السائب بن يزيد، وروى عنه من طرق، وروى مالك عن يزيد بن رومان قال: {كان الناس يقومون في زمن عمر في رمضان بثلاث وعشرين ركعةً}. وعن علي: {أنه أمر رجالاً يصلي بهم في رمضان عشرين ركعةً}. وهذا كالإجماع، فأما ما رواه صالح فإن صالحاً ضعيف، ثم لا ندري من الناس الذين أخبر عنهم، فلعله قد أدرك جماعةً من الناس يفعلون ذلك وليس ذلك بحجة، ثم لو ثبت أن أهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة في عصره أولى بالاتباع. قال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا أهل المدينة لأنهم أرادوا مساواة أهل مكة، فإن أهل مكة يطوفون سبعا بين كل ترويحتين فجعل أهل المدينة مكان كل سبع أربع ركعات، وما كان عليه أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أولى وأحق أن يتبع اهـ (1:803). وقال الحافظ في "الفتح": وروى محمد بن نصر من طريق داود بن قيس قال: {أدركت (1) الناس في إمارة أبان بن عثمان وعمر بن عبد العزيز يعني بالمدينة يقومون بست وثلاثين ركعةً ويوترون بثلاث}. وعن الزعفراني عن الشافعي: {رأيت الناس يقومون بالمدينة بتسع وثلاثين، وبمكة بثلاث وعشرين اهـ} (4:220).

قال الشيخ: يرد على هؤلاء إحداه البدعة في الدين، فإن قيام رمضان بستة وثلاثين لم يثبت عن أحد من الخلفاء، (1) ولم يرد ذلك في أثر من الصحابة، ثم أجاب وقال: والله أعلم لعلمهم لم يروا التحديد فيه، وظنوا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رغب الناس وحثهم على قيام رمضان من غير تحديد فيه ولا تعيين ركعات واختيار الخلفاء عشرين ركعةً كان لدخوله تحت هذا الترغيب العام أيضاً لا لمعنى في عشرين، حتى يكره الزيادة عليها، فاختاروا لحكمة ما ستة وثلاثين بناءً على زعمهم أن في الأمر سعة، وأما نحن فلا نجيز الزيادة على العشرين ركعةً في الجماعة العامة ونجيزها في غير الجماعة، لأن الجماعة من الشعائر فلا تشرع إلا فيما ورد به النص أو المواظبة من الصحابة ولم يرد النص ولا مواظبة الصحابة بأزيد من عشرين ركعةً في رمضان، وأما قولهم: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - حث على قيام رمضان من غير تجديد، فالجواب عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - حث عليه بالإطلاق ونحن نقول به، ولم يحث عليه بالجماعة لا إلى حد، فلا يجوز قيامه بالجماعة إلا بالقدر الذي ورد فيها الجماعة، والله أعلم.

وبالجملة فلم نجد في أثر ما أنهم كانوا يقومون بأقل من عشرين غلا ما رواه محمد بن يوسف، وقد بينا ما فيه من الاضطراب في المتن، فلا حجة فيه، فلو كان إحدى عشرة ركعة سنة والباقي من العشرين مستحبا كما زعمه ابن الهمام لنقل عن السلف العمل به، وحيث لا فهو قول ساقط خارق للإجماع. والله أعلم

وأما قول بعض الناس إن قول صاحب "الهداية": "واظب عليها الخلفاء الراشدون". غلط بين، فإن أبا بكر لم يصل العشرين، ولم يصل أيضا أصل التراويح بالجماعة إلخ. فالجواب عنه أن قوله: "واظب عليها الخلفاء الراشدون" فيه تغليب، إذا لم يرد به كلهم، بل عمر وعثمان وعلياً، قاله المحقق في "الفتح" (1:407). وأما قوله: إن عمر وعثمان لم يثبت عنهما أنهما صليا العشرين بالجماعة إلخ. فلعله أراد بهذا الكلام نفي المواظبة عن الخلفاء الثلاثة أيضا، وقصد تغليب صاحب "الهداية" بالكلية، ولكن منشأ سوء الفهم وقلة التدبير وعدم الاطلاع على اصطلاح الفقهاء، فإن المواظبة التي تفيد السنية والتأكيد لا تتوقف على المداومة الفعلية، بل هي على ضربين، الأول ما ثبتت المواظبة فيه فعلا وعملا، كمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على الجماعة والسنن الرواتب وغيرها، والثاني ما ثبتت المواظبة فيها تشريعا، بأن يحث على فعله بالاستمرار، كالأذان والإقامة، فقد أجمع العلماء بأسرهم على سنيتهما مع علمهم بأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يباشرهما بنفسه إلا أن يكون نادرا، ولكنهم قالوا بسنيتهما لتشريع النبي - صلى الله عليه وسلم - لهما بالمواظبة والاستمرار، وحثه عليهما مؤكدا. فكما أن المواظبة النبوية على ضربين كذا مواظبة الخلفاء أيضا، وكل منهما تفيد السنية والتأكيد، صرح به بحر العلوم في "شرح التحرير"، ويفيده كلام الأصوليين في مواضع عديدة، كذا في فتاوى العلامة عبد الحي (رحمه الله 128:1) مع الخلاصة

وبعد ذلك فإن سلمنا أن الخلفاء الثلاثة لم يواظبوا على العشرين بالجماعة، فغاية ما يلزم منه انتفاء المواظبة العملية منهم، ولكن المواظبة التشريعية ثابتة عنهم، لما قدمنا أنفاً من الآثار، وادعى الحافظ بن قدامة إجماعهم عليها، وهو حجة في النقل كما لا يخفى على من طالع ترجمته، على أن أحمد رحمه الله قد جزم بأن قد جاء عن عمر أنه كان يصلي في الجماعة، قال أحمد: كان جابر وعلي وعبد الله يصلونها في جماعة. وقد ذكرناه قبل

.....

نقلًا عن "المغني" وجزم مثل أحمد بشيء حجةً، وقال الشوكاني الذي هو حافظ حجة ند بعض الناس في "نيله": واختلفوا في أن الأفضل صلاته في بيته منفرداً أم في جماعة في المسجد، فقال الشافعي وجمهور أصحابه، وأبو حنيفة، وأحمد، وبعض المالكية وغيرهم: الأفضل صلاتها جماعة، كما فعله عمر بن الخطاب والصحابه رضي الله عنهم، واستمر عمل المسلمين عليه، لأنه من الشعائر الظاهرة اهـ (2:295). وهذا يفيد أن عمر رضي الله عنه صلاها جماعةً.

لا يعارضه ما رواه ابن وهب، عن الليث، عن يحيى بن سعيد: أنه سُئل عن صلاة الأمير خلف القارئ قال: "ما بلغنا أن عمر وعثمان كانا يقومان في رمضان مع الناس في المسجد". كذا في "المدونة" (1:194). ففيه نفى قيامهما مع الناس مقتدين بالقارئ، وأما أنهما يؤمان الناس في التراويح فالأثر ساكتٌ عنه، وأيضاَ فعدم معرفة يحيى بن سعيد بشيء لا يستلزم عدم معرفة غيره به، فلعل أحمد بلغه أن عمر رضي الله عنه كان يصلي في الجماعة، وكذا علي وجابر وعبد الله، وصَحَّ ذلك عنده فجزم به، ومواظبة واحدٍ من الخلفاء واتفاق بقية الصحابة معه تكفيان للسنية والتأكيد.

وقد أخرج البيهقي رحمه الله في "سننه": أخبرنا أبو الحسين بن الفضل القطان، أن محمد بن أحمد بن عيسى بن عبدك الرازي، ثنا أبو عامر عمر بن تميم، ثنا أحمد بن عبد الله بن يونس، ثنا حماد بن شعيب، عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال: {ودعا القرآن في رمضان فأمر منهم رجلاً أن يصلي بالناس عشرين ركعةً، قال: وكان علي رضي الله عنه يوتر بهم}. وروى ذلك من وجه آخر عن علي، انتهى، (كذا في "التعليق الحسن"). قال النيموي: حماد بن شعيب ضعيف (2:56).

ثم نقل أقوال مضعفيه عن "الميزان"، قلت: وفي "اللسان": وقال ابن عدي: يكتب حديثه مع ضعفه، وأخرج له مع هذا، الحاكم في "مستدركه اهـ" (2:348). فالأثر حسنٌ مع كونه مروياً من وجه آخر أيضاً، وفيه تصريحٌ بأمر علي بعشرين ركعةً، وإشعار بقيامه معهم، لأنه كان

يؤثر بهم فافهم.

باب كراهة الجماعة في النوافل والوتر ... سوى التراويح وصلاة الكسوف والاستسقاء والعديد بالتداعي ... 1826 - عن: زيد بن ثابت، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا مكتوبة». رواه النسائي بإسناد جيد، وابن خزيمة في "صحيحه" كذا في "الترغيب" (ص: 72) وأصله رواه الجماعة إلا ابن ماجة، كذا في "نيل الأوطار" (2:323)، وفي لفظ له عند أبي

تكملة:

في "الدار المختار": ويقعد⁽¹⁾ في كل نافلة كما في التشهد على المختار، وفي "الطحاوي": وهو رواية زفر عن الإمام، قال أبو الليث: وعليه الفتوى، وقيل: يقعد محتباً أو متربعا. ولا خلاف أنه إذا جاء أوان التشهد جلس كالتشهد سواء كان القعود بعذر أم لا، "نهر" اهـ (463:1). قلت: وفي "بلوغ المرام" (80:1) عن عائشة رضي الله عنها، قالت: {رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي متربعا}. رواه النسائي وصححه الحاكم اهـ. وفي "نيل الأوطار" (331:2): والحديث يدل على أن المستحب لمن صلى قاعداً أن يتربع. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، وهو أحد القولين للشافعي إلخ. قلت: الحدث لا يدل عليه، فإنه لم يبين فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان مفترضا أو متنفلا، وفعل ذلك بعذر أبو بغير عذر فافهم.

باب كراهة الجماعة في النوافل والوتر

سوى التراويح وصلاة الكسوف والاستسقاء والعديد بالتداعي

قوله: "عن زيد بن ثابت وعن عبد الله بن سعد إلخ". قلت: كما أن في الحديثين دلالة على كون النوافل في البيت أفضل منها في المسجد كذا فيهما لالة على كون الجماعة مختصة بالمكتوبة، وأما النوافل فالأفضل فيها الإخفاء والانفراد وإلا لم يكن فعلها في البيت أفضل، فإن الصلاة التي بناها على الإظهار والاجتماع فالأفضل فعلها في المساجد، فثبت أن الجماعة في النوافل خلاف الأصل، والأداء على خلاف الأصل لا يخلو

أي من يتنفل قاعداً (1)

داود: «صلاة المراء في بيته أفضل من صلاته في مستجدي هذا إلا المكتوبة». قال العراقي: وإسناده صحيح، كذا في "النيل" أيضاً (2:334). ... 1827 - ويزاد هنا حديث عبد الله بن شقيق، عن عائشة، وفيه: «أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي الرواتب في بيته». وقد تقدم برواية مسلم

عن الكراهة، فالجماعة في النوافل مكروهة، وأيضاً: لا يخفى أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي السنن الرواتب منفرداً في بيته، وكذا الوتر، كما دلت عليه الأحاديث المذكورة في أبواب الوتر والسنن، لا سيما حديث عبد الله بن شقيق، عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: قالت: {كان يصلي في بتي قبل الظهر أربعاً، ثم يخرج فيصلّي بالناس، ثم يدخل فيصلّي ركعتين، وكان يصلي بالناس المغرب، ثم يدخل فيصلّي ركعتين، ويصلي بالناس العشاء، ويدخل بيتي فيصلّي ركعتين، وكان يصلي من الليل تسع ركعات فيهنّ الوتر، إلى أن قالت: وكان إذا طلع الفجر صلى ركعتين}. رواه مسلم (1:252). والرواتب من السنن لكونها تبعاً للفرائض كانت أحق بمشروعية الجماعة بها من غيرها، فلما لم تشرع لها ولم يرد في أثر ما أنه - صلى الله عليه وسلم - صلاها مرة في جماعة فغيرها أولى بعدم مشروعية الجماعة لها.

وقال ابن القيم في "زاد المعاد": وكان هدي النبي - صلى الله عليه وسلم - فعل السنن والتطوّع في البيت إلا لعارض، كما أن هديه كان فعل الفرائض في المسجد إلا لعارض اهـ (1:83). فكان الانفراد فيها سنة مؤكدة، كما أن الجماعة في الفرائض سنة مؤكدة لمواظبته عليه، فتركه الجماعة في النوافل لكونها خلاف السنة المؤكدة، وخلاف عمل الخلفاء والصحابة، فإنهم لم يصلّوا الرواتب من السنن والنفل المطلق في جماعة قط، ومن ادعى فعله البيان، ولأن الجماعة من شعائر الإسلام فتختص بما سناه على الظهور، وهي الفرائض، دون ما الأصل فيه الإخفاء، وهي النوافل التي ليست من الشرائع

ومقتضى هذا الدليل أن تركه الجماعة في النوافل والوتر مطلقاً، إلا أنا قيدناه بالتداعي، وهو أن يدعو بعضهم بعضاً، وفسر الفقهاء بالكثرة كما في "الشامية"، لما ورد عنه - صلى الله عليه وسلم - التنفل بالجماعة أحياناً من غير تداعٍ منه، فقد روى الشيخان عن عتبّان بن مالك، {أنه قال: يا رسول الله! إن السيول لتحول بيني وبين مسجد قومي، فأحب أن تأتيني فتصلي في مكاني من بيتي أتخذة مسجداً، فقال: سنفعل، فلما دخل قال: أين تريد؟

عن: عبد الله بن سعد، قال: «سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن - 1828 الصلاة (1) في بيتي، والصلاة في المسجد؟ قال: قد ترى ما أقرب بيتي من المسجد، فلأن أصلي في بيتي أحب إلي من أن أصلي في المسجد إلا أن تكون

فأشرت له إلى ناحية من البيت فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فصفقنا خلفه، فصلى بنا ركعتين}. وعن ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: {صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ذات ليلة فقممت عن يساره، فأخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - براسي من ورائي فجعلني عن يمينه}. الحديث، أخرجه البخاري وغيره. وعن أنس، أنه قال: {صليت أنا وبيّتم في بيتنا خلف النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأمّي أم سليم خلفنا}. أخرجه البخاري وغيره. والأحاديث كلها صحاح قد تقدم ذكرها في الكتاب في مواضع مختلفة فراجع. وعن جابر في قصة انفكاك قدمه - صلى الله عليه وسلم - المباركة، فقال: فأتناه نعوه، فوجدناه في مشربة لعائشة يسبح، قال: فقمنا خلفه فسكت عنا، ثم أتيناها مرة أخرى نعوذه، فصلّى المكتوبة جالساً فقمنا خلفه، فأشار إلينا فقعدنا} الحديث. أخرجه أبو داود في "سننه" (96:1). فيجوز التجميع بالنفل أحياناً من غير تداع كما فعله - صلى الله عليه وسلم - أحياناً كذلك، وكذا بالوتر لما روينا في أبواب الوتر عن المسور بن مخرمة، قال: {دفنا أبا بكر رضي الله عنه ليلاً، فقال عمر: إني لم أوتر، فقام وصفقنا ورائه، فصلّى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلى في آخرهن}. أخرجه الطحاوي وإسناده صحيح

قال في "الدر": ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان، أي يُكره ذلك لو على سبيل التداعي بأن يقتدي أربعة بواحد، كما في "الدر" اهـ. قال الشامي: أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يُكره، وثلاثة بواحد فيه خلاف، "بحر" (741:1) ولم أجد دليلاً على تحديدهم التداعي بالثلاثة أو الأربعة سوى الإمام، ولعل مبناه على أن الجماعة في النوافل لما كانت خلاف الأصل يقتصر على ما ورد به النص، ولم نجد في الأحاديث ذكر عدد الجماعة التي صلى بها النبي - صلى الله عليه وسلم - النوافل إلا في حديث أنس قال: {صليت أنا وبيّتم خلفه - صلى الله عليه وسلم -، وأمّي أم سليم خلفنا} وفيه ثلاثة خلف الإمام، فلا يجوز الزيادة عليها، فيُكره الأربعة خلفه، والذي كرهوا الثلاثة أيضاً وأجازوا الاثنين خلف واحد لعلهم لم يعتبروا بأم سليم، لأن النساء لا حظ لهنّ في الجماعة للمكتوبات

صلاة مكتوبة». أخرجه الترمذي في "الشمائل" (ص - 21) وسنده حسن صحيح على شرط مسلم، وأخرجه أحمد، وابن ماجة، وابن خزيمة في "صحيحه" عن عبد الله بن (مسعود، كما في "الترغيب" للمنذري (72:1).

فضلاً عن النوافل، فكان وجودها كعدمها، أو اعتبروا بها ولم يعتبروا باليتيم لعدم علمهم بأنه

كان مميزاً أو لا

فإن قيل: قد صرح الحافظ في قصة صلاته - صلى الله عليه وسلم - في مشربة عائشة، وفيه: وصلى قومٌ وراءه قياماً، بأنه قد سمى منهم في الأحاديث أنس، وجابر، وأبو بكر، (وعمر اهـ 149:2).

قلت: نعم! ولكنهم صلّوا خلفه هناك مرتين، مرةً في النافلة، وأخرى في المكتوبة، كما ورد التصريح به في رواية أبي داود المتقدمة، ولا ندري أن الأربعة خلفه كانوا في النافلة أو المكتوبة، فلا حجة فيها، ويمكن أن يكون مبناه على أن الثلاثة سوى الإمام جماعةً مطلقةً (1) حتى تصحّ بها الجمعة، فلا تجوز الزيادة عليها في النوافل، وكان القياس أن يجيب النقص منها كما ذهب إليه بعض أصحابنا، حيث كرهوا الثلاثة سوى الإمام فيها، ولكن بعض أصحابنا أجازوا ذلك لحديث أنس المذكور، وتأوله الآخرون بما ذكرنا آنفاً، وأما الواحد خلف الواحد أو الاثنان خلفه فليس بجماعةٍ مطلقةٍ في حق كل واحد، إذا لا يوجد مع كل منهم إلا اثنان، والمثنى ليس بجمعٍ مطلق، حتى لا تصحّ الجمعة بهما أو بواحدٍ معهما لأجل هذه العلة، فلا كراهة بذلك في النوافل، والله أعلم. وبالجمله فالتداعي عندهم ما كان على عدد الجماعة التي تصحّ بها الجمعة أو زائداً عليه، لأن الجمعة من أهمّ الجماعات التي يراعى فيها الكثرة ودعا إليها الشارع، فافهم

وفي "رد المختار" تحت قول "الدر" المذكور قبل ما نصّه: قوله: "أي يكره ذلك" أشار إلى ما قالوا من أن المراد من قول القدوري في "مختصره": {لا يجوز} الكراهة، لا عدم أصل الجواز، لكن في "الخلاصة" عن القدوري: لا يكره، وأيده في "الحلية" بما أخرجه الطحاوي عن المسور بن مخرمة قال: {دفنا أبا بكر رضي الله تعالى عنه ليلاً، فقال عمر رضي الله عنه: إني لم أوتر، فقام وصفنا وراءه إلخ}، ثم قال: ويمكن أن يقال: الظاهر

أي كاملة (1).

عن: صهيب بن النعمان، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «فضل - 1829

أن الجماعة فيه غير مستحبة، ثم إن كان ذلك، أحياناً كما فعل عمر كان مباحاً غير مكروه، وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعةً مكروهة، لأنه خلاف المتوارث، وعليه يحمل ما ذكره القدوري في "مختصر"، وما ذكره في غير مختصره يحمل على الأول، والله أعلم اهـ

قلت: ويؤيده أيضاً ما في "البدائع" من قوله: إن الجماعة في التطوع ليست بسنةٍ إلا في قيام رمضان أهـ. فإن نفي السنية لا يستلزم الكراهة، نعم! إن كان مع المواظبة كان بدعةً فيكرهه، وفي حاشية "البحر" للخير الرملي، علل الكراهة في "الضياء" و "النهاية" بأن الوتر نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها، وتؤدى بغير أذان وإقامة، والنفل بالجماعة غير مستحب، لأنه لم تفعله الصحابة في غير رمضان أهـ، وهو كالصرخ في أنها كراهة (تنزيهه تأمل اهـ 741:1).

قلت: وتفسير التداعي بالاهتمام والمواظبة أولى من تفسيرها بالعدد والكثرة كما لا يخفى، لأن الأول أقرب إلى اللغة وأشبه بها دون الثاني، وفي "الخلاصة": ولا يصلى التطوع بجماعةٍ إلا في رمضان، وعن شمس الأئمة السرخسي، أن التطوع بالجماعة إنما يُكره إذا كان على سبيل التداعي، أما لو اقتدى واحدٌ أو اثنان بواحد لا يُكرهه، وإذا اقتدى ثلاثةٌ بواحد اختلف فيه، وإن اقتدى أربعةٌ بواحد كره اتفاقاً، والاقتداء في الوتر خارج رمضان يُكرهه، وذكر القدوري لا يُكرهه، وأصل هذا أن التطوع بالجماعة إذا كان على سبيل التداعي تُكرهه، وفي "الأصل" للصدر الشهيد: أما إذا صلوا بجماعةٍ بغير أذان وإقامةٍ في ناحية المسجد لا يُكرهه. وقال شمس الأئمة الحلواني: إن كان سوى الإمام ثلاثة لا يُكرهه بالاتفاق، وفي الأربع اختلف المشائخ، والأصح لا يُكرهه اهـ (154:1). قلت: ولكن المتون على إطلاق المنع والكراهة فهو المذهب، وقيد المشائخ بالتداعي واختلفوا في تفسيرها، فالتنفل بالجماعة على سبيل المواظبة يُكره اتفاقاً، واختلفوا فيما إذا كانت بدونها، فأجازه بعضهم مطلقاً كالحلواني، ومنعه بعضهم إذا كانوا أربعاً سوى الإمام، والله أعلم

قوله: "عن صهيب بن النعمان إلخ". قلت: دلالتُه على كون الإخفاء مطلوباً في

صلاة الرجل في بيته على صلاته حيث يراه الناس كفضل المكتوبة على النافلة». رواه الطبراني في "الكبير" وفي إسناده محمد بن مصعب، وثقه أحمد بن

النوافل ظاهرة، لا يقال: إن الاستدلال بهذه الآثار على كراهة الجماعة في النافلة يستلزم كراهة التنفل في المسجد وفي حضرة الناس، لكون الأمر بأدائها في البيوت ثابتاً بمنطوق الأحاديث، ومطلوبية إخفائها وأدائها بالانفراد ثابتة بالاستدلال، فالقول بكراهة فعلها في المسجد والمجامع أولى من القول بكراهة الجماعة فيها، وأنتم لا تقولون بالأول، لما في "المنية" وشرحها: أما السنن التي بعد الفريضة فإنه إن تطوَّع بها في المسجد فحسن، وتطوَّع بها في البيت أفضل، وهذا غير مختص بما بعد الفريضة بل جميع النوافل ما عدا التراويح وتحية المسجد الأفضل فيها المنزل اهـ (ص 382). فعليكم أن لا تقولوا بكراهة الجماعة في النافلة أيضاً، بل تقولوا إن أدائها بالانفراد أفضل، وإن صلوها جماعةً فحسن أو مباح. لأننا نقول: حقيقة معنى البيت متروكة في الأحاديث عندنا للاتفاق على أن من تطوَّع بعد الفريضة خارجاً عن المسجد في موضع ملتحق به، أو تطوَّع في أرضه المزروعة، أو في بستانه، أو في الصحراء، فقد أتى بالفضيلة

وفي حديث صهيب بن النعمان دلالة عليه، فالصلاة في البيت كناية عن الإخفاء، يؤيده ما في هذا الحديث من لفظة: "حيث يراه الناس" في مقابلة "الصلاة بالبيت"، وهي مشعرة بأن المراد في البيت حيث لا يراه الناس، فقلنا بكراهة الجماعة، لأن الإظهار فيها أتم وأكمل، ولم نقل بكراهة النافلة في المسجد منفرداً لوجود الإخفاء فيه من وجه، لعدم معرفة الناس وعلمهم بحقيقة صلاته أنها نافلة أو مكتوبة، لاحتمال كون ما يصلية فرضاً آخر يقضيه، أو الفرض الذي أداه أولاً يعيده لشبهة حدث له، فلا يتقين بكونه نفلاً، بخلاف ما إذا أداه في الجماعة بظهور حاله على المؤتمين به والمصلين معه، فيبطل الإخفاء بالكلية فافهم

على أنا لم نستدل على الكراهة بهذه الآثار الدالة على فضيلة التطوُّع في البيت فقط، بل استدللنا عليها بمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على الانفراد فيها، وذكرنا هذه الآثار لبيان مطلوبة الإخفاء في النوافل، وأنه هو الأصل فيها، والله أعلم

وقال العلامة المحدث عبد الرؤوف المناوي المصري في شرح "الشمايل" للترمذي

حنبل، وضعفه ابن معين وغيره، كذا في "النيل" (324:2). وأخرجه في "الترغيب" (ص - 72) عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وعزاه إلى البيهقي، وقال: وإسناده جيد إن شاء الله تعالى.

تحت حديث عبد الله بن مسعود - وهو الحديث الثاني من متن الباب -: إنه لا فرق في كون النوافل في البيت أفضل منها في المسجد بين قرب المسجد من بيته وبعده عنه، وبه عرف أفضليته به حتى على جوف الكعبة، ونقل بعضهم عليه الإجماع، نعم! يستثنى بعض النوافل هي بالمسجد أفضل، منها الضحى، وسنة الطواف، وما يسن جماعة وغير ذلك اهـ (93:2) وتعقبه العلامة على القارئ في شرحه للشمائل في استثناء صلاة الضحى، وقال: (ليس له وجه اهـ 94:2).

قلت: بل له وجهٌ وجيه، وهو حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً: {من صلى الصبح في جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمره تامة تامة تامة}. أخرجه الترمذي وحسنه، وقد تقدم، وحديث سهل بن معاذ عن أبيه مرفوعاً: {من قعد في مصلاه حين ينصرف من صلاة الصبح حتى يسبح ركعتي الضحى لا يقول إلا خيراً غفل له خطاياه وإن كانت أكثر من زبد البحر}. رواه أحمد، وأبو داود، وأبو يعلى، وحسنه الحافظ المنذري في "الترغيب" له، وقال: وصححه بعضهم (ص-75) وعن أبي أمامة نحو حديث أنس بإسناد جيد، وعن ابن عمر مثله بسند حسن، كما في "الترغيب" أيضاً (ص-مذكور) وعن أبي أمامة مرفوعاً: {من خرج من بيته متطهراً إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج المحرن، ومن خرج إلى تسبيح الضحى لا ينصبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر، وصلاة على أثر صلاة لا لغو بينهما كتاب في عليين}. رواه أبو داود، كذا في "الترغيب" (ص-56)، وكلام المنذري مشعر بتحسينه، وفيه دلالة على جواز سبحة الضحى في المسجد وفضلها فيه، وهي قول المناوي دلالة على قيام الإجماع على إخفاء النوافل وأدائها منفرداً ما عدا المستثناة فيها.

وقال في "شرح الشمائل" أيضاً تحت حديث ابن عباس، وفيه أنه قام إلى جنب النبي - صلى الله عليه وسلم - في التهجد ما نصه: ما قررته من فوائد الحديث أنفاً من قولي وأن النقل يفعل جماعة هو ما جزم به الشارع (أراد به ابن حجر الهيتمي) ساكتاً عليه، وهو تقصيرٌ

إدراك الفريضة ... باب كراهة الخروج من المسجد ... بعد الأذان مع قصد عدم الرجوع إليه إلا لحاجة ... 1830 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا

عجيبٌ مع تصريحه هو وغيره من أئمة مذهبه بأن الجماعة في النفل المطلق غير مشروعة، وصرح الحنفية بأنها بدعة، وأجاب بعضهم بأن التهجد كان واجباً على النبي - صلى الله عليه وسلم -، فهو اقتداءً متنفلٌ بمفترضٍ ولا كراهة فيه، وأقول: هذا كله لا ملجأ إليه، إذ ليس في الحديث تصريحٌ بأنه اقتدى به، وإنما الذي فيه (1) أنه قام إلى جنبه عن يساره، فحوله عن يمينه، وأما كونه ربط صلاته بصلاته وتابعه في أفعاله فمن أين؟ فيحتمل أنه قام إلى جنبه منفرداً، وتحويله من جهة اليسار إلى اليمين يحتمل لكونه يضيق المكان أو نحوه لا لكونه مقتدياً به، وإذا تطرق إلى الدليل الاحتمال كسأه ثوب الإجمال، وسقط به الاستدلال اهـ (2:70,71). وهذا يفيد كراهة اقتداء الواحد بالواحد أيضاً في النفل المطلق عند الشافعية، وأما عندنا فلا يكره إلى أربعة سوى الإمام كما تقدم.

وقال القارئ في شرح الشمائل له: قد صرح في الفروع اتفاق الفقهاء بكراهة الجماعة في النوافل إذا كان سوى الإمام أربعة، وأما ما ذكره في شرح النقاية من جواز الجماعة في النوافل مطلقاً نقلاً عن "المحيط"، وكذا ما ذكر في "فتاوى الصوفية" ونحوهما فمحمول (على أن المراد بالجواز الصحة، وهي لا تنافي الكراهة، والله أعلم اهـ (2:70).

باب كراهة الخروج من المسجد

بعد الأذان مع قصد عدم الرجوع إليه إلا لحاجة

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قال المؤلف: دلالتها على الباب ظاهرة، وتخصيص مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - بالذكر ليس للاحتراز بل هو قيد اتفاقي بدليل الأحاديث المطلقة في سائر المسجد، والمعنى أن أحدهم لا يخرج من المسجد بعد الأذان فيه وهو لا يقصد

لا يخفى ما فيه من البعد (1)

يسمع النداء في مسجدي هذا ثم يخرج منه إلا لحاجة (1) ثم لا يرجع إليه إلا منافق». رواه الطبراني في "الأوسط"، ورجاله رجال الصحيح، "مجمع الزوائد" (144:1) وفي "الترغيب": رواه محتج بهم في الصحيح 1 هـ (49:1). ... 1831 - وفيه أيضاً عنه - صلى الله عليه وسلم - مرفوعاً: «إذا كنتم في المسجد فنودي بالصلاة فلا يخرج أحدكم حتى يصلي». رواه أحمد، وإسناده صحيح اهـ. ... 1832 - روى مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي عنه: «أنه رأى رجلاً خرج بعد ما أذن المؤذن، فقال: أما هذا فقد عصى أبا القاسم - صلى الله عليه وسلم -» كما في "الترغيب" أيضاً

الرجوع إليه، إلا كان موصوفاً بخصلة المنافق، إلا من خرج لحاجة، وإن حبسته عن الرجوع إليه فلا بأس به، وفي "البحر الرائق": وهذا يدل على أن الكراهة تحريرية، وهي المحمل عند إطلاقها كما قدمناه، واستثنى المشائخ منها ما إذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى، بأن كان مؤذناً أو إماماً في مسجدٍ تتفرق الجماعة بغيبته، فإنه يخرج بعد النداء، لأنه ترك (صورة وتكميل معنى والعبر للمعنى اهـ (78:2).

وفي "الكنز": وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى يصلي، وإن صلى لا، إلا في الظهر والعشاء إن شرع في الإقامة. وفي "البحر" على قوله "وإن صلى لا": أي وإن صلى الفرض وحده لا يُكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة، لأنه قد أجاب داعي الله مرةً فلا يجب عليه ثانياً، والظاهر أن مرادهم عدم الكراهة للخروج لا عدمها مطلقاً، لأن من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة، لأنها على الصحيح إما سنة مؤكدة أو واجبة، (اللهم إلا أن يكون صلى وحده نظنه أن القوم صلوا قبله جماعة). واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الإقامة فإنه يُكره لمن صلى وحده أن يخرج قبل الصلاة مع الجماعة، لأنه يهتم بمخالفة الجماعة عياناً، والنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه، وأما في الفجر والعصر فلا يُكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما

هذه العبارة مقدمة لفظاً مؤخرة معنى فإن محلها بعد تمام الحديث (1)

عن: سعيد بن المسيب (1)، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يخرج من - 1833 المسجد أحد بعد النداء إلا منافق إلا لعذر أخرجه حاجة وهو يريد الرجوع». رواه أبو داود في مراسيله، "الترغيب" (50:1) وفي "الدراية": رجاله ثقات اهـ (ص - 122). ... باب جواز سنة الفجر عند شروع الإمام في الفريضة ... 1834 - عن: عبد الله بن أبي موسى، قال: «جاءنا ابن مسعود والإمام يصلي الصبح، فصلى ركعتين إلى سارية، ولم يكن صلى ركعتي الفجر». رواه الطبراني، ورجاله موثقون "مجمع الزوائد" (172:1). ... 1835 - عن: مالك بن مغول، قال: سمعت نافعاً يقول: أيقظت ابن عمر لصلاة الفجر وقد أقيمت الصلاة فقام فصلى الركعتين». رواه الطحاوي وإسناده صحيح "آثار السنن" (30:2). 32).

وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث، أو مخالفة الإمام إن أتمها أربعاً، وكلّ منهما (مكروه كما سبق اهـ ملخصاً 78:2).

قوله: "عن سعيد إلخ". دلالة على الباب ظاهرة إذا ضم عليه قصد عدم الرجوع المستفاد من الحديث الأول، وقوله: "وهو يريد الرجوع" لا ينافي قوله: "إلا لحاجة" المذكور في الحديث الأول، فإن إرادة الرجوع معتبرة هناك أيضاً، وأما الخروج الذي يعلم أنه لا يرجع لحاجة تحبسه فلا يلزم عليه قصد الرجوع كما تدل عليه القواعد

باب جواز سنة الفجر عند شروع الإمام في الفريضة

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة

قوله: "عن مالك بن مغول إلخ". قلت: سنده عند الطحاوي هكذا: حدثنا فهد، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: ثنا مالك، فذكره، قال بعض الناس: وفهد لم أقف عليه قلت: هو فهد بن سليمان، ذكر ابن الترمكاني توثيقه في "الجواهر النقي" (229:2) وقد احتج به الطحاوي فأكثر فهو حجة

حدثنا: أبو بكر، قال: ثنا أبو عمر الضرير، قال: ثنا عبد العزيز بن سلم، قال: أنا - 1836
مطرف بن طريف، عن أبي عثمان الأنصاري، قال: جاء عبد

قوله: "حدثنا أبو بكر إلخ". قلت: هو بكار بن قتيبة صحح الطحاوي حديثه، وقال الحاكم
في "المستدرک": ثقة مأمون، وقد مر ترجمته في الكتاب مراراً، أخرج له أبو عوانة وابن
خزيمة "صحيحهما" وأما عبد العزيز بن مسلم -وهو القسملی أبو زيد المروزي ثم المصري-
فهو من رجال الشيخين ثقة، وثقة الأئمة من أصحاب الجرح والتعديل، كيحيى بن معين،
(وأبو حاتم، وابن نمير، والعجلي، والنسائي، وغيرهم كما في "التهذيب" (357:6)

وتعقب بعض الناس على صاحب "آثار السنن" تصحيحه حديث عبد العزيز هذا بقوله: قد
وثقوه إلا ابن حيان فإنه قال: ربما وهم فأفحش، وفي "التقريب": ثقة عابد ربما وهم، وفي
"الميزان": قال العقيلي: في حديثه بعض الوهم، فقول صاحب "آثار السنن": جرح في
الحديث، تساهل وتعصب، يدل عليه صنيعة في كتابه أن باجذ على خصمه بأدنى جرح في
الحديث، ويجرح أحاديث الصحيحين، ويتساهل فيما يحتج به، أعاذنا الله من التعصب
والتعسف، فالإسناد حسن لا صحيح اهـ

قلت: لم يتساهل النيموي في تصحيحه حديث عبد العزيز هذا، فإن قولهم: "ربما وهم" أو
(في حديثه بعض الوهم) ليس بجرح مالم يكثر منه ذلك، ولذا تعقب الذهبي في
"الميزان" قول العقيلي: في حديثه بعض الوهم بقوله: قلت: هذه الكلمات صادقة الوقوع
على مثل مالك وشعبة (أي فإن في حديثهما أيضاً بعض الوهم) قال: ثم ساق له العقيلي
حديثاً واحداً محفوظاً قد خالفه فيه من هو دونه في الحفاظ اهـ (2:139). وفي كل ذلك
إشعارٌ بسقوط هذا الجرح، وأنه لم يؤثر في عبد العزيز شيئاً

امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن البخاري لأجل مسألة اللفظ

وقاتل الله بعض الناس فما أشده خيانةً في النقل، حيث نقل من "الميزان" قول العقيلي
وترك ما رده به عليه الذهبي، ولو كان حديث الرجل ينزل من الصحة إلى الحسن بمجرد
جرح واحد إياه بشيء للزم القول بعدم صحة ما رواه البخاري وشيخه علي بن عبد الله
المديني، فعلى بن عبد الله تركه إبراهيم الحربي لميله إلى أحمد بن أبي داود، وكذا امتنع

الله بن عباس رضي الله عنهما والإمام في صلاة الغداة، ولم يكن صلى الركعتين، فصلّى عبد الله بن عباس الركعتين خلف الإمام ثم دخل معهم». رواه الطحاوي (219:1) وإسناده حسن صحيح.

مسلم من الرواية عنه في "صحيحه" لهذا المعنى، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد (ابن إسماعيل البخاري) لأجل مسألة اللفظ، كما في "الميزان" (230:2) ولذا ذكر العقيلي ابن المديني في كتاب الضعفاء، وتعقبه الذهبي في "الميزان" بقوله: ولو ترك حديث علي وصاحبه محمد (البخاري) وشيخه عبد الرزاق، وعثمان بن أبي شيبة، وإبراهيم بن سعد، وعفان، وأبان الطاهر، وأزهر السمان، وبهز بن اسد، وثابت بن البناني، وجريز بن عبد الحميد، لقلقنا الباب وانقطع الخطاب، واستولت الزنادقة، ولخرج الدجال، وإنما أشتبه أن تعرفني من هو الثقة الثبت الذي ما فلت ولا انفرد بما لا يتابع عليه، وليس من شرك الثقة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطاء، ولكن فائدة، ذكرنا كثيراً من الثقات الذين فيهم أدنى بدعة، أو لهم أوهامٌ يسيرةٌ في سعة علمهم، أن يعرف أن غيرهم أرجح منهم وأوثق إذا عارضهم أو خالفهم، فزن الأشياء بالعدل والورع اه ملخصاً (231:2)).

قلت: وصحح الأئمة حديث عثمان بن أبي شيبة، وقد قال في "التقريب": حافظ شهير وله أوهام (ص_142) وفي أيضاً، عفان بن مسلم بن عبد الباهلي ثقة ثبت وربما وهم اه (ص_146). وهو من رجال الجماعة، وجريز بن عبد الحميد بن قرط الكوفي ثقة صحيح الكتاب، قيل: كان في آخر عمره يهيم من حفظه اه (ص_29). وهو من رجال الجماعة أيضاً، وأدخل الأئمة حديثه وحديث عفان في الصحاح، ولم ينزلوه عن الصحة إلى الحسن لكونهم ربما وهموا، فإن الوهم القليل لا يضر الثقة، ولا ينزل رتبته ورتبة حديثه عن الصحة أصلاً.

الجواب عن إيراد بعض الناس على النيموي

وأما قول بعض الناس: إن النيموي يأخذ على خصمه بأدنى جرح في الحديث، ويجرح أحاديث الصحيحين، ويتساهل فيما يحتج به. فالجواب عنه أن النيموي لم يأخذ على خصمه بجرح غير مؤثر أصلاً، بل إنما يجرح الحديث بما جرحه به أئمة الحديث قبله

وهذا كله لإلزام الخصم لكون أقوال أئمة الحديث حجة عنده، وأما أنه يتساهل فيما يحتاج به فالأمر خلافه، بل إنما يتكلم هو في إثبات مذهب الحنفية على أصولهم في الحديث فيما يحتاج به، ولا لوم على أحد في إلزامه الخصم بما هو حجة عليه، وفي أخذه في حق نفسه بأصول مذهبه، ولو طالع بعض الناس "الجوهر النقي" واطلع على تحامل البيهقي وتعصبه مع جلالة شأنه وعلو كعبه في الحديث لسكت عن الطعن على النيموي، وبكى على نفسه وعلى البيهقي، هذا

وقد أظهرنا تعصب بعض الناس هذا وجهله وتحامله وعناده للحنفية مرةً غير مرة، كأنه قد حلف بالطلاق أن لا يزال يدحض دلائلنا ولو كانت قوية، فلا يلومن إلا نفسه، وإذا كان عبد العزيز بن مسلم من رجال الصحيحين وصح الشيخان حديثه فأني لوم على النيموي في تصحيح حديثه، وهل غضبك عليه في ذلك إلا لتعصبٍ وفرط جهلٍ نعوذ بالله منه

وفتي أثر ابن عباس هذا دلالة صريحة على أن حديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة}، محمول على الصلاة متصلاً بصفوف القوم، فإن ابن عباس روى عنه الحاكم في "المستدرک" وقال: صحيح على شرط مسلم، والبيهقي والبزار وأبو يعلى وابن خزيمة وابن حبان في "صحيحهما". وأبو داود الطيالسي في "مسنده": قال: {أقيمت الصلاة فقامت أصلي الركعتين، فجدبني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: أتصلي الصبح أربعاً} كذا في "أعلام العصر" (ص34). ومع ذلك فقد ثبت عنه أنه جاء والإمام في صلاة الغداة فصلی الركعتين خلف الإمام ثم دخل معهم، وإذا تعارض بين رواية الراوي وعمله فالحجة عندنا في عمله دون روايته

قال العظيم آبادي في "أعلام العصر": وما فهمه ابن عباس رضي الله عنهما ليس بحجة علينا، لأن فهم الصحابي ليس بحجة خصوصاً في المواضع الذي يكون فهمه خلاف ما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ (ص33). قلت: قاتلك الله! ما أجراك على تخيطة الصحابة، فهل يكون فهم الصحابي مخالفاً لما ثبت عن الرسول وفهمك أنت موافقاً له؟ فبعداً لك وسحقاً، وأيم الله لن تقدر على إثبات ما ادعيت من أن فهم ابن عباس

عن: محمد بن كعب، قال: «خرج عبد الله بن عمر من بيته فأقيمت صلاة الصبح، - 1837 فركع ركعتين قبل أن يدخل المسجد وهو في الطريق، ثم دخل المسجد فصلى الصبح مع الناس». رواه الطحاوي وإسناده حسن "آثار السنن" (2:32). ... 1838 - عن: زيد بن أسلم، عن ابن عمر: «أنه جاء والإمام يصلي الصبح، ولم يكن صلى الركعتين قبل الصبح، فصلاهما في حجرة حفصة، ثم

مخالف لما ثبت عن الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فهل لا يمكن حمل النهي في قوله: {فلا صلاة إلا المكتوبة} على أنه لا تجوز صلاة في المسجد متصلاً بصفوف القوم إلا المكتوبة؟ كيف لا؟ وقد حمله ابن عباس، وابن مسعود، وأبو الدراء، وغيرهم من الصحابة على ذلك، وفي قوله - صلى الله عليه وسلم -: {أتصلي الصبح أربعاً} إشارة إلى هذا المعنى، فافهم.

قوله: "عن محمد بن كعب إلخ". فيه دلالة على جواز الاشتغال بغير المكتوبة حين إقامتها، وأن حديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة مخصوص عنده بالنهي عن الاشتغال بغيرها في المسجد، وأما في خارجه فلا، قال الطحاوي: فهذا (ابن عمر) وإن كان لم يصلهما في المسجد فقد صلاهما بعد علمه بإقامة الصلاة في المسجد، فذلك خلاف قول أبي هريرة: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} إن كان معناه ما صرفه إليه أهل (المقالة الأولى اهـ 220:1).

قوله: "عن زيد بن أسلم إلخ". قال الطحاوي: ففي هذا الحديث عن ابن عمر أنه صلاهما في المسجد لأن حجرة حفصة رضي الله عنها من المسجد اهـ (220:1). قال بعض الناس: لا دليل على أن تلك الحجرة كانت في ذلك اليوم من المسجد اهـ. قلت: ذكر العلامة السهمودي في "خلاصة الوفاء" ما نصه: ولابن زبالة عن عبد الله بن عمر بن حفص عمر بن الخطاب جدار القبلة إلى الأساطين التي إليها المقصورة اليوم، ثم زاد عثمان أي في القبلة حتى بلغ جداره اليوم، قال: فسمعت أبي يقول: لما احتيج إلى بيت حفصة قالت: فكيف بطريقي إلى المسجد؟ فقال لها: نعطيك أوسع من بيتك، ونجعل لك طريقاً مثل طريقك، فأعطاه دار عبید الله بن عمر وكانت مريداً، فالقائل نعطيك عثمان، لأنه أورده في زيادته اهـ (ص-128). وفي أيضاً (ص-126): وكان أول عمله أي عثمان

إنه صلى مع الإمام». رواه الطحاوي ورجاله ثقات إلا أن يحيى بن أبي كثير يدلّس. "آثار السنن" (32:2) قلت: عداده في المرتبة الثانية وهي من احتمال الأئمة تدليسه، وأخرجوا له في الصحيح لإمامته وقلة تدليسه، كما في "طبقات المدلسين" (11:2). فالحديث صحيح الإسناد. ... 1839 - عن: أبي الدرداء رضي الله عنه، أنه كان يدخل المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر، فيصلّي الركعتين في ناحية المسجد، ثم يدخل مع القوم (في الصلاة). رواه الطحاوي وإسناده حسن "آثار السنن" (32:2)

في شهر ربيع الأول من سنة تسع وعشرين، وفرغ منه حين دخلت السنة لهلال المحرم سنة ثلاثين، فكان عمله عشرة أشهر، وقال الحافظ ابن حجر: كان بناء عثمان رضي الله عنه سنة ثلاثين على المشهور اهـ. وهذا يفيد أن بيت حفصة أدخل المسجد سنة تسع وعشرين أو ثلاثين، فواقعة صلاة ابن عمر في حجرة حفصة التي رواها زيد بن أسلم كانت بعد ذلك حتماً، لأن زيد بن أسلم مات سنة ست وثلاثين بعد المائة، ولم يدرك عثمان رضي الله عنه، فصَحَّ قول الطحاوي: إن حجرة حفصة كانت من المسجد

ثم قال بعض الناس: وشيخ الطحاوي في السند لم أقف عليه، وهو علي بن شيبة اهـ. قلت: وثقة النيموي في "آثار السنن" فقال: رجاله ثقات (32:2). وقال الحافظ في "الفتح": صحَّ عن ابن عمر أنه كان يحصب من يتنفل في المسجد بعد الشروع في الإقامة، وصَحَّ عنه أنه قصد المسجد فسمع الإقامة فصلّى ركعتي الفجر في بيت حفصة، ثم دخل المسجد فصلّى مع الإمام اهـ (127:2). وهذا يشعر بتوثيق علي بن شيبة وصحة حديثه فافهم. واحتج الطحاوي بحديثه في "معاني الآثار" (31:1) وفي كثير من المواضع، فهو حجة، وأما ما روى عن ابن عمر أنه كان يحصب إلخ. فهو محمول على أنه كان يحصب من يصلّيها في المسجد متصلاً لصفوف القوم، لا من كان يصلّيها منفصلاً عنها، لما روينا أنه صلاهما في حجرة حفصة في المسجد بعد الإقامة فافهم

قوله: "عن أبي الدرداء إلخ". دلّالته على معنى الباب ظاهرة، وعلى أن أبا الدرداء كان يحمل حديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} بعد صحته على النهي عن الصلاة في المسجد حين إقامة المكتوبة متصلاً بصفوف القوم وكان يجيزها في ناحية

عن: حارثة بن مضرب: «أن ابن مسعود، وأبا موسى خرجا من عند سعيد رضي - 1840
الله عنه بن العاص، فأقيمت الصلاة، فرقع ابن مسعود ركعتين، ثم دخل مع القوم في
الصلاة، وأما أبو موسى فدخل الصف». رواه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه". وإسناده
صحيح "آثار السنن" (32:2). وفيه أيضاً في طريق أخرى: «فجلس ابن مسعود إلى
أسطوانة من المسجد، فصلى الركعتين ثم دخل في الصلاة». رواه الطحاوي والطبراني
وفي إسناده لين، لأنه من رواية زهير بن معاوية، عن أبي إسحاق، وزهير ثقة ثبت إلا أن
سماعه عن أبي إسحاق باخرة، كذا في "التعليق الحسن" (33:2). ... 1841 - عن: أبي
عثمان النهدي، قال: «كنا نأتي عمر بن الخطاب قبل أن نصلي الركعتين قبل الصبح وهو
في الصلاة، فنصلي في آخر المسجد، ثم ندخل مع القوم في صلاتهم». رواه الطحاوي
(وإسناده حسن "آثار السنن" 34:2).

المسجد منفصلاً عنها كما هو مذهب الحنفية.

قوله: عن حارثة بن مضرب إلخ". قلت: دلالة علي ما دلّ عليه أثر أبي الدرداء قبله ظاهرة،
وابن مسعود هو ابن مسعود من أجلّة الصحابة وأقربهم سمناً ودلاً إلى النبي - صلى الله
عليه وسلم -، وألزمهم به سفراً وحضوراً

قوله: "عن أبي عثمان النهدي إلخ". في دلالة على موافقة كبار التابعين للحنفية في
المسألة، وأن عمر رضي الله عنه لم يكن يزجرهم عن ذلك بل يسكت عنه، فإن عدم علمه
بحال من يصلي ركعتي الفجر في آخر المسجد خلف بعيد، وأما ما ذكره شمس الحق
العظيم آبادي في "أعلام أهل العصر" عن البيهقي أنه قال: "روي عن عمر بن الخطاب أنه
كان إذا رأى رجلاً يصلي وهو يسمع الإقامة ضربه" اهـ (ص 38). فلا حجة فيه لكونه لم
يذكر سنده، وأيضاً فليس فيه أنه كان يضرب من يصلي ركعتي الفجر، فيجوز حمله على
بقية السنن سواهما، وإن سلمنا عمومهما لركعتي الفجر فليس أنه كان يضرب من يركعهما
في آخر المسجد، فيحتمل أنه كان يضرب من كان يصليهما في المسجد متصلاً بالقوم

عن: الشعبي، قال: «كان مسروق يجيء إلى القوم وهم في الصلاة، ولم يكن ركع - 1842 ركعتي الفجر، فيصلّي الركعتين في المسجد، ثم يدخل مع القوم في صلاتهم»، رواه الطحاوي وإسناده صحيح، وفي لفظ له: قال: «في ناحية المسجد» "آثار السنن" (34:2). ... 1843 - عن: يزيد بن إبراهيم، عن الحسن (البصري)، أنه كان يقول: «إذا دخلت المسجد ولم تصل ركعتي الفجر فصلهما وإن كان الإمام يصلي، ثم ادخل مع الإمام يصلي، ثم ادخل مع الإمام». رواه الطحاوي. وإسناده صحيح، وفي لفظ له عن يونس، قال: «كان الحسن يقول: يصلّيهما في ناحية المسجد ثم يدخل مع القوم في صلاتهم»، إسناده صحيح أيضاً كذا في "آثار السنن" (34:2). ... 1844 - عن: الحارث، عن علي رضي الله عنه، قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي ركعتين عند الإقامة». رواه ابن ماجه (ص - 81) في باب ما جاء في ركعتين قبل الفجر. وفيه الحارث ضعفه بعضهم ووثقه آخرون، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة، وبقيّة رجاله ثقات

قوله: "عن الشعبي إلخ". في دلالة أيضاً على موافقة كبار التابعين للحنفية في المسألة

قوله: "عن الحارث عن علي إلخ". قلت: في جواز ركعتي الفجر عند إقامة المكتوبة للإمام، وحديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} يعمّ الإمام والمأموم جميعاً، وقد خصّ منه الإمام لحديث علي هذا، وهو حديث حسن الإسناد، فلم يبق العام قطعياً، فيجوز تخصيصه في حق المأموم بما إذا صلى مخالطاً للصفوف بآثار الصحابة وبالقياض أيضاً، لا سيما بقوله - صلى الله عليه وسلم -: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل}، وهو حديث حسن كما مرّ أول الباب

فاندحض بذلك ما في "أعلام أهل العصر" ونصّه: فإن قلت: قال العيني وجماعة من الفقهاء الحنفية: إن قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} ليس على عموم، بل خصّت منه سنة الفجر بقوله - صلى الله عليه وسلم -: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل} فيكره أداء السنن عند إقامة الصلاة إلا سنة الصبح فيجوز إدائها، ويجمع بين الفضيلتين فضيلة

.....

السنة وفضيلة الجماعة، قلت: لا عجب من الفقهاء فإنهم ليسوا محدّثين، وإنما العجب من العلامة بدر الدين العيني فإنه مع كونه محدّثاً كثير العمل وسيع النظر كيف يخصّص سنة الفجر من عموم قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا أقيمت الصلاة إلخ". بل لا يجوز تخصيصها، لأنه ورد النهي الصريح في أداء سنة الفجر عند إقامة الصلاة من غير احتمال، ولا تأويل، لحديث عبد الله بن مالك، وعبد الله بن سرجس، وحديث ابن عباس، وأنس بن مالك، ونسيد بن ثابت، وأبي موسى الأشعري، فلم يصحّ تخصيص ركعتي الفجر من عموم قوله: {إلا المكتوبة} ومن يخصصها فهو معاند متعصّب اهـ (ص35)

قلت: يا عدوّ نفسك! كيف تقول: إن من يخصصها فهو معاند متعصّب؟ وقد خصصها ابن مسعود، وأبو الدرداء، وابن عباس، كما سيأتي، وابن عمر كما مرّ، وسكت عمر على أدائها في آخر المسجد والإمام في المكتوبة، فهل هؤلاء الصحابة كلهم معاندون متعصّبون؟ وإلا فكيف يكون من يتبعهم في ذلك معانداً متعصّباً؟ وهل ليس من يطعنهم به إلا جاهلاً بالسنة معانداً للصحابة مستخفاً بشأنهم؟ وكيف له ذلك، وقد ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {أنه كان يصلي الركعتين ركعتي الفجر عند الإقامة}. فقد خصّهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بفعله عن عموم قوله: {إلا المكتوبة}، هذا وقد خصّصت عمومها أنت بنفسك في حق من أدى المكتوبة قبل الإقامة، وأجزت له الشروع خلف الإمام في النافلة، وقلت: وتفريعه أي تفريع الفاضل أبي الحسن السندي بقوله: وكذا الشروع خلف الإمام في النافلة لمن أدى المكتوبة قبل ذلك، فلا ينافي الحديث إلخ. فصحيح بلا لا بد من لأن الأمور بهذا الحكم ليس إلا من عليه تلك المكتوبة كما هو (ظاهرة السّياق اهـ (ص39)

فيا للعجب ولضيعة الأدب، هل صاغ لأحمق مثلك تخصيص عموم الحديث بما سبق إلى ذهنك من ظاهر السّياق ولا يجوز لمثل أبي حنيفة تخصيصه بآثار الصحابة، وبقوله - صلى الله عليه وسلم -: {لا تدعوها وإن طاردتكم الخيل}. وبحديث علي رضي الله عنه: {كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي ركعتي الفجر عند الإقامة؟} فيكون هو معانداً متعصّباً ولا تكون أنت تخصيصك عموم هذا الحديث جاهلاً مجازفاً مستخفاً بالشرعية وعلمائها محقراً للصحابة وشامتاً أعراضهم، كلا! بل أنت أحق بكل شتم وطعن دون من تمسك في تخصيص ذلك العموم بآثار الصحابة وقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفعله.

عن: أنس رضي الله عنه: «خرج النبي - صلى الله عليه وسلم - حين أقيمت - 1845 الصلاة، فرأى ناساً يصلون بالجلّة، فقال: أصلاتان معاً، فنهى أن تصلباً في المسجد إذا أقيمت الصلاة» أخرجه ابن خزيمة كذا في "العمدة" للعيني (2:711). ... 1846 - مالك: عن هشام بن عروة، عن أبيه: أن عبد الله بن مسعود قال: «ما أبالي لو أقيمت صلاة الصبح وأنا أوتر». أخرجه في "موطأه" (ص - 44) وسنده صحيح. ... 1847 - مالك: عن يحيى بن سعيد، أنه قال: «كان عبادة بن الصامت يؤم قوماً، فخرج يوماً إلى الصبح فأقام المؤذن صلاة الصبح، فأسكته عبادة حتى أوتر ثم صلى بهم الصبح». أخرجه في "الموطأ" أيضاً، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعاً، يحيى بن سعيد لم يسمع من صحابي غير أنس، كذا في "التهذيب" (11:423). ... 1848 - مالك: عن عبد الرحمن بن القاسم، أنه قال: سمعت عبد الله بن

قوله: "عن أنس إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على تخصيص النهي عن صلاة الركعتين بكونهما في المسجد، فلو صلاهما على باب المسجد لم يكن مورداً للنهي، ولما كان الغالب في الأحكام التعليل فنقول: علّة النهي كراهة مخالفة الإمام والقوم، وهي منتفية فيما إذا صلاهما خارج المسجد رأساً، وفيما إذا صلاهما في ناحية من المسجد منعزلاً عن القوم في الجماعة، وهذا هو مذهب الحنفية أنه يجوز إتيانهما خارج المسجد بلا كراهة، وداخله في موضع منعزل عن القوم بكراهة يسيرة، وأشدّها كراهة إذا صلاهما مخالطاً للصفوف، فافهم. فإن الحنفية لم يخصّصوا الأثر العام في الباب بالرأي بل بأثر مثله صحيح

قوله: "مالك إلى آخر رواياته الثلاث". قلت: فيها دلالة على جواز الإيتار عن إقامة الصلاة صلاة الفجر، وأخرج الطحاوي في "معاني الآثار" له: حدثنا فهد، قال: ثنا محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن يزيد بن أبي مريم، عن أبي عبد الله، قال: "رأيت أبا الدرداء، وفضالة بن عبيد، ومعاذ بن جبل، يدخلون المسجد والناس في صلاة الغداة

عامر بن ربيعة يقول: «إني لأوتر وأنا أسمع الإقامة أو بعد الفجر، يشك عبد الرحمن أي ذلك قال» أخرجه في "الموطأ" أيضاً، وسنده صحيح، وعبد الله بن عامر ولد في عهد النبي (-) صلى الله عليه وسلم -، ورآه وهو غلام، كما في "التهذيب" (5:271).

فَيَتَنَحَّونَ إِلَى بَعْضِ السَّوَارِي، فَيُوتِرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِرُكْعَةٍ، ثُمَّ يَدْخُلُونَ مَعَ النَّاسِ فِي الصَّلَاةِ، كَذَا فِي "أَعْلَامِ أَهْلِ الْعَصْرِ" (ص 66) وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ. وَهَذَا كُلُّهُ يَفِيدُ تَخْصِيصَ حَدِيثِ {إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ لَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ} بِمَا سِوَى الْوُتْرِ عِنْدَ هَؤُلَاءِ الصَّحَابَةِ، أَوْ النَّهْيِ مَحْمُولٍ عَنْهُمْ عَلَى الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ مُتَّصِلًا بِصُفُوفِ الْقَوْمِ، كَمَا يَشْعُرُ بِهِ مَا فِي أَثَرِ الطَّحَاوِيِّ مِنْ قَوْلِهِ: {فَتَتَنَحَّونَ إِلَى بَعْضِ السَّوَارِي إلخ}. وَالْإِحْتِمَالُ الثَّانِي أَوَّلِي، وَلَا يَخْفَى أَنَّ رُكْعَتِي الْفَجْرِ عِنْدَنَا كَالْوُتْرِ فِي التَّكْيِيدِ، حَتَّى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ بِوُجُوبِهِمَا فِي رِوَايَةٍ، وَاخْتَلَفَ الْأُئِمَّةُ فِي ذَلِكَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ أَكْثَرَ السُّنَنِ الرُّوَاتِبِ مَعَ الْفَرَائِضِ الْوُتْرَ وَرُكْعَتَا الْفَجْرِ، وَأَكْثَهُمَا عِنْدَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ الْوُتْرَ، وَعِنْدَ أَحْمَدَ رُكْعَتَا الْفَجْرِ مَعَ اتِّفَاقِهِمَا أَنَّهُمَا سُنَّةٌ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: الْوُتْرُ وَاجِبٌ، كَذَا فِي "رَحْمَةِ الْأُмَّةِ" (ص 23). فَجَوَازُ الْإِيْتَارِ عِنْدَ إِقَامَةِ فَرَضِ الْفَجْرِ يَسْتَلْزِمُ جَوَازَ رُكْعَتِي الْفَجْرِ عِنْدَهَا أَيْضًا، لِكُونِهِمَا سُنَّةً عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَكَوْنِ رُكْعَتِي الْفَجْرِ أَكْثَرُ عِنْدَ أَحْمَدَ مِنَ الْوُتْرِ

وَالْعَجَبُ مِنْ صَاحِبِ "أَعْلَامِ أَهْلِ الْعَصْرِ" أَنَّهُ أَظْهَرَ الْغَضَبَ عَلَى مَنْ رَأَى جَوَازَ رُكْعَتِي الْفَجْرِ عِنْدَ إِقَامَةِ الْمَكْتُوبَةِ، وَسَكَتَ عَنْ مَنْ يَرَى جَوَازَ الْإِيْتَارِ عِنْدَهَا، بَلْ احْتَجَّ بِهَذِهِ الْآثَارِ الْوَارِدِ فِي الْإِيْتَارِ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ قَضَاءِ الْوُتْرِ إِذَا فَاتَتْ، وَلَمْ يَدْرَ أَنَّهَا كَمَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ تَدُلُّ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْإِيْتَارِ عِنْدَ إِقَامَةِ الْمَكْتُوبَةِ، وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ مَشْرُوعِيَّةَ رُكْعَتِي الْفَجْرِ عِنْدَهَا أَيْضًا، وَهَلِ التَّفَرُّقَةُ بَيْنَهُمَا إِلَّا تَحَكُّمٌ بَاطِلٌ

وَبَعْدَ ذَلِكَ فَلَنَذْكُرَ مَا احْتَجَّ بِهِ الْخَصْمُ فِي الْمَنْعِ عَنْ أَدَاءِ رُكْعَتِي الْفَجْرِ عِنْدَ إِقَامَةِ الْمَكْتُوبَةِ مُطْلَقًا، ثُمَّ لَنَجِبَ عَنْهُ، فَمِنْهُ مَا أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: {إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَلَا رُكْعَتِي الْفَجْرِ؟ قَالَ: وَلَا رُكْعَتِي الْفَجْرِ} وَقَالَ الْحَافِظُ فِي "الْفَتْحِ": وَزَادَ مُسْلِمُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ: {قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَلَا رُكْعَتِي الْفَجْرِ؟ قَالَ: وَلَا رُكْعَتِي الْفَجْرِ}. أَخْرَجَهُ ابْنُ عَدِيٍّ فِي تَرْجُمَةِ يَحْيَى بْنِ نَصْرِ بْنِ حَاجِبٍ وَإِسْنَادُهُ (حَسَنٌ) 2:125.

قلت: مسلم بن خالد ويحيى بن نصير فيهما مقال: ويحيى أسوأهما حالاً، قال أبو زرعة: ليس بشيء. وقال أحمد: كان جهماً يقول قول جهيم، وقال أبو جعفر العقيلي: منكر الحديث. وقال أبو حاتم الرازي. قلت له: أيش قصتك أرى أصحاب الحديث منقبضين عنك؟ ووقف الدار قطني رجال إسناده هو فيهم، وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن عدي: يروى له أحاديث حسنة، وأرجو أنه لا بأس به من "اللسان" (278:6). وذكر ابن عدي هذا الحديث في منكير يحيى بن نصر وقال: رواه جماعة عن عمرو (ابن دينار) ولا أعلم أحداً زاد فيه: {قيل يا رسول الله (- صلى الله عليه وسلم -) إلي آخره} إلا يحيى بن نصر عن مسلم عنه، كما في "اللسان" أيضاً (صـ مذكور). فإن سلمنا أنه حسن الحديث كما زعمه الحافظ فلا نسلم سلامة هذه الزيادة التي تفرد بها عن مسلم بن خالد عن الشذوذ

وأيضاً: يعارضه ما رواه البيهقي مان طريق حجاج بن نصير، عن عباد بن كثير، عن ليث عن عطاء، عن أبي هريرة، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتي الصبح}. كذا في "عون المعبود" (489:1). وقال البيهقي (1): هذه الزيادة لا اصل لها، وحجاج بن نصير وعباد بن كثير ضعيفان، انتهى

قلت: نعم! ولكن حجاج بن نصير أحسن حالاً من يحيى بن نصير بن نصير بن حجاب، فإن يحيى لم يخرج له أحد من أصحاب الصحاح الست، وأعرضوا عن إخراج حديثه في سننهم، وحجاج بن نصير من رجال الترمذي، قال ابن معين: كان شيخاً صدوقاً لكنهم أخذوا عليه أشياء في أحاديث شعبة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخطئ ويهم، وأورد له ابن عدي أحاديثه عن شعبة، وهي ثلاثة أحاديث أخذوا عليه أشياء في أسانيدھا دون المتن، قال ابن عدي، ولحجاج أحاديث وروايات عن شيوخه، ولا أعلم له شيئاً منكراً (غير ما ذكرت، وهو في غير ما ذكرته صالح، كذا في "التهذيب" ملخصاً (208:2، 208).

وسكوت البيهقي عن الليث يشعر بأنه ليث بن سعد الإمام الفقيه المشهور دون ليث ابن سليم. وإلا لصاح به أيضاً، (1) فإنه ضعيف عند البيهقي كما صرح بذلك في "سننه" في مواضع

قلت: ولم يذكر ابن عدي حديث: {إلا ركعتي الصبح} في مناكيره، كما ذكر حديث: {قيل: يا رسول الله! ولا ركعتي الفجر إلخ!} في مناكير يحيى بن نصير، وجزم الذهبي في "الميزان" بأن حجاج بن نصير لم يأت بمتن منكر اهـ (216:1). أي وإنما نكرته في بعض أحاديث شعبة في الإسناد فقط، وهذا ليس من الجرح في شيء فإن شعبة أيضاً قد يغلط في الأسانيد ويقلب الأسماء كما هو معروف، وإنما الجرح هو الوهم والغلط في المتن، وحجاج بن نصير برئ منه، وأيضاً: وإنما أخذوا عليه أشياء في حديث شعبة فقط، وهذا حديثه عن غير شعبة، فهو فيه كما قال ابن عدي صالح، وضعفه الآخرون.

وأما عباد بن كثير وإن كان مختلفاً في فليس دون مسلم بن خالد، فقد وثقه ابن معين وقال مرة: ليس به بأس. وقال أبو بكر بن أبي شيبة، ومن زياد بن الربيع: ثنا حبان بن كثير الشامي، وكان ثقة، كذا في "التهذيب" (5:102) وفي "الميزان": قال علي ابن المديني: عباد بن كثير الرملي كان ثقة لا بأس به، وأما عباد بن كثير فأخر بصرى ليس بشيء وضعفه البخاري والنسائي وأبو زرعة وابن حبان وغيرهم، ووههم شمس الحق العظيم آبادي، فظنه عباد بن كثير الثقفي، فجعل يسرد أقوال الأئمة في التشنيع عليه والجرح فيه في "أعلام أهل العصر" (ص35) وتبعه بعض الناس في "إحياء السنن"، ولم يدريا أن الثقفي من السابعة مات بعد الأربعين ومائة، كما في "التقريب" (ص95) وهو أكبر من الليث بن سعد، وأقدم موتاً منه، ويبعد إدراج حجاج بن نصير إياه، فإن حجاجاً توفي سنة ثلاث عشرة، أو أربع عشرة بعد المائتين، كما في "التقريب" أيضاً (ص35). فهذا الإسناد أيضاً حسن، بل هو أحسن مما رواه يحيى بن نصر عن مسلم بن خالد لوجهين، الأول لكون حجاج بن نصير من رجال الصحاح دون يحيى، والثاني لتصريح ابن عدي أنه لم يعلم لحجاج شيئاً منكراً سوى ما ذكر من رواياته الثلاث عن شعبة، وهو في غير ما ذكره صالح، ولجزم الذهبي بأنه لم يأت بمتن منكر، ولم يذكر ابن عدي ولا الذهبي حديث: {إلا ركعتي الصبح} في مناكيره، بخلاف ما رواه يحيى بن نصر عن مسلم، فقد صرح ابن عدي بأنه قد تفرد بالزيادة التي فيه، وعده من مناكيره.

من هنا يظهر لك تحامل صاحب "أعلام أهل العصر" ومقلده بعض الناس، حيث

.....

جعلا ما رواه يحيى بن نصر أحسن حالاً مما رواه حجاج بن نصير، وهل هذا إلا تعصّب وعناد؟ وأعجب منه ما قاله بعض الناس: إن في رواية حجاج بن نصير شبهة التصحيف في قوله: {إلا ركعتي الفجر} مكان: {ولا ركعتي الفجر}. قلت: قاتلك الله! ولم لا يجوز مثل هذه الشبهة في رواية يحيى بن نصر أنه صحف قوله: {إلا ركعتي الفجر} بقوله: {ولا ركعتي الفجر} وهل التفرقة بينهما بإيراد الاحتمال في الأول دون الثاني إلا تحكم لا يرتكبه إلا حاسدٌ أو معاند، وإذا تعارضت الروايتان تساقطتا، ويقال: إن زيادة: {إلا ركعتي الفجر} وزيادة: {قيل: يا رسول الله! ولا ركعتي الفجر؟ قال: ولا ركعتي الفجر} كلاهما زائدتان شاذتان، أو تحملان على اختلاف الحالين (1) والله تعالى أعلم

ومنه ما رواه مسلم بطريق ورقاء وزكريا بن إسحاق، وأيوب كلهم عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: {أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} (1_247). ورواه الترمذي بطريق زكريا بن إسحاق عن عمرو، وقال: حسن، ثم قال: وهكذا روى أيوب، وورقاء بن عمير، وزباد بن سعد، وإسماعيل بن مسلم، ومحمد بن جحادة، عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وروى حماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار ولم يرفعه، والحديث المرفوع أصح عندنا اهـ

قلت: رواية أيوب وورقاء في "صحيح مسلم"، وقد روى حمادة بن زيد مرفوعاً، ثم وقفه كما هو عند مسلم أيضاً، وطريق ابن عيينة أخرجه البيهقي في "المعرفة" كما في "أعلام أهل العصر" (ص_28): حدثنا أبو عبد الرحمن السلمي، قال: أنا أبو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الكارزي، قال: ثنا محمد بن علي بن يزيد الصائغ، قال: حدثنا سعيد بن منصور، قال: حدثنا سفيان، فذكره موقوفاً غلاً أنه قال في آخره: قلت لسفيان: مرفوع؟ قال: نعم اهـ! قلت: أبو عبد الرحمن هو محمد بن الحسين ضعيف

أي على تعدد الواقعة، فلعله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يصلي ركعتي الفجر متصلاً بصفوف القوم بعد إقامة (1) المكتوبة، فقال: ولا ركعتي الفجر، أي لا تصلين هكذا، ورأى مرة أخرى يصلي الركعتين خارج المسجد أو في آخره، فقال: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتي الفجر أي هكذا

اتهمه علي ابن يوسف القطان بوضع الأحاديث للصوفية، كما في "تذكرة الحافظ" (234:3). وشيخه أبو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الكارزي الكاتب كان صحيح السماع مقبول الرواية، ذكره السمعاني في "الأنساب" في حرف الكاف والميم كليهما، ومحمد بن علي بن يزيد الصائغ لم أجد ترجمته، فلا حجة في هذا الإسناد

وقال الطحاوي في "معاني الآثار" له (218:1): إن ذلك الحديث الذي احتجوا به أصله عن أبي هريرة رضي الله عنه، لا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، هكذا رواه الحفاظ عن عمرو بن دينار، حدثنا أبو بكرة، قال: ثنا أبو عمر الضريق، قال: أنا حماد بن سملة وحماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة رضي الله عنه بذلك ولم يرفعه، فصار أصل الحديث عن أبي هريرة لا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد خالف أبا هريرة في ذلك جماعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما سنذكر اهـ

وتعقبه بعض الناس بأن الرفع عن حماد بن زيد قد تقدم (أي عند مسلم كما ذكرناه). وقد جاء في "سنن أبي داود" (489:1) من طريق حماد بن سملة أيضاً مرفوعاً، فالحديث مرفوع، فإن حمادين الذين جرح بهما الطحاوي الرفع قد ثبت عنهما الرفع أيضاً، وإن لم يطلع عليه الحافظ الطحاوي لقصور نظره اهـ. وقال صاحب "أعلام أهل العصر": هذا من غاية تعصبه وحمية مذهبه، فجعل المرفوع موقوفاً. والحديث المذكور رواه جمع من الحفاظ، مثل ورقاء بن عمر، وزكريا بن إسحاق، وأيوب، وزيد بن سعد، وإسماعيل بن مسلم، ومحمد بن جحادة، وإسماعيل بن إبراهيم بن مجمع، كلهم عن عمرو بن دينار مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ورواه بعض الحفاظ كحماد بن زيد، وسفين بن عيينة، عن عمرو بن دينار موقوفاً على أبي هريرة، لكن قال البيهقي في "المعرفة" (فذكر ما ذكرناه عنه أنفاً، وفيه أبو عبد الرحمان السلمي ضعيف متهم بالوضع، أفال يستحيي صاحب "أعلام أهل العصر" في احتجاجه بمثل هذا الإسناد) ورواه بعض الحفاظ كحماد بن سملة، عن عمرو مرفوعاً موقوفاً، فالمرفوع كما سلف من رواية أبي داود، والدرامي، والموقوف كما مر من رواية الطحاوي، فظهر أن أكثر الرواية رفعوه، والرفع يكون مقدماً على الوقوف وإن كان عدد الرافع أقل، فيكيف إذا كان أكثر؟ فالحديث أصله عن النبي - (صلى الله عليه وسلم - لا عن أبي هريرة إلخ (ص 27، 28).

.....

والجواب عن قول بعض الناس، ودعواه أن الرفع عن حماد بن زيد قد تقدم، فأقول: لم يتقدم أصلاً، وأما رواية مسلم عنه عن أيوب عن عمرو بن دينار مرفوعاً فقد أفسد رفعه قول حماد: "ثم لقيت عمرواً فحدثني به ولم يرفعه"، كما ذكره مسلم (1:247) وأما قوله: وقد جاء عن حماد بن سلمة أيضاً مرفوعاً وإن لم يطلع عليه الطحاوي لقصور نظره إلخ. فالجواب عنه أن الطحاوي أوسع نظراً من مائة ألف مثلك، ومثل شيخك مؤلف "أعلام أهل العصر"، ومن ألوف أمثال من أنت تعتقده من المحدثين

وأما حكمه على هذا المحدثين بأن اصله من أبي هريرة لا من النبي - صلى الله عليه وسلم - فمبناه أن بعض الثقات الضابطين إلا روى الحديث مراسلاً وبعضهم متصلاً، أو بعضهم موقوفاً وبعضهم مرفوعاً، أو وصله هو، أو رفعه في وقت وأرسله، ووقفه في وقت آخر، اختلف فيه، فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه، لأن ذلك زيادة ثقة وهي مقبولة. ومن ثم حكم البخاري لمن وصله في حديث: {لا نكاح إلى بولي} وقال: الزيادة من الثقة مقبولة. وقيل: لم يحكم البخاري بذلك لمجرد الزيادة بل لأن لحذاق المحدثين نظراً آخر، وهو بالرجوع في ذلك إلى القرائن دون الحكم بحكم مطرد، ومنهم من قال: الحكم لمن أرسله أو وقفه، قال الخطيب: وهو قول أكثر المحدثين، وعن بعضهم الحكم للأحفظ، وعن بعضهم الحكم للأكثر. كذا في "تدريب الراوي" (ص 76 و 77) بمعناه

ولعل الطحاوي جنح إلى قول أكثر المحدثين من أن الحكم لمن أرسله أو وقفه، أو إلى ما قيل: إن الحاذق ينظر فيه ويرجع إلى القرائن دون الحكم بحكم مطرد، أو إلى أن الحكم للأحفظ فحكم بوقف الحديث نظراً إلى جلاله سفيان بن عيينة وحفظه وإتقانه، وأنه أحفظ أصحاب عمرو بن دينار واثبتهم وأتقنهم، قال عثمان الدرامي: سألت ابن معين: ابن عيينة أحب إليك في عمرو بن دينار أو الثوري؟ قال: ابن عيينة أعلم به، قلت: فحماد بن زيد؟ قال: ابن عيينة أعلم به، قلت: فشعبة؟ قال: وأيش روى عنه. وقال أبو مسلم المستملي: سمعت ابن عيينة يقول: سمعت من عمرو بن دينار: ما لبث نوح في قومه اهـ (من "التهذيب" 4:12)

ولما دخل ابن عيينة الكوفة قال أبو حنيفة لأصحابه ولأهل الكوفة: جاءكم حافظ

علم عمرو بن دينار، قال ابن عيينة: فجاء الناس (1) يسألوني عن عمرو بن دينار، فأول من (صيرني محدثاً أبو حنيفة اهـ. من "الجواهر المضيئة" (250:1).

وفي ذلك كله دليل على كون ابن عيينة أحفظ أصحاب عمرو وأعلمهم به، وألزمهم بصحته وأتقنهم، فلما لم يكن الحديث عن عمرو بن دينار عنده مرفوعاً بل موقوفاً كما جزم به الترمذي وجزمه بشي (2) من علل الحديث حجة كان ذلك علة في الحديث تورث شكاً في رفعه البتة وإلى ذلك أشار الطحاوي بقوله: هكذا رواه الحفاظ عن عمرو بن دينار

وأيضاً: فقد خالف أبا هريرة في المسألة جماعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كابن مسعود، وأبي الدرداء، وعمر بن الخطاب، وابن عباس وغيرهم كما مر، فيبعد أن يكون أصل الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبخفي على مثل هؤلاء هذه قرينة أخرى تقدح في رفع الحديث، وتؤيد كون أصله عن أبي هريرة، كما رواه ابن عيينة وحماد بن زيد موقوفاً عليه، وإلى ذلك أشار الطحاوي بقوله: وقد خالف أبا هريرة في ذلك جماعة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلخ

وقال الحافظ في "الفتح" في باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة: هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه مسلم، وأصحاب السنن، وابن خزيمة، وابن حبان، من رواية عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة، واختلف على عمرو بن دينار في رفعه ووقفه، وقيل إن ذلك هو السبب في كون البخاري لم يخرج اهـ (2:124). فهل يقول بعض الناس: إن البخاري أيضاً لم يطلع على رفعه لقصور نظره؟ هذا هو كلامنا في دفع الإيراد عن الطحاوي

وأما بعد تسليم رفع الحديث على مذهب المتأخرين من المحدثين والفقهاء

في دلالة على جلاله أبي حنيفة وعظمة تعديله وتأثير قوله ووقفته في قلوب المحدثين، فكانوا يميلون إلى من أثنى (1) عليه أشد الميل، وفيه أيضاً دلالة على تواضع أبي حنيفة لأصاغر، فغن ابن عيينة أصغر منه بكثير، ومع ذلك عظمه وبجله

فاندحض بذلك قول بعض الناس: إن طريق ابن عيينة التي علقها الترمذي لم أجدها بإسناد ثابت اهـ. والجواب أنه لا (2) حاجة إلى وجدانك بعدما جزم الترمذي بأنه رواه موقوفاً

والأصوليين، فالجواب: أن حديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} يعارض حديث: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل} في حق ركعتي الفجر، رواه أبو داود، وسنده حسنٌ صالحٌ للاحتجاج كما تقدم، فالنهي عن الترك في مثل هذه الحالة الشديدة التي يباح لأجلها كثيرٌ من الواجبات يقتضي النهي تركهما لأجل إقامة المكتوبة بالأولى، فإن إدراك الجماعة سنةٌ عند الجمهور، ويسقط تأكيده عند عذرٍ أقل من ذلك، كالمطر، وظلمة الليل بالاتفاق، فلأن يسقط عند طراد الخيل أولى، وقد ورد النهي عن ترك ركعتي الفجر في مثل هذه الحالة الشديدة أيضًا، فكيف لا ينهى عن تركهما لإدراك الجماعة التي تسقط بدونها من الأعداء؟

لا يقال: إن حديث: {إذا أقيمت الصلاة إلخ} أقوى سنداً من حديث: {لا تدعوها إلخ}. لأننا نقول: إن الأول وإن كان أقوى سنداً ولكنه مختلفٌ في رفعه ووقفه دون الثاني فاستويا وإذا تعارضت الروايتان لزم الجمع بينهما ما أمكن، فقلنا بکراهة سائر السنن عند إقامة المكتوبة إذا خاف فوت ركعةٍ منها دون ركعتي الفجر، فيجوز الاشتغال بهما ما رجا إدراك ركعةٍ من المكتوبة جمعاً بين حديثين وإدراكاً للفضيلتين، وأيضاً: إذا تعارض الحديثان فالمصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، وقد رأينا جماعةً من الصحابة كانوا يصلونهما بعد إقامة الصلاة في آخر المسجد ثم يدخلون مع القوم، وفي صنيع هؤلاء إعمال الحديثين من دون إهمال واحدٍ منهما، فكان الأخذ به أولى

وأيضاً: فإن حديث: {إذا أقيمت الصلاة إلخ} ليس على عمومته، لما في حديث الحارث عن علي: {أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي الركعتين عند الإقامة}، وإذا خص منه الإمام بطل عمومته، فيجوز لنا تخصيص المأموم أيضاً في حق ركعتي الفجر بحديث: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل}، وبما ذكرنا من آثار الصحابة في ذلك، وقد تقدم الكلام في هذا المعنى مستوفى

وأيضاً فإن الأصل في الأحكام التعليل، وعلة النهي في قوله: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة} عندنا خشية الناس صلاة الفرض بالنفل، وكراهة الاختلاف مع الإمام والقوم

يؤيده ما رواه البخاري عن عبد الله بن مالك بن بحينة: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً وقد أقيمت الصلاة يصلي ركعتين، فلما انصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لاث (1) به الناس، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أ لصبح أربعاً اه؟ وساق له البخاري سنداً آخر ولم يسق لفظه، فقال الحافظ في "الفتح": قد ساق مسلم رواية إبراهيم بن سعد، ولفظه: {مرّ برجل يصلي وقد أقيمت صلاة الصبح، فكلمه بشيء لا ندري ما هو؟ فلما انصرفنا أخطنا به نقول: ماذا قال لك رسول الله - صلى الله عليه وسلم (-؟ قال: قال لي: يوشك أحدكم أن يصلي الصبح أربعاً اه} (2:125)

وما رواه ابن خزيمة عن أنس، وقد مرّ في المتن، وفيه: {فنهى أن تصليا في المسجد إذا أقيمت الصلاة اه}. فتقييد النهي بأن تصليا في المسجد يشعر بجواز صلاتهما خارج المسجد إذا أقيمت الصلاة صراحة، وبجواز إتيانهما داخل المسجد منعزلاً عن القوم دلالة، لانتفاء علّة الالتباس والاختلاف حينئذ

وأما ما رواه الطبراني في "الكبير" عن أبي موسى: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يصلي ركعتي الغداة حين أخذ المؤذن يقيم، فغمز النبي - صلى الله عليه وسلم - منكبه وقال: ألا كان هذا قبل هذا}. قال العراقي: وإسناده جيد، كذا في "النيل" (2:333).

وما رواه مسلم عن عبد الله رضي الله عنه بن سرجس، قال: {دخل رجل المسجد ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الغداة، فصلّى ركعتين في جانب المسجد، ثم دخل مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما سلم رسول الله قال: يا فلان! بأي الصلاتين (اعتدت؟ أ بصلاتك وحدك أم بصلاتك معنا اه} (1:247)

وما رواه أحمد عن ابن عباس، بلفظ: {إذا أقيمت صلاة الصبح فقام رجل يصلي الركعتين، فجذب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بثوبه وقال: أ تصلي الصبح أربعاً؟} ورجاله رجال الصحيحين، كما في "مجمع الزوائد" (1:144) وعزاه الحافظ في "الفتح" إلى ابن خزيمة، وابن حبان، والبزار، والحاكم، بلفظ: {كنت أصلي وأخذ المؤذن في الإقامة، (فجذبني النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال: أ تصلي الصبح أربعاً اه} (2:126)

(أي دار وأحاط (الفتح (1)

ففي قوله - صلى الله عليه وسلم - : {أ لصبح أربعاً؟} و {أ تصلي الصبح أربعاً؟} و {يوشك أن يصلي أحدكم الصبح أربعاً} و {ألا كان هذا قبل هذا}، دلالة على ما قلنا من أن علّة النهي خشية الالتباس بين الفريضة والنفل، وكراهة الاختلاف مع الإمام والقوم، فلو حصل الأمان من ذلك بأن صلاحهما خارج المسجد، أو داخله بعيداً عن الجماعة لانتفتت الكراهة انتفاء العلّة، وهذا هو الذي فهمه ابن عباس مع كونه يروى قوله - صلى الله عليه وسلم - : {أ تصلي الصبح أربعاً؟} فقد ثبت عنه أنه جاء المسجد والإمام في صلاة الغداة، فصلّى الركعتين خلف الإمام ثم دخل معه كما مر

فإن قيل: إذا كانت العلّة خشية الالتباس بين الفريضة والنافلة، وكراهة الاختلاف مع القوم، فينبغي أن يجوز أداء سنة الظهر أيضاً خارج المسجد أو داخله بعيداً عن الجماعة بعد إقامة الصلاة، ولا قائل بذلك

قلنا: يجوز ذلك عندنا ما لم يخف فوت ركعة كما سيأتي، أو نقول: إن مقتضى التعليل هو هذا، ولكننا أخذنا بظاهر لفظ الحديث في سائر السنن وبعلّته ومعناه دون ظاهره في سنة الفجر، ووجه الفرق أن سنة الفجر لفظ الحديث في سائر السنن وبعلّته ومعناه دون ظاهره في سنة الفجر، ووجه الفرق أن سنة الفجر أكد من غيرها من السنن كما عُرِف أنها قريبة من الوجوب كالجماعة. ومن ابتلى ببليتين فليختر أهونهما، فرأينا أدائها مع رعاية معنى الحديث: {إذا أقيمت الصلاة إلخ} وترك ظاهره أهون من تركها بالكلية، ورعاية ظاهر هذا الحديث ومعناه جميعاً، لما فيه من ترك ما ورد في تأكيد ركعتي الفجر من الأحاديث رأساً، ولا كذلك سائر السنن، فإنها ليست مؤكدة كالجماعة، فلم يكن أدائها بترك ظاهر هذا الحديث أهون بل تركه لأجلها أشد، فراعينا فيها معنى الحديث ولفظه كليهما فافهم. فإنك تجد مذهب أبي حنيفة على المقياس الصحيح في العمل بالحديث إن شاء الله تعالى

وأجاب عنه الشيخ بأن سنة الفجر لا يمكن أدائها في الوقت بعد الفرض عندنا، بخلاف قبليّة الظهر فإنها تقع أداء بعد الفرض لا قضاء، لكونهما مؤداةً في الوقت وإن فاتت عن موضعها المسنون، فيكون التعليل مقصوراً على سنة الفجر دون غيرها اهـ. وتعبه بعض الناس بأن قبليّة الظهر إذا صُلبت بعد الفرض تقع قضاءً اهـ

قلت: هذا باطل، فإن الفرق بين المؤداة بعد الفرض في الوقت وبين المؤداة بعد خروج الوقت ظاهر، وإنكاره مكابرة، وليس إلا لكون الأول أداءً والثاني قضاءً، وإلى كونه أداءً ذهب معلمه مؤلف "الأعلام" أيضًا، (ص 64) وأجمع عليهما أئمتنا قاطبة، قال الشامي تحت قول "الدر": بخلاف سنة الظهر والجمعة فإنه إن خاف فوت ركعة يتركها ويقتدي ثم يأتي بها أنها سنة أهـ ما نصّه: على أنها سنة أي اتفاقًا. وما في "الخانية" وغيرها من أنها نفل عنده سنة عندهما فهو من تصرف المصنفين، لأن المذكور في المسألة الاختلاف في تقديمها وتأخيرها والاتفاق على قضائها، وهو اتفاق على وقوعها سنة، كما حققه في ("الفتح" و "البحر" و "النهر" اهـ (2:751).

وجنح الإمام الطحاوي إلى أن علة النهي في حديث: {إذا أقيمت الصلاة} هي الوصل بين الفريضة والنفل، واستدل له بما حدثه إبراهيم بن مرزوق، قال: ثنا هارون بن إسماعيل، قال: ثنا علي بن المبارك، قال: ثنا يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرّ بعبد الله (1) بن مالك ابن بحنة وهو متنصب يصلي ثمة بين يدي نداء الصبح، فقال: لا تجعلوا هذه الصلاة كصلاة قبل الظهر وبعدها، {واجعلوا بينهما فصلا

رجاله كلهما ثقات إلا أنه مرسل ظاهرًا، فإن محمد بن عبد الرحمن وهو ابن ثوبان تابعي ثقة من الثالثة (2)، لم يدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يصرّح بسماعه عن عبد الله بن مالك، فيحتمل أن يكون سمع منه أو من غيره، ولكن رواه أحمد في "مسنده" عن عبد الرزاق، عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن عبد الله بن مالك ابن بحنة نحوه سواء (5:345) فصار متصلًا، وزالت شبهة الإرسال، وبرواية أحمد هذه اندحض ما قاله مؤلف "أعلام أهل العصر": إن محمد بن عبد الرحمن هو ابن عبد الله، وقيل: هو ابن ثوبان مولى بن زهرة فيه جهالة، تفرد عنه يحيى بن أبي كثير

عبد الله هذا صحابي، ومالك أبوه، ذكره بعضهم في الصحابة وهما، منشأ ما ورد في بعض الطرق عن مالك بن (1) بحنة بدل عبد الله بن مالك ابن بحنة، وهذا خطأ من بعض الرواة، والحديث إنما هو لعبد الله بن مالك دون مالك، وبحنة هي أم عبد الله زوجة مالك. فيجب إثبات الألف في ابن بحنة كما يجب في عبد الله بن أبي بن سلول، وفي محمد بن علي الحنفية، ذكره الحافظ في "الفتح"

(كما في التقريب (ص 189 (2))

وأخرج له مسلم عن أبي سلمة اهـ (ص30). فإن الرجل جده ثوبان دون عبد الله كما زعم، قد ورد التصريح بذلك في سند المسند، ومحمد بن عبد الرحمان بن ثوبان لم يجهله أحد، ولم يقع التردد في اسم جده من أحد سوى مؤلف "الأعلام". وكذا محمد ابن عبد الرمان الذي اسم جده عبد الله، فلم يقل أحد بالت تردد في اسم جده أيضًا، كما زعمه مؤلف "الأعلام"، بل جزم الذهبي في "الميزان" بأنه محمد بن عبد الرحمان بن عبد الله، ولا أدري من أين قال مؤلف "الأعلام": إنه قيل فيه: هو ابن ثوبان وهل هذا إلا خبط عمياء

فالصواب أن راوي هذا الحديث هو محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان الذي هو من ثقات التابعين المشهورين، ليس فيه جهالة أصلاً، بل هو القرشي العامري، مولا هم أبو عبد الله المدني، روى عن كثير من الصحابة، وروى عنه أخوه سليمان، ويحيى بن أبي كثير، ويزيد بن عبد الله بن الهاد، ويزيد بن عبد الله بن حضيقة، والزهرى، وعيلان بن أنس، ويحيى بن سعيد الأنصاري وغيرهم، كما في "التهذيب" (9:294). ومحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله الذي فيه جهالة هو مولى الزهريين دون العامريين، كما في "الميزان" (3:91) واغترَّ صاحب "الأعلام" بقول الذهبي فيه: تفرد عنه يحيى بن أبي كثير، أنه هو محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان، لكون يحيى بن أبي كثير يروي عن ابن ثوبان أيضًا، وهذا وهم منه، بل هما اثنان، أحدهما ابن عبد الله مولى الزهريين، والثاني ابن ثوبان مولى بني عامر، ويحيى بن أبي كثير يروي عنهما جميعاً، وابن ثوبان أخرج له الجماعة كلهم كما في "التقريب" و "التهذيب".

قال الطحاوي: فبين هذا الحديث أن الذي كرهه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لابن بحينة هو وصله إياها بالفريضة في مكان واحد ولم يفصل بينهما بشيء وليس لأنه كره له أن يصلها في المسجد، إذا كان فرغ منها تقدم إلى الصفوف فصلى بالفريضة مع الناس ((218:1)).

وتعقبه مؤلف "الأعلام" ومقلده بعض الناس منا، بأن الفصل قد يكون بالزمان، وقد يكون بالتقدم من مكان إلى مكان، فلم أخذتم معنى التقدم وأعرضتم عن معنى آخر؟ وأي وجه للترجيح له على ذلك المعنى؟ بل يمكن أن يقال: إن المراد هو الفصل بالزمان

فقط، لأنه جاءت علة النهي في روايات أخرى أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى عن أدائهما عند إقامة الصلاة، وإن سلمنا أن المراد بالفصل هو المكان بالمكان، فهو يتأتى بالتقدم بخطوة أو خطوتين، فمن أين قدره الطحاوي بأن يكون المصلي يركع ركعتي الفجر في مؤخر المسجد، ثم يمشي من ذلك المكان إلى أول المسجد، فيدخل في الفريضة؟ حيث قال: وإنما يجب أن يصليهما في مؤخر المسجد، ثم يمشي من ذلك المكان إلى أول المسجد، فأما أن يصليهما مخالطاً لمن يصلي الفريضة فلا

وأيضاً فعلة كراهة الوصل بُني بين الفريضة والنافلة ليست مختصةً بركعتي الفجر وفرضها، بل الفصل مطلوبٌ في سائر النوافل والفرائض عامة، كما روى أحمد وأبو يعلى بإسناد رجاله رجال الصحيح، عن عبد الله بن رباح، عن رجالٍ من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى الله عليه وسلم - صلى العصر، فقام رجل يصلي، فرآه عمر فقال له: اجلس! فإنما هلك أهل الكتاب إنه لم يكن لصلاتهم فصل}. كذا في "مجمع الزوائد"، وكما روى مسلم عن معاوية رضي الله عنه، قال: {إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاةً بصلاةٍ حتى نتكلم أو نخرج}. الحديثين وأنتم تخصّون ركعتي الفجر بالفصل بالمكان. الحد الذي ذكرتموه، ولا تقولون به في سائر النوافل، بل يكفي عندكم فيها الفصل بالكلام فقط بدون التقدم من مؤخر المسجد إلى أوله، ويجوز المسي خطوةً أو خطوتين، وأيضاً: إذا كانت علة الكراهة تلك وجاز بالنظر إليها أداء سنة الفجر حين إقامة المكتوبة في مؤخر المسجد، فينبغي جواز أداء سائر السنن كذلك بعد الإقامة، فمن أين خصصتم جوازه بعد الإقامة بسنة الفجر دون غيرها؟ (هذا ملخص ما في "الأعلام" (ص 30_31_32)

والجواب عنه أن الإيراد الأخير مشترك الورود، فإن حديث محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن عبد الله بن مالك ابن بحينة يدل على أن طلب الفصل بين سنة الفجر وفرضها الفصل بينهما بالزمان، وأن تؤدي الركعتان قبل الإقامة للمكتوبة، لزم أن يجوز أداء سنة الظهر بعد الإقامة لفرضها، ليظهر الفرق بينها وبين سنة الفجر في الفصل، وإن منعتم أداء سائر السنن بعد الإقامة كان كلها سواء في الفصل وهو خلاف الحديث، فما هو جوابكم فهو جوابنا. وانظر ما ذكرنا سابقاً في الجواب عن مثل هذا

.....
الإشكال، وما سيأتي في خاتمة الباب عند ذكر المذاهب والأقوال

والإيراد الأول مدفوعٌ بأن الفصل وإن كان قد يكون بالزمان مرةً وبالمكان أخرى. ولكننا اخترنا الفصل بالمكان بآثار الصحابة التي ذكرناها، فإنهم جوزوا أداء سنة الفجر بعد شروع الإمام في المكتوبة، وفيه الوصل بينهما زماناً، وإنما اشترطوا الفصل بالمكان فقط كما لا يخفى على من طالعها، وهذا هو الجواب عن الإيراد الثاني والثالث، فإن الصحابة رضي الله عنهم حين ما شرعوا في سنة الفجر بعد إقامة المكتوبة لم يكتفوا بالفصل بالكلام ولا بالمشي خطوة أو خطوتين، بل كانوا يختارون لذلك مؤخر المسجد، أو ناحيةً منه حيث يظهر الفصل بالكلية فافهم، وظني أن مراد الطحاوي بالفصل ما يرتفع به الالتباس بين الفريضة والنفل، والاختلاف مع الإمام والقوم كما قلنا، وحينئذٍ لا يرد (1) على كلامه ما أورده. والله تعالى أعلم

فإن قيل: قد مرَّ في رواية عبد الله بن سرجس عند مسلم، قال: {دخل رجل المسجد ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الغداة، فصلى ركعتين في جانب المسجد، ثم دخل مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما سلم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: يا فلان! بأي الصلاتين اعتددت؟}. الحديث. ففيه أنه صلاهما خلف الناس وقد نهاه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عنهما مع ذلك. قلنا يحتمل أنه صلاهما في جانب المسجد لكن متصلاً بالصف فكان شبيهه المخالط لهم، وهذا مكروهٌ عندنا فلا تعقب

قال الحافظ في "الفتح" (2_126): واختلف في كلمة هذا الإنكار، فقال القاضي عياض وغيره، لئلا يتطاول الزمان فيظن وجوبهما اهـ. يدل عليه ما مرَّ قريباً: {يوشك أحدكم أن يصلي الصبح أربعاً}. قال الحافظ: وعلى هذا إذا حصل الأمن لا يكره ذلك اهـ. قلتك يعني بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن الأحكام قد ضُبطت

قال بعض الناس: وفيه أنه لا يبعد ذلك عن الجهال بعده - صلى الله عليه وسلم - أيضاً، فلا أمن، ونظيره ما قال الفقهاء: لا ينبغي أن يقرأ سورة معينة على الدوام، لئلا يظن بعض الناس أنه

فإن رفع الالتباس والاختلاف لا يتوقف على الفصل بينهما زماناً، بل يتأتى بالفصل مكاناً مع الوصل زماناً إلا أن (1) الفصل حينئذٍ ينبغي أن يكون ظاهراً، وهو بالتقدم من مؤخر المسجد إلى مقدمه، أو بالمشي الزائد دون خطوة أو خطوتين، أو كلمة أو كلمتين

واجب، صرّح في "ردّ المختار" (568:1) قلت: ليس ضبط عدد ركعات الصلاة كضبط أحكام القراءة ونحوها، وأيضاً: فقد قيّدنا جواز الركعتين بعد الإقامة للمكتوبة بأن يكون ذلك خارج المسجد أو داخله بعيداً عن القوم منفصلاً عنهم، ولا شك في حصول الأمن عن ظنّ الجهل أيضاً بعد هذا القيد، إلا أن يكون أحد متجاهلاً مثلك.

ثم نقل بعض الناس عن "الفتح" قول ابن عبد البر وغيره: الحدة عند التنازع السنة، فمن أولى بها فقد أفلح، وترك التنفل عند إقامة الصلاة وتداركها بعد قضاء الفرض أقرب إلى اتباع السنة، ويتأيد ذلك من حيث المعنى بأن قوله (أي المؤذن) في الإقامة: حيّ على الصلاة. معناها هلمّوا إلى الصلاة أي التي يقام لها، فأسعد الناس بامتنال هذا الأمر من لم يتشاغل عنه بغيره اهـ. قال بعض الناس: وهذا هو الراجح الحقيق بالقبول عندي اهـ.

قلت: وأي شيء أنت يا غدر؟ حتى تكون من أهل الترجيح. والجواب عن قول ابن عبد البر أنه لا شك أن الحجة عند التنازع السنة والله لكل مسلم، ولكن إذا تعارضت السنتان فهل الحجة ما اتخذتم به أنتم؟ لا تكون السنة الأخرى بحجة ولا الأخذ بها مفلحاً فإن قلتم بذلك فما أقرب من الجور والاعتساف، وأبعده عن الحق والإنصاف، وإن كانت الأخرى حجة أيضاً والمدلى بها مفلحاً فمن أين قلت: إن ترك سنة الفجر عند إقامة المكتوبة أقرب إلى اتباع السنة؟ مع استلزام ذلك ترك العمل بقوله - صلى الله عليه وسلم -: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل}، وهو في حق ركعتي الفجر خاصة، وقوله: {إذا أقيمت الصلاة} ليس في حقهما بالخصوص ولا يعمهما قطعاً لورود الآثار الكثيرة موقوفها ومرفوعها بتخصيص ركعتي الفجر من هذا الحكم العام كما ذكرنا، ولا شك أن الحكم الخاص بشيء يترجح على ما يعمه وغيره، سيما إذا قامت الآثار الكثيرة قرينة على تخصيص العام، فالإنصاف أن الأخذ بالحديث الخاص بركعتي الفجر أفلح وأقرب إلى اتباع السنة وأسعد الناس بامتنال الأمر النبوي من الأخذ بالعام المشكوك رفعه. المخصوص عمومهم بقرائن، فافهم

وأما تأييده من حيث المعنى الذي ذكره، فالجواب عنه أنه ربما يكون أسعد الناس بامتنال هذا الأمر من يتشاغل عنه بغيره، بقوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا وُضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدأوا بالعشاء، ولا يعجل حتى يفرغ منه}. أخرجه البخاري عن ابن عمر، وعن

أنس وعن عائشة رضي الله عنهم مرفوعاً بالفاظٍ متقاربة، كما في "الفتح" (2:134،135) فإذا كان الاشتغال بالطعام عند قول المؤذن حيّ على الصلاة، أحب وأحسن لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا، فلأن يكون الاشتغال بسنة الفجر عند ذاك أحب وأحسن، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {لا تدعوها وإن طردتكم الخيل}. ولا شك أن قول المؤذن: حيّ على الصلاة ليس بأبلغ في العذر من طراد الخيل أولى وأخرى، كما لا يخفى على من له نظر في فقه الحديث، ولم يكن مقتصراً على الألفاظ والفحص عن الرجال فقط.

قال في "الدر": وكذا يكره تطوّع عند إقامة صلاة مكتوبة، لحديث: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلى المكتوبة}، إلا سنة الفجر إن لم يخف فوت جماعتها ولو بإدراك تشهدها، فإن خاف تكرها أصلاً اهـ. قال الشامي: قوله: {عند إقامة صلاة مكتوبة}، أطلقها مع أنه قيدها في "الخانية" و "الخلاصة" وأقره في "الفتح" وغيره من الشرائح بيوم الجمعة، وتبعهم في "شرح المنية"، وقال: وأما في غير الجمعة فلا يكره بمجرد الأخذ بالإقامة ما لم يشرع الإمام في الصلاة، ويعلم (1) أنه يدركه في الركعة الأولى، وكان غير مخالط للصف بلا حائل، والفرق أنه في الجمعة لكثرة الاجتماع لا يمكن غالباً بلا مخالطة للصف اهـ. ملخصاً (1:391) وفيه أيضاً (1:749): وإذا خاف فوت ركعتي الفجر لاشتغاله بسنتها تركها، وإلا بأن رجا إدراك ركعة في ظاهر المذهب، وقيل: التشهد لكنه ضعفه في "النهر" لا يتركها بل يصلّيها عند باب المسجد إن وجد مكاناً، وإلا تركها، لأن ترك المكروه مقدّم على فعل السنة.

قال الشامي: والحاصل أن السنة في سنة الفجر أن يأتي بها في بيته، وغلا فإن كان عند باب المسجد مكان صلاها فيه، وإلا صلاها في الشتوي أو الصيفي إن كان للمسجد موضعان، وإلا فحلف الصفوف عند سارية، لكن فيما إذا كان للمسجد موضعان والإمام في أحدهما، ذكر في "المحيط" أنه قيل: لا يكره لعدم مخالفة القوم: وقيل: يكره، لأنهما كمكان واحد. قال: فإذا اختلف المشائخ فيه فالأفضل أن لا يفعل، قال في "النهر": وفيه إفادة أنها تنزيهية اهـ. قال الزيلعي: وأما بقية السنن إن أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم اقتدى، وإن خافت فوت ركعة اقتدى اهـ.

عطف على يشرع تحت لم الجاحدة (1)

تنبيه:

قال في "القنية": لو خاف أنه لو صلى سنة الفجر بوجهها تفوته الجماعة ولو اقتصر فيها بالفاتحة وتسيحة في الركوع والسجود يدرکہا، فله أن يقتصر عليها، لأن ترك السنة جائز لإدراك الجماعة فسنة السنة أولى، وعن القاضي الزرنجري (1): لو خاف أن تفوته الركعتان يصلي بالسنة ويترك الثناء والتعوذ وسنة القراءة ويقتصر على آية واحدة ليكون جمعاً بينهما وكذا في سنة الظهر اهـ (1:7580). قلت وتحصل منه الجواب عما أورد على الطحاوي أن النهي إذا كان معللاً بما ذكره فقصر الحكم على ركعتي الفجر عند الإقامة غير سديد، وفيه إيفاء لما وعدنا قبل فتذكر. هذا وبمثل قولنا قال مالك، إلا أن قيد جواز إتيان الركعتين بأن لا يخاف فوت ركعة. قال في "المدونة": سألنا مالكا عن الرجل يدخل المسجد بعد طلوع الصبح ولم يركع ركعتي الفجر فتقام الصلاة أيركعهما؟ قال: لا! فقلت لمالك: فإن سمع الإقامة قبل أن يدخل المسجد، أو جاء والإمام في الصلاة، أترى له أن يركعهما خارجاً أو يدخل؟ قال: إن لم يخف أن يفوته الإمام بالركعة فليركع خارجاً قبل أن يدخل، فهو أحب إلي، ولا يركعهما في شيء من أفنية المسجد اللاصقة بالمسجد، وإن خاف أن تفوته الركعة مع الإمام فليدخل المسجد وليصل معه اهـ

وقال العيني في "العمدة": وقالت طائفة: لا بأس أن يصليهما خارج المسجد إذا تيقن أنه يدرك الركعة الأخير مع الإمام، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والأوزاعي، إلا أن الأوزاعي أجاز أن يركعهما في المسجد، وقال الثوري، إن خشي أن تفوته ركعة يعني من صلاة الفجر لاشتغاله بالسنة ويدرك الركعة الأخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل المسجد، لأنه أمكنه الجمع بين الفضيلتين، وإنما قيد بقوله عند باب المسجد لأنه لو (صلاهما في المسجد كان متنفلاً فيه مع اشتغال الإمام بالفرض، وأنه مكروه اهـ (2:710).

قلت: ولاحق أن علة النهي في قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة}

(هو إمام حافظ جامع للفقه والحديث، السمعاني في "الأنساب" (ص 274) (1).

باب قضاء السنن والأوراد ... 1849 - حدثنا: عقبة بن مكرم العمي البصري، نا عمرو بن عاصم، نا همام، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن نهيك، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما

عندنا كراهة الاختلاف مع الإمام والقوم، يدل عليه ما مرّ في حديث أنس برواية ابن خزيمة من قوله: {فنهى أن تصلياً في المسجد إذا أقيمت الصلاة}، فيجوز التنفل عند الإقامة للمكتوبة إذا خلا عن الاختلاف مع الإمام، أي إذا صلى خارج المسجد، وإن صلى في المسجد مع التحرز عن الاختلاف بأن صلى في ناحية منه منعزلاً عن القوم فيجوز نظراً إلى العلة مع كراهة يسيرة لما فيه من مخالفة ظاهر قوله: {فنهى أن تصلياً في المسجد} إلا أن سنة الفجر يجوز الاشتغال بها كذلك ما لم يخف فوت الركعتين جميعاً، وسائر السنن سواها يجوز الاشتغال بها ما لم يخف فوت الركعة، ووجه الفرق تأكد سنة الفجر وكون لزومها أزيد من غيرها، ولا يرد على ذلك شيء مما أورده بعض الناس وإمامهم مؤلف "الأعلام"، وليكن هذا خاتمة الكلام في هذا المرام والحمد لله الملك العلام

باب قضاء السنن والأوراد

"تحقيق قول الحاكم "على شرطهما

قوله: حدثنا عقبة إلخ. واعلم أن قول الحاكم: "على شرطهما" قد لا يكون على ظاهره، في حاشية "التلخيص الحبير" (1:184) في حديثين رواهما الحاكم ما نصّه: قال: كلا الإسنادين صحيح على شرطهما، واعترض ابن دقيق العيد كونه على شرط البخاري، ودفعه في "البدر" (1) بأن مراد الحاكم أن الشيخين قد اجتمعا بمثل رجال الإسنادين لا أنهم من رجالهما معاً انتهى

وقال اشيع أبو الطيب في شرح الترمذي له: قوله: {فليصليهما بعد ما تطلع الشمس} يفيد أنه لا يصليهما قبل طلوع الشمس اهـ (1:414). وفي "نيل الأوطار" (2:269): وإلى ذلك ذهب الثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، حكى

أي البدر المنير للشيخ سراج الدين شيخ الحافظ ابن حجر (1)

تطلع الشمس». رواه الترمذي (57:1). وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، قلت: رجاله رجال الصحيحين إلا عقبه فمن أفراد مسلم، وعزاه العزيبي

ذلك الترمذي عنهم، وحكاه الخطابي عن الأوزاعي. قال العراقي: والصحيح من مذهب الشافعي أنهما يفعلان بعد الصبح ويكونان أداءً، والحديث لا يدل صريحاً على أن من تركهما قبل صلاة الصبح لا يفعلهما إلا بعد طلوع الشمس، وليس فيه إلا الأمر لمن لم يصلهما مطلقاً أن يصليهما بعد طلوع الشمس، ولا شك أنهما إذا تركا في وقت الأداء فعلاً في وقت القضاء، وليس في الحديث ما يدل على المنع من فعلهما بعد صلاة الصبح، ويدل على ذلك رواية الدارقطني والحاكم والبيهقي، فإنها بلفظ: {من لم يصل ركعتي الفجر (حتى تطلع الشمس فليصلهما اهـ) {270:2}

قلت: ليس اصلاً استدلال الحنفية ومن وافقهما من المالكية والحنابلة في هذه المسألة بهذا الحديث، بل اصل استدلالهم بالأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر، وقد بلغت حد التواتر كما ذكرناه في المجلد الثاني من الكتاب، وإنما ذكروا هذا الحديث لبيان استحباب قضاء سنة الفجر، وألزموا الخصم بمفهومه أنه يفيد أن لا يصليهما قبل طلوع الشمس، لأن الخصم يجعل المفهوم حجةً دونهم، ولا يخفى أن قوله: {من لم يصل ركعتي الفجر} عامٌ كل من لم يصلهما، سواء تركهما نسياناً، أو لضيق الوقت عنهما، أو الخوف فوات الجماعة بالاشتغال بهما، أو لأجل الإقامة المكتوبة حين دخوله المسجد ونحوه، وقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - كل من لم يصل ركعتي الفجر لعل من العلل بأن يصليهما بعد طلوع الشمس، فثبت منه بطريق المفهوم والمعموم أن من فاتت عنه الركعتان لأجل الإقامة للمكتوبة لا يصليهما قبل الطلوع وإن كان في الوقت سعة بل بعده، فقول الشوكاني: "ليس في الحديث ما يدل (1) على المنع من فعلهما بعد صلاة الصبح" ليس بسديد. فإن العموم حجة عند الكل، والاستدلال بالمفهوم حجة عند الخصم، فكيف لا يدل الحديث على المنع من هذا؟

قال الشيخ: وهو كما قال الشوكاني، فإن الحديث يدل على حكم من لم يصل الركعتين، وهو ساكت عن صلاتهما قبل (1) طلوع الشمس، قلت: سلمنا أن الحديث ناطقٌ بحكم من لم يصل الركعتين ولكن قوله: {من لم يصل} عامٌ كل من لم يصلهما لم يشذ منه أحد، فإذا كان كل من لم يصلهما بعمومه في الوقت المعلوم أي قبل المكتوبة مأموراً بأدائهما بعد طلوع الشمس دل على النهي عن فعلهما قبله حتماً

إلى الترمذي والحاكم، وقال: قال الحاكم: صحيح، وأقروه اهـ. وفي "النيل" (362:3)
(269:2) بعده عزوه إلى الترمذي: أخرجه ابن حبان في

وأما قوله: وليس فيه إلا الأمر لمن لم يصليهما مطلقاً أن يصليهما بعد طلوع الشمس، ويدلّ على ذلك رواية الدارقطني والبيهقي والحاكم بلفظ: {من لم يصل ركعتي الفجر حتى تطلع الشمس فليصليهما اهـ}. فالجواب عنه أنها رواية شاذة تفرّد بها أبو بدر عباد بن الوليد العنبري بهذا اللفظ من بين أصحاب عمرو بن عاصم، فقد رواه عقبه بن مكرم عنه عن الترمذي، وأبو قلابة عنه عند الحاكم في "المستدرک" بلفظ: {من نسي ركعتي الفجر أو من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما إذا طلعت الشمس أو بعد ما تطلع الشمس}. كما مرّ، وأبو بدر وإن كان صدوقاً كما في "التقريب" (ص 96) ولكننا لم نجد له متابعاً في اللفظ الذي تفرّد به، ولعلّ متن الحديث قد انقلب عليه، فجعل المقدم مؤخراً والمؤخر مقدماً، فلا حجة فيما رواه ما لم يتابع عليه، ورواية الجماعة أولى بالأخذ. وأيضاً فلا حجة للخصم فيما رواه، فإنّ قوله: {من لم يصل ركعتي الفجر حتى تطلع الشمس فليصليهما} إنما يفيد حكم من لم يصليهما فقط، وهو ساكت عن حكم من صلاهما بعد فرض الفجر أنه هل يجوز له ذلك أم لا؟ والأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر والعصر تفيد بعمومها كراهة أداء سنة الفجر بعد مكتوبتها، والأخذ بالنطق أولى من الأخذ بالسكوت

وأما ما ادّعاه مؤلف "أعلام أهل العصر" من تخصيص عمومها بحديث: {من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك} الحديث، وبحديث: {من نسي صلاة فليصلها إذا ذكره لا كفارة لها إلا ذلك}. الحديث، وبحديث: {نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة}. وبحديث: {لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار}. وبحديث إعادة صلاة الصبح في الجماعة بعد ما صلاها في بيته، وبحديث قضائه - صلى الله عليه وسلم - السنة الزائدة بعد صلاة العصر، فقد تقدم الجواب عن كل ذلك في كتابنا في أبواب مختلفة، فلا نعيدها تفصيلاً، ونشير إليه إجمالاً. إن حديث: {من أدرك ركعة من الفجر إلخ}. محمولٌ عندنا على المأموم إذا أدرك ركعة مع الإمام قبل طلوع الشمس في وقت الأداء فقد أدرك الفجر، ولا دلالة فيه على جواز الفجر وقت الطلوع، وإن سلم دلالتُه على ذلك فلا دلالة فيه على صحة الصلاة فرضاً بل على الصحة مطلقاً، ونحن نقول بأن الفرض ينقلب نفلاً في هذه الصورة

"صحيحه" والحاكم في "المستدرک" وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه اهـ. وكذا رأيت في "المستدرک" (207:1) بلفظ: «من نسي ركعتي الفجر»، وصححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه الذهبي.

وحديث: {من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها، إذا ذكرها} مخصوص بما عدا الأوقات المنهى عنها، بدليل قصة ليلة التعريس، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - أخر قضاء الفجر حينئذٍ إلى ارتفاع الشمس، وبه استدل ابن عباس على عدم جواز الفجر عند طلوع الشمس كما تقدم بالبسط، وحديث استثناء الجمعة لم يصح. وحديث: {لا تمنعوا أحداً طاف إلخ}. الظاهر أن معناه لا تمنعوا أحداً دخل المسجد للطواف والصلاة أية ساعة يريد الدخول فيه، فقلوه: {أية ساعة} ظرفاً لقوله: {لا تمنعوا} لا لطف وصلى كيف؟ والظاهر أن الطواف والصلاة حين يصلي الإمام الجمعة بل حين يخطب الخطيب يوم الجمعة، بل حين يصلي الإمام إحدى الصلوات الخمس غير مأذون فيه للرجال. (فكيف يمكن حمل الحديث على إباحة الطواف والصلاة بمكة في كل ساعة من ليل أو نهار) قاله السندي في (حاشيته على النسائي 98:1).

وحديث الأمر بإعادة الصبح في الجماعة بعد ما صلاها في بيته مضطرب المتن، فقد رواه أبو حنيفة في "مسنده" وفيه صلاة الظهر بدل الصبح، وقضاؤه - صلى الله عليه وسلم - السنة الراجعة بعد العصر مخصوص به بدليل ما في حديث أم سلمة: قلت: يا رسول الله! أ فنقضيهما إذا فاتتنا؟ قال: لا! ذكره السيوطي في "الخصائص" وعزاه إلى أحمد، وأبي يعلى، وابن حبان في "صحيحه". وقال: بسند صحيح، وبدليل ما في طريق له عند الطحاوي: {قدم على قلائص الصدقة فنسيتهما، ثم ذكرتهما فكرهت أن أصليهما في المسجد الناس يرون فصليتهما عندك}. ذكره الحافظ في "الفتح" (85:3) وسكت عنه فهو حسن أو صحيح، وإخفاؤه إياهما عن الناس دليل الاختصاص. وما في حديث عائشة: {كان - صلى الله عليه وسلم - يصلي بعد العصر وينهى عنه، ويواصل وينهى عن الوصال}، وهو حديث أخرجه أبو داود، وصححه السيوطي والعزي، واجتهد صاحب "الأعلام" لتضعيفه ودونه خرق القتاد، أو ما يستحيي هذا المجادل أنه يرمي الطحاوي والعيني ونحوهما من الحنفية بأنهم يضعفون الأحاديث الصحيحة ويردونها لنصرة مذهبهم، ويرتكب هو نفسه ما هو أشد وأشنع؟ فإلى الله المشتكى. وروى الترمذي من طريق جرير، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن

جبير، عن ابن عباس، قال: إنما صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - الركعتين بعد العصر لأنه أتاه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر، فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد { قال الترمذي: (حديث حسن، كذا في "الفتح الباري" 52:3).

ويؤيده ما روى النسائي عن أم سلمة أنه - صلى الله عليه وسلم - صلاهما بعد العصر في بيتها مرة واحدة، وي رواية له عنها: {لم أراه يصليهما قبل ولا بعد}، ذكره الحافظ في "الفتح" أيضاً، (صـ مذكور). وهذا يعارض حديث عائشة رضي الله عنها أنه لم يزل يصليهما، فلا بد من الجمع، والأحسن فيه أن يقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - لم يصلهما تشريعاً للأمة بل اختصاصاً بنفسه، كما صرحت بذلك عائشة وأما سلمة رضي الله عنهما، ولذا صلاهما إخفاءً لا إظهاراً. قال صاحب "الأعلام": ومن المخصصات حديث قيس بن عمرو، قال: {رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صلاة الصبح ركعتان! فقال الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين قبلهما فصليتهما الآن، فسكت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -}. قال: وما ذهبت إليه الطائفة الأولى وهو التخصيص للنهي العام أمرٌ محققٌ وقولٌ صحيح، لأن فيه إعمال كل حديث في موقعه، وإلا يلزم إهمال بعض منه بعد أن سلمت صحة كل من العام والمخصص، وهو أمرٌ قبيحٌ لا يقبله الطبع السليم، وإنَّ فيه إساءة أدب مع صاحب الشريعة اهـ.

قلت: إساءة الأدب إنما هو ردّ الحديث المتواتر الذي ثبت كونه من قول الرسول الله قطعاً بلا مرية لا بأخبار الآحاد التي كونها من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - محتمل مظنون، كما فعلته أنت وجماعتك، حيث خصصت أحاديث النهي المتواترة بالأحاديث التي في صحتها كلامٌ لأجلة المحدثين، كحديث قيس بن عمرو هذا وإنَّ له طريقين، إحداهما طريق سعد بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن قيس بن عمرو، رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن أبي شيبة، وأحمد، والدارقطني، والبيهقي، والحاكم، إلا أنه قال: قيس بن فهد، وهذه الطريقة ضعيفةٌ باتفاق المحدثين.

قال النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" في ترجمته قيس بن فهد وقال: الصحيح ابن عمرو هذا هو الصحيح عند جمع حفاظ الحديث، وذكروا حديثه في الركعتين بعد الصبح، وهو حديثٌ ضعيف، إلى أن قال: واتفقوا على ضعف حديثه

المذكور في الركعتين بعد الصبح اهـ. ذكره صاحب "الأعلام" نفسه (ص_59) وثانيهما طريق أسد بن موسى، عن الليث، عن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن جده قيس بن فهد، أخرجه ابن حبان (كما في "الأعلام" ص_59) وابن مندة. قال الحافظ في "الإصابة": قال ابن مندة: غريب تفرد به أسد موصولاً، وقال غيره عن الليث عن يحيى: إن حديثه مرسل (اهـ 261:5).

قال صاحب "الأعلام": تفرد لا يقدح في صحة الحديث لأنه ثقة اهـ (ص_61). قلت: خطأ أسد بن موسى في اسم جد يحيى متعين، فإنه قال: قيس بن فهد، وقد تقدم عن النووي أنه خلاف الصحيح عند جميع حفاظ الأحاديث، والصحيح قيس بن عمرو، وفي "الإصابة": غاير بينهما البخاري، وقال: قيس بن عمرو جد يحيى بن سعيد له صحة، وقال ابن أبي خيثمة: زعم مصعب الزبيري أن قيس بن فهد جد يحيى بن سعيد، وأخطأ في ذلك، قال أبو عمرو: هو كما قال (ابن أبي خيثمة) وقد خطأوه كلهم في ذلك. وأغرب ابن حبان فجمع بين الاختلاف بأنه قيس بن عمرو وفهد لقب عمرو، وقد ذكر البغوي خلاف ذلك، فقال: اسم فهد خالد، وقد أخرج البخاري في "تاريخه" بسند جيد عن قيس بن أبي حازم: أخبرني قيس بن فهد: "أن إماماً لهم اشتكى أياماً قال: فصلينا بصلاته جلوساً". وأخرجه البغوي من هذا الوجه وقال: لا أعلم روى عن قيس بن فهد غيره ولم يسنده أي لم يرفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - اهـ (261:5_263) فإذا كان أسد قد أخطأ في قوله: "قيس بن فهد" في هذا السند عند الحفاظ جميعاً فلا يبعد خطأؤه في قوله: {عن يحيى بن سعيد عن أبيه}، وإنما هو عن يحيى بن سعيد عن جده مرسلًا، كما رواه غيره.

وقال في "المعتصر من المختصر" من "مشكل الآثار" للطحاوي: وما روى الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن جده قيس بن فهد فهو من الأحاديث التي لا يُحتج بمثلها، لعلّ في روايته ذكرت مفصلةً في المطول اهـ (ص_42) وإن سلّمنا أنّ أسد بن موسى لم يهتم في قوله: "عن يحيى بن سعيد عن أبيه" فلا يثبت كون الحديث موصولاً ما لم يثبت سماع سعيد والد يحيى عن جده قيس، ودونه خرق القناد، فقد قال

.....

الحافظ ابن عبد البر في "الاستيعاب": يقولون (1) إنَّ سعيداً والد يحيى بن سعيد لم يسمع
(من أبيه قيس شيئاً اهـ 541:2)

فهذا حال حديث قيس من جهة الإسناد الذي ذكره صاحب "الأعلام" معارضاً لأحاديث
النهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر التي قد بلغت حدَّ التواتر. وجعله مخصصاً لها، وبهذا لاح
أن قول الشوكاني في "النيل": وقول الترمذي: "إنه مرسل ومنقطع" ليس بجيد، فقد جاء
متصلاً من رواية يحيى بن سعيد عن أبيه عن جده قيس إلخ ليس بجيد. بل الحق أنه
بجميع طرقه مرسل، وليس له سندٌ واحدٌ متصل

فإن قيل: غاية حديث قيس هذا أنه مرسل، والمرسل عند الحنفية حجة لا سيما إذا روى
من وجوه مرسلات فهو حجة عند الكل. قلنا: نعم! ولكنه لا يصلح معارضاً للحديث الصحيح
المشهور والمتواتر ولا مخصصاً له، بل لا بد من إرجاعه إلى المتواتر، وحمله على معنى
يوافقه، ولا يؤول المتواتر والمشهور لأجله، لأن الضعيف يرجع إلى القوي ويحمل عليه، لا
بالعكس كما لا يخفى، فنقول: غاية ما ثبت من حديث قيس هذا جواز سنة الفجر بعد
المكتوبة، ونحن نقول به بمعنى الصحة، وأما الجواز بمعنى الخلو عن الكراهة فلا، لقيام
الدليل على كراهتها بالأحاديث الصحيحة المشهورة

قال الحافظ ابن قدامة في "المغنى": فأما قضاء سنة الفجر بعدها فجائز، إلا أن أحمد
اختار أن يقضيهما من الضحى، وقال: إن صلاهما بعد الفجر أجزأ، وأما أنا فأختار بذلك.
إلى أن قال: وحديث قيس مرسل قاله أحمد والترمذي، لأنه يرويه محمد بن إبراهيم
(التيمي) عن قيس ولم يسمع منه، وروى (2) من طريق يحيى بن سعيد، عن جده وهو
مرسل أيضاً، ورواه الترمذي قال: {قلت: يا رسول الله! إنني لم أكن ركعت ركعتي

قال الشوكاني في "النيل" وأجيب عن ذلك بأن القائل بذلك لم يعرف اهـ. قلت: إن لم يعرف القائل بسماعه عنه ولا (1)
شك أن المستدل أحوج إلى الدليل من المانع. وأيضاً فإن الناقد إذا قال: وثقوه أو قالوا: لم يسمع من فلان يريد بهم
أئمة الجرح والتعديل والحفاظ الناقلين من المحدثين

سكت الحافظ ابن قدامة عن طريق أسد بن موسى عن الليث عن يحيى عن أبيه عن جده، وهذا يشعر بكونها معلولة (2)
عنده غير قابلٍ للالتفات إليه أيضاً

الفجر، قال: فلا إذا؟ وهذا يحتمل النهي (1)، وإذا كان الأمر هكذا كان تأخيرها إلى وقت الضحى أحسن ليخرج من الخلاف، ولا يخالف عموم الحديث، وإن فعلها فهو جائز لأن هذا الخبر لا يقصر عنا الدلالة على الجواز، والله أعلم اهـ (762:1). قلت: وظاهره أن قضائها بعد فرض الفجر يجوز عند أحمد بلا كراهة وإن كان خلاف المختار، وعندنا إنما يجوز مع الكراهة، والوجه ما ذكرنا آنفاً

وقال صاحب "الأعلام": وأخرج ابن حزم في "المحلى" عن الحسن بن ذكوان، عن عطاء بن أبي رباح، عن رجل من الأنصار، قال: {رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلاً يصلي بعد الغداة، فقال: يا رسول الله! لم أكن صليت ركعتي الفجر فصليتهما الآن، فلم (يقبل له شيئاً)}. قال العراقي: وإسناده حسن اهـ (ص-61)

قلت: يا للعجب! كيف يسكت صاحب "الأعلام" عما يوافق مذهبه ويتكلم على ما يوافق مذهب غيره، فتراه يجهد لتضعيف حديث أبي داود عن عائشة مرفوعاً: {كان يصلي ركعتين بعد العصر وينهى عنها، وكان يواصل وينهى عن الوصال} وحديث ابن حبان وأحمد وغيرهما من أم سلمة: {قلت: يا رسول الله! أفتقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا}، مع كونهما موافقين للأحاديث الناهية عن الصلاة بعد الفجر والعصر البالغة حد التواتر، ولكنه يردّهما ويبذل كل جهده في جرحهما ويفرح بأثر عطاء عن رجل من الأنصار، وقول العراقي فيه: إسناده حسن، ولا يكشف علته، ولا ينطق فيه بحرف، ثم يذهب يطعن العيني بأن صنيعه أن الحديث إذا كان مخالفاً لمذهبه يتكلم في روايته ويسرد الجرح ويسكت عن التعديل، وإذا كان موافقاً لمذهبه يسكت عن الجرح وإن كان فيه ضعف شديد، وهذا من عيوب كتابه اهـ

ولا يرجع هذا القائل إلى نفسه فيلومها أولاً بأنك بهذا الصنيع ألصق وأعمل وإن كان شاكاً في ذلك، لأجل أن القذاة في عين غيره عنده جبل والجبل في عينه قذاة، فاسأله

قال صاحب "الأعلام": وقوله - صلى الله عليه وسلم -: {فلا إذا؟} أي لا أمنعك الآن عن أدائهما، ونظيره ما روى (1) البخاري عن جابر قال: {نهى رسول الله عن الظروف، فقالت الأنصار: إنه لا بد لنا منها قال: {فلا إذا اهـ}. قتال: وما قاله ابن قدامة محتمل أيضاً، والاحتمال يضر الاستدلال

عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا - 1850 فأتته ركعتا الفجر صلاهما إذا طلعت الشمس». أخرجه الطحاوي في "مشكل الآثار" له، وقال: إسناده أحسن من إسناده حديث قيس بن فهد، كذا في

أنه من أين درى أن هذا الرجل من الأنصار الذي روى عنه عطاء صاحب؟ فهل صرح عطاء بأنه سمع رجلاً من الأنصار له صحبة؟ وحيث لا فلم لا يمكن أن يكون رجلاً تابعياً من الأنصار؟ لا سيما وقد نصّ سفيان على أن عطاء سمع هذا الحديث من سعد بن سعيد (أخي يحيى بن سعيد الأنصاري) كما ذكره صاحب "الأعلام" نفسه قبل ذلك، عن أبي داود والترمذي، وسعد بن سعيد رجل من الأنصار أيضاً، فهو المراد بقول عطاء "عن رجل من الأنصار"، وهو يروي هذا عن محمد بن إبراهيم عن قيس، وهو ضعيف بالاتفاق كما تقدم، ومن ادعى كون هذا الرجل من الأنصار صحابياً فليأت على ذلك ببرهان واضح، ودليل ناهض، فإن مجرد قول عطاء "عن رجل من الأنصار" لا يدل على ذلك، بل الظاهر أن المراد به سعد بن سعيد الأنصاري لا غير

وبعد ذلك فقول العراقي: "إسناده حسن" لا يخلو عن النظر، ولا يتم له لصاحب "الأعلام" فرحة أصلاً، وإن صح فغايبته الدلالة على الجواز، ونحن نقول به مع الكراهة جمعاً بين الأدلة كما مر، ومن هنا يظهر لكل من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد غاية مراعاة الحنفية للجمع بين الأحاديث المختلفة، فإنهم والله لا يتركون شيئاً من الأحاديث إلا ما تبين ضعفه، واشتدّ وهنه، أو كان مخالفاً صريحاً للنص المتواتر والمشهور، وإلا فالحديث عندهم مقدّم على القياس مطلقاً ولو كان ضعيفاً، أو مرسلأ، أو مدلسأ، أو منقطعأ، كما هو مشهور مذهبهم، فمن رماهم بردّ الأحاديث فقد كذب والله واقتري، ولو أنصف لرأى أنه الذي يردّ بعض الأحاديث ببعض كما فعل صاحب "الأعلام" في هذا المقام، حيث أجاز قضاء سنة الفجر بعد فرضها بلا كراهة، وردّ الأحاديث الناهية المتواترة. وخصصها بالأحاديث الضعيفة من الأحاد

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: فيه دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقضيها إذا فاتتا بعد طلوع الشمس، ولا يخفى أن تأخير الصلاة عن وقت الأداء مكروه، فلو كان ما بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس وقتاً لهما لم يؤخرهما - صلى الله عليه وسلم - عن الوقت، فثبت كراهة

"المختصر من المختصر من مشكل الآثار" (ص - 42) والطحاوي حافظ حجة إمام في الجرح والتعديل، عده السيوطي في حسن المحاضرة له في حفاظ الحديث ونقاده (147:1)، فتحسينه إسناده هذا الحديث حجة

أدائهما بعد فرض الفجر قبل طلوع ذكاء. وإن اختلج في قلبك أنه - صلى الله عليه وسلم - كان إماماً في مسجده بالمدينة فيكيف أمكن أن تفوته الركعتان قبل الفجر، فإن هذا لا يكن إلى إذا كان الإمام غيره. فأزحه بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يذهب مرةً إلى بني عمر وفي العوالي، ويتأخر وصوله إلى المدينة عن وقت الصلاة المعتاد، فيقدمون للصلاة غيره، كما ثبت في الصحيح، وذكره مسلم بطرق متعددة (179:1) فلعل مثل ذلك وقع له في صلاة الفجر أيضاً، فقدموا غيره إماماً وفاتته الركعتان لأجل ذلك

كما أخرجه مسلم عن المغيرة بن شعبة: {أنه غزا مع رسول الله تبوك، قال: فتبزر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل الغانظ، فحملت مع إدواة قبل صلاة الفجر، فلما رجع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلي، أخذت أهرق على يديه من الإدواة، وغسل يديه ثلاث مرات، ثم غسل يديه ثم ذهب يخرج جبته عن ذراعيه، فضاق كما جبته، فأدخل يديه في الجبة حتى أخرج ذراعيه من أسف الجبة، وغسل ذراعيه إلى المرفقين، ثم توضعاً على خفيه، ثم أقبل، قال المغيرة: فأقبل معه حتى يجد الناس قد قدموا عبد الرحمن بن عوف، فصلى لهم، فأدرك رسول الله إحدى الركعتين، فصلى مع الناس الركعة الأخيرة، فلما سلم عبد الرحمن بن عوف قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتم صلاته، فأفزع ذلك المسلمين، فأكثروا التسبيح، فلما قضى النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاته أقبل عليهم، (ثم قال: أحسنتم! أو قال: قد أصبتم، يغبظهم أن صلوا الصلاة لوقتها اهـ (180:2)

قال الحافظ في "الفتح": وللمصنف (أي البخاري) من طريق مسروق عن المغيرة في الجهاد وغيره، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي أمره أن يتبعه بالإدواة، وزاد: {فانطلق حتى توارى عني ففضي حاجته، ثم أقبل فتوضاً}. وعند أحمد من طريق أخرى عن المغيرة: {إن الماء الذي توضأ به أخذه المغيرة من أعرابية، صبه له من قرية كانت جلد ميتة، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: سلها، فإن كانت دبغتها فهو طهور، وأنا قالت: إي والله لقد دبغتها}. وزاد (1) في الجهاد: {وعليه جبة شامية}، ولأبي داود: {من جبات الروم} وزاد في باب لرجل يوضئ صاحبه: {فغسل وجهه ويديه}، وفي رواية أحمد من طريق عباد بن زياد

أبي البخاري (1)

عن: أبي مجلز، قال: «دخلت المسجد في صلاة الغداة مع ابن عمر وابن عباس - 1851 والإمام يصلي، فأما ابن عمر فدخل في الصف، وأما ابن عباس فصلى ركعتين ثم دخل مع الإمام، فلما سلم الإمام قعد ابن عمر مكانه حتى طلعت الشمس، فقام فركع ركعتين». رواه الطحاوي وإسناده صحيح "آثار السنن" (2:39). قلت: وذكره مالك في "موطأه" (ص - 45) بلاغاً وبلاغته صحاح. ... 1852 - عن: يحيى بن سعيد، قال: سمعت القاسم يقول: «إذا لم

المذكورة: {أنه غسل كفيه}، وله من وجه آخر قوي: {فغسلها فأحسن غسلها، قال: وأشك أ قال: دلتهما بتراپ أم لا}، وللمصنف في الجهاد: {أنه تمضمض واستنشق وغسل وجهه}، زاد أحمد: {ثلاث مرات، فذهب يخرج يديه من كفيه، فكانا ضيقين فأخرجهما من تحت الجبة}. ولمسلم من وجه آخر: {وألقى الجبة على منكبيه}، ولأحمد: {فغسل يده اليمنى ثلاث مرات، ويده اليسرى ثلاث مرات}، وللمصنف: {ومسح برأسه}، وفي رواية لمسلم: {ومسح بناصيته وعلى عمامته وعلى الخفين اهـ} (1:265).

قلت: ولأبي داود من طريق زرارة بن أوفى: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أراد أن يتأخر، فأومى إليه أن يمضي، قال: فصليت أنا والنبي - صلى الله عليه وسلم - خلفه ركعةً، فلما سلم قام النبي - صلى الله عليه وسلم - فصلى الركعة التي سبق بها، ولم يزد عليها (شياءً اهـ} (1:59 مع العون).

فهذا مغيرة قد تراه ذكر من هذه القصة الدقيق والجليل، حتى ذكر صفة الماء والقربة، وذكر الجبة وضيقها، وأنها كانت من جبات الروم ونحوها، وذكر صفة الوضوء وإخراج الذراعين، ومسحه برأسه وعلى العمامة والخفين، وغير ذلك. ولم يذكر أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى ركعتي الفجر قبل لحوقه بالقوم، فالظاهر أنه لم يصل قبله وإلا لذكره مغيرة لذكره ما هو أهون منهما، وأما إنه لم يصلهما بعد الفراغ من المكتوبة فظاهر، لقوله في رواية أبي داود: {فصلى الركعة التي سبق بها ولم يزد عليها شيئاً. وهذه نكرة تحت النفي، وهي تفيد العموم، فدلّت على نفي كل زيادة على الركعة، فالظاهر أنه صلى ركعتي الفجر بعد طلوع الشمس، وارتفاعها، كما يشعر به حديث أبي هريرة هذا. ولو كان صلاهما عقيب الفرض مرة لنقل عنه ولو في رواية، ولم يثبت ذلك بعد، فالحق ما ذهب إليه إمامنا أبو حنيفة وصاحباها أنهما تقضيان بعد طلوع الشمس لا قبله.

قوله: "أبي مجلد وعن القاسم إلخ". قلت: ولو كان ما بعد المكتوبة إلى الطلوع

أصلهما حتى أصلي الفجر صليتهما بعد طلوع الشمس». رواه ابن أبي شيبه وإسناده صحيح "آثار السنن" (39:2) وذكره مالك في "الموطأ" (ص-45). عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه من فعله. وقد تقدمت الأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر في الجزء الثاني من الكتاب، فلا نعيدها، وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى سنة الفجر مع الفريضة لما نام عنها في السفر، أخرجه الشيخان وأبو داود وغيرهم، كما (في "النيل" 329:1).

وقتاً للركعتين لم يؤخرهما ابن عمر ولا القاسم عن الوقت، فإن تأخير الصلاة ن وقتها مكروه اتفاقاً، فثبت أن ما بعد المكتوبة ليس وقتاً لهما، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال الشيخ: ولعل دخوله مع القوم كان لأنه كن لا يرجو إدراك ركعة من الفرض، وكان ابن عباس يرجوه، فلا يخالف فعل ابن عمر هذا ما تقدم عنه في الباب السابق أن صلى ركعتي الفجر بعد إقامة الصلاة اهـ. وثبت بكل ذلك أن ركعتي الفجر لهما قضاء، أما إذا فاتتا مع الفريضة فهو متفق عليه لثبوته عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قصة التعريس عملاً، وأما إذا فاتتا بدونهما، فذكروا في قضائهما خلافاً بين الشيخين ومحمد، والظاهر أنه لا خلاف بينهما

قال في "رد المختار": لا يقضي سنة الفجر إلا إذا فاتت مع فرض الفجر فيقضيهما تبعاً لقضائه لو قبل الزوال، وأما إذا فاتت وحدها فلا تقضى قبل طلوع الشمس بالإجماع، لكراهة النفل بعد الصبح، وأما بعد طلوع الشمس فكذاك عندهما، وقال محمد: أحب إلى أن يقضيهما إلى الزوال، كما في "الدرر" قيل: هذا قريب من الاتفاق، لأن قوله: أحب إلى، دليل على أنه لو لم يفعل لا لوم عليه، وقالوا: لا يقضي وإن قضى فلا بأس به، كذا في "الجنائز" ومنهم من حقق الخلاف وقال: الخلاف في أنه لو قضى كان نفلاً مبتدأ أو سنة، كذا في ("العناية"، يعني نفلاً عندهم سنة عنده، كما ذكره في "الكافي" إسماعيل (750:1 و 751).

لهما أن السنن شرعت توابع للفرائض، فلو قضيت في وقت لا أداء فيه للفرائض لصارت السنن أصلاً، وبطلت التبعية، فلم تبق سنة مؤكدة، لأنها كانت سنة بوصف التبعية، ويؤيد هذا القياس ما روت أما سلمة: {أنها رأت النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي بعد العصر

عن: عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا - 1853 فاتته الأربع قبل الظهر صلاهن بعد الركعتين بعد الظهر». رواه ابن ماجة، وكلهم ثقات إلا قيس بن الربيع، ففيه مقال وقد وثق، "نيل الأوطار" (2:271). قلت: فهو صالح للاحتجاج، (وفي "العزيبي": إسناده حسن اهـ 133:3).

ركعتين، فقالت: يا رسول الله! ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما؟ قال: قدم خالد فشغلني عن ركعتين كنت أركعهما بعد الظهر فصليتهما الآن، قلت: يا رسول الله! أ فنقضيهما إذا فاتتا؟ قال: لا! اهـ. وهذا نص على أن قضاء السنة ليس على الأمة وإنما هو شيء اختص به النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا شركة لنا خصائصه، وقياس هذا الحديث أن لا يجب قضاء ركعتي الفجر أصلاً إلا أنا استحسنا القضاء إذا فاتتا مع الفرض (لحديث (1) ليلة التعريس، كذا في "البدائع" ملخصاً (1:287).

ولمحمد ما ذكرناه أول الباب من حديث أبي هريرة مرفوعاً: {من لم يصل ركعتي الفجر فليصليهما بعد ما تطلع الشمس}. ولعل محط الفائدة فيه عندهما قوله: {بعد ما تطلع الشمس} المقصود به النهي عن فعلهما قبله، لا قوله: {فليصلهما}، والله أعلم. والحق أنه لا خلاف بين أئمتنا في استحباب الإتيان بالركعتين بعد طلوع الشمس، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: {فليصليهما}، وإنما الخلاف في كون ذلك قضاء، والحديث ساكت عنه، ولو وقعتا مؤكدة بعد الطلوع لكان القضاء سنة مؤكدة، ولم يقل به محمد أيضاً، فالظاهر أنهما بعد طلوع الشمس قضاء لسنة الفجر عنده صورة، وعندهما ليس ذلك بقضاء لها أي حقيقة، فالخلاف لفظي لا حقيقي، والراجح عندي كون قضاتهما بعد الطلوع سنة مؤكدة لورود الأمر، والمواظبة الفعلية على ذلك من النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة رضي الله عنهم، وإن ذلك قضاء لها حقيقة لا صورة فقط، وهذا هو المراد بقول محمد: {أحب إلي أن يقضيهما إلي الزوال عندي}، فربما يستعمل لفظة "ينبغي" و "أحب إلي" في الواجب والسنة أيضاً، كما لا يخفى على من نظر في الفقه فافهم.

قوله: "عن عائشة بطريقه إلخ". قلت: أثر الترمذي فيه دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان إذا

فإنه - صلى الله عليه وسلم - قضاها بمرأى من الصحابة وقضوها معه، ولم نقل بقضاتهما تبعاً للفرض بعد الزوال (1) لورود النص فيما قبل الزوال، وما ورد على خلاف القياس يقتصر على مورده كما عرف في الأصول.

عن: عائشة رضي الله عنها، أيضاً: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا لم - 1854 يصل أربعاً قبل الظهر صلاه بعدها». رواه الترمذي (58:1) وقال: هذا حديث حسن غريب. ... 1855 - عن: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «من نام عن حربه من الليل أو عن شيء منه، فقرأه ما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل». رواه الجماعة إلا البخاري "نيل الأوطار" (294:2). ... 1856 - عن: عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا فاتته

فاتته الأربع قبل الظهر صلاه بعدها، ولي فيه تعرض لتقديمهن على الشفع أو التأخير عنه، والأصل في الراتبة البعدية إيصالها بالمكتوبة، كما ذكرناها في الجزء الثالث مفصلاً، فالظاهر أن المراد بقوله: {صلاه بعدها} فعلن بعد الشفع. وقد ورد التصريح به في أثر ابن ماجة، وهذا هو المختار عندنا، قال في "الدر": بخلاف سنة الظهر، فإنه إن خاف فوت ركعة يتركها ويقنتي، ثم يأتي بها على أنها سنة، (أي اتفاقاً وما في "الخانية" وغيرها من أنها نفل عنده سنة عندهما، فهو من تصرف المصنفين، لأن المذكور في المسألة الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها، والاتفاق على قضائها، وهو اتفاق على وقوعها سنة، كما حققه في "الفتح" شامي) في وقته أي الظهر قبل شفعه عند محمد، وبه يفتي، (وعند أبي يوسف بعده كذا في "الجامع الصغير" للحسامي-ش) قوله: "وبه يفتي"، أقول: وعليه المتون، لكن رجح في "الفتح" تقديم الركعتين، قال في "الإمداد": وي فتاوي العتابي: أنه المختار، وفي "مبسوط" شيخ الإسلام، أنه الأصح لحديث عائشة (فذكر حديث المتن بلفظ ابن ماجة) (قال: وهو قول أبي حنيفة، وكذا في "جامع قاضيخان" اهـ. من الشامية 752:1).

قوله: "عن عمر إلخ". قلت: فيه دلالة على قضاء التهجد وهو قول، حديث عائشة بعده يدل على ذلك فعلاً، وينبغي أن يستحب قضاؤه عند الحنفية أيضاً، كما هو مستحب عند الحنابلة، صرح به ابن قدامة في "المغني" (778:1) وفي "رد المختار" تحت قول "الدر": وأما ما قبل العشاء فمندوب لا يقضى أصلاً اهـ ما نصّه: أقول: وفي هذا

الصلاة من الليل من وجع أو غيره صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة». رواه مسلم (256:1). ... 1857 - حدثنا: ابن حميد، قال: ثنا يعقوب القمي، عن حفص بن

التعليق نظر، لأنه يوهم أن قضاء سنة الفجر والظهر لسنيتيهما ولو كانا مندوبين لم تقضيا، وليس كذلك، لأن قضائهما ثبت بالنص على خلاف القياس، فيبقى ما وراء النص على العدم، كما صرح به في "الفتح" حتى لو ورد نص في قضاء المندوب نقول به اهـ (752:1)).

قلت: وقد ورد النص في قضاء التهجد قولاً وعملاً، فعلينا أن نقول به، لم أره صريحاً في كتب المذهب، ولكنه مقتضى قواعدنا كما تراه، وبه أقول وأدين الله تعالى به. ثم رأيت الطحاوي منا قد جنح إلى ذلك، فقال: ثم زاد الله في التفضيل بأن وسع الأمر عليهم في نيل ثوابه، واستنجاز وعده المحمود إذا قطعهم عن ذلك - أي التهجد - مرض أو سفر أو عائق، وأقام طائفة من النهار مقام طائفة من الليل، وجعل القراءة فيها كالقراءة فيها، والقيام فيها كالقيام فيها، رحمةً منه وإشفاقاً عليهم، كذا في "المعتصر من مشكل الآثار" (ص33).

وفي الأثرين دلالة على أن التهجد إنما يقضى بعد طلوع الشمس إلى الزوال لا قبله ولا بعده، لأن الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده، فما في "سنن الدار قطني (91:1): ثنا يزيد، ثنا محمد، ثنا وكيع، ثنا أفلح بن حميد، عن القاسم بن محمد، قال: {كنا نأتي عائشة قبل صلاة الفجر، فأتيناها يوماً وهي تصلي، فقلنا لها: ما هذه الصلاة؟ قالت: نمت عن جزئي الليلة، فلم أكن لأدعه اهـ}. وفي "التعليق المغني": هذا حديث موقوفٌ إسناده صحيح اهـ. محمولٌ على شروعها في التهجد قبل الفجر، وامتدت إلى ما بعدها لعارض التطويل، أو ابتدأت فيها بظن أن الفجر لم تطلع وأخطأت في ظنها، وكان ذلك منها يوماً واحداً، فلا يصح التمسك بمثله على جواز قضاء التهجد بعد طلوع الفجر. كيف؟ وقد ورد النهي عن الصلاة بعد الفجر إلا السجدين، كما ذكرنا في الجزء الثالث مستوفى.

قوله: عن ابن حميد إلخ. قلت: هو محمد بن حميد الرازي الحافظ، روى عنه أبو

حميد، عن شمر بن عطية، عن شقيق، قال: «جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: فاتتني الصلاة الليلة، فقال: أدرك ما فاتك من ليلتك في نهارك، فإن الله جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً». أخرجه الإمام ابن جرير الطبري في "تفسيره" (20:9)، وسنده حسن، وترجم جاله في الحاشية، وأخرج عن ابن عباس والحسن البصري نحوه.

داود والترمذي، وابن ماجة، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وماتا قبله، أثنى عليه أحمد، والصاغانى، والذهلي، ووثقه ابن معين وقال: وهذه الأحاديث (المنكير) التي يحدّث بها ليس هو من قبله إنما هو من قبل الشيوخ الذين يحدّث عنهم، ووثقه جعفر بن أبي عثمان الطيالسي، وقال: من يقول فيه هو أكبر منهم اهـ. كذا في "التهذيب" (128:9) وهذا تعديل مسر يشعر بمعرفة المعدل بأقوال الجارحين، وأنها لا تؤثر فيه، فهو حسن (الحديث على الأصل الذي أصلناه مراراً، وحسن له الدار قطين في "سننه" 13:1).

يعقوب هو ابن عبد الله القمي، ورى عنه ابن مهدي وكفى به موثقاً، وآخرون، قال النسائي: ليس به بأس، وقال الطبراني: كان ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حميد الرازي: دخلت بغداد فاستقبلني أحمد وابن معين، فسألاني عن أحاديث يعقوب القمي، وقال الدار قطني، ليس بالقوي (قلت: وهذا تليين هين) كذا في "التهذيب" أيضاً (391:11)).

وحفص بن حميد هو القمي أبو عبيد، قال ابن معين: صالح، وذكره ابن حبان في الثقات اهـ. (التهذيب، 2:399) وشمر بن عطية هو الأسدي الكاهلي الكوفي، روى عن زر بن جبيش، وأبي وائل، وشهر بن حوشب وغيرهم، قال النسائي: ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن سعد: ثقة وله أحاديث سالحة، ونقل ابن خلفون توثيقه عن ابن نمير، (وابن معين، والعجلي اهـ. من "التهذيب" 4:365).

وشقيق هو ابن سلمة الأسدي الكوفي أبو وائل، من رجال الجماعة لا يسأل عنه، فالحديث حسن، وفيه دلالة على قضاء صلاة الليل بالنهار، وبه فسر عمر رضي الله عنه قوله تعالى: [هو الذي جعل الليل والنهار خلفاً لما أن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً] وقال

أبواب قضاء الفوائت ... باب وجوب قضاء الفوائت ... 1858 - عن: أنس بن مالك، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «من نسي صلاة فليصل إذا ذكر، لا كفارة لها إلا ذلك، (أقم الصلاة لذكري)، رواه البخاري (84:1)

الحاكم في "المستدرک": لیعلم طالب هذا العلم أن تفسیر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزیل عند الشیخین حدیث مسند اهـ. (258:2) فالظاهر أن عمر رضي الله عنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يفسر الآية بما فسرہ، وبعد ذلك فلا شك في ورود النص بقضاء التهجد وإدراكه بالنهار، والله تعالى أعلم

باب وجوب قضاء الفوائت

قوله: "أنس بن مالك إلخ". قال المؤلف: دلالتہ على وجوب القضاء ظاهرة، حيث دلّ لفظ الأمر عليه وكذا دلالتہ على تعجيل القضاء، قال القاضي الشوكاني في "نيل الأوطار": والأمر بفعلها عند الذكر يدلّ على وجوب المبادرة بها، فيكون حجة لمذهب من قال بوجوبه على الفور، وهو الهادي والمؤيد بالله، والناصر وأبو حنيفة، وأبو يوسف، والموني، والكرخي، وقال القاسم، ومالك، والشافعي، وروى عن المؤيد بالله: أنه على التراخي (327:1) أقول: واستدلوا في تراخي قضاء الصلاة بما في حديث النوم، من أنه لما استيقظ النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد فوات الصلاة بالنوم أخر قضائها، وتقدم في باب فساد الصلاة بطلوع الشمس في أثنائها، ورد بأن التأخير لمانع آخر وهو ما قد سبق هناك

بحث متعلق بما ورد في القضاء

{من قوله عليه السلام: {فليقض معها مثلها

وفي "فتح الباري": ويحتمل أن يكون البخاري أشار بقوله: "ولا يعيد إلا تلك الصلاة" إلى تضعيف ما وقع في بعض طرق حديث أبي قتادة عند مسلم في قصة النوم عن الصلاة، حيث قال: {فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها}، فإن بعضهم زعم أنا ظاهره

إعادة القضية مرتين عند ذكرها، وعند حضور مثلها من الوقت الآتي، ولكن اللفظ المذكور ليس نصاً في ذلك، لأنه يحتمل أن يريد بقوله: {فليصلها عند وقتها} أي الصلاة التي تحضر لا أنه يريد أن يعيد التي صلاها بعد خروج وقتها (1) لكن في رواية أبي داود (2) من حديث عمران بن حصين في هذه القصة: {من أدرك منكم صلاة للقداة من غد صالحاً فليقض معها مثلها}، قال الخطابي: لا أعلم أحداً قال بظاهره وجوباً، قال: ويشبه أن يكون الأمر فيه للاستحباب ليجوز فضيلة الوقت في القضاء انتهى، ولم يقل أحد من السلف باستحباب ذلك أيضاً، بل عدوا الحديث غلطاً من راويه، وحكى ذلك الترمذي وغيره عن البخاري، ويؤيد ذلك ما رواه النسائي من حديث عمران بن حصين أيضاً أنهم قالوا: {يا رسول الله! ألا نقضيها لوقتها من الغد؟ قال - صلى الله عليه وسلم -: لا! ينهاكم الله عن (الربوا ويأخذه منكم)} (58:2).

قال الشيخ: والأسلم أن يقال من غير تغليب للحديث أنه ليس بتشريع عام وحكم كلي، بل إنما أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المخاطبين المعينين لحكمة ومصلحة هو أعلم بها أن يصلوا من الغداة، ركعات زائدة تطوعاً، ولعل الحكمة تكميل ثوابهم ظهر له ذلك بالوحي في شأنهم خاصة، فالحكم خاص بهم، فحصل وجه الحديث اهـ.

قال بعض الناس: والراجح عندي ما قاله الخطابي ولا ربوا فيه، إذ ليس واجباً، قلت: قاتلك الله! وكيف تقول: لا ربوا فيه وقد عده النبي - صلى الله عليه وسلم - من الربوا؟ وكيف يصح ما قاله الخطابي؟ ولا يجوز بعد طلوع الفجر إلا الركعتين سنتها والركعتين مكتوبتها كما تقدم، وهو حكم عام لا يجوز تخصيصه بمثل هذا الحديث الذي لم يقل أحد من السلف بمقتضاه، بل عدوه غلطاً من راويه، وبعارضه حديث عمران الصحيح عند النسائي، فإن كان لا بد من التأويل فما قاله الشيخ أولى.

قلت: وضحه الإمام النووي فقال: فمعناه أنه إذا فاتته صلاة فقصاها لا يتغير وقتها، ويتحول في المستقبل، بل يبقى (1) (كما كان، فإذا كان الغد صلى صلاة الغد في وقتها المعتاد ولا يتحول (139:1) ليس في هذا اللفظ في "سنن أبي داود" من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، بل من طريق خالد بن سمير (2) عن عبد الله بن رباح عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه، كذا في "عون المعبود"

باب وجوب الترتيب بين القضاء والأداء ... 1859 - عن: جابر بن عبد الله: «أن عمر بن الخطب رضي الله عنه جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريش، قال: يا رسول الله! ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: والله ما صليتها فقمنا إلى بطحان⁽¹⁾، فتوضاً للصلاة وتوضأنا بها، فصلى (العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب)». أخرجه البخاري (83:1).

فائدة تامة باحثة عن وجوب القضاء على المتعمد

ذهب أهل الظاهر إلى أن العامد لا يقضي الصلاة، لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلي، وقال النووي في جوابه في شرحه لمسلم (238:1): إنما قيد في الحديث بالنسيان بخروجه على سبب إلخ. ثم قال: وشذ بعض أهل الظاهر فقال: لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر إلخ. قلت: ومن حجج الجمهور ما ذكره الشوكاني لهم في "النيل" بما نصه: والمحتاج إلى إمعان النظر ما ذكرنا لك سابقاً من عموم حديث: {قدين الله أحق أن (2) يقضى} لا يسما عن قول من قال: إن وجوب القضاء بدليل هو الخطاب الأول الدال على وجوب الأداء، فليس عنده في وجوب القضاء على العامد في ما نحن بصدده وتردد، لأنه يقول: المعتمد للترك قد خوطب بالصلاة ووجب عليه تأديتها، (فصارت ديناً عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه (326:1).

باب وجوب الترتيب بين القضاء والأداء

قوله: "عن جابر بن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دللته على الترتيب بين القضاء والأداء ظاهرة، لكن لا دلالة على الوجوب، فإن الفعل لا يدل على الوجوب، فيستدل عليه بهذا الحديث مع انضمام حديث آخر، وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: {فصلوا كما رأيتموني (3) أصلي} (أخرجه البخاري كما في الزيلعي 299:1)، وهذا محصل كلام صاحب

وَاد بِالْمَدِينَةِ "فَتْح الْبَارِي" (1)

أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي بَابٍ مِنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ (2)

عَنْ مَوْلَانَا شَمْسِ الدِّينِ الْكُرُوِّي رَحِمَهُ اللَّهُ، أَنَّهُ قَالَ: لَمْ يَقُلْ كَمَا صَلَّيْتُ، إِذَا لَيْسَ فِي وَسْعٍ أَحَدٌ أَنْ يَصْلِيَ كَمَا صَلَّى فِي (3) (الْخُضُوعَ وَالْخُشُوعَ وَغَيْرَهُمَا، لَكِنْ فِي وَسْعِهِمْ أَنْ يَصْلُوا كَمَا رَأَوْا. كَذَا فِي "الْكَفَايَةِ" (422:1).

عن: ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 1860
«من نسي صلاة فذكرها وهو مع الإمام فليتم صلاته، وليقض التي نسي، ثم ليعد التي
صلى مع الإمام». رواه الطبراني في "الأوسط" ورجاله ثقات إلا أن شيخ الطبراني محمد
بن هشام المستملي لم أجد من ذكره، كذا في "مجمع الزوائد" (1:137). قلت: وهو أيضاً
ثقة على قاعدة مجمع الزوائد، وتقدم في باب طهارة الأرض بالجفاف، والحديث رواه مالك
في "موطأه" (ص - 59) نحوه موقوفاً على ابن عمر رضي الله عنهما بأصح الأسانيد. ...
1861 - ثنا: موسى بن داود، قال: ثنا ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي

"الهداية" (1:134)، وهو مفيدٌ لوجوب كل ما وقع عليه الرؤية، إلا ما قام الدليل فيه على
خلافه من كونه سنةً أو أدباً، وستأتي الأحاديث المصروحة بالمقصود

قوله: "عن ابن عمر رضي الله عنهما" الحديث الأول. قال المؤلف: دلالتُه على الباب ظاهرة،
فإن ظاهر الأمر للوجوب ولا صارف فافهم. بقي لقائل أن يقول: إن الوجوب لا يدل على
الفساد، وأما الأمر بالإعادة فإن حمل على الوجوب باعتبار الظاهر وعدم الصارف يقتضي
بالكراهة بعدما الإعادة، فأين يلزم الفساد وقد قلتم به؟ فالجواب عنه ما قاله بحر العلوم
في "رسائل الأركان" ونصه: وتقرير كلام القوم أن كيفية قضاء الصلاة مجملة في الشرائط
لا بد لها من البيان، فهذا الأمر بالإعادة يلحقه على وجه البيانية، وبيان المجلّ يَجُوزُ بخبر
الواحد، وليس فيه تقييد المطلق ههنا، فإن نصوص الأداء إنما يوجب بقاء الذمة بالصلاة،
ووجوب تفريغ الذمة بالصلاة، ووجوب تفريغ الذمة بالمثل عند الفوات، على ما يراه
المحققون القائلون باتحاد سببي الأداء والقضاء، لكن المثل مجمل غير معلوم، فلا يعلم إلا
بيان الشارع، ولم يرد في القضاء إلى هذا القول، وفعل رسول إليه - صلى الله عليه وسلم
- يوم الخندق، فعلم أن المثل الذي به يفرغ الذمة هو الصلاة المتقدمة على الوقتية كما
كانت الأداء متقدمة عليها، وكذا الصلوات المرتبات فيما إذا كانت فائتات زائدة على
الواحد، وإذا كان المثل المفرغ هذه الصلاة فغيرها مفرغة، فيفسد الوقتية المتقدمة على
الفائتة، ليقع الفائتة قبل الوقتية، وكذا الفائتات الغير المرتبة، هذا غاية التقرير لكلامهم،
(هذا عندي (ص_111)

قوله: حدثنا موسى بن داود إلخ". قلت: هو الضبي أبو عبد الله الطرسوسي

حبيب، عن محمد بن يزيد، أن عبد الله بن عوف حدثه، أن أبا جمعة حبيب بن سباع وكان قد أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - حدث: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - عام الأحزاب صلى المغرب، فلما فرغ قال: هل علم أحد منكم أنني صليت العصر؟ قالوا: يا رسول الله! ما صليتها، فأمر المؤذن، فأقام الصلاة، فصلى العصر، ثم أعاد المغرب». أخرجه أحمد في "مسنده" (106:3) ورجاله ثقات كلهم غير بن لهيعة، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة.

الخلقاني الفقيه، كوفي الأصل سكن بغداد، روى عنه علي بن المديني، وأحمد بن حنبل، والذهلي، وآخرون، وثقه ابن نمير، وابن سعد، وابن عمار الموصلي، والعجلي، والدارقطني، وابن حبان، وقال أبو حاتم، شيخ في حديثه اضطراب روى عنه مسلم (في صحيحه) حديث أبي سعيد في الشك في الصلاة كذا في "التهذيب" (343:10)، ويزيد ابن أبي حبيب من رجال الجماعة لا يسأل عنه، ومحمد بن يزيد هذا هو ابن أبي زياد الثقفي الفلسطيني صاحب حديث الصور، روى عنه جماعة ولكن قال أبو حاتم، مجهول، كذا قال (الزيلي 298:1).

وفي "الميزان": صح له الترمذي (149:3). قلت: وكيف يكون مجهولاً وقد روى عنه جماعة؟ ذكر الحافظ في "التهذيب" منهم سبعة، وبرواية الاثنين ترتفع جهالة العين. وعبد الله بن عوف هو الليالي أبو القاسم القارئ (يقال له الرملي أيضاً لكونه) عامل عمر على الرملة، وثقه ابن حبان، واستعمله عمر بن عبد العزيز على خراج فلسطين، وذكره ابن سميع في الطبقة الثالثة من تابعي الشاميين، روى عنه الزهري وغيره، كذا في "التعجيل" (ص 231)، وأبو جمعة ذكره ابن حبان في ثقات التابعين، كما في "التهذيب" (60:12). واستغرب الحافظ قول ابن حبان هذا في "الإصابة": وذكر أبا جمعة في القسم الأول من الصحابة، وأثبت رؤيته للنبي - صلى الله عليه وسلم - وروايته وسماعه منه (32:7)، وعبد الله بن لهيعة من رجال مسلم صدوق، كما في "التقريب" (ص 110) فالحديث حسن الإسناد، ولكن نظر الحافظ في صحته لكونه مخالفاً لما في الصحيحين من قوله - صلى الله عليه وسلم - لعمر: {والله ما صليتها}. قال: ويمكن الجمع بينهما بتكلف (اهـ. من "الفتح" 56:2).

قلت: وجه المخالفة أن قوله - صلى الله عليه وسلم - لعمر: {والله ما صليتها} يدل على أنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينس صلاة العصر، وحديث أبي جمعة يشعر بأنه كان قد نسيها، ويمكن الجمع بينهما بأن يكون قوله - صلى الله عليه وسلم -: هذا لعمر بعد ما صلى المغرب، وتذكر أنه لم يصل العصر لا قبله، وأيضاً فقد وقع في "الموطأ" من طريق أخرى أن الذي فاتهم الظهر والعصر، وفي حديث أبي سعيد عند أحمد والنسائي الظهر والعصر والمغرب، وأنهما صلوا بعد هوى من الليل، وفي حديث ابن مسعود عند الترمذي والنسائي: {إن المشركين شغلوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أربع صلوات يوم الخندق، حتى ذهب من الليل ما شاء الله} وفي قوله: أربع تجوز، لأن العشاء لم تكن فاتت (بل تأخر عن وقتها المعتاد).

قال اليعمري: من الناس من رجح ما في الصحيحين، وصرح بذلك ابن العربي، فقال: إن الصحيح أن الصلاة التي شغل عنها واحدة هي العصر، ويؤيده حديث علي عند مسلم: {شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر}، قال: ومنهم من جمع بأن الخندق كانت وقعت يوم الإثنين، فكان ذلك في أوقات مختلفة في تلك الأيام، قال: وهذا أولى. وبقره أن روايتي أبي سعيد وابن مسعود ليس فيهما تعرض لقصة عمر، بل فيهما أن قضائه للصلاة وقع بعد خروج وقت المغرب، كذا قاله الحافظ في "الفتح" (2: 56، 57) قلت: فيحمل حديث أبي جمعة على غير قصة عمر من تلك الأيام فلا تعارض، والله تعالى أعلم.

بعد ذلك فالحديث صالح للاحتجاج، واحتج به ابن قدامة في "المغني" على وجوب الترتيب في قضاء الفوائت (1: 645) قال: وقال مالك، يجب الترتيب مع النسيان، ولعل من يذهب إلى ذلك يحتج بحديث أبي جمعة أنه يشعر بعدم تذكره - صلى الله عليه وسلم - بأنه لم يصل العصر إلا بعد قول الصحابة له {ما صليتهما}، ثم أعاد المغرب ثانية بعدما صلى العصر مع كونه ناسياً إياها حين صلى المغرب أولاً، والجواب عنه أنه يحتمل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكرها وهو في الصلاة وغلب على ظنه ذلك، وإنا استفسر الصحابة عن ذلك لمزيد الاستيقان □

والدليل على سقوط الترتيب بالنسبين قوله - صلى الله عليه وسلم -: {من نام (1) عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها}، فجعل الوقت وقتاً للفائتة بالتذكير. وما لم يتذكر لا يكون وقتاً لها، ولا مخاطباً بأدائها، وأيضاً: فهو عذرٌ سماويٌّ مسقطٌ للتكليف، لأنه ليس في وسعه، وسيأتي تمام الكلام على ذلك فانتظر.

فائدة فيما يسقط به الترتيب

قال في "كنز الدقائق": والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق، (قد مر أدلة الأول وستأتي للثاني) ويسقط بضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستاً. وفي "البحر": أي يسقط الترتيب المستحق بضيق المكتوبة، لأنه وقتٌ للوقتية بالكتاب، ووقتٌ للفائتة بخبر الواحد، وهو (2) قوله عليه الصلاة والسلام: {من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها}، والكتاب مقدمٌ على خبر الواحد، فلو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهية فهي صحيحة لأن النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها، وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية، واختلف في المراد بالنهي هنا، فقيل: نهى الشارع لأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وقيل: نهى الإجماع لإجماعهم على أنه لا يقدم الفائتة وهو الأصح كذا في "المعراج"، وإنما قلنا: صحيحة ولم نقل: جائزة، لأن هذا الفعل حرام، كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الإثم، وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسمعها معاً عند الشروع في نفس الأمر لا بحسب ظنه، حتى لو ظن ضيقه فصلى (الوقتية، فلما فرغ ظهر أن فيه سعة بطل ما أذاه (88:2).

وفيه أيضاً قوله: "والنسيان" أي ويسقط الترتيب بالنسبين، وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته، وهو عذرٌ سماويٌّ مسقطٌ للتكليف، لأنه ليس في وسعه، ولأن الوقت وقتٌ للفائتة بالتذكر، وما لم يتذكر لا يكون وقتاً لها (89:2). وفيه أيضاً قوله: {وصيرورتها

زاد الفقهاء في هذا الحديث لفظ: {فإن ذلك وقتها}، ولم تر هذه الزيادة في شيء من طرق الحديث، نعم! قد روى (1) الدار قطني في سننه (162:1) عن أبي هريرة مرفوعاً: من نسي صلاةً فوقتها إذا ذكرها}. وفيه حفص ابن أبي العطف ضعيف.

(رواه مسلم (مؤلف (2)

ستا} أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات، لدخولها في حد الكثرة المفضية للجرح (1) لو قلنا بوجوبه، والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستاً (91:2)).

ثم اعلم أن حديث ابن عمر رضي الله عنهما قد رواه الدار قطني أيضاً (162:1): حدثنا جعفر بن محمد الواسطي، ثنا موسى بن هارون، ثنا يحيى بن أيوب، ثنا سعيد بن عبد الرحمان الجمحي، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: {وإذا نسي أحدكم صلاته فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فإذا فرغ من صلاته فليصل الصلاة التي نسي، ثم ليعد صلاته التي صلى مع الإمام}. قال أبو موسى (عندي هو موسى المذكور ولفظ أبو غلط): وحدثناه أبو إبراهيم الترمذاني، ثنا سعيد به، ورفعته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ووهم في رفعه، فإن كن قد رجح عن رفعه فقد وفق للصواب اهـ. وفي "نصب الراية": قال ابن عدي: لا أعلم رفعه عن عبيد الله غير سعيد بن عبد الرحمان الجمحي، وقد وثقه ابن معين: وأرجو أن أحاديثه مستقيمة، لكنه يهمل فيرفع موقوفاً، ويصل مرسلاً لا عن تعمد انتهى. فقد اضطرب كلامهم، فمنهم من ينسب الوهم في رفعه لسعيد، ومنهم من ينسبه للترجماني اهـ. قلت: فلا يعتد بهذا الكلام

قال بعض لناس: ولزم النظر في الإسناد، ولم أقدر على تحقيق بعض رجاله فليتبع اهـ قلت: أما جعفر بن محمد الواسطي فقد احتج به الدار قطني في "سننه" كثيراً، وصح له في (53:1). وأما شيخه موسى بن هارون فهو ابن عبد الله الحمال - بالمهملة - ثقة حافظ كبير بغدادي، من صغار الحادية عشر، كذا في "التقريب" (ص 218) ويحيى بن أيوب هو المقابري، روى له مسلم، ثقة من العاشر كما فيه (ص 233). روى عنهم موسى بن هارون، كما في "التهذيب" (11:188) وسعيد بن عبد الرحمان الجمحي، قال عبد الحق في "أحكامه" وثقه النسائي وابن معين، وذكره الذهبي توثيقه عن جماعة

تعتن ابن حبان في الجرح

ثم قال: وابن حبان قصاب، قال فيه: روى عن الثقات أشياء موضوعة، وذكر من مناكيره (هذا الحديث اهـ. من "التعليق المغني" 162:1)

(فعسى أن يبلغ الفوائت عدداً ما يسعه الوقت "رسائل الأركان" (ص 111 (1)

باب الترتيب بين الفوائد ... 1862 - عن: أبي سعيد قال: «حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوى (1) من الليل كفيينا، من الليل كفيينا، وذلك قول الله عز وجل: وكفى الله

قلت: أخرج الطحاوي هذا الحديث في "معاني الآثار" له مرفوعاً وموقوفاً: حدثنا ابن مرزوق. قال: ثنا أبو عامر، (هو العقدي) قال: ثنا مالك بن أنس، عن نافع، عن ابن عمر، قال: {من نسي صلاةً فذكرها مع الإمام فليصل معه، ثم ليصل التي نسي ثم ليصل الأخرى بعد ذلك} حدثنا ابن أبي عمران، قال: ثنا أبو إبراهيم الترمذاني، قال: ثنا سعيد بن عبد الرحمان الجمحي، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه (وسلم) - مثله أهـ (270:1).

قلت: ابن أبي عمران شيخ الطحاوي وثقه ابن يونس في "تاريخه"، كما في "حسن المحاضرة" (197:1). وأبو إبراهيم الترمذاني لم نري جرحاً، بل قال أحمد، وابن معين، وأبو داود، والنسائي: ليس به بأس، وقال الحسين بن فهم، كان صاحب سنة وفضل خير كثير. وقال عبد الله بن أحمد: انتقى عليه أبي أحاديث، وذهب وأنا معه فقرأها عليه، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن قانع، ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات أهـ. من "التهذيب" (272،271:1) فالحق أن الحديث لا ينزل رفعه عن رتبة الحسن لكون الرافع ثقة صدوقاً، والرفع زيادة لا تنافي أصل الحديث فتقبل من الثقة، كما مر في ذكر الأصول مراراً، والله أعلم.

قال ابن قدامة في "المغني": ويعيد كل صلاةٍ صلاها وهو ذاكرٌ لما ترك من الصلاة، وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما ما يدل على وجوب الترتيب، ونحوه عن النخعي، والزهري، وربيعه ويحيى الأنصاري، ومالك، والليث، وأبي حنيفة، وإسحاق، وقال الشافعي: لا يجب أهـ (645:1). قتل: وبمثل قولنا قال الحسن، كما روى عنه ذلك الطحاوي في "معاني الآثار" (270:1) بسندٍ صحيح

باب الترتيب بين الفوائد

قوله: "عن أبي سعيد إلخ". قال المؤلف: وفي "النيل": الحديث رجال إسناده

بافتح الزمان الطويل، وقيل: مختص بالليل، كذا في "مجمع البحار" وفي "القاموس": كغنى ويضم وتهوؤ من الليل (1) ساعة.

المؤمنين القتال وكان الله قوياً عزيزاً. قال: فدعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بلالاً، وأقام الظهر فصلاها، فأحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها، ثم أمره، فأقام العصر، فصلاها فأحسن صلاتها كما كان يصليها في وقتها، ثم أمره، وأقام المغرب، فصلاها كذلك، قال: وذلك قبل أن ينزل الله عز وجل في صلاة الخوف: فإن خفتم فرجالاً أو ركبناً». رواه (أحمد والنسائي ولم يذكر المغرب "النيل" (230:1).

عن: أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، قال: قال عبد الله رضي الله عنه: «إن - 1863
المشركين شغلوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أربع (1) صلاة يوم الخندق، حتى
ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالا رضي الله عنه فأذن ثم أقام، فصلّى الظهر، ثم أقام
فصلّى العصر، ثم أقام فصلّى المغرب، ثم أقام فصلّى العشاء». رواه الترمذي (25:1)
وقال: ليس بإسناده بأس إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من عبد الله اهـ. قلت: قد تقدم أنه
سمع من أبيه عند بعض أهل الحديث، فالإسناد حجة متصل

رجال الصحيح، وقال ابن سيد الناس: حديث أبي سعيد رواه الطحاوي (2) عن المزني، عن
الشافعي: حدثنا ابن أبي فديك، عن ابن أبي ذئب، عن المقبري، عن عبد الرحمان بن أبي
سعيد، عن أبيه، وهذا إسناد صحيح جليل، وأخرجه أيضاً ابن خزيمة وابن حبان في
صحيحهما، وصححه ابن السكون اهـ ملخصاً (1:330). قلت: دلالة على الباب بانضمام
الحديث الآخر: {فصلوا كما رأيتموني أصلي} ظاهرة، وممر نحو هذا التقرير في الترتيب
بين الفوائت والوقتية

قوله: "عن أبي عبيد إلخ". قال المؤلف: تقريره كما مر في الأول

ليس كذلك وإنما صلى عليه السلام العشاء في وقتها ولكن لما أخر عن وقتها المعتاد له سماها الراوي فائتة مجازاً (1)
لم أره في شرح الآثار له، فلعله في تأليف آخر له، وقد رواه الشافعي في "مسنده" (ص-17) بهذا الإسناد، وفيه ذكر (2)
العشاء أيضاً

باب وجوب سجود السهو وكونه بين السلامين ... 1864 - عن: محمد بن سيرين، يقول: سمعت أبا هريرة يقول: «صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إحدى صلاتي العشى، إما الظهر وإما العصر، فسلم في ركعتين». الحديث وفيه: «فصلى ركعتين وسلم، ثم كبر ثم سجد، ثم كبر فرفع، ثم كبر وسجد، ثم كبر ورفع، قال: (أي محمد بن سيرين كما قال النووي) وأخبرت عن عمران بن حصين أنه قال: وسلم». رواه مسلم (213:1). ... 1865 - عن: ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه، ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين»، رواه البخاري (58:1). ... 1866 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سلم ثم سجد سجدتي السهو وهو جالس ثم سلم». رواه النسائي (195:1) وسكت عنه. ... 1867 - عن: عمران بن حصين رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى ثلاثاً ثم سلم، فقال الخرباق: إنك صليت ثلاثاً، فصلى بهم الركعة الباقية ثم سلم، ثم سجد سجدتي السهو ثم سلم». رواه النسائي (195:1) وسكت عنه، وروى مسلم نحوه (214:1). ... 1868 - عن: عبد الله بن جعفر، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من شك في

باب وجوب سجود السهو وكونه بين السلامين

قوله: "عن محمد بن سيرين إلخ". دللته على السلامين أحدهما قبل السجود والآخر بعد السجود وهو الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله

قوله: "ابن مسعود رضي الله عنه إلخ". دللته على وجوب سجود السهو وكونه بعد السلام ظاهرة، ودلالة الروایتين بعده على كون السجود بين التسليمتين أيضاً ظاهرة

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإن الأصل في الأمر هو الوجوب، وفي "البحر": وهو (أي الوجوب) ظاهر الرواية

صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم». رواه أبو داود والنسائي، ورواه البيهقي، وقال: إسناده لا بأس به، زيعلي (300:1) وفي "الدراية": وصححه ابن خزيمة (ص - 125). ... 1869 - عن: ثوبان رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم». رواه أبو داود (401:1) ولم يضعفه، فهو حديث حسن.

ويشهد له من السنة ما ورد في الأحاديث الصحيحة من الأمر بالسجود، والأصل في الأمر أن يكون للوجوب فافهم

قوله: "عن ثوبان إلخ". قال المؤلف: وفي "الزيعلي": وفي رواية لأبي داود عن أبيه، عن ثوبان رضي الله عنه، والاختلاف فيه من الرواة عن ابن عباس، قال البيهقي في "المعرفة": انفرد به إسماعيل بن عياش، وليس بالقوي انتهى. قال المؤلف: وفي "شرح صحيح مسلم" للنووي (211:1): حديث ضعيف اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (154:6): والصحيح عن أبيه، عن ثوبان رضي الله عنه اهـ. وفي "الجواهر النقي" (182:1): أخرجه أبو داود وسكت عنه، فأقل أحواله أن يكون حسناً عنده على ما عرف، وليس في إسناده من تكلم فيه فيما علمت سوى ابن عباس، وبه علل البيهقي، وهذه العلة ضعيفة، فإن ابن عباس روى هذا الحديث عن اشمي، وهو عبيد الله الكلاعي، وقد قال البيهقي في باب ترك الوضوء من الدم (ما روى ابن عباس عن الشاميين صحيح). فلا أدري من أين حصل الضعف لهذا الإسناد اهـ. وفي "التقريب" (ص 17): إسماعيل بن عباس صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلط في غيرهم اهـ. وجرّحه جماعةً مطلقاً كما في ترجمته من "تهذيب" الحافظ، وفي حديث ابن جعفر مصعب بين شبهة، وهو من رجال مسلم لين الحديث، كما في "التقريب" (ص 208). ووثقه العجلي وابن معين، وضعّفه أحمد وأبو حاتم، والنسائي (وابن عدي، والدارقطني، وأخرجوا له غير البخاري كما في "تهذيب" الحافظ (162:10).

وقد عرفت أن الاختلاف لا يضر، فالحديثان ثابتان حسان، والظاهر من قوله عليه السلام: {لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم} عدم انجبار السهو بدون هذا السجود، وهو

المراد بالوجوب، أي توقف الكما عليه، واستدل البيهقي على كونه نافلةً بما رواه أبو داود مرفوعاً، وسكت عنه هو والمندري: {إذا شك أحدكم في صلاته فليقل الشك وليبن على اليقين، فإذا استيقن التمام سجد سجدتين، فإن كانت صلاته تامةً كانت الركعة نافلةً والسجدتان، وإن كانت ناقصةً كانت الركعة تماماً لصلاته وكان السجدتان مرغماً للشيطان} (392:2). ورده صاحب "الجواهر النقي" بأن أمره عليه السلام بسجود السهو في الأحاديث يدل على وجوبهما، فيحمل لفظ النافلة في الحديث على الزيادة لغة، والدليل عليه أنه عليه السلام سوى بين الركعة والسجدتين في كونهما نافلة، مع أن الركعة واجبةٌ عليه عند (الشك، فكذا السجدتان 185:1).

وأما ما يدل على سجود السهو قبل التسليم فمنها ما رواه مسلم (211:1) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً: {إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدرك صلى ثلاثاً أو أربعاً؟ فليطرح اشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن لها صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان}. ومنها ما في "فتح الباري" (84:3) تحت حديث أبي هريرة مرفوعاً ما لفظ: رواه الدارقطني من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير بهذا الإسناد مرفوعاً: {إذا سها أحدكم فلم يدرأ زاد أو نقص (1) فليسجد سجدتين وهو جالس ثم يسلم} إسناده قوي اهـ

ومنها ما روى الترمذي وقال: حسن صحيح مرفوعاً م طريق عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه: {إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدةً صلى أو اثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر صلى اثنتين أو ثلاثاً فليبين على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثاً صلى أو أربعاً فليبن (على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم اهـ} (35:1).

ومنها ما رواه البخاري في باب ما جاء في السهو إذا قام من ركعتي الفريضة عن عبد الله ابن بحنة أنه قال: {صلى لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين من بعض الصلاة، ثم قام فلم يجلس، فقام الناس معه، فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمه كبر قبل التسليم، فسجد سجدتين وهو جالس ثم سلم اهـ}. ومعنى كل ذلك أن يسجد سجدتين قبل سلام التحليل

أي قبل السلام وهو ظاهر السياق (1)

بنية قطع الصلاة، والسلام قبل سجود السهو ليس للتحليل ولا بتلك النية، والحاصل أنه - صلى الله عليه وسلم - قد ثبت عنه من فعله السجود بعد السلام وضح عنه أيضًا من فعله قبله، وجاء من قوله السجود قبل السلام وبعده

وفي "شرح صحيح مسلم" (210:1): واختلف العلماء في كيفية الأخذ بهذه الأحاديث، فقال داود، لا يقياس عليها بل تستعمل في مواضعها على ما جاءت، وقال أحمد رحمه الله كقول داود في هذه الصلوات خاصة، وخالفه في غيرها، وقال: يسجد فيما سواها قبل السلام لكل سهو، وأما الذين قالوا بالقياس فاختلفوا، فقال بعضهم: هو مخير في كل سهو، إن شاء سجد بعد السلام، وإن شاء قبله ي الزيادة والنقص، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: الأصل هو السجود بعد السلام، وتأول باقي الأحاديث عليه، وقال الشافعي رحمه الله: الأصل هو السجود قبل السلام، ورد بقية الأحاديث إليه، وقال مالك رحمه الله: إن كان السهو زيادة سجد بعد السلام، وإن كن نقصاً فقبله، فأما الشافعي رحمه الله فيقول: قال في حديث (1) أبي سعيد رضي الله عنه: {فإن كانت خامسة شفّعها}. ونص على السجود قب السلام مع تجويز الزيادة، والمجوز كالموجود، ويتأول حديث (2) ابن مسعود رضي الله عنه في القيام إلى خامسة والسجود بعد السلام، على أنه - صلى الله عليه وسلم - ما علم السهو إلا بعد السلام، ولو علمه قبله لسجد قبله (3). ويتأول حديث ذي اليمين (4) على أنها صلاة جرى فيها سهو فسها عن السجود قبل السلام فتداركه بعده، هذا كلام المأزري، وهو كالمحسن نفسي، وأقوى المذاهب هنا مذهب مالك رحمه الله ثم مذهب الشافعي أه

وفيه أيضًا: قال القاضي عياض، وجماعة من أصحابنا: ولا خلاف بين هؤلاء المختلفين وغيرهم من العلماء أنه لو سجد قبل السلام أو بعده للزيادة أو للنقص أنه يجزئه، ولا تفسد (صلاته)، وإنما اختلافهما في الأفضل والله أعلم أه. وفي "فتح البخاري" (75:3)

تقدم قريباً معناه (1)

سبأتي قريباً (2)

فيه نظر، فإن الحديث فيه قوله عليه السلام: {إذا شك أحدكم في صلاته، إلى ما آخر ما تقدم في أول الباب (3)}

أخرجه البخاري في باب من لم يتشهد في سجدي السهو (4)

وأما قول النووي: أقوى المذاهب فيها قول مالك ثم أحمد (1) فقد قال غيره: بل طريق أحمد أقوى، لأنه قال: يستعمل كل حديث فيما ورد فيه، وما لم يرد فيه شيء يسجد قبل السلام، قال: ولولا ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك لرأيت أنه كله قبل السلام، لأنه من شأن الصلاة، فيفعله قبل السلام اهـ

قلت: وحجة أبي حنيفة ما ذكرنا في المتن عن ابن مسعود مرفوعاً: {إذا شك أحدكم في صلاته فليتحز الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين}. رواه البخاري، وما رواه عبد الله بن جعفر مرفوعاً: {من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم}، صححه ابن خزيمة. وما رواه ثوبان مرفوعاً: {لكل سهو سجدتان بعدما يسلم}، وهو حديث حسن، وكل ذلك يعم السهو بالزيادة والنقصان كليهما، وروى المغيرة بن شعبة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سجد للنقصان بعد السلام، وكذا فعل ابن زبير رضي الله عنه، وقال ابن عباس: ما طاع عن سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكذا سجد عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما للنقصان بعد السلام، وبه أفتى أنس وابن عباس أنه بعد السلام مطلقاً، كما سيأتي كل ذلك عن قريب، فحجته أقوى من حجة مالك وأحمد كليهما، فإنه إذا تعارض أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله لزم المصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم. وهي تؤيد قول أبي حنيفة، ويؤيد النظر القياسي أيضاً كما سيأتي.

وأما المواضع التي سج فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للسهو فخمسة. أحدهما قام من سنتين (ولم يتشه) على ما جاء به في حديث ابن بحنة، والثاني سلم من ثنتين كما جاء في حديث ذي البدين، والثالث سلم من ثلاث كما جاء به في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، والخامس السجود على الشك كما جاء في حديث أبي سعيد (الخدري، كذا في "العمدة" للعيني 738:3).

قلت: وذكر هذه المواضع الخمسة ابن قدامة في "المغني" نقلاً عن الإمام أحمد (668:1) قال: وجملة ذلك أن السجود كله عند أحمد قبل السلام إلا ما جاء عن النبي

هذا ما سبق قلم منه (1)

.....

صلى الله عليه وسلم - أنه سجد فيه بعد السلام، ثم قال أحمد: سجد النبي - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة مواضع بعد السلام، وفي غيرها قبل السلام، قلت: (القائل الأثرم صاحب أحمد) أشرح الثلاثة مواضع التي بعد السلام، قال: سلم من ركعتين فسجد بعد السلام، هذا حديث ذي اليدين، وسلم من ثلاث فسجد بعد السلام، هذا حديث عمران بن حصين، وحديث ابن مسعود في مواضع التحري سجد بعد السلام (1:678).

وفي المرقات: قال الطيبي: وقال مالك وهو قول قديم للشافعي: إن كان السجود لنقصان قدم، وإن كان لزيادة آخر، وحملوا الأحاديث على الصورتين توفيقاً بينها. قلت: لكن أبو يوسف ألزم مالكا بقوله: فكيف إذا وقع نقصان وزيادة؟ ثم قال الطيبي: واقتفى أحمد موارد الحديث وفصل بحسبها، فقال إن شك في عدد الركعات قم، وإن ترك شيئاً ثم تداركه آخر، وكذا إن فعل ما لا نقل فيه. قلت: هو أيضاً فيما لا نقل فيه مشترك الإلزام اهـ (2:43). قلت: بل هو ملزم بما فيه نقل أيضاً بأن سها عن الجلوس في الثانية، ولما سجد للثالثة في عدد الركعات، فكيف يسجد؟ فالحق أن أقوى المذاهب هناك مذهب أبي حنيفة، ثم الشافعي رحمهما الله تعالى.

وأورد بعض الناس على أحمد: أن الساهي إما أن يتذكر بعد السهو وله ظن غالب أو يقين، فيعمل بحديث ابن مسعود رضي الله عنه ويسجد بعد السلام، وإما أن لا يكون له ظن فيعمل بحديث أبي سعيد وغيره، ويسجد قبل السلام، فلم تبق صورة يحتاج فيها إلى غير ما ورد تأمل، فإنه نفيس جداً ولم أر من ذهب إليه اهـ. قلت: تأملناه فعرفنا أنه كلام جاهل بالحديث وبمذهب أحمد، فإن حديث أبي سعيد خاص بالشك في عدد الركعات لا يعم ما سواه، كما سيظهر من لفظه الآتي، واستوعب طريقه في "الجواهر النقي" (1:181) فليراجع، فكيف يؤخذ منه حكم من سها عن التشهد في القعدة الأخيرة، أو جلس في الوسط وقرأ الفاتحة مكان التشهد، أو قام في موضع الجلوس وقعد في موضع القيام، أو جهر في موضع تخافت، وخافت في موضع جهر ثم شك في كل ذلك؟ فلا دلالة على حكم شيء منه في حديث أبي سعيد ولا غيره، وأحمد يقول بتقديم السجود في الصور كلها. والحق أن حديث ابن مسعود المار سابقاً لا يدل على حكم شيء منه أيضاً، ولو حصل له غلبة الظن فحديثه مختص بالشك في عدد الركعات أيضاً كما

عن: عطاء بن أبي رباح، قال: «صليت مع عبد الله بن الزبير المغرب، فسلم في - 1870
الركعتين. ثم قام يسبح به القوم، فصلى بهم الركعة، ثم سلم ثم سجد سجدتين. قال:
فأتيت ابن عباس من فوري فأخبرته فقال: الله أبوك! ما ماط عن سنة رسول الله - صلى
الله عليه وسلم -». أخرجه ابن سعد في "الطبقات" "عمدة القارئ" (3:736) قال الزيعلي
(301:1): روى ابن سعد في ترجمة ابن الزبير: أخبرنا عارم بن الفضل، ثنا حماد بن زيد،
ثنا غسل بن سفيان، عن عطاء، فذكره. قلت: رجاله كلهم ثقات غير غسل، أما عارم بن
الفضل فهو محمد بن الفضل يلقب بعارم من رجال الجماعة ثقة ثبت، كذا في "التقريب"
(ص - 193) وحماد بن زيد وعطاء لا يسئل عنهما، وغسل بن سفيان ضعفه ابن معين
والبخاري وغيرهما، ولكن روي عن شعبة، وهو لا يروي إلا عن ثقة عنده، وذكره ابن حبان
في الثقات وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن عدي: هو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال أبو
أحمد الحاكم: ليس بالمتين عندهم، وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك، ولا هو حجة
أه. من "التهذيب" (7:193) قلت: فهو حسن الحديث. وأخرجه الطحاوي في "معاني
الآثار" (1:256) حدثنا فهد، قال: ثنا علي بن معبد (ابن شداد أبو محمد الرقي نزيل مصر،
وثقه أبو حاتم وابن حبان) قال: ثنا عبيد الله، (هو ابن عمر والرقي من رجال الجماعة ثقة)
عن زيد (هو ابن أبي أنيسة من رجال الجماعة ثقة) عن جابر (هو الجعفي مختلف فيه،
وثقة شعبة وسفيان، وضعفه آخرون، وإن كان جابر بن زيد أبا الشعثاء فهو من رجال
الجماعة ثقة، وكلاهما محتمل) عن عطاء نحوه، إل أنه قال: «فانطلقت إلى ابن عباس
فذكرت له ما فعل ابن الزبير، فقال: أحسن وأصاب أه». وبالجمل فالحديث حسن. ...
1871 - عن: عبد الرحمن المسعودي، عن زياد بن علاقة، قال: «صلى

يظهر من تتبع طرقه، والتأمل في سياقه، فافهم

قوله: "عن عطاء" وقوله: "عن عبد الرحمان المسعودي إلخ". قلت: دلالتهما على

بنا المغيرة بن شعبة، فنهض في الركعتين، فسبح به من خلفه، فأشار إليهم قوموا، فلما فرغ من صلاته وسلم سجد سجدتي السهو، فلما انصرف قال: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع كما صنعت». رواه أبو داود وسكت عنه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح، وقال النووي في "الخلاصة": روى الحاكم في "المستدرک" نحوه من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ومثله من حديث عقبة، قال في كل منهما: صحيح على شرط الشيخين اهـ. كذا في "نصب الراية" (301:1) وأخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (255:1) حدثنا حسين بن نصر، قال: سمعت يزيد بن هارون، قال: أنا المسعودي، عن زياد، عن المغيرة، قال: «صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فسها فنهض في الركعتين، فسبحنا به، فمضى، فلما أتم الصلاة وسلم سجد سجدتي السهو اهـ». فرفعه صريحاً ورجاله كلهم ثقات وسنده صحيح. ... 1872 - حدثنا: أبو بكرة، قال: ثنا أبو عمر (1) قال: أنا حماد بن سلمة، أنا خالد الحذاء أخبرهم، عن أبي قلابة، عن عمران بن حصين، قال: في سجدتي السهو يسلم، ثم يسجد ثم يسلم». أخرجه الطحاوي (256:1) ورجاله كله ثقات، وقال النيموي: إسناده حسن (60:2). ... 1873 - حدثنا: سليمان بن شعيب (2)، قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد (3)، قال: ثنا شعبة، قال: حدثني عكرمة بن عمار اليمامي، عن ضمضم بن جوس

السجود بعد السلام في صورة النقصان ظاهرة

قوله: "حدثنا أبو بكرة إلخ". قلت: فيه فتوى عمران بن حصين الصحابي بكون السجود للسهو بعد السلام مطلقاً من غير تفصيل

قوله: "حدثنا سليمان بن شعيب إلخ". قلت: سليمان هذا هو الكيسانى مر توثيقه غير مرة، وعبد الرحمن بن زياد ليس هو بالإفريقي، بل الرصاصي أبو عبد الله من أهل

هو الحوضي (1)

هو الكياني (2)

هو الرصاصي سكن بمصر (3)

الحنفي، عن عبد الرحمن (1) بن حنظلة بن الراهب: «أن عمر بن الخطاب صلى صلاة المغرب فلم يقرأ في الركعة الأولى شيئاً، فلما كانت الثانية قرأ فيها بفاتحة القرآن وسورة مرتين، فلما سلم سجد سجدي السهو». أخرجه الطحاوي (256:1) أيضاً، وسنده حسن، ونترجم رجاله في الحاشية إن شاء الله تعالى، وقال الحافظ في "الفتح": رجاله ثقات اهـ (71:3). ... 1874 - حدثنا: سليمان، قال: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا شعبة، عن بيان أبي بشر الأحمسي قال: سمعت قيس بن أبي حازم، قال: «صلى بنا سعد بن مالك رضي الله عنه (2) فقام في الركعتين الأوليين، فقالوا: سبحان الله! فقال: سبحان الله! فمضى، فلما سلم سجد سجدي السهو». أخرجه الطحاوي (256:1) أيضاً، وسنده صحيح، وأخرج بسند صحيح نحوه عن ابن الزبير من فعله

العراق سكن مصر، يروى عن شعبة المسعودي، روى عنه الحميدي، وسليمان بن شعيب الكيساني، وأهل بلده، ربما أخطأ، هكذا ترجمه ابن حبان في الثقات، كذا في "اللسان" (416:3) وعكرمة بن عمار اليمامي صدوق، روى عنه شعبة والثوري، وثقه ابن معين، والساجي، وأحمد، وروى عنه ابن مهدي (وهو وشعبة لا يرويان إلا عن ثقة). ووثقه أيضاً صالح بن محمد، والدارقطني. وقال ابن عدي: مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة. (قلت: وأي راوٍ أوثق من شعبة وهو الذي يروي حديث المتن عنه) وبالجمله فهو ثقة عند الأكثر إلا أن في روايته عن يحيى بن أبي كثير مقالاً، كما في "التهذيب" (263،262:7) وضمضم بن جوس هو اليمامي ثقة من الثالثة، كما في "التقريب" (ص 91) وعبد الرحمان بن حمظلة بن أبي عامر الراهب، الصواب عندي فيه عبد الله بن حنظلة كما في "كنز العمال" (213:4) وهو يُكنى بأبي عبد الرحمان، فلعل لفظ أبي قد سقط من نسحو الطحاوي، وهو من رجال "التهذيب" له رؤية، وأبو غسيل الملائكة قُتل يوم أحد "التهذيب" (193:5). □ ودلالة الأثر على السجود للنقصان بعد السلام ظاهرة

(1) الصواب عبد الله

(2) هو ابن أبي وقاص

عن: قتادة، عن أنس رضي الله عنه، أنه قال في الرجل يهم في صلاته لا يدري - 1875
أزاد أم نقص؟ قال: «يسجد سجدين بعد ما يسلم». رواه الطحاوي وإسناده صحيح، كذا
(في "آثار السنن" (2:59).

وكذا دلالة الأثر بعده ورجاله إلى شعبة قد عرفتهم آنفاً، وأما بيان أبي بشر الأحمسي فمن
(رجال الجماعة ثقة ثبت من الخامسة، كما في "التقريب" (ص_25).

وادعى بعض الشافعية نسخ السجود بعد السلام بما رواه الشافعي في القديم، عن مطرف
بن زمان، عن معمر، عن الزهري، قال: {سجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل
السلام وبعده. وآخر الأمرين قبل السلام}. قال البيهقي: إن قول الزهري منقطع لم يسنده
إلى أحد من الصحابة، ومطرف بن مازن غير قوي، وقال صاحب "الجواهر النقي" لأن
البيهقي القول في مطرف ههنا، وضعفه في باب سهم ذوي القربى، وفي كتاب ابن الجوزي،
قال يحيى: كذاب، وقال السعدي والنسائي: ليس بثقة، قال ابن حبان: كان يحدث بما لم
(يسمع، لا يتجاوز الرواية عنه إلا للاعتبار اهـ (1:183).

قلت: وعلى العلات فقد رد عمر بن عبد العزيز قول الزهري هذا، ولو كان عنده حجة في
ذلك لأبداها، فالظاهر أن قوله: {وآخر الأمرين قبل السلام} ظن منه وتخمين. قال
الطحاوي: حدثنا ابن أبي داود، قال: ثنا حيوة بن شريح، قال: ثنا بقية بن الوليد، عن سعيد
بن عبد العزيز، قال: حدثني الزهري، قال: "قلت لعمر بن عبد العزيز: السجود قبل السلام،
فلم يأخذ به اهـ: (1:256) رجاله كلهم ثقات، ولا علة له غير عنعنة بقية بن الوليد، فإنه
مدلس، ولكنه ليس بأسوأ حالاً من مطرف، والله أعلم.

وفي "الهداية": ولأن سجود السهو مما لا يتكرر، فيؤخر عن السلام، حتى لو سها عن
السلام ينجر به. وفي "فتح القدير" (1:436) تقريره: أن سجود السهو تأخير عن زمان
العلة، وهو وقت وقوع السهو تفادياً عن تكراره، إذا الشرع لم يرد به، فأخر ليكون جبراً لكل
سهو يقع في الصلاة، ومالم يسلم فتوهم السهو ثابت، ألا ترى أنه لو سجد للسهو يقع في
الصلاة، ومالم يسلم فتوهم السهو ثابت، ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه
صلى ثلاثاً أو أربعاً فشغله ذلك حتى آخر السلام ثم ذكر أنه صلى أربعاً فإنه لو سجد بهذا
النقص بتأخير الواجب تكرر، وإنه لم يسجد بقي نقصاً لازماً غير مجبور؟ فاستحب أن
يؤخر بعد السلام لهذا

المجبور، وهذا دليلٌ أن الخلاف

عن: عمرو بن دينار، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: «سجدتا السهو - 1876
(بعد السلام». رواه الطحاوي وإسناده حسن "آثار السنن" (2:59)

باب التشهد بعد سجود السهو ... 1877 - عن: عمران بن حصين: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم فسجد فسجد سجدين، ثم تشهد ثم سلم». رواه الترمذي (52:1) وقال: حسن غريب، وأبو

في الأولوية. وفي "الخلاصة": لو سجد قبل السلام لا تجب إعادتها بعد السلام اهـ. فهذا وجه الترجيح لسجود السهو بعد السلام فافهم. والأمر واسع، ودلالة أثر أنس وابن عباس على أن سجود السهو بعد السلام ظاهرة

قال بعض الناس: وبشهد لمالك حديث أيضًا ولكنه ضعيف، ففي "مجمع الزوائد" (1:273)، عن عائشة رضي الله عنها: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سها قبل التمام فسجد سجدي السهو قبل أن يسلم، وقال: من سها قبل التمام سجد سجدي السهو قبل أن يسلم، وإذا سها بعد التمام سجد سجدي السهو بعد أن يسلم}. رواه الطبراني في "الأوسط" هكذا، وفيه عيسى بن ميمون واختلف في الاحتجاج به، وضعفه الأكثر اهـ. قتل: ولا حجة له فيه، فإن قوله: {من سها قبل التمام} يعم كل سهو كان قبل تمام الصلاة، سواء كان بالزيادة أو النقصان فيسجد له قبل السلام، وإنما يسجد بعد السلام إذا كان السهو بعد تمام الصلاة، وهذا لم يقل له مالك بل ولا أحد من الأئمة، فإن السهو بعد تمام الصلاة لا يتصور عندهم، ومعناها عندنا أن من حصل له السهو بعد تمام الصلاة بأن قضى الأركان كلها وسلم للتحليل ثم تذكر أنه عليه سهوا سجد له بعد تمام سلام التحليل أيضًا، فإن السلام بنية التحليل لا يقطع صلاة من عليه السهو، كما ذكره علمائنا، فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم

باب التشهد بعد سجود السهو

قوله: "عن عمران بن حصين رضي الله عنه إلخ". قال المؤلف: وفي "فتح الباري" بين سند الحديث هكذا: من طريق أشعث بن عبد الملك، عن محمد بن سيرين، عن خالد

داود (401:1) وسكت عنه، وفي "فتح الباري" (79:2): رواه ابن حبان في "صحيحه" والحاكم في "مستدرکه" وقال الأحاکم: صحيح على شرط الشيخين

الحذاء، عن أبي قلابة، عن أبي الملهب، عن عمران، فذكر المتن. ثم قال الحافظ: وضعفه البيهقي وبان عبد البر وغيرهما، ووهموا رواية أشعث لمخالفته غيره من الحفاظ عن ابن سيرين، فإن المحفوظ عن ابن سيرين في حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد، وروی السراج من طريق سلمة بن علقمة أيضاً في هذه القصة (أي المذكورة في البخاري): قلت: لابن سيرين: فالتشهد؟ قال: لم أسمع في التشهد شيئاً، وقد تقدم في باب تشبيك الأصابع (أي من صحيح البخاري) من طريق ابن عون عن ابن سيرين، قال: "نُتت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم"، وكذا المحفوظ عن خالد الحذاء بهذا الإسناد في حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد، كما أخرجه مسلم، فصارت زيادة أشعث شاذة، وهذا قال ابن المنذر، لا أحسب التشهد في سجود السهو يثبت، لكن قد ورد في التشهد في سجود السهو عن ابن مسعود عند أبي داود والنسائي (1) وعن المغيرة عند البيهقي، وفي إسنادهما ضعف، فقد يقال: إن الأحاديث الثلاثة في التشهد باجتماعها ترتقي إلى درجة الحسن، قال العلائي: وليس ذلك ببعيد، وقد صح ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه من قوله، أخرجه ابن أبي شيبه اهـ.

قلت: حديث ابن مسعود رضي الله عنه عند أبي داود هكذا (394:1): حدثنا النفيلى، ثنا محمد بن سلمة، عن خصيف، عن أبي عبيدة بن عبد الله، عن أبيه، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: {إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاثة أو أربع وأكبر ظنك على أربع. تشهدت ثم سجدت سجدتين وأنت جالس قبل أن تسلم، ثم تشهدت أيضاً، ثم تسلم}. قال أبو داود: رواه بعد الواحد عن خصيف لم يرفعه، ووافق عبد الواحد أيضاً سفيان وشريك وإسرائيل، واختلفوا في الكلام في متن الحديث ولم يسندوه اهـ.

وفي "عون المعبود": وقال البيهقي في "المعرفة": وهذا الحديث مختلف في رفعه

لم أقف عليه في الصغرى له، وإن عزاه إلى النسائي الحافظ والشوكاني والزيلعي، وعزاه المنذري في مختصر إلى (1) الكبرى له، هذا يتحصل من "عون المعبود" (395:1 و 545:4) والله تعالى أعلم

ومتنه، وخصيف غير قوي، وأبو عبيدة عن أبيه مرسل اهـ. قلت: قد تقم غير مرة أن حديثه عن أبيه صحيح، قد صحح الدار قطني عدة أحاديث من حديثه عن أبيه، ومحمد بن سلمة أخرج له مسلم كما في "التقريب" (ص 183) وزيادة الثقة إذا كانت غير منافية لمن هو أوثق منه مقبولة. فيرجح الرفع، وخصيف ضعفه أحمد ووثقه ابن معين وأبو زرعة، كما في "عون المعبود" عن "الخلاصة"، وقال ابن عدي: لخصيف أحاديث كثيرة، وإذا حدث عنه ثقة فلا بأس بحديثه وروايته، إلا أن يروى عنه عبد العزيز بن عبد الرحمان. فإن رواياته عنه بواطيل، والبلا من عبد العزيز لا من خصيف. وقال ابن سعد: كان ثقة وتكلم فيه آخرون، كما في "التهذيب" (3:144) وبالجملة فالحديث حسن، فإنه ليس من رواية عبد العزيز عن خصيف، بل من رواية محمد بن سلمة عنه.

وحديث المغيرة رضي الله عنه ذكره في "النيل" (2:373) عن البيهقي بلفظ: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تشهد بعد أن رفع رأسه من سجدي السهو}، قال البيهقي: تفرد به محمد بن عبد الرحمان بن أبي ليلى، عن الشعبي، ولا يفرح بما تفرد به، وقال في "المعرفة": لا حجة فيهما تفرد به لسوء حفظه وكثر خطائه في الروايات انتهى. قلت: حسن له الترمذي واحتج به غير واحد، وليس ما رواه بمنكر بل له شواه متعددة، فلا ينزل من درجة الحسن، ولا أقل من أن يكون المجموع حسناً كما قاله الحافظ.

وأما الجواب عن شذوذ رواية أشعث، فما ذكره في "الجواهر النقي" (1:186): قلت: أشعث الحمزاني ثقة، أخرج له البخاري في المتابعات في باب يخوف الله عباده بالكسوف. ووثقه ابن معين وغيره، وقال يحيى بن سعيد: ثقة مأمون، وعنه أيضاً قال: لم أدرك أحداً من أصحابنا هو أثبت عندي منه، ولا أدركت من أصحاب ابن سيرين بعد ابن عون أثبت منه، وإذا كان كذلك فلا يضره تفرد بذلك، ولا يصير سكوت من سكت عن ذكره حجة من ذكره وحفظه لأنه زيادة ثقة اهـ. وفي "التقريب" في ترجمة أشعث (ص 18): ثقة ففيه اهـ.

وأما الجواب عن معارضة قول ابن سيرين: "لم اسمع في التشهد شيئاً" حديثه الذي صححه الأئمة فهو أن مراده بقوله هذا هو نفي السماع في حديث أبي هريرة، فإن الحديث رواه البخاري من طريق أبي هريرة، وفيه أيضاً عن سلمة بن علقمة، قال: قلت

وكيع: عن سفيان الثوري، عن خصيف، عن أبي عبيدة، قال: قال عبد الله بن - 1878 مسعود رضي الله عنه: «إذا قام أحدكم في قعود، أو قعد في قيام، أو سلم في الركعتين، فليتم ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين يتشهد فيهما ويسلم». أخرجه سحنون في "المدونة الكبرى" له (128:1)، ورجاله أشهر من أن يثنى عليهم غير خصيف، وهو حسن الحديث إذا روى عنه ثقة، وأيما رجل أوثق من سفيان، فالأثر حسن جيد

لمحمد (هو ابن سيرين): في سجدتي السهو تشهد؟ قال: ليس في حديث أبي هريرة اهـ. وقال الحافظ: وفي رواية أبي نعيم (في مستخرجه) فقال: لم أحفظ فيه عن أبي هريرة رضي الله عنه شيئاً، أحب إلى أن يتشهد، وقد يفهم من قوله: "ليس في حديث أبي هريرة رضي الله عنه" أنه ورد في حديث غيره، وهو كذلك، فقد رواه أبو داود، ثم ساق رواية (المتن) 79_78:3).

قوله: "وكيع عن سفيان إلخ". قلت: فيه ثبوت التشهد بعد سجود السهو عن ابن مسعود من قوله، وفيه تصريح بكون السجود بعد التسليم خلاف ما في رواية أبي داود المار ذكرها فيما تقدم، وقد عرف في الأصول أنه إذا وقع التعارض بين رواية الراوي وفتواه وعمله يؤخذ بفتواه وعمله عندنا، ويكون ذلك جرحاً في روايته إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولنا أن نقول: إن قوله في رواية أبي داود: {ثم سجدت سجدتين قبل أن تسلم} معناه قبل أن تسلم تسليم التحليل، فلا تعارض، وأيضاً: فرواية أبي داود هذه مخالفة لما في البخاري عن ابن مسعود مرفوعاً: {فليتحرّ الصواب فليتم عليه، ثم ليسجد سجدتين} وقد مر ذكره ولا شك في ترجيح رواية البخاري، فلا بد من التأويل في قوله: {قبل السلام} عند أبي داد فافهم

وفيه دلالة أيضاً على وجوب سجود السهو إذا قعد في موضع القيام، وبه علم أن الاختلاف في متن هذا الأثر الذي رواه خصيف عن أبي عبيدة ليس بشديد، بل هو ممكن لتوفيق كما تراه. فسقط قول بعض الناس: لم أقف على اختلاف المتن تفصيلاً. فلا أعلم أنه ممكن التوفيق أم لا؟ فلا حجة فيه اهـ. فيا لها من جرأة ووقاحة! كيف يرد الحديث ويقول: لا حجة فيه بمجرد جهله؟ وهل جهله عن شيء حجة يصلح رد الأحاديث به؟ أو

لم يكفك قول الحافظ: قد يقال: إن الأحاديث الثلاثة في التشهيد باجتماعها ترتقي إلى درجة الحسن، قال العلائي: وليس ذلك ببعيد اهـ. فإن كان اختلاف متنه بحيث يسقط الحديث عن درجة الاعتبار لم يقل الحافظ ما قال.

ثم قال بعض الناس: هذا الكلام (1) قد كان في التشهد بعد سجود السهو، وأما قبله فلم أقف فيه على حديث ثابت صريح، نعم ظاهر لفظ حديث ابن بحنة في حاشية الباب السابق: {فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمة كبر} يدل عليه اهـ. أي لأن انتظار التسليم لا يكون إلا بعد التشهد. قلت: ويدل على ذلك أيضاً حديث ابن مسعود المذكور في متن الباب السابق مرفوعاً: {إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه ثم ليسلم اهـ}. ومن المعلوم أنه لا إتمام بدون التشهد، وكذا ما في أثر خفيف هذا من قول عبد الله: {إذا قام أحدكم في قعود أو قعد في قيام، أو سلم في الركعتين فليتم ثم ليسلم}. وكذا ما في حديث المغيرة بن شعبة مرفوعاً: {صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسها، فنهض في الركعتين فسبحنا به فمضى، فلما أتم الصلاة وسلم سجد سجدتين اهـ}. ففي ذلك دلالة على أن السلام للسهو بعد إتمام الصلاة، وقد تقرر أنه لا إتمام إلا بالتشهد، والله أعلم.

وفي "البحر الرائق" تحت قول كنز الدقائق: يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب، ما نصّه: وأطلق المصنف (2) في السلام فانصرف إلى المعهود في

انظر ركافة هذا الكلام وضعف تركيبه (1)

قوله: أطلق المصنف في السلام إلخ. أقول: لم يرد التصريح بكون سجود السهو بعد تسليمة أو تسليميتين في نص، (2) ولا في كلام الأئمة من المجتهدين، وإنما هو اجتهاد من المشائخ الذين بعدهم، فقال بعضهم، سجود السهو بعد التسليميتين، وقالوا: معنى قوله: {من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم} أنه يسجد بعدما يسلم تسليميتين للسهو لأن السلام المطلق منصرف إلى السلام المعهود، وهو تسليمتان، ولو كان المراد غير المعهود بينه النبي - صلى الله عليه وسلم - والأئمة، ومعنى قوله: {ليسجد سجدتين قبل أن يسلم} أنه يسجد للسهو سجدتين بعد التسليم لسجود السهو، وقبل التسليم لا يتصور إلا بفعل منها، فلو لم يرد النص لقلنا بعدم كفاية السجود بعد السلام في جبر النقصان، وقلنا بوجوب الإعادة ولكن لما ورد النص قلنا به، ولم يرد نص بتسليميتين، فنقول بالتسليمة الواحدة للجمع بين النص والقياس، ويمكن الجمع بين الأحاديث، بأن ما ورد في السجود بعد السلام يحمل على التسليمة الواحدة وما ورد في السجود قبل السلام يحمل على التسليميتين، فيكون الحاصل أنه يسجد بعد السلام = الواحد من غير أن يسلم سلاماً معهوداً وهو التسليمتان، والتأويل الذي قاله الأولون ليس بمتعين، فإن قال الأولون: تأويل قوله {بعد أن يسلم} بالسلام الغير معهود خلاف الظاهر، قال الآخرون: تأويلكم قوله {قبل أن يسلم} خلاف الظاهر أيضاً، لأن الظاهر أن المراد أن يسجد من غير أن يسلم قبله، لأنه لو لم يرد قوله: {بعد أن يسلم} لم يفهم أحد إلا ما قلنا، لأن فيه مخالفة للقياس من كل الوجوه، وتأويلنا ليس بمخالف للقياس إلا من وجه. ثم إذا سلم الإمام تسليميتين ولا يعلم المقتدون أنه يسجد للسهو لا يبعد أن يفعلوا فعلاً مفسداً للصلاة فتفسد الصلاة عليهم، وليس هذا الاحتمال في السلام الواحد فهو أرجح أيضاً من هذه الجهة، فينبغي أن يكون قولنا أصح من قولكم، هذا هو تحقيق الخلاف في التسليمة والتسليميتين. ثم وقع الخلاف فيما بين قائلين بالتسليمة الواحدة، فقال عامتهم: إنه يسلم عن يمينه، وقال فخر الإسلام يسلم تلقاء وجهه، وحجة العامة أن السلام عن اليمين هو المعهود فيكون هو المراد، ولم أقف على حجة لفخر الإسلام، ويمكن أن يقال في توجيهه: إن السلام تلقاء وجهه قد ورد في بعض الأحاديث ليكون مشروعاً في الجملة، فيعمل به في مقام السهو تنبيهاً للمقتدين من أول الأمر على أنه ليس للخروج عن الصلاة، بل للسهو، ويجب عنه بأنه صرف للسلام عن المتعارف المعهود لهذا التنبيه الغير الضروري، لأن هذا المقصود يحصل من سلام واحد: ثم قال في "الدر المختار" عليه (أي القول بتسليمة واحد) لو أتى بتسليمتين سقط عنه السجود، وقال في رد المختار: هذا جعله في "البحر" قولاً رابعاً، واستظهره في "النهر" أنه مفرغ على القول بالواحدة وتبعه الشارع اهـ. قلت: لا منافاة بين أن يكون قولاً رابعاً أحته بعضهم على وجه التفريق على القول بالواحدة، وقوله يؤيده ما وجهوا القول بالواحدة من أن السلام الأول لتسليتين، للتحليل والسلام الثاني للتحية فقط، أي تحية بقية القوم لأن التحليل لا يتكرر، ومنها سقط معنى التحية عن السلام، لأنه يقطع الإحرام فكان ضم الثاني إليه عبثاً ولو فعله فاعل لقطع الإحرام اهـ. غير كاف للتأييد لأنه يحتمل أن يكون هذا تعليلاً عند القائلين بالسقوط فقط دون القائلين بالواحدة كلهم، فلا دليل فيه على أنه قول الكل، ثم ما وجه به هؤلاء القائلون غير صحيح، لأن السلام ليس بمحلل إلا لأنه مناف للصلاة، وليس بمناف للصلاة إلا لكونه تحية. فمعنى التحليل لا ينفك عن معنى التحية، فالقول بالانفكاك قول غير صحيح. ثم ليس معنى التحليل إلا قطع الإحرام، فالقول بأن السلام الأول محلل غير

قاطع للإحرام لا معنى له، والصحيح أن الثاني كالأول في كونه تحية، ومعنى التحية في الأول ليس بمانع من السجود فكذا لا يكون في الثاني، فإن قيل: إن الثاني منقطع الإحرام بالكلية، فإنه لا يبقى بعده فعل من أفعال الصلاة بخلاف الأول، فإنه يبقى بعده فعل من أفعالها وهو السلام الثاني. وهي من أفعال الصلاة. فالسلام الثاني في هذا كالسلام الأول، فالقول بسقوط السهو بالسلام الثاني غير صحيح، والخلاف بين الفريقين في الترجيح دون سقوط السهو وعدمه، ووجه (الترجيح، هو ما ذكرنا لا ذكر في "رد المختار"، فأعرف ذلك والله أعلم (حبيب أحمد الكيرانوي

.....

الصلاة، وهو تسليمتان كما هو في الحديث، وصححه في "الظهرية و"الهداية"، وذكر في "التجنيس" أنه المختار (100:2) وفي تعليقه عن "شرح المنية". ثم قيل: يسلم تسليمة

باب سقوط سجود السهو عن المؤتم بسهوه ... ولزومه عليه بسهو إمامه ... 1879 -
حدثنا: علي بن الحسن بن هارون بن رستم السقطي، ثنا محمد

واحدة ويسجد للسهو، وهو قول الجمهور اهـ. وفي "البحر" أيضًا: والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبي أنه يسلم عن يمينه فقط، لأن السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل، فلا حاجة إلى غيره، الثالث فيما يفعله (1) بين السجدين فذكر أنه التشهد والسلام، والظاهر وجوبهما كما صرح به في "المجتبي"، ولما في "الحاوي المقدس": إن كان قعدة في الصلاة غير الأخيرة فهي واجبة، ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثاً (للعلم به، وكلّ منهما مسنونٌ كما في "المحيط" وغيره اهـ (2:100).

قلت: يدل على التكبير ما رواه البخاري في باب يكبر في سجدي السهو من فعله عليه أفضل الصلاة والسلام: {سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه فكبر، ثم وضع رأسه فكبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر اهـ}. وفي "البحر" أيضًا: ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في القعدتين والأدعية للاختلاف، فصحح في "البدائع" و "الهداية" أنه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو، لأن الدعاء موضعه آخر الصلاة، ونسبة الأول إلى عامة المشائخ بما وراء النهر، وقال فخر الإسلام: إنه اختيار عامة أهل النظر من مشائخنا، وهو المختار عندنا، واختار الطحاوي أنه يأتي بهما فيهما، وذكر قاضي خان وظهير الدين أنه الأحوط، وجزم به في "منية المصلي" في الصلاة، ونقل الاختلاف في الدعاء (2:101) قلت: فما ورد في رواية الشيخين المارة أنفًا من قوله: {فلما أتم صلاته سجد سجدين} يؤؤوله عامة المشائخ بإتمام الأركان، والطحاوي بإتمام الأركان والسنن، ولكل وجهة وقول الطحاوي هو الراجح عندي.

باب سقوط سجود السهو عن المؤتم بسهوه

ولزومه عليه بسهو إمامه

قوله: "حدثنا علي إلخ". قال المؤلف: وفي "التلخيص الحبير" بعد نقل هذا الحديث ما نصه: وفيه خارجة بن مصعب وهو ضعيف، وفي الباب عن ابن عباس، رواه

(أي بعدهما) (المؤلف (1)).

بن سعيد أبو يحيى العطار، ثنا شابة، ثنا خارجة بن مصعب، عن أبي الحسين المدني، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، عن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «ليس على من خلف الإمام سهو، فإن سهى الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو، وإن سهى من خلف الإمام فليس عليه سهو والإمام كافيه» رواه الدار قطني (1:145). ... 1880 - عن: عبد الله ابن بحينة: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى فقام في الركعتين، فسبحوا به فمضى، فلما فرغ من صلاته سجد سجدتين ثم سلم». رواه النسائي وزاد الترمذي: «وسجدهما الناس مكان ما نسي الجلوس» كذا في (النيل 2:370). قلت: وقال (الترمذي: حديث ابن بحينة حديث حسن اهـ 1:51).

أحمد بن عدي في ترجمة عمر بن عمرو العسقلاني وهو متروك (1:113). قلت: خارجة وإن كان ضعيفاً عند الحافظ لكنه مختلف فيه، قال مسلم: سمعت يحيى بن يحيى وسئل عن خارجة فقال: مستقيم الحديث عندنا اهـ. من "التهذيب" (3:77). وعمر العسقلاني ذكره ابن حبان في الثقات، كما في "اللسان" (4:240). فإن لم يكن كل من الأثرين بانفراده حسناً فلا أقل من أن يكون المجموع حسناً، وأيضاً: فالحديث لما لم يعارضه أقوى منه وكان معمولاً به عند الكل كما في "رحمة الأمة" (ص:22): لو سها خلف الإمام لم يسجد بالاتفاق اهـ نقلناه اعتضاداً

وفي "المغني" لابن قدامة: إن المأموم إذا سها دون إمامه فلا سجود عليه في قول عامة أهل العلم لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا سجد فاسجدوا}، ولحديث ابن عمر الذي رويناه، وإذا كان المأموم مسبوقاً فسهو إمامه فيما لم يدركه فعليه متابعتة في السجود، روى هذا عن عطاء، والحسن، والنخعي، والشعبي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {فإذا سجد فاسجدوا}، وقوله (في حديث ابن عمر: {فإن سها إمامه فعليه وعلى من خلفه اهـ} ملخصاً (1:699).

قوله: "عن عبد الله بن بحينة إلخ". قلت: وفي زيادة الترمذي فائدة: أن المؤتمر يسجد مع إمامه لسهو الإمام، ويؤيده ما في الصحيحين: {إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه}، وصرح بلزومه على المأموم أيضاً في حديث ابن عمر المذكور آنفاً. قال ابن

باب من سها عن القعدة الأولى أو الأخيرة ... 1881 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم صلاة العصر أو الظهر، فقام في ركعتين فسبحوا له فمضى في صلاته، فلما قضى الصلاة سجد سجدتين ثم سلم». رواه البزار ورجاله ثقات "مجمع الزوائد" (202:1). ... 1882 - حديث: «أن أنساً رضي الله عنه تحرك للقيام في الركعتين من العصر، فسبحوا به فجلس ثم سجد للسهو» البيهقي والدارقطني في "العلل" بإسناده، وأشار أن في بعض الطرق زيادة فيه أنه قال: هذا السنة، تفرد بذلك سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن أنس رضي الله عنه، ورجاله ثقات "التلخيص الحبير" (113:1). قلت: وأخرجه محمد بن الحسن الإمام في "موطأه" (ص - 105) عن يحيى بن سعيد: أن أنس بن مالك صلى بهم في سفر كان معه فيه، فصلى سجدتين ثم ناء للقيام، فسبح بعض أصحابه فرجع، ثم

قدامة في "المغني": وإذا سها الإمام فعلى المأموم متابعتة في السجود، سواء ههنا معه أو انفرد الإمام بالسهو، وقال ابن المنذر: أجمع كل من حفظ عنه من أهل العلم على ذلك، (وذكر إسحاق: أنه إجماع أهل العلم اهـ (699:1).

باب من سها عن القعدة الأولى أو الأخيرة

قوله: "عن أبي هريرة إلى آخر الباب". قلت: حديث أبي هريرة وسعد بن أبي وقاص فيه حكم من سهى عن القعدة الأولى واستتم قائماً فإنه هو المتبادر من قوله: {فقام في ركعتين} وحديث أنس فيه حكم من سهى عن القعدة الأخيرة ثم عاد إلى الجلوس قبل زيادة ركعة كاملة على صلاته، وفيه أنه عاد إلى القعدة قبل أن يستتم قائماً، ولكن لم يتبين منه أنه عاد وهو إلى القعود أقرب أو إلى القيام، فظاهر لفظ "التلخيص" أنه كان إلى القعود أقرب، ولفظ "محمد" يحتمل كلا الأمرين، وحديث المغيرة بن شعبة نص في الباب، وهو حديث قولي يفيد حكماً ضابطاً إن من سهى عن القعدة الأولى فإن لم يستتم قائماً فليجلس وليس عليه سجدتان، وإن استوى قائماً فلا يجلس وليمض في صلاته وليسجد سجدتين، وقوله: {لم يستتم قائماً} معناه أن يكون إلى الجلوس أقرب فيجلس

لما قضى صلاته سجد سجدتين، قال: لا أدري أقبل التسليم أم بعده». وهذا سند صحيح. ... 1883 - عن: قيس بن أبي حازم، قال: «صلى بنا سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه (1)، فنهض في الركعتين فسبحنا له، فاستتم قائماً، قال: فمضى في قيامه حتى فرغ، قال: أكنتم ترون أن أجلس؟ إنما صنعت كما رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع». قال أبو عثمان عمرو بن محمد الناقد: لم نسمع أحداً يرفع هذا الحديث غير أبي معاوية، رواه أبو يعلى والبزار ورجاله رجال الصحيح، وعن قيس بن أبي حازم، قال: صلى بنا سعد بن مالك قال: فذكر نحوه من حديث أبي معاوية، ولم يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم -، (رواه أبو يعلى أيضاً، ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" 202:1).

قوله: {إن استوى قائماً} أي كان إلى القيام أقرب فلا يجلس، لأن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه، وهذا هو قول علمائنا معشر الحنفية

قال في "الهداية": ومن سهى عن القعدة الأولى ثم تذكر وهو إلى حالة القعود أقرب عاد وقعد وتشهد، لأن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه، ثم قيل: يسجد للسهو للتأخير، والأصح أنه لا يسجد كما إذا لم يقيم، ولو كان إلى القيام أقرب لم يعد لأنه كالقائم معنى، ويسجد (للسهو لأنه ترك الواجب اهـ 39:1).

قلت: ويشهد لما يقابل الأصح ظاهر حديث أنس، فإنه تحرك للقيام في الركعتين فسبحوا به فجلس، ثم سجد للسهو وقال: {هذا السنة} وأنت خبير بما فيه لكونه محتملاً أنه تحرك للقيام حتى صار بعيداً عن الجلوس، ويقرب هذا الاحتمال لفظ محمد: {ثم ناء للقيام فسبح بعض أصحابه فرجع}. ودليل الأصح حديث المغيرة بن شعبة، ولا يخفى أنه حديث صريح يفيد عدم وجوب السجدتين إذا عاد قبل أن يستتم قائماً

وحديث المغيرة هذا أخرجه أبو داود، وابن ماجه، والدارقطني، والبيهقي، بلفظ: {إذا قام الإمام في الركعتين فإن ذكر قبل أن يستوي قائماً فليجلس، أو استوى قائماً فلا

حدثنا: ابن مرزوق، قال: ثنا أبو عامر (1)، عن إبراهيم بن طهمان، عن المغيرة بن - 1884 شبيب، عن قيس بن أبي حازم، قال: «صلى بنا المغيرة بن شعبة، فقام من الركعتين قائماً، فقلنا: سبحان الله، فأومى وقال سبحان الله، فمضى في صلاته، فلما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، ثم قال: صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاستوى قائماً من جلوسه، فمضى في صلاته، فلما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، ثم قال: إذا صلى أحدكم فقام من الجلوس

يجلس ويسجد سجدتي السهو». وللدارقطني في رواية: {إذا شك أحدكم فقام في الركعتين فاستتم قائماً فليمض ويسجد سجدتين، وإن لم يستتم قائماً فليجلس ولا سهو عليه}. قال الحافظ: ومداره على جابر الجعفي وهو ضعيف جداً، وق قال أبو داود: لم (أخرج عنه في كتابي غير هذا، كذا في "التخليص الحبير" (1:112).

واعتبر بعض الناس بقول الحافظ هذا، فحكم بضعف هذا الحديث جداً، وقد غفل الحافظ رحمه الله عن طريق الطحاوي التي ذكرناها في المتن. ولو رآها لم يقل: إن مداره على جابر الجعفي، فإن سند الطحاوي برئ منه، فقد أخرجه أولاً بطريق شعبة، عن جابر، عن قيس بن أبي حازم، عن المغيرة مختصراً، ثم أخرجه بطريق قيس بن الربيع، عن المغيرة بن شبيب، عن قيس بن أبي حازم عنه، وبطريق إبراهيم بن طهمان، عن المغيرة بن شبيب، وهو ثقة لم نر فيه جرحاً لأحد، فسلم الحديث من العلة ولله الحم. هذا هو الجواب عن قول الحافظ.

وأما الجواب عن قول بعض الناس، فأقول: لو سلمان أن مداره على جابر لم يكن له تضعيف الحديث البتة، فإن جابراً مختلف فيه، وثقة شعبة، والثوري، وناهيك بهما، وقال وكيع: مهما شككتهم في شيء فلا تشكوا في أن جابراً ثقة، حدثنا عنه مسعر، وسفيان، وشعبة، وحسن بن صالح، كما في "تهذيب التهذيب" (2:47) والاختلاف في التوثيق لا يضر عنده كما ملأ كتابه بذكر هذا الأصل مرة غير مرة، فكان عليه تحسين الحديث مع كون جابر منفرداً به أيضاً على أصله، ولكنه لا يشعر بما يخرج من رأسه، فيؤصل أصلاً

هو العقدي (1).

فإن لم يستتم قائماً فليجلس، وليس عليه سجستان، فإن استوى قائماً فليمض في صلاته وليسجد سجدتين وهو جالس؛ أخرجه الطحاوي، وسنده صحيح، رجاله من رجال الجماعة إلا ابن مرزوق فمن رجال النسائي ثقة، وإلا المغيرة بن شبيب، فمن رجال الأربعة ثقة من (الرابعة، كما في "التقريب" (213:11).

مرةً وينقضه أخرى، ولا يريد بذلك إلا الرد على الحنفية وتوهين أدلتهم كيفما أمكن، ولو بنقض الأصول التي أصلها، ورد التحقيق الأنيق الذي يعجب به فالله يهديه ويصلح باله

بقي ذكر الحد الذي يستتم به الرجل قائماً، ويكون أقرب إلى القيام، فقال مالك، إن فارقت إلبتاه الأرض مضى، وقال حسان بن عطية: إذا تجافت ركبته الأرض مضى، كذا في "المغني" (681:1). وفي "رد المختار" عن "الكافي": إن استوى النصف الأسفل وظهره بعد منحنى فهو أقرب إلى القيام، وإن لم يستو فهو أقرب إلى القعود اهـ (778:1). ومذهب أحمد أنه ذكر قبل اعتداله قائماً رجع وإن كان أقرب إلى القيام، وإن ذكره بعد اعتداله قائماً لم يرجع، واستدل بظاهر حديث المغيرة بن شعبة: {إذا قام أحدكم في الركعتين فلم يستتم قائماً فليجلس، فإذا استتم قائماً فلا يجلس}. ولأنه أخل - صلى الله عليه وسلم - بواجب ذكره قبل الشروع في ركن مقصود فلزمه الإتيان به، كما لو تفارق إلبتاه الأرض اهـ. كذا في "المغني" (صـ مذكور) صرح في "الدر" بموافقة مذهب الحنفية لقول أحمد، هذا خلاف صرح به في "الهداية" من اعتبار قرب القيام والقعود عندهم

قال في "الدر": سها عن القعود من الفرض ولو عملياً (كالوتر، شامي) ثم تذكره عاد إليه وتشهد، ولا سهو عليه في الأصح ما لم يستقم قائماً في ظاهر المذهب، وهو الأصح "فتح"، وإلا أي وإن استقام قائماً لا يعود لاشتغاله بفرض القيام، وسجد للسهو لترك الواجب اهـ. قال الشامي: قوله: "في ظاهر المذهب" مقابله في "الهداية": إن كان إلى القعود أقرب عاد ولا سهو عليه في الأصح، ولو إلى القيام أقرب فلا وعليه السهو، وهو مروى عن أبي يوسف، واختاره مشايخ بخارا وأصحاب المتون كـ "الكنز" وغيره. ومشى في "نور (الإيضاح" على الأول كالمصنف تبعاً لمواهب الرحمان وشرحه "البرهان" اهـ (778:1).

قلت: بل اختار في "نور الإيضاح" التفصيل، فبنى المضي في القيام وتركه على

الاستواء قائماً وعدمه على القرب من القيام وبعده عنه، ونصّه: ومن سهى إماماً كان أو منفرداً عن القعود الأول من الفرض عاد إليه وجوباً مالم يستو قائماً في ظاهر الرواية، وهو الأصح، لصريح قوله - صلى الله عليه وسلم - (فذكر حديث المغيرة بنحو ما ذكرناه) فإن عاد وهو إلى القيام أقرب بأن استوى النصف الأسف مع انحناء الظهر سجد للسهو لترك الواجب، وإن كان إلى القعود أقرب لا سجود سهو عليه في الأصح، وعليه الأكثر اهـ. قال الطحاوي في حاشيته: ظاهره أنه إن لم يستو قائماً يجب عليه العود ثم يفصل في سجود السهو، فإن كان إلى القيام أقرب سجد له، وإن كان إلى القعود أقرب لا، وحكم السجود متعلقً بالقرب وعدمه، وحكم العود متعلقً بالاستواء وعدمه، والذي في كلام غيره أنهما (متعلقان بالاستواء وعدمه، أو بالقرب من القيام وعدمه اهـ) (ص 270).

قلت: ولعل الشرنبلالي إنما اختار هذا التفصيل لتعارض الخبرين عنده حديث أنس، وحديث المغيرة، في وجوب سجود السهو وعدمه إذا عاد إلى القعود ولم يستتم قائماً، فأنس تحرك للقيام فسبحوا به فرجع ثم سجد للسهو، وقال: "هذا السنة"، وهو ظاهر في عوده قبل أن يستتم قائماً، ومع ذلك سجد للسهو وجعله سنة، وفي حديث المغيرة: {وإن لم يستتم قائماً فليجلس ولا سهو عليه}، وهذا يعم قربه من القيام وعدمه إذا لم يستو قائماً، وإذا تعارض الخبران لزم المصير إلى الترجيح بالدليل القياسي، والقياس يرجح حديث أنس في حكم السجود، وحديث المغيرة في حكم العود.

والجواب عنه على ظاهر الرواية أنه لا تعارض بينهما أصلاً، فحديث المغيرة نص صريح في بناء المضي والسجود و كليهما على استتمام القيام وعدمه على عدمه، ولا يعارضه حديث أنس لاحتمال أن يكون سجد للسهو باجتهاده، ويكون قوله: "هذا السنة" راجعاً إلى عوده إلى الجلوس قبل استتمامه قائماً، وتسبيح القوم له لما تحرك للقيام فقط. وأما صاحب "الهداية" وغيره فقد فسروا استتمام القيام وعدمه في حديث المغيرة بالقرب منه والبعد، لأن القريب من الشيء يأخذ حكمه كما مر، وبهذا يظهر لك غاية مراعاة الحنفية لدلالات الأحاديث، فله درهم من أئمة الهدى

وأما إذا عاد إلى القعود بعدما استوى قائماً، ففي قول أكثر العلماء لا يفسد صلاته، إلا ما ذكر ابن أبي زيد سحنون أنه قال: أفسد الصلاة رجوعه، والصواب قول

الجماعة، كذا في "العمدة" للعينى (3:739) قلت: ويشهد للجمهور ما رواه الأجرى عن عقبة بن عامر: {أنه قام وعليه جلوس، فسبحوا به فمضى، ولما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، وقال: إني سمعتكم تقولون: سبحان الله لكيما أجلس، فليست تلك السنة، إنما السنة التي صنعت}. ذكره ابن قدامة في "المغني" مختصراً (1:682)، والهيثمي في "مجمع الزوائد" مطولاً، وعزاه إلى الطبراني في "الكبير" من رواية الزهري، عن عقبة بن عامر، ولم يسمع منه، وفيه عبد الله بن صالح وهو مختلف في الاحتجاج به (1:203 اهـ).

قلت: عبد الله حسن الحدي، والانقطاع لا يضر عندنا، وفيه أن عقبة بن عامر جعل الجلوس بعد القيام خلاف السنة فقط، ولم يقل: إنه يبطل الصلاة، وكذلك قد تقدم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهض في الركعتين وسبحوا به، فمضى وسجد سجدتين مكان ما نسي من الجلوس، ولم يقل: إن الجلوس والحال هذه مبطل، ولو كان لبينه، والله أعلم. نعم! لا شك في كراهة العود إلى الجلوس بعد الاستواء قائماً، لورود النهي عنه في حديث المغيرة وقد مر.

قال الطحاوي: ثم لو عاد بعد القيام قيل: يتشهد لأنه عاد إلى ما كان من حقه أن يفعله، والصحيح أنه لا يتشهد، بل يقوم في الحال ولا ينتقض قيامه بعود لم يؤمر به، كما في "القهستاني" وفي "القنية": لو عاد الإمام لا يعود معه القوم تحقيقاً للمخالفة في غير الأمور به اهـ (ص-271). قلت: وهذا هو مذهب أحمد كما في "المغني": ولو رجع أي الإمام إلى التشهد بعد شروعه في القراءة لم يكن لهم متابعتة في ذلك لأنه أخطأ اهـ (1:683).

وأما إذا سهى عن القعدة الأخيرة حتى قام إلى الخامسة رجع إلى القعدة مالم يسجد، وألغى الخامسة وسجد للسهو، وإن قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه، وتحولت صلاته نقلاً، فيضم إليها ركعة سادسة، ولو لم يضم لا شيء عليه، كذا في "الهداية" (1:139). وممن قال ببطلان الصلاة في هذه الصورة حماد بن أبي سليمان شيخ الإمام كما في "المغني" (1:689). ووجه بطلان الفريضة ما في "البدائع": أنه وجد فعل كامل من أفعال الصلاة وقد انعقد نقلاً (لقوله - صلى الله عليه وسلم -: {فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة

.....
والسجدتان}، وقد تقدم) فصار خارجاً من الفرض ضرورة حصوله في النفل لاستحالة كونه فيهما، وقد بقي عليه فرض وهو القعدة الأخيرة وكونها فرضاً مجتمعاً عليه كما مر والخروج (من الصلاة مع بقاء فرض من فرائضها يوجب فساد الصلاة اهـ (179:1).

وقال الشافعي، وأحمد، ومالك، لا يفسد صلاته، ويعود إلى القعدة، ويخرج عن الفرض بلفظ السلام بعد ذلك، وصلاته تامة، واحتجوا بما رواه البخاري في باب إذا صلى خمساً عن عبد الله (هو ابن مسعود): {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى الظهر خمساً، فقبل له: أزيد في الصلاة؟ فقال: وما ذاك؟ قال: صليت خمساً، فسجد سجدتين بعد ما سلم اهـ}. قالوا: فهذا النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى الظهر خمساً ولم ينقل أنه كان قعد في الرابعة، ولا أنه أعاد صلاته

وأجاب عنه العيني في "العمدة" بأن الظاهر من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قعد على الرابعة لأن حمل فعله على الصواب أحسن من حمله على غيره، وهو اللانق بحاله، على أن المذكور فيه (أنه) صلى الظهر خمساً، والظهر اسمٌ للصلاة المعهودة في وقتها بجميع أركانها (3_742) وحاصله أن فعله - صلى الله عليه وسلم - محتملٌ لأمرين أن يكون قائماً إلى الخامسة بعد القعدة اهـ أو قبلها، والنظر القياسي يقتضي فساد الصلاة إذا قام إلى الخامسة قبل القعدة وسجد لها كما مر، فهذا يرجح كونه قام إليها بعد القعدة بظن أن هذه القعدة هي القعدة الأولى، لا سيما والظهر والعصر ونحوهما اسمٌ لجميع أركانها، ومنها القعدة، وحمله على الخالية عن ركنٍ من الأركان مجاز لا يصار إليه إلا بدليل ناهض ولم يوجد، فلزم الحمل على ما قلنا، فاندحض قولهم، ولم ينقل أنه كان قعد بعد الرابعة.

قال العيني: فإن قلت: لم يرجع النبي - صلى الله عليه وسلم - من الخامسة ولم يشفعها. قلت: لا يضرنا ذلك، لأننا لا نلزمه بضم الركعة السادسة على طريق الوجوب، حتى قال صاحب "الهداية": ولو لم يضم لا شيء عليه لأنه مظنون (أي فيجوز إلغاء الخامسة، ولا يمنع إبطالها، لأنه لم يشرع فيها قصداً بل يظن أنها الرابعة، وإنما يحرم الإبطال إذا شرع العمل قصداً). وقال صاحب "البدائع": والأولى أن يضيف إليها ركعة ليصير نفلاً إلا في العصر اهـ (صـ مذكور) قلت: ووجه عدم رجوعه - صلى الله عليه وسلم - كونه لم يذكر زيادة الخامسة إلا

باب حكم الشك في عدد ركعات الصلاة ... 1885 - عن: عبادة بن الصامت: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن رجل سها في صلاته فلم يدر كم صلى؟ فقال: ليعد صلاته، ويسجد سجدين

بعد السلام، كما هو ظاهر سياق الحديث، وفلم يتصور الرجوع قبل السجدة لها، ولعله يشفعها بالسادسة للشك في الزيادة وعدم التيقن بها، وإنما سجد سجدتين احتياطاً، ونحن إنما نقول بالتشفيح إذا غلب على ظنه أنه زاد في الصلاة ركعة أو تيقن به فافهم

قال بعض الناس: وليس للضم دليل قوي. قلت: دليله النهي عن البتراء وقول ابن مسعود: "والله ما أجزأت ركعة واحدة فقط"، وقد تقدم في باب الوتر، وقال قتادة، والأوزاعي فيمن صلى المغرب أربعاً: يضيف إليها أخرى، فتكون الركعتان تطوعاً، (ذكره ابن قدامة في "المغني" (1:689). وهو حجة في النفل) وكذا لا يكون المغرب شفعاً قاله في "رحمة الأمة" (ص201). فلما تيقن الرجل بكونه زاد في الصلاة ركعة، وثبت بالنص في حديث أبي سعيد كونها نافلة، والتنفل بالركعة الواحدة ممنوعٌ قصداً، فيكون ذلك خلاف الأولى ظناً، فالأولى أن يشفعها بركعة أخرى، ولعلك قد عرف بكل ما ذكرنا لك الجواب عن قول ابن خزيمة: لا حجة للعراقيين في حديث ابن مسعود (على قولهم: يكون سجود السهو بعد السلام) لأنهم خالفوه، فقالوا: إن جلس المصلي في الرابعة مقدار التشهد أضاف إلى الخامسة سادسة ثم سلم وسجد للسهو، وإن لم يجلس في الرابعة لم تصح صلاته، ولم ينقل في حديث ابن مسعود إضافة سادسة وإلا إعادة، ولا بد من أحدهما عندهم، قال: يحرم على العالم أن يخالف السنة بعد علمه بها اهـ. من "فتح الباري" (4:75). قلت: وكذا يحرم على العالم أن يطعن العلماء بمخالفة السنة قبل المعرفة بأقوالهم ودلائلها

باب حكم الشك في عدد الركعات

قلت: دلالة حديث عبادة وميمونة بنت سعد على وجوب إعادة الصلاة إذا شك في عدد ركعاتها ظاهرة، وهما إن لم يبلغا درجة الحسن بالانفراد لكون بعض رواتهما مستوراً فلا أقل من أن يكون مجموعها حسناً، فإن تعدد الطرق يورث للضعيف قوة، لا سيما وقد قال الحافظ في "لسان الميزان" في حديث عبيد الله بن رماحس، عن زياد بن

قاعداً». أخرجه الطبراني في "الكبير"، وهو من رواية إسحاق بن يحيى بن عبادة بن الصامت، قال العراقي: لم يسمع عن جده عبادة اهـ. كذا في "نيل الأوطار" (2:365). قلت: قال البخاري: أحاديثه معروفة، وذكره ابن حبان في الثقات في التابعين، كما في "التهذيب" (1:256)، وسكوت العراقي عن بقية الرواة يشعر بأن كلهم ثقات، والانتقطاع في القرون الثلاثة لا يضر عندنا. ... 1886 - عن: ميمونة بنت سعد، أنها قالت: أفتنا يا رسول الله! في رجل سها في صلاته، فلا يدري كم صلى؟ قال: «ينصرف ثم يقوم في صلاته حتى يعلم كم صلى فإنما ذلك الوسواس يعرض فيسهييه عن صلاته». أخرجه الطبراني أيضاً. وفي إسناده عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي الجزري مختلف فيه. وفي إسناده عثمان بن عبد الحميد بن يزيد وهو مجهول، كما قال العراقي اهـ. "نيل الأوطار" (2:365). قلت: عثمان صدوق في نفسه، وثقه ابن معين، وأبو حاتم، وأنكر علي البخاري إدخاله في الضعفاء، ووثقه ابن شاهين، وابن عدي

طارق، عن زهير بن سرد، أنه أنشد النبي - صلى الله عليه وسلم - قصيدته: ... فإنك المرء نرجوه وننتظر ... امن علينا رسول الله في كرم

مع كرم راوبيه زياد وزهير مجهولين، ما نصه: فالحديث حسن الإسناد، لأن راوبيه مستوران لم يتحقق أهليتهما ولم يجرحا، ولحديثهما شاهد قوي اهـ (4:100). فثبت بذلك أن رواية المستور لا تنزل عن الحسن لا سيما إذا كان لها شاهد مثلها، أو أيدها أقوال الصحابة والتابعين وعملهم بمعناها، فقد عرفت أن الضعيف إذا تأيد بقول صاحب أو فتوى عالم صار حجة، كما قاله الإمام الشافعي في المرسل، وهو عنده ضعيف، فتأمل هداك الله، ولا تعجل في رد أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - بمجرد رأيك، فإن حديث الإعادة في صورة الشك صالح للاحتجاج به حتماً، وليس بضعيف بالمرة كما زعمه بعضهم

فإن قلت: هب أنه صالح للاحتجاج، ولكن ليس بمثابة حديث أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : {إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً، فليطرح الشك وليبن على استيقن، ثم يسجد سجدتين} رواه مسلم، فإنه يفيد لزوم البناء على اليقين مطلقاً، فلا يجوز تخصيصه بما لا يصلح لمعارضته. قلنا: قد بطل إطلاقه أو

وغيرهم، ولكنه أكثر عن الضعفاء والمجهولين، لأجل ذلك تكلم فيه من تكلم كما في "التهذيب" (134:7) وعبد الحميد بن يزيد روى عنه عثمان البتي وحده مستور الحال، وحديث مثله مقبول عندنا وعند بعض المحدثين، كما نذكره، فالحديث حسن لا سيما وله شاهد قد تقدم. ... 1887 - عن: سعيد بن جبير، عن ابن عمر، أنه قال في الذي لا يدري كم صلى ثلاثاً أو أربعاً، قال: «يُعبد حتى يحفظ». وفي لفظ عن ابن سيرين، عنه: «أما أنا إذا لم أدر كم صليت فأني أعيد». أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، كذا في "البنية" (921:1) وسكت عنه الحافظ في "الدراية" (ص - 26). وقال: وأخرج أي ابن أبي شيبة نحوه عن سعيد بن جبير وشريح وابن الحنفية اهـ. وفي "نيل الأوطار" (4:2 و 5): وهو مروى عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة، وإليه ذهب عطاء، والأوزاعي، والشعبي، وأبو حنيفة اهـ

عمومه بحديث ابن مسعود معارضاً له مرفوعاً: {إذا شك أحدكم في صلاته فليتحَرَّ الصواب فليتم عليه، ثم يسجد سجدتين}. راه مسلم أيضاً، فإنه يفيد لزوم البناء على أكبر الظن دون اليقين، فاضطروا للجمع بينهما إلى حمل حديث ابن مسعود على الإمام، وحديث أبي سعيد على المنفرد، قاله أحمد. وقال بعضهم: حديث ابن مسعود فيمن لا يدري ما صلى فعليه أن يبني على الأغلب عنده، وحديث أبي سعيد فيمن يشك في الثلاث أو الأربع، فعليه أن يلغي الشك. وقال بعضهم: التحري (في حديث ابن مسعود) لمن اعتراه الشك مرة بعد أخرى، فيبني على غلبة ظنه، أي والبناء (في حديث أبي سعيد) لمن لا يعتريه الشك كذلك، فعليه أن يلغي الشك ويبني على اليقين، ذكر محصله الحافظ في ("الفتح" 76:3).

وجمع الحنفية بينهما بحمل أحدهما على من له رأي وظن، وثانيهما على من ليس له شيء من ذلك، ويعارضهما حديث أبي هريرة مرفوعاً: {إذا لم يدرك أحدكم كم صلى ثلاثاً أو أربعاً فليسجد سجدتين وهو جالس}. رواه الجماعة، وظاهره أنه لا يُبنى على اليقين ولا أكبر الظن بل تكفيه السجدتان، وإلى ذلك ذهب الحسن وطائفة من السلف، وروى

محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فيمن نسي الفريضة فلا يدري - 1888
أربعاً صلى أم ثلاثاً، قال: «إن كان أول نسيانه أعاد الصلاة، وإن كان يكثر النسيان يتحرى
الصواب، وإن كان أكبر رأيه أنه أتم الصلاة

ذلك عن أنس وأبي هريرة كما في "النيل" (2:369) وجمع الحافظ بينه وبينهما في
"الفتح" بحمل حديث أبي هريرة على من طرأ عليه الشك وقد فرغ قبل أن يسلم، فيكون
قوله "وهو جالس" متعلقاً بقوله: {إذا شك} دون قوله: "سجد" فحينئذ لا يلتفت إلى ذلك
الشك ويسجد للسهو كمن طرأ عليه بعد أن يسلم، فلو طرأ عليه قبل ذلك بنى على اليقين
(كما في حديث أبي سعيد، (أو على غالب الظن كما في حديث ابن مسعود اهـ، 3:84

وبالجملة فحديثاً أبي سعيد وابن مسعود ليسا على عمومهما وإطلاقهما، بل كلُّ منهما
مختصٌ بصورةٍ بعينها، وإذا جرى التخصيص والتقييد في العام والمطلق مرةً يجوز
تخصيصه وتقييده بالقياس أخرى، كما تقرر في الأول، فبالحديث الحسن أو الضعيف
بالأولى، فإن الحديث ولو ضعيفاً مقدّمٌ على القياس عندنا

وأيضاً: إذا حملنا حديث أبي سعيد وابن مسعود على صورةٍ بعينها ولم يبق شيءٌ منهما
على عمومهما وإطلاقهما، فحينئذ لا يكون حديث الاستقبال معارضاً لهما البتة، لجواز حمله
على صورةٍ أخرى غير ما فيهما، فنقول: قد حملنا أصحابنا حديث الاستقبال على الشك في
أول أمره، والمراد به أن لا يكون الشك عادةً له (هذا قول شمس الأئمة السرخسي، واختاره
في "البدائع"، ونص في "الذخيرة" على أنه الأشبه، قال في "الحلية": وهو كذلك اهـ
الشامس (1:788). لأنه جرح عليه فيه (وقيل: إنما يجب الاستئناف على من لم يشك في
(صلاته بعد بلوغه، وعليه أكثر المشائخ - ص السابق

ويؤيده ما في "نيل الأوطار": روى عن عطاء ومالك أنهما قالاً: يعيد مرة، وعن طاوس
كذلك، وعن بعضهم يعيد ثلاث مرات اهـ (2:365). وفيه أيضاً (2:364): وذهب عطاء،
والأوزاعي، والشعبي، وأبو حنيفة، وهو مروى عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو
بن العاص من الصحابة إلى من شك في ركعةٍ وهو مبتدأ بالشك لا مبتلى به أعاد، هكذا
في "البحر"، وحكى العراقي في شرح الترمذي عن عبد الله بن

سجد سجدي السهو، وإن كان أكبر رأيهِ أنه صلى ثلاثاً أضاف إليها واحدة، ثم سجد سجدي السهو». أخرجه في "كتاب الآثار" (ص - 32) وسنده صحيح

عمر، وسعيد بن جبير، وشريح القاضي، ومحمد بن الحنفية، وميمون بن مهران، وعبد الكريم الجزري، والشعبي، والأوزاعي، أنهم يقولون بوجوب الإعادة مرةً بعد أخرى حتى يستقن، ولم يَرَوْ عنهم الفرق بين المبتدأ والمبتلى اهـ

قلت: لا بد من الفرق بينهما لما في الإعادة كل مرة من الجرح الشديد، ولما فيه من لزوم إبطال الحديثين الصحيحين، حديثي أبي سعيد، وابن مسعود، فالحق ما ذكره في "البحر" عنهم: أنه من شك وهو مبتدأ به لا مبتلى أعاد، نعم! ظاهر الآثار المروية عنهم يؤيد القول بأن معنى المبتدأ بالشك أن لا يكون الشك عادةً له، فإنهم لم يصرحوا بأن الاستئناف إنما يجب أول مرة لا بعده إلا عطاء ومالكاً وطاوساً، فقد ورد عنهم التصريح بذلك كما مر عن "النيل"، وذكره العيني في "البنية" عنهم مسنداً مفصلاً (2: 921) وحمولاً حديث ابن مسعود على ما إذا كان يعرض له الشك كثيراً وله رأي، لأنه في الاستئناف في كل مرة جرحاً بيناً. وفي البناء على اليقين احتمال خلط النافلة بالفرض قبل تمامه، وحملوا حديث أبي سعيد على من تكرر له الشك وليس له ظنٌ وترجيح كذا في "البنية" للعيني (1: 921)).

ثم حكى عن النووي أنه قال: قال أبو حنيفة: إن حصل له الشك أول مرة بطلت صلاته، ثم قال: قال أبو حامد (1): قال الشافعي في القديم، ما رأيت قولاً أفصح من قول أبي حنيفة هذا ولا أبعد من السنة اهـ

قلت: أو ما يستحيي النووي من نسبة هذا القول الذي يشعر بكون قائله غير عارفٍ بأنواع الحديث ولا بأقوال السلف الصالحين من الصحابة والتابعين، إلى إمامه الذي هو سيد الفقهاء والمحدثين في زمانه؟ مع كونه قد صرح في شرح مسلم بما نصه: وقال الشعبي والأوزاعي وجماعة كثيرة من السلف: إذا لم يدرِ كم صلى لزمه أن يعيد مرةً بعد أخرى حتى يستقن، وقال بعضهم: يعيد ثلاث مرات، فإذا شك في الرابعة

هكذا في الأصل، ولعله أبو حامد (1)

محمد: قال: أخبرنا مالك بن مغول، عن عطاء بن أبي رباح، أنه قال: "يعيد". قال - 1889
محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ

فلا إعادة عليه اهـ (311:1). وإذا كان هذا مذهب جماعة كثيرة من السلف الصالحين أئمة الهدى فحينئذ ليس لتخصيصه قول أبي حنيفة بالتبحيح والتبديد عن السنة معنى، وليس هذا من دأب أهل العلم، وأيضاً: فقد ذكرنا في الباب من الأحاديث المرفوعة أقوال الصحابة ما يؤيد قول أبي حنيفة، فكيف يصح الظن بالشافعي رحمه الله أنه قبح القول المؤيد بالحديث وبغده عن السنة؟ مع كونه قول ابن عمر الذي هو علم في الصحابة لاقتفاء الآثار والسنن، فالى الله المشتكى. وظني أن نسبة هذا القول إلى الشافعي رحمه الله فرية بل مرية، لا يجوز لمقلديه وحبيه حكايته ولا نقله ولا روايته ولا كتابته

قال العيني: ونقل النووي وابن قدامة وغيرهما عن أبي حنيفة أنه قال: "إن حصل له الشك أول مرة بطلت صلاته" ليس بصحيح، ولا يوجد هذا في أمهات كتب أصحابنا المشهورة، بل المشهور فيها أنمه قالوا: استقبل صلاته وعلى وصف الصحة بيقين، وقال أبو نصر (البغدادي المعروف بالأقطع: الاستئناف أولى، لأنه يسقط به الشك بيقين اهـ (932:1).

قلت: وقال محمد في "الآثار" له بعد تخريجه حديث ابن مسعود في التحري: وبه نأخذ، إلا أنا نستحب له إذا كان ذلك أول ما أصابه أن يعيد الصلاة اهـ (ص32). وظاهره استحباب الإعادة دون وجوبها، وهو المتبادر من قول الأقطع: الاستئناف أولى، ولكن ظاهر المتون إن الإعادة واجبة احتياطاً، فيحمل قول محمد والأقطع على المعنى العام، كما هو دأب السلف أنهم يقولون: ينبغي كذا، ويستحب كذا، ويريدون الوجوب والله تعالى أعلم. وأما بطلان الصلاة في هذه الصورة فلم يذكره أصحاب المتون، وإنما هو من تخريجات المصنفين.

وإذا تقرر ذلك تبين لك ما ي قول أبي حنيفة من الاحتياط ومن المجمع بين الأحاديث كلها، ووضعها في موضعها، فلما لم تكن أحاديث الاستئناف بمثابة أحاديث البناء على الأقل أو التحري مع صلاحيتها للاحتجاج لم يقل ببطلان الصلاة بالشك، بل أوجب إعادتها إذا عرض له الشك من غير عادة، والفرض صار مؤدي، وإذا كثر له ذلك

عن: أبي هريرة مرفوعاً: «لا غرار في صلاة ولا تسليم». رواه أحمد، وأبو داود، - 1890 والحاكم، قال العزيمي (3:440): بإسناد صحيح اهـ. قلت: صحح الحاكم (1:244) على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبي

فعليه البناء على اليقين أو التحري، كما في حديثي أبي سعيد، وابن سعيد، وابن مسعود. وإن سلمنا عدم صلاحيتهما أي أحاديث الاستئناس للاحتجاج فنقول: يجوز العمل بالحديث الضعيف إذا كان الاحتياط في الأخذ به، ولا شك في كون الاستئناس أحوط دائماً، لا سيما في أول مرة وهو مبتدأ بالشك لا مبتلى به، فينبغي لزوم الأخذ بالأحوط والحال هذه عملاً بالحديث الضعيف وأقوال الصحابة، ولا يلزم منه رد الحديث الصحيح، لأننا لم نقل ببطلان الصلاة بالشك فافهم، فإنك تجد إن شاء الله قول أبي حنيفة ومن وافقه أقرب إلى السنة، وأولى بالحوطة، وأبعد من الرأي بخلاف قول غيره من الأئمة، والله تعالى أعلم

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: قال في "النهاية": الغرار في الصلاة نقصان هيئاتها وأركانها، وقال الخطابي في "المعالم": أصل الغرار نقصان لبن الناقة، يقال: غارت الناقة غراراً فهي مغار إذا نقص لبنها، فمعنى قوله: "لا غرار" أي لا نقصان في التسليم، ومعناه أن ترد كما يسلم عليك وأياً لا تنقص فيه، مثل أن يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فنقول السلام عليكم ورحمة الله (وبركاته) ولا تقتصر أن تقول عليكم السلام، وأما الغرار في الصلاة فهو على وجهين، أحدهما أن لا يتم ركوعها وسجودها، وقد جاءت السنة في رواية أبي سعيد رضي الله عنه أن يطرح الشك ويبني على اليقين، ويصلي ركعةً حتى (يعلم أنه قدكملها اهـ من "عون المعبود" (1:348)

قلت: والصحيح عندنا ما قاله صاحب "النهاية": إن الغرار في الصلاة نقصان هيئاتها وأركانها، وإذا شك في عدد الركعات ولم يدر أثلاثاً صلى أو أربعاً، فلا بد من بقاء النقصان وإن أخذ بالأقل وبني على اليقين، لأنه إذا بني على اليقين يبقى احتمال خلط النالة بالفرض قبل تمامه، وهو يورث النقصان في هيئة الصلاة، فالتحرز عن النقصان بالكلية لا يتأتى إلا بالإعادة حتى يستيقن، فالحديث من حيث اشتماله على النهي عن كل

عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. قال: قال رسول الله - صلى الله عليه - 1891 وسلم -: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً، فليطرح الشك، وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين»: رواه مسلم (211:1 و 212). ... 1892 - عن: عبد الله رضي الله عنه (1) مرفوعاً: «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم يسجد سجدتين». رواه مسلم (212:1) وفي رواية له: «فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب». «وفي أخرى له: «فلينظر أخرى ذلك للصواب اهـ

غرار ونقص في الصلاة يفيد وجوب الاستئناف إذا شك فيها، لما قلنا إن البراءة لا تتأتى إلا بذلك، ولكننا قيدناه بما إذا كان الرجل مبتدأ بالشك لا مبتلى به، لما في الاستئناف للمبتلى كل مرة من الحرج البين، ولما فيه من إبطال حديث أبي سعيد وابن مسعود بالكلية، وبمثل ما قيدناه به قيده عطاء وطاوس وغيرهما كما تقدم

وإن سلمنا أن معنى الغرار هو الشك، والمراد أن لا ينصرف بالشك، فهو لا يتأتى بدون الاستئناف أبضاً، فإنه إذا بنى على اليقين يبقى متردداً هل صلى أربعة أو خمسة ونحوها، سلمنا أنه أتم الركعات ولكن لا يخلو من الشك في هيئات الصلاة وخلط النافلة بالفرض قبل تمامه، وبالجمله فقلوه - صلى الله عليه وسلم -: {لا غرار في الصلاة} يفيد نفي كل نقصان عنها، وما هو إلا بالاستئناف في صورة الشك، فالحديث حجة لأبي حنيفة ومن وافقه في هذا الباب، كما ذكره ابن قدامة في "المغني" (271:1) ثم رد عليه بأن من بنى على اليقين لم يبق في شك من تمامها، وقد ذكرنا الجواب عنه فافهم

قوله: "عن أبي سعيد وعن عبد الله إلخ". قال المؤلف: وفي "فتح الباري" (76:3): قال ابن حبان في "صحيحه": البناء غير التحري، فالبناء أن يشك في الثلاث أو الأربع مثلاً فعليه أن يلغي الشك، والتحري أن يشك في صلاته فلا يدرى ما صلى، فعليه أن يبني على الأغلب عنده. وقال غيره: التحري لمن اعتراه الشك مرة بعد أخرى، فيبني على غلبة ظنه، وبه قال مالك رحمه الله وأحمد، وعن أحمد في المشهور التحري يتعلق

(1) هو ابن مسعود

عن: عبد الرحمن بن عوف، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 1893 يقول: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أ واحدة صلى أم ثنتين فليجعلها واحدة، وإذا لم يدر ثنتين صلى أم ثلاثاً فليجعلها ثنتين، وإذا لم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً فليجعلها ثلاثاً، ثم يسجد إذا فرغ من صلاته». الحديث، رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وصححه اهـ.
(كذا في "النيل" 264:2)

بالإمام فهو الذي يبني على ما غلب على نه، وأما المنفرد فيبني على اليقين دائماً، وعن أحمد رواية أخرى كالشافعية، وأخرى كالحنفية، ونقل النووي أن الجمهور مع الشافعي، وأن التحري هو القصد. قال الله تعالى: [فأولئك تحروا رشداً] اهـ. وفي أيضاً: ولفظ الشافعي قول: "فليتحر" أي في الذي يظن أنه نقصه فيتمه، فيكون التحري أن يعبد ما شك فيه ويبني على ما استيقن، وهو كلام عربي مطابق لحديث أبي سعيد، إلا أن الألفاظ تختلف (اهـ. أي لسعة الكلام في الأمر الذي معناه واحد اهـ. زاده "الزيلعي" عنه 303:1)

ويؤيد مذهبنا ما ورد في تفسير الحديث من راويه الصحابي رضي الله عنه، فقد روى الإمام محمد في "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن شقيق (1) بن سلمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: {إذا شك أحدكم في صلاته فلا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً فليتحر، فلينظر ظنه، فإن كان أكبر ظنه أنها ثلاث، قام فأضاف إليها الرابعة، ثم تشهد فسلم وسجد سجدي السهو، وإن كان أفضل ظنه أنه صلى أربعاً تشهد، ثم سلم ثم سجد سجدي السهو} (ص 32). قلت: إسناده حسن صحيح، وأيضاً لا معنى للتحري فيما ذكره الإمام الشافعي، فإن اليقين موجود في الحال وهو أقل الطرفين، فما الحاجة إلى التحري؟ وفي "منتهى الأرب" (375:1): تحرى رأي صواب ترين جستن اهـ. وفي "الصراح" (440:2): هو طلب ما أحرى بالاستعمال في غالب الظن اهـ

وبالجملة فالشافعي رحمه الله لا يقول بالعمل بالظن الغالب، بل يجب عنده البناء على الأقل في الشك دائماً، سواء كان له رأي أو لا، وتأول حديث ابن مسعود بأن

هو أبو وائل (1)

عن: أنس، قال - صلى الله عليه وسلم -: «إذ شك أحدكم في صلاته فلم يدر - 1894
اثنتين صلى أو ثلاثاً فليلق الشك وليبن على اليقين». رواه البيهقي ورجال إسناده ثقات،
(كذا في "النيل" 264:2).

التحري هو القصد مطلقاً دون غالب الظن، وحديث محمد حجة عليه، وأيضاً: فكيف يجوز
القول بوجوب البناء على الأقل دائماً وجواز البناء على الأقل مشروط بعدم الدراية؟ كما
في حديث أبي سعيد، وعبد الرحمان بن عوف، وأنس وغيرهم، وهذا المتحري قد حصلت
له الدراية، وأمر الشاك بالبناء على ما استيقن، ومن بلغ به تحريه إلى اليقين قد بنى على
ما استيقن.

فاندفع بذلك ما أورده النووي في "شرح مسلم" علينا، وقال: فإن قالت الحنفية: حديث
أبي سعيد لا يخالف ما قلنا، لأنه ورد في الشك وهو ما استوى طرفاه، ومن لم يترجح له
أحد الطرفين يبني على الأقل بالإجماع، فالجواب أن تفسير الشك بمستوى الطرفين إنما
هو اصطلاح طارئ للأصوليين، وأما في اللغة فالتردد بين وجود الشيء وعدمه كله يسمى
شكاً سواء المستوى والراجح والمرجوح، والحديث يحمل على اللغة ما لم يكن هناك حقيقة
شرعية أو عرفية ولا يجوز حمله على الاصطلاح اهـ ملخصاً (212:1). وتقرير الدفع: إن
سلمنا أن الشك يعم المستوى والراجح والمرجوح لغة، ولكن لا جواز حمله على المعنى العام
في حديث أبي سعيد لكونه مقيداً فيه بعدم الدراية، ولا شك الذي لا دراية فيه إنما هو
المستوى أو المرجوح دون الراجح كما لا يخفى، فنحن لم نحمل الشك فيها على المستوى
لأجل الاصطلاح بل قرينة عدما الدراية التي وقع التقييد بها في الحديث فافهم.

فائدة:

ثم اعلم بأن حديث ابن مسعود: {إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه
ثم يسجد سجدتين} بإطلاقه يفيد وجوب السجدتين حالت التحري مطلقاً، وقيده فقهاؤنا
بما إذا أطال تفكره، وشغله ذلك عن أداء لكن، أو قطعه عن القراءة والتسبيح في القيام
والركوع مثلاً، فإن لم يطل تفكره فلا سهو عليه، لأن الفكر القليل مما لا يمكن التحرز عنه،
فكان عفواً دفعاً للحرَج، كذا في "البدائع" (165:1) ومثله في

.....

"البحر" (111:2) و "الهندية" عن "المحيط (84:1) وقد ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه لبس الخميصة التي لها أعلام، فقال: {أذهبوا بها إلى أبي جهنم وأتوني بانبجانيته، فإنها ألهمتني} وفي بعض الروايات: {شغلتنني عن صلاتي}. (وروي عن عمر بن الخطاب: {أجهز جيش وأنا في الصلاة} علقه البخاري). وروى البيهقي عنه: {إنني لأحسب جزية البحرين وأنا قائم في الصلاة}. فوقع التفكير في هذه الصور ولم يثبت أنهما سجداً لذلك، فدل على أن مطلق التفكير لا يوجب السجود، كذا في "بذل المجهود فلعل (149:2) " التفكير لم يطل بهما، أو طال ولم يشغلا به عن الأركان والقراءة والأذكار.

قلت: وفي "المدونة الكبرى": قال مالك فيمن سها فلم يدر أ ثلاثاً صلى أو أربعاً ففكر قليلاً فاستيقن أنه صلى ثلاثاً، قال لا سهو عليه اهـ (128:1). ولعل وجه ورود الحديث بالإطلاق أن عروض الشك في مقدار الركعات وتحري الصواب فيه لا يخلو في الغالب عن طول التفكير وقصره نادر، والناذر كالمعدوم. فبني الكلام على الغالب، وأمر بالسجود عند التحري مطلقاً، لا سيما إذا نظرنا إلى الاختلاف الواقع بين الأئمة في تحديد طول الفكر وقصيره، فعند الإمام طويله ما يمكن فيه أداء ركن ولو بلا سنة، وهو مقدر بسبحان الله مرة، لكونه قدر آية قصيرة، وهي [ثم نظر]. وعند الثاني أبي يوسف ما يسع أداء ركن بسنة وهو قدر ثلاث تسبيحات، وهو المختار كما في "الدرر" اهـ. من حاشية الطحاوي على "الدر" (502:1) ومن حاشيته على (مراقي الفلاح ص 196

ولا يخفى أن تحري الصواب لا يكاد يخلو عن التفكير بقدر سبحان الله مرة في الأكثر، فلا إشكال في إطلاق الحديث على قول الإمام، وعليه يحمل ما في "كتاب الآثار" لمحمد، و "الطحاوي"، و "الكبير"، من إيجاب السجود عند التحري مطلقاً، ولكن لما كان هذا القدر لا يمكن التحرز عنه عادة والحرص مدفوع بالنص لم يأخذ به المشائخ. واختاروا في ذلك قول أبي يوسف إن الطويل من الفكر هو ما يكون قدر سبحان الله ثلاثاً، فلا يجب عليه سجود السهو في أقل من ذلك، يؤيد ما أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه" عن ابن عمر، قال: {إذا شك الرجل في صلاة فلم يدر أ ثلاثاً صلى أم أربعاً؟ فليبين على أتم ذلك في نفسه، وليس عليه سجود}. أخرجه في "كنز

العمال ولم أقف على سنده تفصيلاً ولا ينزل عن الضعيف، ومثله يكفي تأييداً. (214:4) "

باب في بقية أحكام السهو ... 1895 - عن: عبد الله مرفوعاً: قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون». زاد ابن نمير في حديثه: «فإذا نسي أحدكم فليسجد سجدتين». رواه مسلم في "صحيحه" (213:1). ... 1896 - وللنسائي عن معاوية مرفوعاً بلفظ: «من نسي شيئاً من صلاته فليسجد مثل هاتين السجدتين» (186:1) وسنده حسن. ... 1897 - (وعنه مرفوعاً: قال: «إذا زاد الرجل أو نقص فليسجد سجدتين»). ... رواه مسلم (213:1).

للقياس، ولا يخفى أن الشك لا يخلو عن قليل تفكر عادةً، والله تعالى أعلم

باب في بقية أحكام السهو

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: في قوله - صلى الله عليه وسلم -: {فإذا نسي أحدكم فليسجد} وقوله: {من نسي شيئاً من صلاته فليسجد إلخ}. دلالة على أن وجوب سجود السهو مختص بالنسيان، ولا يلزم في العمد، قال ابن قدامة في "المغني": ولا يشرع السجود بشيء فعله أو تركه عامداً، بهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: يسجد لترك التشهد والقنوت عمداً، لأن ما تعلق الجبر بهوه تعلق بعمده كجبرانات الحج، ولنا أن السجود يضاف إلى السهو، فيدل على اختصاصه به، والشرع إنما ورد به في السهو، فقال: {إذا نسي أحدكم فليسجد سجدتين}. ولا يلزم من انجبار السهو به انجبار العمد، لأنه معذور في السهو غير معذور في العمد، وما ذكره (من القياس) يبطل بزيادة ركن أو (ركعة أو قيام في موضع جلوس أو جلوس في موضع قيام اهـ (702:1).

قوله: "وعنه مرفوعاً إلخ". فيه دلالة على وجوب السجود لكل زيادة ونقصان ظاهراً، ولكن المتبادر من السياق أن المراد زيادة الركعات ونقصانها، وألحق بالنقصان ترك التشهد والجلوس في الثانية، لما ثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه سهى عن القعود في الثانية فمضى وسجد سجدتين بعدما أتم الصلاة، والتشهد في حكم الجلوس لأنه هو المقصود، صرح به ابن قدامة في "المغني" (683:1). وإليه ذهب فقهاؤنا كما هو معلوم لكل من نظر في كتبنا، وقاس فقهاؤنا على المنصوص من الزيادة والنقصان ما عادهما من الزيادة على التشهد في

عن: ابن عمر مرفوعاً: «لا سهو في وثبة الصلاة إلا في قيام عن جلوس أو جلوس - 1898 عن قيام». أخرجه في "كنز العمال" (102:4) وعزاه إلى الحاكم ولم يتعقبه، فهو صحيح على أصله. ... 1899 - عن: عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «سجدنا السهو في الصلاة تجزئان من كل زيادة ونقصان». أخرجه في "كنز العمال" (101:1) وعزاه

الثانية، والتأخير في الواجبات والفرائض وغير ذلك مما هو مبسوط في الفقه. ولا يجب في كل زيادة، كما إذا أتى بذكر مشروع في الصلاة في غير محله، كالقراءة في الركوع والسجود، وقراءة السور في الأخيرين من الرباعية، أو الأخيرة من المغرب، وزيادة التسبيح في الركوع والسجود على الثلاث، أو تطويل القراءة على قدر السنة، ولا في كل نقصان كما لو نقص التسبيح عن الثلاث، أو نقص القراءة عن قدر السنة ونحوها، والضابط في ذلك أن سبب وجوبه ترك الواجب الأصلي في الصلاة أو تغييره، أو تغيير فرض منها عن محله الأصلي ساهياً، لأن كل ذلك يوجب نقصاناً في الصلاة "بدائع" (124:1) وأما الأذكار المسنونة التي لم تبلغ درجة الوجوب فلا سهو في الزيادة عليها والنقصان عنها، والله أعلم

قوله: "عن ابن عمر إلخ". في دلالة على عدم السجود في الوتبة ما لم تكن قياماً أو أقرب منه، وقد تقدم الكلام في ذلك، وفيه دلالة أيضاً على وجوب السجود إذا قام عن جلوس أو جلس عن قيام، ولكن لا يجب في الجلسة الخفيفة قدر جلسة الاستراحة التي استحباها الشافعي رحمه الله، لأنها كالوتبة القليلة، صرح بذلك ابن عابدين في حاشية "الدر" في واجبات الصلاة (489:1). وفي "المغني" لابن قدامة: أن أكثر أهل العلم يرون أن هذا (أي القيام في موضع الجلوس وبالعكس) يُسجد له، وممن قال بذلك ابن مسعود، وقتادة، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي، وكان علقمة والأسود يقعدان في الشيء يُقام فيه، يقومان في الشيء يُقعد فيه فلا يسجدان اهـ (68:1). قلت: يحمل فعل علقمة والأسود على الجلسة الخفيفة والوتبة القليلة ما لم يرد التصريح بخلافه عنهما، وإلا فالحديث حجة عليهما

قوله: "عن عائشة إلخ". فيه دلالة على أن السجود لا يتكرر بتكرار السهو، بل

إلى البيهقي وأبي يعلى وابن عدي، وذكره الحافظ في "الفتح" (82:3) ولم يتعقبه بشيء، فهو حسن أو صحيح على قاعدته. ... 1900 - عن عبد الله مرفوعاً في قصة سهو النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة قال: «إنه لو حدث في الصلاة شيء لبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني». الحديث رواه البخاري (58:1). ... 1901 - عن: الزهري، عن سعيد، وعبد الله عن أبي هريرة بهذه القصة (أي قصة ذي اليمين) قال: «ولم يسجد (رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) سجدتي السهو حتى يقنه الله ذلك». رواه أبو داود، وذكر الحافظ في "الفتح" (172:2) ولم يتعقبه بشيء، فهو حسن أو صحيح على قاعدته

السجدتان تُجزئان عن كل سهو وقع في الصلاة، وهذا بالاتفاق بين الأئمة خلا الأوزاعي كما (في "رحمة الأمة" (ص22).

قوله: "عن عبد الله إلخ". فيه دلالة على مشروعية تذكير القوم إمامهم إذا سهى، ولا خلاف في ذلك، وهل يجوز للإمام الأخذ بقولهم؟ ففي "رحمة الأمة": والإمام إذا أخبره من خلفه أنه قد ترك ركعة هل يرجع إلى قولهم أو يعمل بيقينه؟ والأصح من مذهب الشافعي وهو مذهب أحمد أنه لا يرجع إلى قولهم، بل يعمل على يقينه، وقال أبو حنيفة: يرجع إلى قولهم، واختلفت الرواية في ذلك عن مالك اهـ (ص22) زقلت: في مذهب أبي حنيفة تفصيل لم يذكره صاحب "رحمة الأمة"، وهي أن الأخبار إن كان والإمام في الصلاة، والذي أخبره عدلان، يأخذ بقولهما، وكذا إن صلى بقوم فلما صلى ركعتين وسجد السجدة الثانية شك أنه صلى ركعة أو ركعتين، أو شك في الرابعة و الثالثة، فلحظ إلى من خلفه ليعلم بهم إن قاموا قام، وإن قعدوا قعد، يعتمد بذلك فلا بأس به، ولا سهو عليه، كذا في "المحيط" (الهندية 1:84) وإن كان الإخبار بعدما سلم الإمام فلو كان الإمام على يقين لم يعد وإلا (أعاد بقولهم كذا في "الدر" (1:79).

وبعد ذلك فنقول: إن قوله - صلى الله عليه وسلم - : {فإذا نسيت فذكروني} متعلق بالإخبار في الصلاة وهو بعمومه يفيد لزوم التذكير على القوم، ولزوم الأخذ به على الإمام إذا تذكر، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمرهم بالتسبيح ليذكروا الإمام، ويعمل بقولهم إن تذكر أو ترجح تذكير

عن أبي العالية، قال: «رأيت ابن عباس يسجد بعد وتره سجدتين». أخرجه ابن - 1902
أبي شيبه بإسناد صحيح، وعلقه البخاري، كذا في "الفتح" (84:3) قال الحافظ: إن ابن
عباس كان يرى أن الوتر غير واجب ويسجد مع ذلك فيه للسهو اهـ. ... 1903 - عن:
إبراهيم النخعي، قال: «سجد إذا أسر فيما يجهر فيه، أو

القوم على ظنه إذا كان المذكر عدلين فصاعداً، لترجيح قولهما على ظن الإمام وحده،
بخلاف ما إذا كان المذكر واحداً فلا ترجيح له على الإمام، فيعمل بيقينه، وحديث أبي
هريرة متعلق بالإخبار بعد السلام، فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان قد سلم في قصة ذي
اليدنين فلم يأخذ بقول المخبرين حتى يقنه الله تعالى، ومفهومه أنو لو كان على يقين من
الإتمام لم يعد الصلاة بقولهم، والله تعالى أعلم

قوله: "عن أبي العالية إلخ". في دلالة على وجوب سجود السهو في النوافل أيضاً، وأن
حكمها حكم الفرائض في ذلك، قال ابن قدامة في "المغني": وحكم النافلة حكم الفرض في
سجود السهو في قول عامة أهل العلم، ولا نعمل فيه مخالفاً، إلا أن ابن سيرين قال: لا
يشرع في النافلة، وهذا يخالف عموم قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {إذا نسي
أحدكم فليسجد سجدتين}، وقال: {إذا نسي أحدكم فزاد أو نقص فليسجد سجدتين}، ولم
(يفرق، ولأنها صلاة ذات ركوع وسجود فليسجد لسهوها كالفريضة اهـ (208:1)

وقال الحافظ في "الفتح": السهو في الفرض والتطوع هل يفترق حكمه أم يتحد؟ وإلى
الثاني ذهب الجمهور، وخالف في ذلك ابن سيرين وقتادة، ونقل عن عطاء. ووجه أخذه من
حديث الباب (وهو حديث أبي هريرة: {إذا قام أحدكم يصلي جاء الشيطان فليس عليه
حتى لا يدري كم صلى} الحديث) من جهة قوله: {إذا صلى} أي الصلاة الشرعية، وهو
أعم من أن تكون نافلة أو فريضة، فإن قيل: إن قوله في الرواية التي قبل هذه: {إذا نودي
للصلاة (أدبر الشيطان وله ضراط. فإذا قضى الأذان أقبل، الحديث) قرينة في أنه المراد
الفريضة، وكذا قوله: {إذا ثوب}. أجيب بأن ذلك لا يمنع تناول النافلة، لأن الإتيان حينئذٍ
(بها مطلوب لقوله - صلى الله عليه وسلم -: {بين كل أذانين صلاة} (84:3)

قوله: عن إبراهيم النخعي إلخ". قلت: فيه دلالة على وجوب السجود بالجهر في موضع
الإسرار، وبالإسرار في موضع الجهر وقد قدمنا في الجزء الرابع أن الجهر في

(جهر فيما يسر فيه». سحنون في "المدونة" بلا سند جزماً (132:1)

الصلوات الجهرية والإسرار في السرية واجب، وقد فرغنا من إقامة الدليل على ذلك هنا فتذكر، ففي الجهر في السرية وبالعكس ترك الواجب الأصلي في الصلاة، وتغييره عن هيئته، وهو موجب للنقصان، وقد تقدم قوله - صلى الله عليه وسلم - : {من زاد في الصلاة أو نقص فليسجد سجدتين}. وبه قال مالك وأبو حنيفة في الإمام، وقال الأوزاعي والشافعي - وهو رواية عن أحمد - أنه لا سهو عليه، واحتجوا بما روى عن أنس: {أنه جهر في الظهر أو العصر فلم يسجد}. رواه الطبراني في "الكبير" من طريق سعيد بن بشير، عن قتادة، عنه، كما في "التلخيص" (113:1) ولأنه سنة فلا يُشرع السجود لتركه كرفع (اليدين، كذا في "المغني" (687:1)

ولنا ما مر من الدليل على وجوب الجهر والإسرار في موضعهما، وما ذكره يبطل بالقنوت وبالتشهد الأول، فإنه عند الشافعي سنة ويسجد تاركه كما تقدم، والجواب عن الأثر أن أنساً لعله جهر بأية أو بآيتين ولا سهو بذلك عندنا، فإن القليل عفو، ففي "المدونة": قال مالك فيمن أسر فيما يجهر فيه أو جهر في يسر فيه قال: يسجد سجدتي السهو، فقلنا لمالك: فلو قال: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين أو نحو ذلك (أي جهراً) ثم صمت؟ قال: هذا خفيف ولا سهو عليه، قلت: فإن هو أسر فيما يجهر فيه؟ قال: يسجد سجدتي السهو قبل السلام، إلا أن يكون شيئاً خفيفاً اهـ (132:1). وهذا هو الحكم عند الحنفية كما صرح به "رد المختار" نقلاً عن "الهداية" و"الزيلعي" و"شرح المنية" أن القليل من الجهر في موضع المخافة عفو، ففي حديث أبي قتادة في الصحيحين: {أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الظهر في الأولين بأمر القرآن وسورتين، وفي الأخيرين بأمر الكتاب، ويسمعنا الآية أحياناً اهـ} (776:1). وقد صرحوا بأنه إذا جهر سهواً بشيء من الأدعية والأنتية ولو تشهد فإنه لا يجب عليه السجود، قال في "الحلية": ولا يعرى القول (بذلك في التشهد عن تأمل اهـ) (الشامي ص السابق

قلت: والدليل على عدم السجود بالجهر بالأذكار ما تقدم من جهر عمر رضي الله عنه بالاستفتاح أحياناً ولم يسجد، وجهر رجل حين رفع النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ركوعه وقال: سمع الله لمن حمده، بقوله: اللهم ربنا لك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما تحب ربنا وترضى. ولم يأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - بالإعادة ولا بالسجود، بل أثنى على قوله ذلك. فافهم

على: بن زياد، عن سفيان، عن يونس، عن الحسن، والمغيرة، عن إبراهيم، أنهما - 1904
قالا في الرجل تفوته من صلاة الإمام ركعة وقد سها فيها الإمام: «فإنه يسجد مع الإمام
سجدتي السهو، ثم يقضي الركعة بعد ذلك». أخرجه سحنون في "المدونة" (131:1)
وسنده صحيح، فإن علي بن زياد هو العبسي ثقة كما مر، والباقون لا يسئل عنهم. ...
1905 - محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم في الرجل يشك في
السجدة الأولى أو التشهد أو نحو ذلك من صلاته ما لم تكن

قوله: "علي بن زياد إلخ". قلت: دلالة على وجوب السجود على المسبوق بسهو إمامه، وأنه
يتابع إمامه في ذلك، ويؤيده عموم قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {إنما جعل الإمام
ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا}، الحديث. رواه الشيخان، وقد تقدم في
باب الإمامة. وقوله في حديث ابن عمر: {فإن سها إمامه فعليه وعلى من خلفه}. وقد
تقدم ذكره في أوائل أبواب السهو قريباً، ولأن السجود من تمام الصلاة فيتابعه فيه، قال
ابن قدامة في "المغني": وإذا كان المأموم مسبوقاً فسها الإمام فيما لم يدركه فيه، فعليه
متابعته في السجود، سواء كان قبل السلام أو بعده. روى هذا عن عطاء، والحسن،
والنخعي، والشعبي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وقال ابن سيرين وإسحاق: يقضي ثم
يسجد، وقال مالك، والأوزاعي، والليث، والشافعي في السجود قبل السلام كقولنا، وبعده
كقول ابن سيرين، لأنه فعل خارج من الصلاة فلم يتبع الإمام فيه كصلاة أخرى اهـ.
(699:1) وقد ذكرنا الجواب عن دليلهم بأن السجود من تمام الصلاة يتابعه فيه، وفارق
صلاة أخرى فإنه غير مؤتم به فيها، بخلاف الصلاة التي سها الإمام وسجد فيها للسهو،
فإنه مؤتم به فيها، والله أعلم

قوله: محمد قال: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ" أولاً قلت: فيه دلالة على أن الشك في أفعال
الصلاة لا يوجب الاستئناف وإن كان أول ما عرض له ما لم تكن ركعة، فالاستئناف إنما
يجب بالشك في عدد الركعات إذا كان مبتدأ به، لا فيما سواها من الأفعال، بل يقضي ما
شك فيه ثم يسجد للسهو، ووجه ذلك أن النص لم يرد بالاستئناف إلا في الشك في عدد
الركعات، وهو خلاف القياس فلا يتعدى إلى غيره. والقياس أن

ركعة فإنه يقضي ما شك فيه من ذلك، ويسجد لذلك أيضاً سجدة السهو، وقال: لأن أسجد لذلك سجدة السهو فيما لم يحق على أحب إلي من أن أدعهما». قال محمد: وبه نأخذ، فإن كان يبتلى بذلك كثيراً مضى على أكبر رأيه ويسجد سجدة السهو، وهذا قول أبي حنيفة. ... 1906 - محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: «إذا انصرف من صلاتك فعرض لك شك أو صلاة أو قراءة فلا تلتفت». قال محمد: وبه نأخذ، (وهو قول أبي حنيفة. "كتاب الآثار" (32 - 33

اليقين لا يزول بالشك. فإن قيل: هذا ينتقص بما في "الدر" وغيره: شك هل كبر للافتتاح أولاً، أو أحدث أولاً، أو أصابه نجاسة أو لا، أو مسح رأسه أو لا، استقبل إن كان أول مرة وإلا لا اه (1:790). قلنا: ليس هذا من الشك في الأفعال، بل هو من الشك في صحة شروعه في الصلاة، والشك في صحة الشروع يفضي إلى الشك في صحة الركعات وبطلانها، فكان كمن لا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً وشك في عددها، بل ذلك فوقه، فالزموه بالاستئناس دالة قياساً، فافهم فإنه من المواهب

قوله: "محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة إلخ" ثانياً. فيه دلالة على أن الشك بعد الفراغ من الصلاة لا يلتفت إليه، قال ابن قدامة في "الشرح الكبير": وإنما يؤثر الشك في الصلاة إذا وجد فيها فإن شك بعد سلامها لم يلتفت إليه، لأن الظاهر أنه أتى بها على الوجه المشروع، ولأن ذلك يكثر فيشق الرجوع إليه، هكذا الشك في سائر العبادات اه (1:657). ولم يذكر فيه خلافاً. قلت: ويستثنى منه ما إذا وقع الخلاف بين الإمام والقوم، وشك الإمام بقولهم في إتمام الصلاة ونقصها ولم يكن على يقين، فإنه يأخذ بقول عدلين وجوباً، لأنه - صلى الله عليه وسلم - رجع إلى قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في حديث ذي اليمين، لما سألهما أحق ما يقول ذي اليمين؟ فقالا: نعم! ولا يجب الأخذ بقول عدل، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يأخذ بقول ذي اليمين وحده نعم! يعيده بقول عدل عند محمد احتياطاً، ولا يرجع إلى قول الفساق، لأنه قولهم غير مقبول في أحكام الشرع، كذا يظهر في ("الهندية" (1:84).

أبواب صلاة المريض ... باب إذا لم يستطع القيام يصلي قاعداً ... وإلا فعلى جنب أو مستلقياً يؤمى بالركوع والسجود ... وإلا آخر الصلاة ... 1907 - عن: عمران بن حصين، قال: كانت بي بواسير، فسألت رسول الله عن الصلاة؟ فقال: صل قائماً، فإن لم تستطع فعلى جنب». رواه البخاري (1:150) وعزاه في "المنتقى" وكذا في "نصب الراية" و"الدراية" إلى الجماعة

باب إذا لم يستطع القيام يصلي قاعداً

وإلا فعلى جنب أو مستلقياً يؤمى بالركوع والسجود وإلا آخر الصلاة

قوله: "عن عمران الخ". قلت: وفي "الهداية": فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره، وجعل رجله إلى القبلة، وأومأ بالركوع والسجود، لقوله عليه السلام: {يصلي المريض قائماً، فإن لم يستطع فقاعداً، فإن لم يستطع فعلى قفاه يومئ إيماء، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه}. وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز لما رويناه من قبل (1) إلا أن الأولى هي الأولى عندنا اهـ. قال الحافظ في "الدراية" (ص 127): حديث: {يصلي المريض قائماً} الخ. لم أجده هكذا، وللدارقطني من حديث علي بن نوح، أنه: وفيه: {فإن لم يستطع صلى مستلقياً رجلاه مما يلي القبلة}. ولم يذكر آخره، وإسناده وإياه جداً اهـ. قلت: حديث علي أيده حديث عمران بن حصين برواية النسائي، وفيه: {فإن لم تستطع فمستلقياً، لا يكلف الله نفساً إلى وسعها} اهـ. وهو حديث صحيح لسكوت النسائي وسكوت الحافظ عنه، ولو كان فيه علة لصاحبها بها، وهذا هو معنى حديث علي بعينه، وقوله (2): {فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه}، لم نجده هكذا في حديث ولا أثر، ولكن معناه ثابت بحديث ابن عباس الآتي والله أعلم

هو حديث عمران (1)

في حديث ذكره صاحب الهداية (2)

غير مسلم، ثم قالوا: وزاد النسائي: «فإن لم تستطع فمستلقياً لا يكلف الله نفساً إلا وسعها اه». ولم أجد هذه الزيادة في "المجتبى"، فلعلها في بعض نسخه أو أخطأت في التتبع

بقي أن حديث عمران يفيد جواز الاستلقاء على القفا إذا لم يستطع الاضطجاع على جنبه، فمن أين قالت الحنفية بأولوية عكس هذا الترتيب؟ وأجاب المحقق في "افتح" بأن حديث: يصلي المريض قائماً {إخ. (الذي استدل به صاحب "الهداية" لمذهبه) غريب، والله أعلم، ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينتهز حديث عمران حجة على العموم، فإنه خطاب له (خاصةً) وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء (أي أحياناً) فلا يكون خطابه خطاباً للأمة، (فلا حدة فيه على تقديم الاضطجاع على الجنب على الاستلقاء على القفا، لاحتمال كون الترتيب المذكور بحسب حال المخاطب) فوجر الترجيح بالمعنى، وهو أن المستلقي تقع إشارته إلى جهة القبلة (إذا جعل وسادةً تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد، إذ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء فيكيف بالمرضى) وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر (أي الاضطجاع على الجنب) ألا ترى أنه لو حققها مستلقياً كان ركوعاً وسجوداً إلى القبلة، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها اه (458:1). وفي "الكفاية": وما رواه الشافعي رحمه الله (أي حديث عمران) محمولٌ على أنه كان لا يقدر إلا أن يستلقي على قفاه (بسهولة) إذا كان به ناسور (1) والترخيص بعذر الشخص لا يدل على ثبوته لغيره اه (459:1). وبالجمله فحديث عمران لا يصلح حجةً للخصم لما فيه من احتمال التخصيص وهو ظاهرٌ من الخطاب

ولنا ما أخرجه الدار قطني عن ابن عمر، قال: {ويصلي المريض مستلقياً على قفاه تلي قدماه القبلة}. ورجاله ثقاتٌ كما ذكرناه في المتن، وهو بعمومه يشمل كل مريض عجز عن القيام والقعود، سواء كان مبسوراً أو غيره، وقول الصحابي حجةً عندنا إذا لم يعارض المرفوع، وههنا كذلك، لأن حديث عمران لا يعارضه لخصومه، وقد تأيد قول ابن عمر بالمعنى القياسي الذي مر ذكره في كلام المحقق، ولبعض الناس في هذا المقام كلام

قد ورد في رواية لأبي داود عن عمران قال: كان بي الناسور فسألت النبي - صلى الله عليه وسلم - الحديث (360:1) (1) مع "العون" منه

حدثنا: إبراهيم بن حماد، ثنا عباس بن يزيد، ثنا عبد الرزاق، ثنا أبو بكر بن عبيد - 1908
الله بن عمر، عن أبيه، عن نافع، عن ابن عمر، قال: «يصلي المريض مستلقياً على قفاه تلي
قدامه القبلة». رواه الدار قطني (179:1) ورجاله ثقات

مع الحنفية والإمام ابن الهمام، منشأه سوء فهمه وسخافة رأيه، وتحامله على الحنفية
السادة الأعلام فضربنا عن ذكره صفحاً، وطوبنا عنه كشحاً، والله يهديه ويصلح باله

قوله: "حدثنا إبراهيم الخ". قلت: دلالة على أولوية الاستلقاء على القفا للعاجز عن القيام
والقعود ظاهرة، لكون ابن عمر لم يذكر بالاضطجاع أصلاً، فلو كان الاضطجاع على جنب
أولى لذكره أولاً كما لا يخفى، وبمثل قولنا سعيد بن المسيب، والحاتر العكلي، (وهو
صحابي مقل) وأبو ثور، كذا في "المغني" لابن قدامة (783:1) وفي "البحر الرائق" تحت
قول "الكنز": وإن تعذر القعود أوماً مستلقياً أو على جنبه ما نصه: وقدم المصنف الاستلقاء
لبيان الأفضل، وهو جواب المشهور من الروايات، وعن أبي حنيفة أن الأفضل أن يصلي
على شقه الأيمن، وبه أخذ الشافعي، إلى أن قال: وينبغي للمستلقي أن ينصب ركبتيه إن
قدر حتى لا يمد رجله إلى القبلة اهـ (2:114). قال العيني في "العمدة": واختلفت
الروايات عن أصحابنا في كيفية الاستلقاء، ففي ظاهر الرواية يصلي مستلقياً على قفاه
ورجاله إلى القبلة، وروى ابن كاس عنهم أنه يصلي على جنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة، فإن
عجز عن ذلك استلقى على قفاه، وهو قول الشافعي، وقول مالك، وأحمد، كظاهر الرواية
(المذكورة اهـ 3:580).

قلت: والراجح عندي ظاهر الرواية لما ذكرنا، واختار بعض الناس ما يوافق مذهب الإمام
الشافعي رحمه الله لموافقته حديث عمران، وهو حديث صحيح مرفوع، وقد تقدم أنه لا
يصلح حجة على العموم، وأثر ابن عمر يؤيد حكم ظاهر الرواية لكونه عاماً، وأيده القياس
أيضاً فافهم، وفي "رحمة الأمة" (ص 16): فإن عجز عن القعود فمذهب الشافعي أنه
يضطجع على جنبه الأيمن مستقبل القبلة فإن لم يستطع استلقى على ظهره ورجلاه إلى
القبلة وهو قول مالك وأحمد اهـ

فإن قلت: قد ذهب بعض الصحابة إلى كراهة الاستلقاء، روى ابن أبي شيبة في

"مصنفه" (ص_399): حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المسيب بن رافع، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما كف بصره أتاه رجل، فقال له، إن صبرت لي سبعا لا تصلي إلا مستلقياً وأوتيك رجوت أن تبرأ عنك، قال: فأرسل ابن عباس رضي الله عنهما إلى عائشة وأبي هريرة وغيرهما من أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - قال: فكلهم يقولون: أرايت إن مت في هذه السبع كيف تصنع بالصلاة؟ قال: فترك عينه لم يداوها اهـ. ورجاله رجال الجماعة ثقات، ولكن المسيب عن ابن عباس مرسل، فإنه لم يسمع من أحد من الصحابة إلى من البراء وأبي إياس (1) عامر بن عبدة، قاله ابن معين كما ي "التهذيب" (153:10)).

وفي "التلخيص الحبير": رواه الثوري في "جامعه" عن جابر عن أبي الضحى أن عبد الملك أو غيره بعث إلى ابن عباس بالأطباء على البرد وقد وقع الماء في عينيه، فقالوا: تصلي سبعة أيام مستلقياً على قفاك، فسأل أم سلمة وعائشة فنهتاه، ومن هذا الوجه أخرجه الحاكم والبيهقي. وقال في "التنقيح": الصحيح عن ابن عباس أنه كره ذلك، كذا رواه عنه عمرو بن دينار، قلت: والرواية المذكورة عن عمرو صحيحة أخرجه البيهقي اهـ (86:1). وأجاب عنه في "الجواهر النقي" بما نصه: وذكر القدوري في "التجريد" عن الحنفية أنه يجوز له الاستلقاء، وابن عباس وغيره إنما كرهوا لمعالجته، ولا كلام فيه (2) وإنما الخلاف (أنه) إذا تعالج هل يجوز له الاستلقاء أم لا؟ ولم ينقل عنهم كراهية ذلك اهـ (76:1).

وقال ابن قدامة في "المغني": إذا كان بعينه مرضٌ فقال ثقاتٌ من العلماء بالطلب

قلت: يوهم هذا القول كون أبي إياس عامر بن عبدة صحابياً وقد صرح في "التقريب" بأنه من الثالثة وثقه ابن معين (1) رضي الله عنه (ص_94) وفي "التهذيب" مثله وزاد: قال ابن عبد البر في كتاب الاستغناء في الكنى: أبو إياس عامر بن (عبدة تابعي ثقة، ثم غفل فذكره في الصحابة اهـ 78:5). فإن المعالجة بما يفضي إلى نقصان الصلاة لا تنبغي بدون الاضطرار إليها ولعل ابن عباس رضي الله عنهما لم يكن (2) مضطراً إلى ذلك، والله أعلم، أو كان مضطراً ولكنه أثر موافقة القدر والصبر عليه على التدبير رجاء الأجر العظيم، فقد ورد في الصحيح قال الله عز وجل: {إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنة} اهـ. رواه الطبراني عن ابن عمر: {كان حقاً على الله واجباً أن لا ترى عيناه النار وعن أنس ما ثوابه أن النظر إلى وجهي والجوار في داري أهـ}. وفيها ضعف في الإسناد كما يظهر من الترغيب (ص_515) قلت: وكان الشيخ مولانا رشيد أحمد قدس سره على قدم ابن عباس ذلك

عن: ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «يصلي - 1909 المريض قائماً، فإن نالته مشقة صلى جالساً، فإن نالته مشقة صلى بإيماء يؤمّي برأسه، فإن نالته مشقة سبّح». رواه الطبراني في "الأوسط" وقال: لم يروه عن ابن جريج إلا خلس (1) بن محمد الضبعي، قلت: ولم أجد من ترجمه، وبقيّة رجاله ثقات، كذا في "مجمع الزوائد" (271:1) قلت: والمستور من القرون الثلاثة مقبول

إن صليت مستلقياً أمكن مداواتك، فقال القاضي: قياس المذهب جواز ذلك، وهو قول جابر بن زيد، والثوري، وأبي حنيفة. وكرهه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة وأبو وائل، وقال مالك والأوزاعي: لا يجوز، لما روي عن ابن عباس فذكره، ولنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى جالساً لما جحش شقه، والظاهر أنه لم يكن يعجز عن القيام لكن كانت عليه مشقة في أو خوف ضرر، وأيهما قدر فهو حجة على الجواز ههنا، ولأننا أبחנו له ترك الوضوء إذا لم يد الماء إلا بزيادة على ثمن المثل حفظاً لجزء من ماله، وترك الصوم لأجل المرض والرمد، ودلت الأخبار على جواز تركا لجمعة والجماعات صيانةً لنفسه وثيابه من البل والتلوّث، والصلاة على جنبه ومستلقياً في حال الخوف من العدو ولا ينقص الضرر بفوات البصر عن الضرر في هذه الأحوال، فأما خبر ابن عباس إن صح فيحتمل أن المخبر لم يخبر عن يقين، وإنما قال: أرجو، أو أنه لم يقبل (2) خبره لكونه واحداً أو مجهول الحال (3) (بخلاف مسألتنا اهـ (784:1 و 785

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: أشار الحافظ في "التلخيص" إلى ضعف هذا الحديث (85:1) ولعله للمجهول الذي لم يعرفه الهيتمي، ولكن المجهول في القرون الثلاثة مقبول عندنا، كما ذكرنا في المقدمة، فالحديث حسن، وفيه دلالة على سقوط الصلاة عن المريض {إذا لم يستطع الإيماء بالرأس، فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إن نالته مشقة سبّح

كذا في الأصل وعندني أن فيه تصحيف من الناسخين (1)
فيه دليل على اشتراط العدالة في الطبيب وكونه على يقين في الشفاء بالتداوي بالمحرم (2)
أي فاسقاً كافراً (3)

ورد في مقابلة قوله: {صلى بالإيماء}، فلا يجوز إرادة الصلاة به، بل المراد به الذكر وحده، فدل على أن مثل هذا المريض لا صلاة عليه، بل يذكر الله بقلبه ولسانه، وليس الذكر بواجب عليه إجماعاً، فالأمر للندب، كما قال علماؤنا (1) في الحائض أنها تتوضأ في وقت كل صلاة وتذكر الله وتسبحه حيناً في مصلاتها كي لا تتعود النفس ترك الصلاة، والأصل في ذلك حديث عمران فإنه - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر فيه ما عدا الإيماء بالرأس مستقياً.

قال الحافظ في "الفتح": واستدل به من قال لا يتنفل المريض بعد عجزه عن الاستلقاء إلى حالة أخرى كالإشارة بالطرف، ثم إجراء القرآن والذكر على اللسان، ثم على القلب، لكون جميع ذلك لم يذكر في الحديث. وهو قول الحنفية، والمالكية، وبعض الشافعية، وقال بعض الشافعية بالترتيب المذكور، وجعلوا مناط الصلاة حصول العقل، فحيث كان حاضر العقل لا يسقط عنه التكليف بها، فيأتي بما يستطيعه، بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم}، هكذا استدل به الغزالي، وعقبه الرافعي بأن الخبر أمر بالإتيان بما يشتمل عليه المأمور، والقعود ما يشتمل على القيام، وكذا ما بعده إلى آخر ما ذكر. وأجاب عنه ابن الصلاح بآنا لا نقول: إن الآتي بالقعود آت بما استطاعه من القيام مثلاً، ولكننا نقول: يكون آتياً بما استطاعه من الصلاة، لأن المذكورات أنواعاً لجنس الصلاة، وتعقب بأن كون هذه المذكورات من الصلاة فرعاً لمشروعية الصلاة بها وهو (محل النزاع اهـ 484:2).

وفي "الهداية": ولأن نصب الأبدال بالراي ممتنع، ولا قياس على الرأس، لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها اهـ. وقال المحقق في "الفتح": ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمي الإيماء بالرأس ليس غير، وأما بالعين والحاجب: فإشارة ونحوه، ثم أجاب بأن الإيماء بالرأس هو المراد في الحديث، فإنه قال فيه

وفي "البحر" عن "الجنيس" قال أبو حنيفة في متوضي لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة: صلى بالإيماء (1) قضاء لحق الوقت بالتشبه، ثم يعيد ما صلى بالإيماء اهـ (2:115) قلت: وكذا ينبغي لمن عجز عن الإيماء بالرأس أن يصلي مؤمياً بطره وحاجبه وقلبه ثم يعيد، فإن في التشبه بقدر ما يمكن قضاء لحق الوقت

.....
واجعل سجودك أخفض} ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس اهـ {
(459:1)).

قلت: أراد بالحديث حديث جابر برواية البزار وغيرهن وقد ذكرناه في المتن، وقد ورد في حديث علي عند الدار قطني: {فإن لم يستطع أن يسجد أوماً برأسه}. كما في "المنتقى" (74:3) ولكن إسناده واه، وكذا ورد التصريح فيه بما يفهم من حديث عمران أنه إذا عجز عن الإيماء بالراس سقطت عنه الصلاة بلفظ: {فإن نالته مشقة سبح} وقد مر تقريره

ثم اختلف المشائخ في معني السقوط هل هو سقوط التعجيل أي يجوز له تأخير الصلاة ويجب القضاء إذا صح، أو سقوط بالكلية حتى لا يجب عليه القضاء، فالصلاة القليلة وهي صلاة يوم وليلة فما دونها لا تسقط بالكلية اتفاقاً، وإنما تؤخر ويجب قضاؤها، وإذا زادت على صلاة يوم وليلة فصحح بعضهم وجوب قضاؤها، والأكثر على سقوطها بالكلية، وقال في "الظهيرية" (ص 252) و"الدر المختار" و"الشامية" (1:795): قلت: والحديث يحتمل الأمرين وإن كان المتبادر السقوط بالكلية والأحوط القضاء إذا صح، والإيماء بأداء الفدية إن مات في مرضه ذلك وهو يعقل، والله أعلم

فائدة:

قال الحافظ في "الفتح": قال ابن المنير في الحاشية: اتفق لبعض شيوخنا فرع غريب في النقل كثير في الوقوع، وهو أن يعجز المريض عن التذكير ويقدر على الفعل، فألهمه الله أن يتخذ من يلفنه، فكان يقول: أحرم بالصلاة قل: الله أكبر، اقرأ الفاتحة قل الله أكبر للركوع، إلى آخر الصلاة يلقنه ذلك تلقيناً، وهو يفعل جميع ذلك بالنطق أو بالإيماء رحمه الله اهـ (2:484). قلت: وفي "الدر": ولو أداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزيه كذا في "القنية" اهـ. قال الشامي: وقد يقال: إنه ليس بتعليم وتعلم بل هو تذكير وإعلام، فهو كإعلام المبلغ (بانتقالات الإمام فتأمل اهـ (1:796).

الظاهر من حديث عمران أن القادر على القيام العاجز عن الركوع والسجود يجب عليه القيام للقراءة، ويؤمى للركوع والسجود، لما فيه من تعليق الجواز قاعداً بشرك العجز عن القيام، ولا عجز في هذه الصورة، ولأن القيام ركناً فلا يجوز تركه مع القدرة عليه، وبه قال زفر والشافعي، كما في "البدائع" (107:1). وهو مذهب أحمد كما في "المغني" (782:1) قال: لم يسقط عنه القيام ويصلي قائماً فيؤمى بالركوع ثم يجلس فيؤمى بالسجدة اهـ. (وهو قول مالك كما في "المدونة" 78:1).

وهذا هو الذي ذكره في "النهر" من كتبنا معشر الحنفية، فقال: يفرض عليه أن يقوم للقراءة، فإذا جاء أوان الركوع والسجود أوماً قاعداً، ذكره في "رد المختار"، ثم قال: وما ذكره من افتراض القيام فلم أره لغيره فيما عندي من كتب المذهب، بل كلهم متقنون على التعليل بأن القيام سقط لأنه وسيلة إلى السجود، بل صرح في "الحلية" بأن هذه المسألة من المسائل التي سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء العجز الحقيقي والحكمي اهـ (793:1). قلت: والذي ذكره في النهر أقره عليه الطحاوي في حاشيته على "مراقي الفلاح" (ص 252)، وما ذكره في تعليل سقوط القيام اعترضه المحقق في "الفتح" بأنه قد يمنع شرعيته لهذا على وجه الحصر، بل له ولما فيه نفسه من التعظيم، كما يشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك، حتى يحبه أهل التجبر لذلك، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوباً بما فيه نفسه، ويدل على نفي هذه الدعاوي أن من قدر على القعود والركوع لا القيام وجب عليه القعود، مع أنه ليس في السجود عقبيه تلك النهاية (1) لعدم مسبوقيته (بالقيام اهـ 460:1).

قلت: وهذا إيراد قوي لا يدان لدفعه، وعله في "البدائع" ثانياً بأن السجود معتبر بدون القيام كما في سجدة التلاوة، وليس القيام معتبراً بدون السجود بل لم يشرع بدونه، فإذا سقط الأصل سقط التابع ضرورة اهـ (107:1). ولا ترد عليه صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود، لأن صلاة الجنازة ليس بصلاة

.....
حقيقية بل هي دعاء، "بحر" (112:2) فاندفع إيراد ابن قدامة في "المغني" بها علينا (783:1)).

لكن يرد عليه كون القيام معتبراً مع الإيماء للسجود، بأن كان الرجل في طين وردغة راجلاً، أو في حالة الخوف من العدو (1) وهو راجل، فإنه يصلي قائماً بالإيماء فكذا ههنا، ويدفع بأن القيام ليس بلازم عليها عندنا، فإن صلياً قاعدين بالإيماء جاز، وإنما يقومان لمصلحة أنفسهما أو ثيابهما، ولا ننكر جواز الإيماء قائماً، وإنما الكلام في وجوب القيام وعدمه على العاجز عن السجود.

ولقائل أن يقول: إن ركنية القيام قد ثبت بالنص وهو قوله تعالى: [وقوموا لله قانتين]. وقوله - صلى الله عليه وسلم - لعمران: {صَلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً}، وبالإجماع، فلا يسقط وجوبه عن القادر عليه بالقياس الذي ذكرتموه، فإن القياس أضعف الدلائل لا يجوز معارضة القطعي له، اللهم إلا أن يقال كما قال صاحب "البدائع" في تعليل المسألة أو لا: إن الغالب أن من عجز عن الركوع والسجود كان عن القيام أعجز، لأن الانتقال من القعود إلى القيام أشق من الانتقال من القيام إلى الركوع، والغالب ملحق بالمتيقن في الأحكام، فصار كأنه عجز عن الأمرين، إلا أنه متى صلى قائماً جاز، لأنه تكلف فعلاً ليس عليه، فصار كما لو تكلف الركوع جاز وإن لم يكن عليه، إلى أن قال: فأما الحديث فنحن نقول بموجبه إن العجز شرط لكنه موجود ههنا نظراً إلى الغالب، لما ذكرنا أن الغالب (2) هو (العجز في هذه الحالة، والقدرة في غاية الندرة، والنادر ملحق بالعدم اهـ (17:1).

قلت: وتعليل المسألة بذلك أولى مما عللها به الجمهور من علمائنا، وعلى هذا فلا يصح ما في "الحلية": إن هذه المسألة التي سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء

أ. أي يخالف حملة العدو عليه إذا ركع وسجد (1)
لا يقال: قد صرح أصحاب الأصول في باب المعيار والظروف أن المسافر لو نرى في رمضان واجباً آخر وقع عنه عند (2) أبي حنيفة بخلاف المريض، لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري كذا في "نور الأنوار" (ص 56) لأننا نقول: إن هذا خاص بالصوم وأما في الصلاة فرخصة المريض متعلقة بالعجز التقديري، كأنه خاف زيادة المريض أو يطأه، دون حقيقة العجز كما هو مصرح ههنا، على أن مسألة الصوم للمريض مختلف فيها أيضاً، كما ذكره في "نور الأنوار" بعده.

عن: جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: «عاد رسول الله - صلى الله عليه - 1910 وسلم - مريضاً وأنا معه، فرآه يصلي ويسجد على وسادة، فنهاه، وقال: إن استطعت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم إيماءً، واجعل السجود أخفض من الركوع». رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، كذا في "مجمع الزوائد" (201:1)، وفي "الدراية" (ص - 127) بعد عزوه إلى البزار والبيهقي: ورجاله ثقات اهـ. ... 1911 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من استطاع منكم أن يسجد فليسجد، ومن لم يستطع فلا يرفع إلى جبهته شيئاً يسجد عليه، ولكن ركوعه وسجوده يومئ إيماءً». رواه الطبراني في "الأوسط" ورجاله موثقون ليس فيهم كلام يضر "مجمع الزوائد" (201:1). ... 1912 - عن: ابن مسعود رضي الله عنه: «أنه دخل على أخيه عتبة وهو

العجز الحقيقي والحكمي اهـ. بل مبناها على سقوط وجوبه للعجز الحكمي هذا. والأحوط عندي ما ذكره في "النهر" من وجوب القيام عليه القراءة، وإنما الخلاف في وجوب القيام بالإيماء بالركوع والسجود، فالأفضل عندنا الإيماء بهما قاعداً، ولا يجب القيام للإيماء بواحد منهما، وعند الشافعية ومن وافقهما يؤمى للركوع قائماً وللسجود قاعداً كما مر، وهذا وإن تفرد صاحب "النهر" بذكره ولم يوافقوه أحد من ناقلي المذهب، ولكنه قوي من حيث الدليل، فإن ظاهر حديث عمران مؤيد له كما لا يخفى، والله تعالى أعلم

قوله: "عن جابر إلى قوله عن ابن مسعود إلخ". قلت: حديث جابر أورده الحافظ في "التلخيص الحبير" عن البزار، والبيهقي في "المعرفة" من طريق سفيان: ثنا أبو الزبير، عن جابر، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكره، قال الحافظ: قال البزار: لا أعلم أحداً رواه عن الثوري غير أبي بكر الحنفي، ثم غفل فأخرجه من طريق عبد الوهاب بن عطاء، عن سفيان نحوه، وقد سئل عنه أبو حاتم فقال: الصواب عن جابر موقوف ورفع خطاً، قيل له: فإن أبا أسامة قد روى عن الثوري في هذا الحديث مرفوعاً، فقال: لي بشيء، قلت: فاجتمع ثلاثة، أبو أسامة، وأبو بكر الحنفي، وعبد الوهاب اهـ (85:1). وفي "نصب الراية" (304:1):

يصلي على سواك (1) يرفعه إلى وجهه فأخذه فرمى به، ثم ال: أوم إيماءً، ولتكن ركعتك أرفع من سجدتك». رواه الطبراني في "الكبير" ورجاله ثقات كذا في "مجمع الزوائد" (201:1)).

قال عبد الحق: في "أحكامه": رواه أبو بكر الحنفي ـ وكان ثقة ـ عن الثوري، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه، ولا يصح من حديثه (2) إلا ما ذكر في السماع، أو كان من رواية الليث عن أبي الزبير انتهى. فإنه أي الليث لم يسمع منه إلا مسموعه من جابر كما في ("طبقات المدلسين" (صـ21).

قلت: كلام أبي حاتم في رفع الحديث لا يضر على مذهب المحققين، فإن الرفع زيادة لا تنافي أصل الحديث، فتقبل من الثقة لا سيما وقد تابعه اثنان ثقتان، أي أبو أسامة عبد الوهاب فأبو أسامة حماد بن أسامة ثقة، ثبت ربما دلس وكان في آخره يحدث من كتب غيره، أخرج له الشيخان وأصحاب السنن كلهم، كما في "التقريب" (صـ45) وفي "التهذيب" (3:3) قال ابن سعد: كان ثقة مأمونا كثير الحديث بدلس ويبين تدليس اهـ. وعبد الوهاب بن عطاء قال في "التقريب": صدوق ربما أخطأ، أنكروا عليه حديثاً في فضل (3) العباس، يقال: دلسه عن ثور، أخرج له مسلم وأصحاب السنن والبخاري تعليقاً، كما في "التقريب" (صـ134). وأبو بكر الحنفي هو عبد الكبير بن عبد المجيد البصري ثقة من (التاسعة، أخرج له الجماعة كلها في "التقريب" أيضاً (صـ45).

وأما قول عبد الحق: ولا يصح من حديث أي أبو الزبير إلا ما ذكر فيه السماع، أو كان من رواية الليث عنه، فالجواب عنه أن عنعنته من رواية غير الليث عنه لا ينزل عن الحسن إذا كان الراوي عنه ثقة، فقد قال ابن عدي كما في "التهذيب" (9:442): روى مالك عن أبي الزبير أحاديث، وكفي بأبي الزبير صدقاً أن يحدث عنه مالك، فإن مالكا لا يروي إلا عن ثقة، □ وقال: لا أعلم أحداً من الثقات تختلف عن أبي الزبير إلا وقد كتب عنه

أي حديث أبي الزبير (1)

أي حديث أبي الزبير (2)

قلت: التدليس القليل لم يسلم منه إلا القليل كما في "طبقات المدلسين" عن شعبة، قال: ما رأيت أحداً من أصحاب (3) (الحديث إلا يدلس، إلا ابن عون وعمرو بن مرة اهـ (صـ21).

عن: نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يقول: إذا لم يستطع المريض - 1913 السجود أوماً برأسه إيماءً ولم يرفع إلى جبهته شيئاً». رواه مالك "آثار السنن" (2:60). ... 1914 - عن: عائشة رضي الله عنها: «أنه - صلى الله عليه وسلم - لما صلى جالساً تربع». رواه النسائي والدارقطني، وابن حبان، والحاكم، قال النسائي: ما أعلم أحداً رواه غير أبي داود الحفري (وكان ثقة) ولا أحسبه إلا خطأ اهـ. وقد رواه ابن

وهو نفسه ثقة إلا أن روي عنه بعض الضعفاء، فيكون ذلك من جهة الضعيف اهـ. وهذا يشعر بصحة جميع ما رواه الثقات عنه خلا ما روى عنه الضعفاء، والحديث الذي نحن بصدده رواه عن أبي الزبير سفيان الثوري سيد الحفاظ الثقات في زمانه، وأيضاً: فقد ذكره الحافظ في "طبقات المدلسين" في المرتبة الثالثة التي اختلف المحدثون في قبول عنعنتها (ص2) والمختلف فيه حسن كما أثبتناه في المقدمة، فالحديث حسن مرفوعاً، لا سيما وقد تأيد بحديث ابن عمر مرفوعاً، فيكون صحيحاً مرفوعاً، وفيه بعده دلالة على كراهة رفع شيء إلى الوجه عند الإيماء. قال في "البحر الرائق": استدل للكرهية في "المحيط" بنهيهِ على السلام عنه، وهو يدل على كراهة التحريم اهـ (2:113). قلت: وللمتأخرين في ذلك تفصيلٌ محله كتب الفتاوي فلتراجع

قوله: "عن نافع إلخ". قلت: دلالتُه على ما دل عليه قبله ظاهرة، وإنما زدته لما فيه من لفظة أوماً برأسه إيماءً وهو يشعر باختصاص الإيماء بالرأس دون غيره من الحاجب والعين فافهم.

قوله: "عن عائشة إلخ". فيه دلالة على هيئة الجلوس للعاجز عن القيام في الفريضة وغيرها، وللمتطوع جالساً على قدرته على القيام، قال ابن قدامة في "المغني": ويكون في حال القيام متربعا، ويثنى رجله في الركوع والسجود، وجملته أنه يستحب للمتطوع جالساً (وكذا للمريض العاجز إذا صلى قاعداً كما صرح به بعد) أن يكون في حال القيام متربعا. روى ذلك عن ابن عمر، وأنس، وابن سيرين، ومجاهد، وسعيد بن جبير، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق وعن أبي حنيفة كقولنا، وعنه يجلس كيف شاء، وروى عن ابن المسيب، وعروة، وابن عمر، يجلس كيف شاء، لأن القيام سقط فسقطت هيئته

جج

خزيمة والبيهقي من طريق محمد بن سعيد بن الإصبهاني بمتابعة أبي داود، فظهر أنه لا خطأ كذا في "التلخيص الحبير" (85:1). ... قلت: وصح إسناده في "المعتصر من المختصر" (43:1). ... 1915 - وروى البيهقي من طريق ابن عيينة، عن ابن عجلان، عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه: «رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو هكذا (1)، ووضعه يديه على ركبتيه وهو متربع جالس».

وروى عن ابن المسيب، وعروة، وابن سيرين، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء الخراساني، أنهم كانوا يحبون في التطوع، واختلف فيه عن عطاء والنخعي

ولنا أن القيام يخالف القعد، فينبغي أن تخالف هيئته في بدله هيئة غيره، كمخالفة القيام غيره، وهو مع ذلك أبعد من السهو والاشتباه، وليس إذا سقط القيام لمشقة يلزم سقوط ما لا مشقة فيه، وهذا الذي ذكرنا من صفة الجلوس مستحب غير واجب، إذا لم يرد بإيجابه دليل، يثني رجله في الركوع والسجود، فقد قال أحمد: يروى عن أنس رضي الله عنه أنه صلى متربعا، فلما ركع ثنى رجله، وهذا قول الثوري، وحكى ابن المنذر عن أحمد وإسحاق أنه لا يثني رجله إلا في السجود خاصة، ويكون في الركوع على هيئة القيام، وذكره أبو الخطاب، وهو قول أبي يوسف ومحمد، وهو أقيس، لأن هيئة الراكع في رجله هيئة القائم، فينبغي أن يكون على هيئته، وهذا أصح في النظر إلا أن أحمد ذهب إلى عل أنس (وَأَخَذَ بِهِ اهـ (780:1 و 781).

وفي "المعتصر من المختصر من مشكل الآثار" للطحاوي: قد روى عن عائشة رضي الله عنها بإسناد صحيح قال: {رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى متربعا}، وروى الحسن عن أمه: {أنها رأت أم سلمة تصلي متربعة من رمد كان بها}، وعن إبراهيم بن أبي عبلة: {أنه رأى أم الدرداء تصلي متربعة}. ويؤيده النظر، وهو تحصيل الفرق بين القعود الذي هو يدل من القيام وقعود التشهد، كما فَرَّقَ بين الإيماء للركوع وبين الإيماء للسجود، وفيما ذكرنا صحة قول أبي حنيفة وصاحبيه في أمرهم العاجز عن القيام في الصلاة أن (يتربع بدلاً من قيامه، خلاف ما يقوله زفر بالتسوية بينهما اهـ (33:1).

أي في الصلاة (1)

وروى عن حميد: «رأيت أنساً يصلي متربعاً على فراشه». وعلقه البخاري كذا في - 1916
("التلخيص" أيضاً (85:1).

قلت: وهذا إحدى الروايات الثلاث عن الإمام في المتطوع جالساً، وبه أخذ محمد، وظاهر الرواية عنه أن يقعد كالمتشهد إذا لم يكن به عذر، وذكر شيخ الإسلام الأفضل له أن يقعد في موضع القيام محتبياً، لأن عامة صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في آخر عمره كان محتبياً أي في النفل اهـ. وبه أخذ أبو يوسف، كذا في "مراقي الفلاح" مع الطحطاوي (ص 235) وفي المريض ظاهر الرواية عنه يقعد كيف تيسر له بغير ضرر من تربع أو غيره، كاحتباء أو جلوس على ركبتيه كالمتشهد كذا فيه (ص 20) وقد رجح الطحطاوي رواية التربع كما ترى.

ووجه ظاهر الرواية ما رواه مالك والشيخان والنسائي عن عبد الله بن عبد الله بن عمر: {كنت أرى ابن عمر يتربع في الصلاة إذا جلس، ففعلته فنهاني ابن عمر، وقال: إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني رجلك اليسرى. فقلت: إنك تفعل ذلك! قال: إن رجلاي لا تحملاني}، كما في "جمع الفوائد" (81:1) والظاهر منه أنه كان يتربع لتعذر الافتراش، ولولا ذلك لافترش لكونه سنة، وفيه أن ذلك إنما هو في الجلوس للتشهد، ولا خلاف في سنية الافتراش له، ولا دلالة في على كون الافتراش سنة في الجلوس الذي هو بدل القيام، وقد روى الطبراني في "الكبير" عن عبد الله بن مسعود، أنه قال: {لأن يجلس أحدكم على رصفتين خير له من أن يجلس في الصلاة متربعاً}. قال عبد الرزاق: يقول: {إذا كان يصلي قائماً فلا يجلس يتشهد متربعاً، فإذا صلى قاعداً فليتربع}. رواه الطبراني في "الكبير" عن الهيثم بن شهاب، وقد وثقه ابن حبان، وبقيّة رجاله رجال الصحيح كذا في "مجمع الزوائد" (197:1) وهذا صريح في أن التربع إنما يُكره في الجلوس للتشهد لا في الذي هو بدل عن القيام هذا.

ولكن الآثار التي أخذ الجمهور منها استحباب التربع بدلاً عن القيام لا يدل على ذلك صراحة، أما حديث عائشة فلا دلالة فيه على كونه تربع بدل القيام، بل يحتمل كونه متربعاً في الجلوس للتشهد أيضاً، وهو المتعين في حديث ابن الزبير، لقوله: {رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يدعو هكذا وهو متربع جالس}، فإن الدعاء إنما هو بعد التشهد، نعم! أثر أنس بلفظ أحمد كما حكاه ابن قدامة في "المغني" يدل على ترعبه بدلاً عن القيام، وهو

عن: أم قيس بنت محصن: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لنا أسن - 1917 وحمل اللحم اتخذ عموداً في مصلاه يعتمد عليه». أخرجه أبو داود مطولاً، كذا في "جمع الفوائد" لابن سليمان المغربي (72:1). قلت: وسكت عنه أبو داود (144:1) وأوله: «إن هلال بن يساف رأي وابصة (ابن معبد) وإذا هو معتمد على عصاً في صلاته، فقلنا له بعد أن سلمنا، فقال: حدثتني أم قيس بنت محصن» الحديث

محتمل أنه فعل ذلك لتعذر الافتراض عليه، فلم يبق إلا القياس الذي ذكره، وهو تحصيل الفرق بين القعود الذي هو بدل من القيام وبين قعود التشهد، ولكن الفرق ليس بلازم، لعدم التفرقة بين القيام للقراءة والقومة من الركوع مع استحباب الذكر الطويل فيها وإطالتها في النوافل، وكذا لم يفرقوا بين القعود للتشهد والجلوس بين السجدين مع ما ذكرناه في القومة.

وأيضاً فالفرق غير منحصر في التربع، فقد روى محمد في "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة: حدثنا أبو سفيان، عن الحسن البصري: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يصلي وهو محتب تطوعاً} اهـ (ص33). وهذا مرسل حسن، ومراسيل الحسن معدودة في الصحاح عند ابن عبد البر وغيره من المحدثين، وفي "المدونة" لمالك بسند حسن: {إن سعيد بن جبير كان يصلي قاعداً محتبياً، فإذا بقي عليه عشر آيات قام قائماً فقرأ وركع. قال ابن وهب: وقد كان جابر بن عبد الله وعروة بن الزبير، وعطاء بن أبي رباح، يصلون في النافلة محتبين} اهـ (80:1) إذا علمت ذلك فالراجح عندنا ظاهر الرواية عن الإمام أن المتطوع جالساً يجلس كالتشهد مفترشاً لكونه سنة الصلاة، فلا تترك بلا عذر، والمريض يجلس كيف شاء أي كيفما تيسر له، وإن قدر على الجلوس كالتشهد فهو أولى والأمر واسع والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أم قيس إلخ". قلت: قال العلامة مولانا محمد يحيى -تغمده برحمته رب البرايا- عن شيخه وشيخ الكل مولانا رشيد أحمد رأس المحدثين في زمانه -قدس الله سره- في شرح هذا الحديث: وهذا ينبه على أن القادر على القيام باستعانة شيء من العصا ونحوها لا يعذر عنا لقيام في جواز الفريضة قاعداً انتهى، وقال العلامة الشوكاني في

عن: مجزأة بن زاهر، عن أهبان بن أوس - من أصحاب الشجرة - «وكان اشتكى - 1918
(ركبتيه فكان إذا سجد جعل تحت ركبتيه وسادة». أخرجه البخاري (2:600)

"النيل": حديث أم قيس يدل على جواز الاعتماد على العمود والعصا ونحوهما، لكن مقيداً بالعذر المذكور، وهو الكبر وكثرة اللحم، ويلحق بهما الضعف والمرض ونحوهما، فيكون النهي (في حديث ابن عمر: {نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يصلي الرجل وهو معتمد على يده}). رواه أبو داود أيضاً) محمولاً على عدم العذر، وقد ذكر جماعة من العلماء أن من احتاج في قيامه إلى أن يتكئ على عصاً أو عكاز أو يستند إلى حائط أو يميل على أحد جانبيه جاز له ذلك، وجزم جماعة من أصحاب الشافعي باللزوم بن قدامة الحنبلي، (وقال القاضي حسين من أصحاب الشافعي: لا يلزم ذلك ويجوز القعود اهـ (2:233).

قلت: ولعل القاضي حسين الشافعي حمل حديث أم قيس على العزيمة، أو على أن اتخاذ العمود كان منه - صلى الله عليه وسلم - في صلاة التهجد لإطالة القراءة فيها، مذهبنا معشر الحنفية يوافق جمهور الشافعية في الباب، فقد قال الطحاوي في حاشيته على "نور الإيضاح" وشرحه: ولو قدر على القيام متكئاً أو متعمداً على عصا أو حائط لا يجزيه إلا كذلك خصوصاً على قولهما، فإنهما يجعلان قدرة الغير قدرة له اهـ. وفي "الدر المختار": وإن قدر على بعض القيام ولو متكئاً على عصاً أو حائط قام لزوماً بقدر ما يقدر ولو قدر آية على المذهب لأن البعض معتبر بالكل انتهى. قال الشامي: وفي "شرح الحلواني" نقلاً عن الهندواني: لو قدر على بعض القيام دون تمامه، أو كان يقدر على القيام لبعض القراءة دون تمامها، يؤمر بأن يكبر قائماً ويقرأ ما قدر عليه ثم يقعد، وهو المذهب الصحيح، لا يروي خلافه عن أصحابنا، ولو ترك هذا خفت أن لا تجوز صلاته، إلا أن قال: ونحوه في "العناية" بزيادة. وكذلك لو قدر أن يعتمد على عصا، أو كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام اهـ. من "بذل المجهود" (2:109) قلت: والناس عن هذا غافلون فليتنبه له

قوله: "عن مجزأة إلخ". قلت: فيه دلالة على مثل ما دل عليه الحديث السابق أنه إذا لم يقدر على السجود إلا بجعل الوسادة أو القطن تحت ركبتيه ونحوه، لزم عليه تجشم

باب الصلاة في السفينة ... 1919 - أخبرنا: إبراهيم بن محمد، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «الذي يصلي في السفينة والذي يصلي عريانا، يصلي جالسا». رواه عبد الرزاق في "مصنفه الزيعلي". ورجاله رجال الجماعة إلا إبراهيم بن محمد فمختلف فيه، أثنى عليه الشافعي وقال: كان ثقة في الحديث، وسئل حمدان ابن الإصبهاني أتدين بحديث إبراهيم بن أبي يحيى؟ قال: نعم! قال ابن عدي: هو ممن يكتب حديثه اه. وتركه آخرون، كذا في "تهذيب التهذيب"، والحديث قد مر في الجزء الثاني من "الإعلاء" فليراجع. ... 1920 - عن: أنس بن سيرين، قال: «خرجت مع أنس بن مالك إلى أرض بليق (1) سربن، حتى إذا كنا بدجلة حضرت الظهر، فأما قاعداً على بساط في السفينة وأن السفينة لتجر بنا جراً». رواه الطبراني في "الكبير" ورجاله ثقات ("مجمع" عن: ميمون بن مهران، عن ابن عمر، قال: «سئل النبي - صلى الله - 1921 ... (207:1) عليه وسلم - عن

ذلك، وفي "رد المختار": ولو أضعفه عن القيام الخروج لجماعة صلى في بيته منفرداً، به يفتى خلافاً للأشباه اه (792:1). وفيه أيضاً عن شرح القاضي: وكذا لو عجز عن القعود مستوياً قالوا: يقعد متكئاً لا يجزيه إلا ذلك اه (793:1)، والناس عن كل ذلك غافلون.

باب الصلاة في السفينة

قوله: "أخبرنا إبراهيم بن محمد إلخ". قلت: سنده حسن في الدرجة الثانية وإن ضعفه الحافظ في "الدراية"، فإن إبراهيم بن محمد حدث عنه الإمام الشافعي أحاديث كثيرة في "مسنده"، واحتج به وأثنى عليه، ووثقه هو وابن الأصبهاني ولينه ابن عدي، ومثله حسن الحديث على الأصل الذي أصلناه في المقدمة، وفي الحديث حجة لأبي حنيفة حيث قال بجواز الفريضة في السفينة الجارية قاعداً بلا عذر، لأن ابن عباس جعل الذي

(1) كذا في الأصل

الصلاة في السفينة فقال: كيف أصلي في السفينة؟ قال: صل فيها قائماً إلا أن تخاف الغرق» أخرجه الحاكم في "المستدرک" (1:275)، وقال: صحيح الإسناد على شرط مسلم (1) وهو شاذ بمرة وكذا قال الذهبي في "تلخيصه" اهـ. ... 1922 - وروى البزار نحوه، عن جعفر بن أبي طالب: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمره أن يصلي في السفينة قائماً (إلا أن يخشى الغرق)». وفيه رجل لم يسم، وبقيّة رجاله ثقات كذا في "المجمع" (1:207).

يصلي في السفينة كالذي يصلي عرباناً، وقال في كلّ منهما يصلي جالساً من غير فصل، فثبت أن المصلي في السفينة معفو عن القيام كالعربان لغلبة العجز في مثل هذه الحالة، والغالب ملحق في الأحكام بالمتيقن كما مر في الباب السابق، فيصح صلاة من لا عذر له جالساً أيضاً، لأن ذلك نادر والناذر ملحق بالعدم، وأيده أثر ابن سيرين عن أنس بن مالك أنه أهمهم في السفينة قاعداً ولم يذكر أنهم كانوا عاجزين عن القيام، فالظاهر منه الإطلاق.

ولقائل أن يقول: إذا كان العجز غالباً في مثل هذه الحالة فيحمل المطلق في أثر ابن عباس وأنس على العاجز، فلا دالة فيهما على الجواز جالساً من غير عذر، فلم يبق إلا القياس الذي ذكرتموه، وبعارضه حديث ابن عمر الآتي مرفوعاً، وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم -: «صل قائماً إلا أن تخاف الغرق»، وهو وإن كان شاذاً بمرة ولكنه تأيد بحديث جعفر بن أبي طالب، والشاذ إذا تأيد بمجيئه من طريق أخرى يتقوى، والعمل بالحديث أولى من العمل بالقياس عند الحنفية ولو ضعيفاً، فالأحوط القول بعدم صحة الصلاة جالساً إلا بعد تحقق العجز عن القيام.

قلت: تأويل أثر ابن عباس إلى ذلك لا يخلو عن تمحل، ولعل حديث ابن عمر وجعفر لم يبلغ الإمام لكون شاذاً كما تراه، فلم يكن ظهره في عصره، فأجاب في المسألة بالقياس المؤيد بظاهر أثر ابن عباس وأنس، وقال صاحبه أبو يوسف ومحمد بمقتضى حديث ابن عمر وجعفر، وقالوا: لا تصح الصلاة في السفينة جالساً إلا بعذر، وهو الأشبه بالصواب، قال في "الدر" في صلاة المريض: صلى الفرض في فلك جار قاعداً بلا عذر.

قلت: وعزاه في "المنتقى" إلى الحاكم وقال: على شرط الشيخين، وهو وهم فإن في سنده جعفر بن يرقان وميمون (1) بن مهران لم يخرج لهما البخاري في الصحيح.

عن: عبد الله بن أبي عتبة، قال: «صحب جابر بن عبد الله، وأبا سعيد الخدري، - 1923 وأبا هريرة في سفينة، فصلوا قياماً في جماعة أهمهم بعضهم، وهم يقدرّون على الجد (1) رواه سعيد (بن منصور) في "سننه" كذا في "المنتقى"، وسكت عنه الشوكاني في "النيل" (95:3)).

صح لغلبة العجز وأساء، وقالوا: لا يصح إلا بعذر وهو الأظهر "برهان"، والمربوطة بالشك كالشط على الأصح اهـ. وقال العيني في "البنية" نقلاً عن "المحيط": وقال مجاهد، صلينا (مع جنادة بن أبي أمية قعوداً في السفينة ولو شئنا لقمنا اهـ (932:1).

وفي "البدائع" ذكر الحسن بن زياد في كتابه بإسناده عن سويد بن غفلة أنه قال: {سألت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في السفينة؟ فقالوا: إن كانت جاريةً يصلى قاعداً وإن كانت سائرةً يصلى قائماً} اهـ (110:1). وهذا من غير فصلٍ بين ما إذا قدر على القيام أو لا ولم أقف على سنده ولا على سند أثر مجاهد، ولو صح واحدٌ منها لكان صريحاً فيما قاله الإمام، ولعله صح عنده، وعليه فيحمل حديث ابن عمر على الندب، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن أبي عتبة إلخ". معناها أنهم كانوا يقدرّون على الصلاة في البر، وقد صحت صلاتهم في السفينة مع اضطرابها، وفيه جواز الصلاة في السفينة وإن كان الخروج إلى البر ممكناً، كذا في "النيل" (76:3). قلت: وهو مذهبنا معشر الحنفية، فتجوز الصلاة في السفينة قائماً اتفاقاً، سواء كانت مربوطةً بالشط أو كانت سائرة، كما ذكره في "الدر" وغيره، قلت: وكذا تجوز في القطار والطيارة لكونه كالسفينة قال في "البدائع": والسفينة كالأرض لأن سيرها غير مضافٍ إليه، فلا يكون منافياً للصلاة، بخلاف الدابة فإن سيرها مضافٌ إليه اهـ (109:1). وكذا القطار والطائرة سيرها لا تضاف إليه فكان بمنزلة الأرض، فتجوز الصلاة فيها قائماً إن قدر على القيام وقاعداً إن لم يقدر، وينبغي جريان الخلاف الذي بين الإمام وصاحبيه في الصلاة في السفينة ههنا أيضاً أي في الطائرة، والله أعلم.

بضم الجيم وتشديد الدال هو شاطئ البحر "نيل" (76:3). قلت: ومنه البلدة المعروفة بجدة إلى ساحل البحر قريبة (1) من مكة زادها الله شرفاً وبركة.

باب جواز المكتوبة على الدابة ... لعذر بالإيماء وجواز الصلاة بالإيماء للخائف ونحوه ... 1924 - عن: يعلى بن أمية، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سفر، فأصابتنا السماء، فكانت البلة من تحتنا والسماء من فوقنا، وكان في مضيق فحضرت الصلاة، فأمر (1) رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بلالاً، فأذن وأقام، وتقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلى على راحلته والقوم على رواحلهم، يومي إيماء يجعل السجود أخفض من الركوع». قلت: رواه أبو داود من حديث يعلى بن مرة، وهو ههنا من حديث يعلى بن أمية رواه الطبراني في "الكبير"، وإسناده إسناد أبي داود

باب جواز المكتوبة على الدابة

لعذر بالإيماء وجواز الصلاة بالإيماء للخائف ونحوه

قوله: "عن يعلى بن أمية إلخ". قلت: فيه دلالة على الجزء الأول من الباب، قال ابن قدامة في "المغني": "وجملة ذلك أنه إذا كان في الطين والمطر ولم يمكنه السجود على الأرض غلا بالتلوث بالطين والبلل بالماء فله الصلاة على دابة يؤمى بالركوع والسجود، وإن كان راجلاً أوماً بالسجود أيضاً، ولم يلزمه السجود على الأرض، قال الترمذي: روي عن أنس بن مالك {أنه صلى على دابة في ماء وطين}، والعمل على هذا عند أهل العلم، وبه يقول أحمد وإسحاق، وفعله جابر بن زيد، وأمر به طاوس وعمار بن غزية، قال ابن عقيل: وقد روي عن أحمد أنه يسجد على متن الماء، والأول أولى، لما روى يعلى بن أمية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر مثل حديث المتن، ثم قال: قال القاضي أبو يعلى: سألت أبا عبد الله (2) الدامغاني فقال: مذهب أبي حنيفة أن يصلي على الراحلة في المطر والمرض، وقال أصحاب الشافعي، لا يجوز أن يصلي الفرض على الراحلة لأجل المطر والمرض، وعن مالك كالمذهبيين

قلت: ولفظ الترمذي: فأذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأقام اه. وبهذا اللفظ عزاه في "جمع الفوائد" إلى (1) "الكبير" الطبراني، والله تعالى أعلم
من أكابر الفقهاء والمحدثين للحنفية، انتهت إليه الرئاسة في عصره، له ترجمة طويلة في "الجواهر المضية" وفي (2) ("إنجاء الوطن" لي (يعني الجزء الثالث من مقدمات إعلاء السنن المسمى بـ "أبو حنيفة وأصحابه المحدثون").

ورجاله موثوقون إلا أن أبا داود قال: غريب تفرد به عمر بن الرماح اهـ. "مجمع الزوائد" (206:2) وفي "جمع الفوائد" (71:1): وهو (1) رحمه الله وهم في

واحتج من منع بحديث أبي سعيد الخدري: {فأبصرت عينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - انصرف وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين}. وهذا حديث صحيح، ولنا ما روينا من الحديث، وفعل أنس. قال أحمد رحمه الله، قد صلى أنس وهو متوجه إلى سراييط (2) في يوم مطر المكتوبة على الدابة ورواه الأثرم بإسناده، فلم ينقل عن غيره خلاف، فيكون إجماعاً. وأما حديث أبي سعيد فيحتمل أن الطين كان يسيراً لا يؤثر في تلويث الثياب اهـ (64:1)).

وفي الحديث دلالة على جواز إمامة الراكب للراكب دابة غير دابة إمامه، لأنه - صلى الله عليه وسلم - تقدم وصلى على راحلته والقوم على رواحله، وكان ذلك بعد الأذان والإقامة، فالظاهر أنه أهم فيها وقد منع ذلك الحنفية كما ورد في "رد المختار" (575:1) و "مراقي الفلاح" (ص 171) ولكن ذكر الطحطاوي واستحسن محمد جواز الصلاة إذا قربت دابته من دابة الإمام (نفس المرجع). قلت: وهو الراجح عندنا لحديث يعلى بن أمية، ورواية المنع مقيدة بعدم القرب، ودليله ما في "مراقي الفلاح": إذا كان المقتدي في سفينة والإمام في سفينة أخرى غير مقترنة بها لا تصح الاقتداء لأنهما كالدابتين وإذا اقترنتا صح للاتحاد الحكمي اهـ، (نفس المرجع). ولا يخفى أنهما بعد الاقتران أيضاً كالدابتين، ولكنهم جوزوا الاقتداء لاتحاد المكان حكماً، فكذا الدابتان القريبتان متحدتان في المكان حكماً. وأصرح منه ما في "الهندية" عن "محيط السرخسي": فإن كان كل واحد على دابة لم يجز صلاة المقتدي، لأن بين الدابتين طريقاً مستطرقاً وأنه مانع صحة الاقتداء اهـ (92:1) دل على أنه لو لم يكن بينهما طريق مستطرق لم يمنع صحة الاقتداء على أن اشتراط اتحاد المكان للاقتداء مسلم. وأما أن الركوب على الدابتين يوجب اختلافه فحمل نظر، ولم نجده منصوصاً عن الإمام، فيحتمل كونه من تفريعات المتأخرين، فالحق ما ذهب إليه محمد واستحسنه، والله تعالى أعلم.

قال في "البدائع": والصحيح إذا كان على الراحلة وهو خارج المص، وبه عذر

أ.ي. الهيثمي (1)
لعل فيه تصحيحاً، والصواب إلى الأطييط كما في حديث المتن (2)

نسبته لأبي داود، وإنما هو للترمذي فقط اهـ. وفي "التلخيص" (79:1): قال عبد الحق: إسناده صحيح، وقال النووي: إسناده حسن اهـ

مانع من النزول عن الدابة من خوف العدو أو السبع، كان في طين أو ردغة، يصلي الفرض على الدابة قاعداً بالإيماء من غير ركوع وسجود، لأن عند اعتراض هذه الأعذار عجز عن تحصيل هذه الأركان من القيام والركوع والسجود، فصار كما لو عجز بسبب المرض ويؤمى إيماء لما روى في حديث جابر رضي الله عنه: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يؤمى على راحلته ويجعل السجود أخفض من الرجوع} (قلت: قد مر في باب النافلة على الرحلة بتخريج الزيلعي عن ابن حبان في "صحيحه"). ولا يجوز الصلاة على الدابة بجماعة، سواء تقدمهم الإمام أو توسطهم في ظاهر الرواية، وروى عن محمد أنه قال: استحسّن أن يجوز اقتداؤهم بالإمام إذا كانت دوابهم بالقرب من دابة الإمام على وجه لا يكن بينهم وبين الإمام فرجة إلا بقدر الصف، بالقياس على الصلاة على الأرض، والصحيح جواب ظاهر الرواية، لأن اتحاد المكان من شرائط صحة الاقتداء ليثبت اتحاد الصلاتين تقديرًا بواسطة اتحاد المكان، وهذا ممكن على الأرض، لأن المسجد جعل كمكان واحد شرعاً، وكذا في الصحراء تجعل الفرج التي بين الصفوف مكان الصلاة، لأنها تشغل بالركوع والسجود أيضاً، فصار المكان متحداً، ولا يمكن على الدابة، لأنهم يصلون عليها بالإيماء من غير ركوع وسجود، فلم تكن الفرج التي بين الصفوف والدواب مكان الصلاة، فلا يثبت اتحاد المكان تقديرًا، ففات شرط صحة الاقتداء فلم يصح

قلت: يرد عليه اقتداء المؤمنين بالمؤمى على الأرض، فإنهم يصلون عليها بالإيماء من غير ركوع وسجود، فلم تكن الفرج التي بين الصفوف مكان الصلاة، فلا يثبت اتحاد المكان تقديرًا، ومع ذلك يصح اقتداؤهم به، وإن سلمنا الفرق بين المؤمنين على الأرض وعلى الدابة فنقول: كان مقتضى القياس ما ذكرت ولكننا تركناه بحديث يعلى بن أمية استحساناً

قال: وتجاوز الصلاة على الدابة لخوف العدو (1) كيف ما كانت الدابة واقفة أو سائرة، لأنه يحتاج إلى السير، فأما لعذر الطين والردغة فلا يجوز إذا كانت الدابة سائرة

ومثله السبع واللصوص (1)

عن: علقمة بن عبد الله المزني، عن أبيه، رفعه: «إذا كنتم في القصب أو الثلج أو - 1925 الرداغ فأومئوا إيماء». "للكبيز" بضعف، كذا في "جمع الفوائد" للمغربي (71:1) وقد التزم أن لا يخرج من أحاديث "مجمع الزوائد"، والدارمي، وابن ماجة، ما كان بعض رواه كذاباً، أو متهماً، أو متروكاً، أو منكراً، كما صرح به في خطبته (6:1) فالضعيف الذي فيه قريب من الحسن كما يشعر به كلامه. ... 1926 - عن: ابن عمر في صلاة الخوف مرفوعاً: «أنه إذا كان خوف أكثر من ذلك صلى ركباً أو قائماً يومئ إيماء، وفي أخرى: مستقبل القبلة أو غير مستقبلها» أخرجه في "جمع الفوائد" (104:1)، وعزاه إلى الستة (1) والحديث أخرجه البخاري (ص - 650 و 651) بمثل هذا اللفظ كما تقدم في الجزء الثاني من "الإعلاء". ... 1927 - عن: عزة - وكانت من النساء الأول - قالت: «خطبنا أبو بكر

لأن السير منافٍ للصلاة في الأصل، فلا يسقط اعتباره إلا لضرورة ولم توجد، ولو استطاع النزول ولم يقدر على القعود للطين والردغة ينزل ويؤم قائماً على الأرض، وإن قدر على القعود ولم يقدر على السجود ينزل ويصلي قاعداً بالإيماء، لأن السقوط يقدر الضرورة، والله الموفق اهـ (108:1 و 109). قلت: والظاهر من حديث يعلى أن دابته - صلى الله عليه وسلم - ورواحل القوم كانت واقفة إذا ذاك

قوله: "عن علقمة إلخ". قلت: دلالاته على جواز الصلاة بالإيماء لمن عجز عن السجود بمثل هذه المعارضة ظاهرة

قوله: "عن ابن عمر إلخ". دلالاته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، ومر حكم الاستقبال في باب شروط الصلاة من الجزء الثاني

قوله: "عن عزة إلخ". معناه -والله أعلم- لا تصلوا على الأحلاس واللبود التي

قال المربي في خطبة "جمع الفوائد": والحديث الذي تعدد من أخرجه أذكره بلفظ أحدهم وسياقه، ثم تارة أذكر من (1) له اللفظ وتارة لا أذكر اهـ. قلت: فالمراد يعزوه إلى الستة أنهم اتفقوا على إخراج الحديث بسند واحد، لا أنهم اتفقوا على (لفظه، مؤلف)

لا تصلوا على البرادع»، رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات إن كانت عزة صحابية، وهو الظاهر من قول أبي حازم، كذا في "مجمع الزوائد" (206:1). ... 1928 - عن: أنس بن سيرين، قال: «أقبلنا مع أنس بن مالك من الكوفة حتى إذا كنا بأطيط (1) أصبحنا والأرض طين وماء، فصلى المكتوبة على دابته، ثم قال: ما صليت المكتوبة على دابتي قبل اليوم». ورجاله ثقات اهـ "مجمع الزوائد" (206:1). ... 1929 - عن: عطاء رضي الله عنه بن أبي رباح، أنه سأل عائشة رضي الله عنها: «هل رخص للنساء أن يصلين على الدواب؟ قالت: لم يرخص لهن في ذلك في شدة ولا رخاء». قال محمد (2): هذا في (المكتوبة). أخرجه أبو داود وسكت عنه (180:1)

تلقي تحت الحل لكونها تتلوث بعرق الدابة ونحوه، وإن كان طاهراً ولكنه مما يتقذر عنه طبعاً، فالنهي للتنزيه، ولا متمسك فيه لمن يمنع الصلاة على الدابة، مطلقاً، لأن النهي عنها على البرادع لا يستلزم النهي عن الصلاة على الدابة مطلقاً

قوله: "عن أنس بن سيرين إلخ". دلالة على الصلاة على الدابة لعذر الطين والردغة ظاهرة، وقوله: {ما صليت المكتوبة على دابتي إلخ} يشعر بكون الجواز مقيداً بالعذر عن النزول.

قوله: "عن عطاء إلخ". قد يتمسك به من قال بعدم جواز الصلاة على الدابة لغير الخائف، ومعناه عندنا لم يرخّص لهنّ في الصلاة على الدابة في حالة اليسر والعسر، والمراد بالعسر ما كان فيه نوع مشقة لا يعجز معه عن النزول، وليس المراد منه حالة العذر والعجز، فإنه مع العذر يجوز للنساء بل وللرجال الصلاة على الدواب، بدليل حديث يعلى بن أمية وغيره. فافهم، ولولا التأويل بذلك لدل على عدم الجواز للراكب الخائف أيضاً بعمومه، ولا قائل به

اسم موضع كما تقدم (1)

هو ابن شعيب الراوي (2)

باب المغمى عليه ... 1930 - حدثنا: أحمد بن يونس، ثنا زائدة، عن عبيد الله، عن نافع، قال: «أغمي على عبد الله بن عمر يوماً وليلة، فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل». كذا في "نصب الراية" (305:1) وعزاه إلى إبراهيم الحربي في أواخر كتابه "غريب الحديث". قلت: رجاله رجال الصحيح، وفي "الدرية" (ص - 127): إسناده صحيح، أخرجه الدار قطني بطريق سفيان، عن عبيد الله، عن نافع. وبطريق سفيان، عن أيوب، عن نافع، هكذا بهذا اللفظ. ... 1931 - وعن سفيان، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر: «أنه أغمي عليه أكثر من يومين فلم يقض». ثم أخرج عن هشام، عن أيوب، عن نافع: «أن ابن عمر أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليهن فلم يقض اهـ» (195:1). ... 1932 - وروي عبد الرزاق في "المصنف": أخبرنا الثوري، عن ابن أبي ليلى، عن نافع: «أن ابن عمر أغمي عليه شهراً فلم يقض ما فاته». وكذا رواه ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع، عن ابن أبي ليلى به. ... 1933 - وأخرج مالك في "الموطأ" عن نافع، عن ابن عمر: «أنه أغمي عليه ثم أفاق فلم يقض ما فاته اهـ». (ولم يذكر اليوم ولا اليومين فصاعداً) كذا في "التعليق المغني" (195:1). ... 1934 - أخبرنا: أبو حنيفة، عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم النخعي، عن ابن عمر، أنه قال في المغمى عليه يوماً وليلة: قال: "يقضي"

باب المغمى عليه

قوله: "حدثنا أحمد بن يونس إلخ". قلت: قال في "الهداية": (142:1) ومن أغمي عليه خمس صلوات أو دونها قضى وإن كان أكثر من ذلك لم يقض، وهذا استحسان، والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملاً، لتحقق العجز فشبه الجنون، وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيخرج في الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة، لأنه يدخل في حد

أخرجه محمد الإمام في "كتاب الآثار" (ص - 32). قلت: إسناده صحيح، ومراسيل النخعي صحاح كما مر غير مرة، قال محمد: وبه نأخذ، حتى يغمى عليه أكثر من ذلك، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

التكرار والجنون كالإغماء، كذا ذكره أبو سليمان، إلى أن قال: وهو (1) المأثور عن علي وابن عمر اهـ. وفي "نصب الراية" (1:305): والرواية عن علي رضي الله عنه غريبة اهـ. وفيه أيضاً ما محضه: قال الشافعي ومالك بسقوط الصلاة بالإغماء قلتك أو كثر (إلا إذا أفاق في الوقت) وقالت الحنابلة، يقضي ما فاتته من صلاة قلت أو كثرت ولا تسقط، وتوسط أصحابنا فقالوا: يسقط ما زاد على يوم وليلة سوى ما دون ذلك والله أعلم اهـ.

قلت: واحتج أصحابنا في وجوب القضاء إذا لم تزد الصلوات على يوم وليلة بأثر ابن عمر الذي رواه محمد في "الآثار" واحتج به، وقال: به نأخذ، وهو الحديث الثاني من الباب، وعارضه بعض الناس بأثر نافع عن ابن عمر، وهو الأول من الباب باللفظ الذي أخرجه به إبراهيم الحربي، وقال: إن مراسيل النخعي وإن تكن صحاحاً كما تقدم غير مرة ولكنها يحتج بها عندنا دون المحدثين حيث لم يعارضه أقوى منه، وأثر نافع صحيح موصول متفق على الاحتجاج به، فهو أرجح وأورى من السند المنقطع حقيقة الصحيح حكم المختلف في الاحتجاج به اهـ.

قلت: أما قوله: {إن مراسيل النخعي إنما يحتج بها عندنا دون المحدثين} فممنوع، فقد أسند ابن عدي عن ابن معين أنه قال: مراسيل إبراهيم صحيحة إلا حديث تاجر البحرين وحديث القهقهة، كذا في "الزيلي" وفي (1:28) "تدريب الراوي": وأما مراسيل النخعي فقال ابن معي: مراسيله أحب إلي من مراسيل الشعبي. وعنه أيضاً: أعجب إلى من مراسلات بن عبد الله، والقاسم، وسعيد بن المسيب، وقال أحمد: لا بأس بها اهـ (ص70). ولا شك أن ابن معين وأحمد من أكابر المحدثين، وقال ابن عبد البر المالكي في أوائل "التمهيد" (وهو من حفاظ المحدثين): كل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه وترسيله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب، وابن سيرين، وإبراهيم النخعي، عندهم صحاح اهـ. كذا في "الجوهر النقي" فقد صرح بكون (1:343) "

أي ما ذكرنا من الاستحسان (1)

عن (1): سفيان، عن السدي، عن يزيد مولى عمار: «أن عمار بن ياسر أغمي عليه - 1935 في الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فأفاق نصف الليل، فصلى

مراسيل النخعي صحاحاً عندهم أي عند المحدثين، ولكن بعض الناس قد أضله الله على علم فنسي ما قد عرفه من قبل لإدحاض أدلتنا معشر الحنفية

وأما قوله: "إن السند الصحيح الموصول المحتج بها اتفاقاً أرجح وأولى إلخ". ففيه أن هذا الموصول مضطرب المتن كما ذكرنا في المتن اختلاف ألفاظه، فمالك رواه عن نافع بدون ذكر اليوم واليومين، ورواه عبيد الله عنه بذكر اليوم واليلة، ووافقه على ذلك أيوب مرة بطريق سفيان عنه، وخالفه أخرى في طريق هشام، وسفيان عنه، فقال: {أكثر من يومين وثلاثة أيام}، وروى ابن ليلى عن نافع: "أن ابن عمر أغمي عليه شهراً" فلا يصلح معارضاً لأثر إبراهيم عن ابن عمر، على أنه يمكن دفع التعارض بأن المراد باليوم واليلة في رواية الفعل هما مع شيء زائد بدليل رواية أكثر من يومين والثلاثة، وفي القول هما بدون الزيادة، لأن القول نص في معناه والفعل يحتمل الوجوه، وأيضاً: فإنما يجب القضاء عندما إذا لم تزد الفوائت على خمس صلوات، واليوم بليلة قد تزيد فيه الفوائت عليها وقد لا تزيد، فيحمل القضاء على الثاني وعدمه على الأول قاله الشيخ. وقول بعض الناس: "إن فيه تكلفاً" تحكم، فإنه يتكلف لإدحاض أدلة الحنفية وتأييد غيرهم ما هو أشد منه كما لا يخفى على من طالع كتابه، وبالجمله فآثر النخعي مقدّم على أثر نافع لوجهين، الأول كونه قولاً والآخر فعلاً، والثاني عدم الاضطراب فيه، وآثر نافع مضطرب وقول ابن عمر "يقضى" يدل على وجوب القضاء، فإن الخبر في موضع الجواب أبلغ من الأمر، صرح به البيضاوي (78:1). وأيضاً: فلا قضاء بدون الوجوب كما سيأتي

قوله: "عن سفيان إلخ". قلت: فيه دلالة على قضاء المغمي عليه ما كان أقل من خمس صلوات، فإن عماراً قضى أربع صلوات فائتة للإغماء، ولا يصح حمله على الندب، فإن قضاء ما لا يجب قضاؤه على العبد غير مندوب، فقد ورد في "الصحيح" عن

هكذا في نسخة الدار قطني عن عبد الرحمن عن سفيان، وفي "سنن البيهقي": عن عبد الرحمن بن سفيان (388:1) (1) ولعل الصحيح ما في نسخة الدار قطني فسفيان هو الثوري، وعبد الرحمن هو ابن المهدي، وأحمد بن سنان روى عن يحيى القطان وطبقته هي طبقة ابن مهدي أيضاً

الظهر والعصر والمغرب والعشاء» أخرجه الدار قطني (195:1) والسدي هو اسماعيل بن عبد الرحمن مختلف فيه، كان ابن معين يضعفه، وكان يحيى بن سعيد وابن مهدي لا يريان به بأساً، كما في "التعليق المغني"، قلت: والمجهول في القرون الثلاثة لا يضرنا، فهو مرسل حسن. ... 1936 - أخبرنا: أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: «أنه سأله عن المريض يغمى عليه فيدع الصلاة، قال: إذا كان اليوم الواحد فإني أحب أن

معاذة: {إن امرأة قالت لعائشة: أ تجزى (1) إحدانا صلاتها إذا ظهرت؟ فقالت: أ حرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله اهـ}. ومن البخاري مع "الفتح" (358:1) أنكرت عليه السؤال عن القضاء، ولو كان مندوباً لقالت: إنه ليس بواجب ولكنه يستحب لها، وأيضاً فلا معنى للقضاء بدون الوجوب، فإن القضاء هو تسليم مثل الواجب، ويجب بما يجب به الأداء عند المحققين، فلا يتحقق القضاء بدون الوجوب، فإنه لا يجري شرعاً في المندوب والمباح

قال الآمدي في "إحكام الأحكام" له: واتفقوا على أن ما لم يجب ولم ينعقد بسبب وجوبه في الأوقات المقدرة له فعله بد ذلك لا يكون قضاءً لا حقيقةً ولا مجازاً، كفوائت الصلوات في حالة الصبي والجنون اهـ (156:1). وأيضاً: فلفظ الأثر: {أفاق نصف الليل فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء} يأبى عن حمله على الندب، فإن الظهر والعصر ونحوهما لا يطلق إلا على الواجب شرعاً كما لا يخفى، فاندحض ما ذكره البيهقي في "المعرفة" عن الإمام الشافعي قال: هذا ليس بثابت عن عمار، ولو ثبت فمحمول على (الاستحباب اهـ. من "الزيلعي" (305:1)

واحتج الشافعي رحمه الله على عدم وجوب القضاء مطلقاً بما أخرجه البيهقي في "سننه": عن عبد الرحمان بن أبي الزناد، أن أباه الزناد، قال: كان من أدركت من فقهاءنا الذين ينتهي إلى قولهم يعني من تابعي أهل المدينة يقولون، فذكر أحكاماً وفيها: "المغمي عليه لا يقضي الصلاة إلى أن يفيق وهو في وقت صلاة فليصلها، وهو يقضي الصوم، والذي يغمى عليه فيفيق قبل غروب الشمس يصلي الظهر والعصر، وإن أفاق قبل طلوع الفجر صلى

أي أنقضي (1)

يقضيه، وإن كان أكثر من ذلك فإنه في عذر إن شاء الله تعالى». أخرجه محمد في "الآثار" (ص - 31) وهو موقوف صحيح

المغرب والعشاء، قالوا: وكذلك تفعل الحائض إذا طهرت قبل غروب الشمس أو طلوع الفجر اهـ وهذا لا حجة فيه، فإن أقوال المتابعين إذا عارضت أقوال الصحابة كان (388:1) " قول الصحابة أولى بالأخذ به

وقال ابن قدامة في "المغني": إن المغمي عليه حكمه حكم النائم، لا يسقط عنه قضاء شيء من الواجبات التي يجب على النائم قضاؤها، كالصلاة والصيام، وقال مالك والشافعي، لا يلزمه قضاء الصلاة إلا أن يفيق في جزء من وقتها، لأن (1) عائشة سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الرجل يغمي عليه فيترك الصلاة، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {ليس من ذلك قضاء إلى أن يغمي عليه فيفيق في وقتها فليصلها}. قال أبو حنيفة: إن أغمي عليه خمس صلوات قضاها، وإن زادت سقط فرض القضاء في الكل، لأن ذلك يدخل في التكرار فأسقط القضاء كالجنون، ولنا ما روى {أن عمراً أغشى عليه أياماً لا يصلي، فاستيقظ ثم استفاق بعد ثلاث، فقال: هل صليت؟ فقيل: ما صليت منذ ثلاث! فقال: أعطوني وضوء، فتوضأ ثم صلى تلك الليلة}. وروى أبو مجلز أن سمرة بن جندب قال: {المغمي عليه يترك الصلاة يصلي مع كل صلاة صلاة مثلاً} قال: قال عمران: زعم ولكن ليصليهن جميعاً، روى الأثرم هذين الحديثين في "سننه" وهذا فعل الصحابة وقولهم، ولا يعرف لهم مخالف فكان إجماعاً اهـ (416:1). قلت: وأين الإجماع وقد خالفهم ابن عمر فقال: {لا يقضي} كما بيناه، وأقر بذلك ابن أخي قدامة في "شرح المقنع" (381:1). وأيضاً فإن عمراً إنما أغمي عليه فترك ثلاثاً من الصلوات ثم استفاق نصف الليل قضاهاً، وهذا لا يخالف ما ذهبنا إليه، وأما إنه أغمي عليه ثلاثة أيام فقاضى صلواتها فلم نسمعه إلا عن الأثرم، فلا حجة فيه ما لم ننظر في سنده، وأثر عمران وسمرة غير صريحين في وجوب قضاء ما زاد على الخمس، بل يمكن حملها على الخمس أو ما كان أقل منها، والله تعالى أعلم

قال ابن قدامة: هذا حديث باطل، يرويه الحكم بن سعد، وقد نهى أحمد رحمه الله عن حديثه، وضعفه ابن المبارك، (1) وقال البخاري: تركوه، وفيه خارقة بن مصعب وهو ضعيف أيضاً اهـ (416:1). قلت: والحديث أخرجه البيهقي أيضاً في "سننه" (388:1) وضعفه أيضاً والله أعلم

باب سجود التلاوة وما يتعلق به ... 1937 - عن: أبي هريرة مرفوعاً: «إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي يقول: يا ويلتي أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود وأبيت فلي النار». أخرجه مسلم في كتاب الإيمان من "الصحيح" (61:1) كذا في "الزيغلي" (305:1) و"جمع الفوائد" (98:1).

باب سجود التلاوة وما يتعلق به

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". استدل به أصحابنا على وجوب سجدة التلاوة، قال في "البدائع": والأصل أن الحكيم متى حكى عن غير الحكيم أمراً ولم يعبه بالنكير يدل ذلك على أنه صاب، فكان في الحديث دليل على كون ابن آدم مأموراً بالسجود، ومطلق الأمر للوجوب، وعن عثمان، وعلي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنهم قالوا: "السجدة على من تلاها، وعلى من سمعها، وعلى من جلس لها" على اختلاف ألفاظهم، وعلى كلمة إجاب اهـ (180:1). قلت: وسيأتي بعض هذا الآثار عن قريب فانتظر.

وأيضاً: فإنه سجود يفعل في الصلاة، فكان واجباً كسجود الصالة وسجود السهو، لأن أداء زيادة سجدة في الصلاة وهي تطوع يوجب الفساد عند الخصم إذا كان عمداً، وعندنا يكره، كذا في "البنية" (942:1) كما سيأتي عن الشافعي أنه منع عن سجدة سورة ص في الصلاة لكونها سجدة شكر، وقول ابن قدامة في "المغني": إن قياسهم ينتقض بسجود السهو، فإنه عندهم غير واجب اهـ. ليس بشديد، فإن سجود السهو عندنا واجب كما صرح به علماؤنا في كتبهم، وذهب أحمد، ومالك، والأوزاعي، والليث، والشافعي إلى أن سجود التلاوة سنة مؤكدة وليس بواجب، واحتجوا بما روى زيد بن ثابت قال: {قرأت على النبي - صلى الله عليه وسلم - النجم فلم يسدد منا أحد} متفق عليه، كذا في "المغني" (256:1). وأخرج ابن أبي شبة من رواية ابن عجلان عن زيد بن أسلم: {أن غلاماً قرأ عند النبي - صلى الله عليه وسلم - السجدة، فانتظر الغلام النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسجد، فلما لم يسجد قال: يا رسول الله! أليس في هذه السجدة سجود؟ قال: بلى! ولكنك كنت إماماً فيها، ولو سجدت لسجدنا}. رجاله ثقات إلا أنه مرسل كذا في "فتح

الباري وفيه أيضاً بعده بسطرين: وجوز الشافعي أن يكون القارئ المذكور هو (2_457) " زيد بن ثابت، لأنه يحكى أنه قرأ عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يسجد، ولأن عطاء بن يسار روى الحديثين المذكورين انتهى

الجواب عما احتج به الخصم على عدم وجوب سجدة التلاوة

قلنا: ليس فيها ما ينفي الوجوب بل غاية ما فيه أن الرجل إذا قرأ آية السجدة ومعه قومٌ فسمعوها فينبغي أن لا يسبقوه بالسجدة، بل يسجدون معه، ونحن قائلون كما سيأتي، فلما لم يسجد زيد لم يسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أحد ممن كان معه في هذا المجلس، وأظهر أن وجه عدم مسابقته بالسجود كون التالي إماماً فيه، وأما إنهما لم يسجدوا أصلاً فلا دلالة على ذلك، ومعنى قوله: {كنت إمامهم} إنك لو سجدت لسجدنا معك في هذا المجلس، ولما لم تسجد نحن في سعة من أدائه على التراخي، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

واحتجوا أيضاً بما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: {أنه قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة المقابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة قال: يا أيها الناس! إنا نمر بالسجود فمن سجد فقد أصاب ومن لم يسجد فلا إثم عليه، ولم يسجد له عمر}. وفي لفظ: {إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء اه} وفي "الموطأ": {فلم يسجد ومنعهم أن يسجدوا اه}. قال الزرقاني: وفي عدم إنكار أحدٍ من الصحابة عليه ذلك دليلٌ على أنه ليس بواجب (وأنه إجماع اه) (371:1)

قلنا: معنى قول عمر هذا: إن من سجد عقيب التلاوة والسماع على الفور فقد أصاب، ومن لم يسجد كذلك فلا إثم عليه، يدل على ذلك قوله: {إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء} أي وقت المشيئة، فإن حذف الظرف من المصدر شائع في الكلام كثيراً، وحذف غيره نادر، والأصل في الاستثناء كونه متصلاً لا منقطعاً، فكان معناه أن السجود فرض وقت المشيئة، والخصم لا يقول بذلك، وتأويله (1) بأن المعنى لكن ذلك

كما قال الحافظ في "الفتح" (1)

موكول إلى مشيئة المرء بجعل الاستثناء منقطعاً، خلاف الظاهر والأصل، فهذا الأثر لا يضرنا بل فيه دليل لقولنا بوجوب السجدة على التراخي علا على الفور، فإن قيل: إذا كان من سجد عقيب التلاوة والسماع على الفور قد أصاب فلم منعهم عمر أن يسجدوا؟ قلنا: إنما منعهم، لما في سجودهم والإمام يخطب ترك الاستماع الواجب عليهم في الوقت، ولا يجوز ترك الواجب مثله بواجب على التراخي فافهم

واحتجوا أيضاً بما علقه البخاري: قيل لعمران بن حصين: {الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها، قال: أ رأيت لو قعد لها؟ كأنه لا يوجب عليه}. قال الحافظ في "الفتح": وصله ابن أبي شيبة بمعناه من طريق مطرف، قال: {سألت عمران بن حصين رضي الله عنه عن الرجل لا يدري أسمع السجدة أو لا؟ فقال: وسمعتها أو لا فماذا؟} وروى عبد الرزاق من وجه آخر عن مطرف: {أن عمران رضي الله عنه مر بقاص، فقرأ القاص السجدة، فمضى عمران ولم يسجد معه} إسنادهما صحيح اهـ. قلنا: هذا يعارضه قول عثمان وسيأتي، وليس عمران بأولى من عثمان

واحتجوا أيضاً بما علقه البخاري ووصله عبد الرزاق من طريق عبد الرحمان السلمي، قال: {مر سليمان على قوم قعود، فقرأوا السجدة فسجدوا، فقليل له، فقال: ليس لهذا غدونا وإسناده صحيح، وبما علقه البخاري، ووصله عبد الرزاق عن معمر، عن الزهري، عن ابن المسيب: {أن عثمان مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان، فقال عثمان: إنما السجود على من استمع، ثم مضى ولم يسجد}، ورواه ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب بلفظ: {إنما السجدة على من استمعها} مختصراً، وروى ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور، من طريق قتادة، عن سعيد بن المسيب، قال: قال عثمان: {إنما السجدة على من جلس لها}. والطريقان صحيحان كذا في "الفتح" (2: 459)

قلنا: أثر سليمان لا حجة فيه للخصم، فقلوه: {ليس لهذا غدونا}، يحتمل التأويل بأنه لم يكن على طهر، لكونه لم يعد لسماع السجدة والسجود لها، وقول عثمان حجة لنا لا علينا، لأن الفظة "على" للوجوب، ففيه دلالة على وجوبها على المستمع والجالس لها، والخصم لا يقول بذلك، وأما إنه يدل على عدم وجوبها على السامع إذا لم يكن مستمناً وجالساً لها، □ قلنا: يحتمل هذا ويحتمل أن يكون عثمان لم يسمع السجدة أصلاً

وقوله: {السجدة على من استمعها} بمعنى سمعها، كما ورد في طريق يونس، أو كان سمعها ومعنى قوله: {إنما السجدة على من استمعها وجلس لها} أي السجود مع التالي (1) إنما هو على المستمع الجالس لها، وليس على السامع الذي لم يستمع ولم يجلس لها أن يسجد معه، وهذا لا يختلف فيه أحد وهذا هو معنى ما علقه البخاري جازماً به عن السائب بن يزيد: {أنه كان لا يسجد لسجود القاص اهـ}. أي لكونه لم يجلس للسجود فلا يسجد معه، أو لكون القاصين يريدون بقراءة السجدة في قصصهم أن يأتّم بهم الناس صغيرهم وكبيرهم في السجود، ويكونوا إماماً لهم، فكان السائب لا يسجد مع هؤلاء بسجودهم رداً على غرضهم الفاسد في ذلك، وأما إنه كان لا يسجد أصلاً فلا دليل فيه على ذلك، ولعل سليمان وعثمان أيضاً لم يسجدا لقراءة القاص معه لذلك، والله تعالى أعلم

دليل وجوب السجدة على السامع مطلقاً

إن حجة الله تعالى كما تلزمه بالتلاوة تلزمه بالسمع أيضاً، فيجب أن يخضع لحجة الله بالسمع كما يخضع بالقراءة، فإن مواضع السجود في القرآن منقسمة إلى أنواع، منها ما هو أمر بالسجود وإلزام للوجوب، كما في آخر سورة النجم، والعلق، ومنها ما هو إخبار عن استكبار الكفرة عن السجود، فيجب علينا مخالفتهم بتحصيله، ومنها ما هو إخبار عن خشوع المطيعين، فيجب علينا متابعتهم لقوله تعالى: [أولئك الذين هدى الله فبإيدهم اقتده]. ولا يخفى أن الأمر والإخبار كما هو حجة على التالي حجة على السامع أيضاً مطلقاً، سواء جلس له واستمع أو لا، كما أن الاستماع والإنصات لقراءة القرآن يجب على كل سامع، سواء جلس لها وقصد سماعها أو لا، ومن ادعى الفرق بين السامع والمستمع فليأت ببرهان، والآثار التي احتج بها الخصم لا حجة فيها لما ذكرنا

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن عمر موقوفاً: {السجدة على من سمعها} ولعبد الرزاق

قال القارئ في "المراقبة": قال أي ابن حجر: ويتأكد على المستمع أكثر لما صح عن عثمان وعمر أنهما قالا: السجدة (1) على من استمع، وعن ابن عباس أنه قال: السجدة على من جلس لها اهـ. والأظهر أنه يتأكد فوراً عليه لما في تأخيره (من ظهور المخالفة المذمومة 52:2)

.....
مثله، ذكرهما الحافظ في "الدارية" (ص_127)، وأثر عثمان بهذا اللفظ قد مر ذكره عن "الفتح"، وسنده صحيح، وسكوت الحافظ عن أثر ابن عمر مشعر بحسنه أو صحته عنده، فإنه من أجل من أن يسكت عن شيء فيه علة

وفي "العمدة" للعيني: روى ابن شيبه، عن حفص، عن حجاج، عن إبراهيم، ونافع، وسعيد بن جبير، أنهم قالوا: {من سمع السجدة فعليه أن يسجد}، وعن إبراهيم بسند صحيح: {إذا سمع الرجل السجدة وهو يصلي فليسجد⁽¹⁾} وعن الشعبي: {كان أصحاب عبد الله إذا سمعوا السجدة سجدوا في صلاة كانوا أو غيرها} وقال الحكم مثل ذلك، وحدثنا هشيم، أخبرنا مغيرة، عن إبراهيم: {أنه كان يقول في الجنب: إذا سمع السجدة يغتسل ثم يقرأها فيسجدها} (رجاله ثقات). وحدثنا حفص، عن حجاج، عن فضيل، عن إبراهيم، وعن حماد، وسعيد بن جبير، قالوا: {إذا سمع الجنب السجدة اغتسل ثم سجد اهـ} (505:3). قلت: هذا سند صحيح، وهذه الآثار كلها تأييد لما ذهبنا إليه من وجوب السجدة على السامع مطلقاً.

وفي "العمدة" أيضاً عن "المصنف": حدثنا عبيد الله بن موسى، عن أبان العطار، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن عثمان، في الحائض تسمع السجدة، قال: {تومئ برأسها، وتقول: اللهم لك سجت اهـ} (نفس المرجع). قلت هذا سند صحيح، ومعناه أن الحائض تتشبه بالساجدين بالإيماء ولا تسجد، وهذا دليل الوجوب على السامع حتى ندب الحائض إلى التشبه به، فإن التشبه بالفاعل لا يستحب إلا في الواجبات، وإنما ندبت الحائض إلى التشبه لأنها من أهل الوجوب، فإن سجدة التلاوة إنما تجب على من هو أهل للصلاة أداءً وقضاءً، والحائض والنفساء ليستا أهلًا لها مطلقاً، كما في "الطحطاوي" على "مراقي الفلاح" (ص_280) بل لإدراك الفضيلة والأجر فقط.

واحتجوا أيضاً بحديث الأعرابي: {هل على غيره؟ قال: لا إلا أن تطوع}، أخرجه الشيخان، قلنا: فيه بيان الواجب ابتداء لا ما يجب بسبب يوجب من العبد، ألا ترى أنه لم

أي خارج الصلاة، فقلوه: {وهو يصلي} حال من سمع لا من فليسجد، وكذا في صلاة كانوا أو غيرها ظرف لقلوه: إذا (1) سمعوا، لا لقلوه: سجدوا، فافهم.

.....
(يذكر المنذور وهو واجب كذا في "البدائع" 180:1)

واحتجوا أيضاً كما قاله بعض الناس بما روى ابن المنذر وغيره عن علي (1) بن أبي طالب بإسناد حسن: {أن العزائم حم، والنجم، واقرأ، والم تنزيل}، كذا في "فتح الباري" (456:2). وفي "العمدة" للعيني: روى بن أبي شيبه عن هشيم، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن عبد الله: {أن عزائم السجود خمس، الأعراف، وبني إسرائيل، والنجم، والانشقاق، واقرأ بسم ربك اه} (506:3). قلت: هذا سند صحيح مع إرساله، ومراسيل النخعي صحاح لا سيما عن عبد الله كما مر غير مرة.

والجواب أن هذا لا يفيد الخصم، لدلالة الأثرين على وجوب بعض السجعات وهو لا يقول به، ولا يضرنا لأننا نقول: إن الواجبات قد يكون بعضها أعلى من بعض وأولى، كالفاتحة وضم السورة في الصلاة كلاهما واجبان عندنا لكن قراءة الفاتحة أكد، كما صرح به الشامي في "رد المختار" (560:1). فالمعنى أن سجود القرآن كلها واجب ولكن هذه الأربع أو الخمس منها أكد من غيرها، وهذا هو الجواب عن قول ابن عباس في سجدة ص: {إنها ليست من العزائم}، فإن العزائم عنده الأربع التي ذكرت في قول علي رضي الله عنه، كما قاله الحافظ في "الفتح" (455:2) فمعنى قوله: {إن ص ليست من عزائم السجود} أي أنها ليست كذه الأربع في مزيد التأكيد، وهذا لا ينفي الوجوب عن سجدة ص.

وهذا هو الجواب عن استدلال الطحاوي في "مشكله" بأثر علي رضي الله عنه على عدم وجوب ما سواها من السجعات، فإنه لا دلالة فيه على ذلك أصلاً، لما قلنا: إن الواجبات بعضها قد يكون أولى من بعض، واحتج في "معاني الآثار" له على ذلك بالمعقول، قال: وهو النظر عندنا، لأننا رأيانهم لا يختلفون أنا المسافر إذا قرأها وهو على راحته أوماً بها، ولم يكن عليه أن يسجدها على الأرض، فكانت هذه صفة التطوع لا صفة الفرض، لأن الفرض لا يصلح إلا على الأرض، والتطوع يصلح على الراحلة، وكان

قلت: رواه ابن أبي شيبه عن عفان، عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد، عن يوسف بن مهران، عن عبد الله بن (1) (عباس، عنه كما في "العيني" 506:3).

عن: ابن عمر رضي الله عنهما: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ - 1938
السورة التي فيها السجدة، فيسجد ونسجد معه، حتى ما يجد أحداً مكاناً لموضع جبهته
في غير وقت الصلاة». أخرجه الشيخان وأبو داود "جمع الفوائد" (1:95). ... 1939 -
عن: أبي سعيد الخدري أنه قال: «قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو على المنبر
- ص، فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه، فلما كان يوم

أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله يذهبون إلى خلاف ذلك،
(ويقولون: هي واجبة اهـ {408:1}

قلنا: إنما جاز أدائها على الدابة لأنه أداها كما وجبت، فإن تلاوتها على الدابة مشروعة،
فكان كأداء عصر اليوم عند الغروب، وقد تقرر في الأصول أن سبب الوجوب إذا كان ناقصاً
يجوز الأداء ناقصاً، وأيضاً، فقد ثبت عندنا وجوب السجدة بحديث أبي هريرة: {إذا قرأ ابن
آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي إلخ}. فقلنا به، وثبت جواز أدائها على الدابة بحديث
ابن عمر وسيأتي فقلنا به وتركنا القياس الذي ذكرته بالأثر استحساناً، قاله (1) الشيخ كام
ذكره بعض الناس في "الإحياء"

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو الثاني من الباب، قلت: قال الحاكم في "المستدرک": وسجد
الصحابة بسجود رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خارج الصلاة سنة عزيزة اهـ
(222:1). أي فيه دلالة على سجود السامعين خارج الصلاة، وسياقه مشعر بأن ذلك وقع
مراراً، ووقع في رواية الطبراني زيادة: {حتى سجد الرجل على ظهر أخيه}، كما في "فتح
الباري" وسكت عنه (2:462). ومثل هذا الاهتمام والاعتناء بشأنه يفيد الوجوب، فإن
السنة الزائدة، أو المستحبة لا يقتضى مثله، ففيه ما يشعر بوجوب السجدة على السامعين

قوله: "عن ابن أبي سعيد إلخ". وهو الثالث من الباب. قلت: احتج به الشافعي رحمه الله
ومن وافقه على أن سجدة ص ليست من العزائم ولا من سجود التلاوة، لقوله

أي الجواب الثاني (1)

آخر قرأها، فلما بلغ السجدة تشزن (1) الناس للسجود، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنما هي توبة نبي، ولكني رأيتم تشزنتم للسجود فسجد وسجدوا». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري، "عون المعبود" (1:532)، وأخرجه الحاكم في "المستدرک" في تفسير سورة ص (2:431) وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي في "تلخيصه". وقال النووي في "الخلاصة": "سنده صحيح على شرط البخاري، "زيلعي" (1:307) وأخرجه ابن خزيمة أيضاً في "صحيح" كما في "فتح الباري" (2:451). ... 1940 - عن: ابن عباس: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد في ص، وقال: سجدها داود توبةً ونسجدها شكراً (2)» رواه النسائي (1:182) وسكت عنه، وفي "الدراية": رجاله (ثقات اهـ ... (ص - 128). وصححه ابن السكن كما في "التلخيص" (1:114).

"إنها توبة نبي" أي أنها سجدة شكر من نبي عند توبة الله عليه، أي أنها ليست من عزائم السجود، وإنما هي لمعنى كان ذلك للنبي دونهم، قلنا: يحتمل هذا، ويحتمل أن قوله: "إنما توبة نبي" بينا لسبب السجود في هذه الآية، فإن بقية الآيات التي فيها السجدة إما أمر بها أو ذم عن إبانها أو مدح لفاعليها، فبين أن هذه السجدة إنما هي توبة نبي، يعني أنه ممدوح بها، فينبغي أن نتبه فيها، غير أنها لا تقتضي الفورية، ولكني رأيتم تهيأتم للسجود فنزل وسجد. وترك الخطبة لأجلها يدل على أنها سجدة تلاوة، فإن سجود الشكر لا يشرع لخطيب في الخطبة، ومن ادعى فليأت ببرهان، وتركه في الجمعة الثانية لا يدل على أنها ليست بسجدة تلاوة، بل كان يريد التأخير وهي عندنا لا تجب على الفور كما قدمنا اهـ. من "المراقبة" (2:58) و "البدائع" (1:193) وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

قوله: "عن ابن عباس إلخ". وهو الرابع من الباب، احتج به الشافعي رحمه الله

(أي تهيأ المؤلف (1)

قال السندي في حاشيته على النسائي: وكون السجدة للشكر لا يلتزم عدم الوجوب كما أنه لا يستلزم الوجوب (2) فينبغي الرجوع في معرفة أحد الأمرين إلى الخارج اهـ

عن: أبي هريرة: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد في ص»، أخرجه الدار - 1941
(قطني ورواته ثقات، كذا في "الدراية" (ص - 128

أيضاً على أ، سجدة ص ليست من سجود التلاوة، بل هي سجدة شكر، وفائدة الخلاف أنه لو تلاها في الصلاة لا يسجد بها عنه وسجدها عندنا، وقال في "المرقاة": لكن لا يلزم من كونه شكراً أن لا يكون سجدة تلاوة، لأنها لا شك أنها تتعلق بقراءة تلك الآية أو سماعها، وتقع السجدة عند ثبوتها، وهذا معنى سجدة التلاوة، سواء يكون السبب فيها أمراً أو شكراً أو غير ذلك اهـ (2:58). قلت: ويؤيد ذلك أنه لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أحد من الصحابة أنه سجد عن ذكر قصة داود وتوبته عليه بدون تلاوتهم هذه الآية.

وأيضاً: فكم من آية في القرآن ذكر فيها توبة الله على نبي من الأنبياء ولم يسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا أحد من الصحابة عندها، كما في قوله تعالى: [فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم]. وقوله تعالى: [وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتبهه ربه فتاب عليه وهدي]. وقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: [رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم]. وقوله تعالى في قصة يونس: [ثم اجتبهه ربه وجعله من الصالحين]. فثبت أن سجدة في سورة ص لم تكن لمحض الشكر وإلا لم تكن توبة نبي أولى من توبة نبي آخر حتى يشكر لها ولا يشكر لغيرها، بل كانت للتلاوة والشكر معاً وللاقتداء بـ داود على نبينا عليه السلام في سجدة عند التوبة عليه أيضاً، ولذا لم يسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذكر توبة الله على غيره من الأنبياء لعدم ذكره سجودهم عندها

قال في "البدائع": وما تعلق به الشافعي فهو من دلائلنا، فإننا نقول: نحن نسجد ذلك شكراً لما أنعم الله على داود بالغفران والوعد بالزلفى وحسن المآب، ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله: "وأنا ب". بل عقيب قوله: "مآب"، وهذه نعمة عظيمة في حقنا، فإنه يطعمنا في إقالة عثراتنا وزلاتنا، فكانت سجدة التلاوة، لأن سجدة التلاوة ما كان سببها التلاوة، وسبب هذه (السجدة تلاوة هذه الآية اهـ (1:193

وأيضاً: فابن عباس الذي روى قوله - صلى الله عليه وسلم - -: {ونسجد شاكراً} قد عد نفسه سجدة ص من سجود التلاوة كما سيأتي، والراوي أعرف بمعنى روايته، فثبت أن كونها للشكر لا ينفى كونها من سجود التلاوة

قال المحقق في "الفتح": غاية ما فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - بين السبب في حق داود، والسبب في حقنا، وكونه الشكر لا ينافي الوجوب فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكرًا لتوالي النعم اهـ (464:1). ونظر فيه بعض الناس بأن هذا شكرٌ خاص، فتكون سجدة سجدة شكر وهي مستحبة، ولا تؤدي في الصلاة، فما أحسن ما ذكره الحافظ في "الفتح"، استدلل الشافعي بقوله شكرًا على أنه لا يسجد فيها في الصلاة، لأن (سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة اهـ (456:2).

قلت: يرده عد ابن عباس إياها من سجود القرآن كما سيأتي، وسجود القرآن يشرع داخل الصلاة وخارجها جميعاً، وأيضاً: فقد روى عن عثمان رضي الله عنه: أنه سجدها في الصلاة، أخرج ابن مردويه عن السائب بن يزيد، قال: {صليت خلف عثمان الفجر، فقرأ بسورة ص فسجد فيها، ثم قام فقرأ ما بقى منها ثم ركع، فقال له بعض القوم: يا أمير المؤمنين! أ من عزائم السجود؟ قال: سجد بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كذا في "كنز العمال" (216:4) ونحوه في "الدر المنثور"، لكن فيه: {صليت خلف عمر} بدل عثمان، وفيه أيضاً: أخرج ابن شعبة عن ابن مريم، قال: {لما قدم عمر الشام أتى محراب داود عليه السلام، فصلى فيه فقرأ سورة ص، فلما انتهى إلى السجدة سجد اهـ} (305:5). والأران لم أقف على إسنادهما، ولكن تعدد الطرق قد أفاد قوة، فلا بأس بذكرهما للاعتضاد.

وأخرج الطحاوي في "مشكله" أثر السائب بن يزيد مختصراً فقال: حدثنا عبيد ابن رجال، ثنا أحمد بن صالح، ثنا عبد الرزاق، ثنا معمر عن الزهري، وثنا إبراهيم بن سعيد، عن ابن شهاب، عن السائب بن يزيد: {أنه رأى عمر يسجد في ص}. وحدثنا روح ابن الفرّج أبو مروان العثماني، ثنا إبراهيم بن سعيد، ثم ذكر بإسناده مثله اهـ (34:4). والسندان مختلفان، قد وقع فيهما تصحيف من الناسخين وتغيير، ولكن الطحاوي سرد له طريقاً ثالثاً عن سعيد بن جبير، وتعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن.

وأما ما روى البخاري في باب سجدة ص عن ابن عباس، قال: {ليس ص من عزائم السجود، وقد رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - يسجد فيها اهـ}. فقد ذكرنا الجواب عنه، وأيضاً: فهو رأيه فلا يعارض الحديث المرفوع الذي ثبت به الوجوب على الإطلاق، وهو الذي

بدأنا به الباب، وأيضاً: فقد قال في "المعتصر من المختصر من مشكل الآثار" للطحاوي: قد اختلفت الروايات فيها عن ابن عباس رضي الله عنهما، فنه أنها من عزائم السجود، وعنه أنها ليست منها اهـ (54:1). فلا حجة في قوله وهو متعارض بقوله الآخر، والله أعلم. وقال مالك في "الموطأ": الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة، وعد منها ص، كما في "شرح الزرقاني" على "الموطأ" (372:1) وقال في رواية ابن بكير وغيره: الأمر المجتمع عليه عندنا إلخ. كما في مقدمات ابن رشد (117:1) وفيه إشعار بأن سجدة ص مما اجتمع أهل المدينة على كونه من العزائم

وقال ابن قدامة في "المغني" بعد حكايته قول مالك هذا: إن عزائم السجود إحدى عشرة، ما نصه: قال ابن عبد البر: هذا قول ابن عمر، وابن عباس⁽¹⁾، وسعيد بن جبیر، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء، وطاوس، ومالك، وطائفة من أهل المدينة لأن أبا الدرداء قال: {سجدت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - إحدى عشرة ليس فيها من المفصل}. رواه ابن ماجه اهـ (652:1). وسيأتي رواية أبي الدرداء هذه مفصلة، وفيها ذكر سجدة ص أيضاً، هذا

وقال الحافظ في "التلخيص": حديث ابن عباس: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد في ص، وقال: سجدها داود توبةً ونسجدها شكراً}، الشافعي في "الأم" عن ابن عيينة، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه سجدها يعني ص، ورواه في القديم عن سفیان، عن عمر بن ذر، عن أبيه، قال: سجدها داود توبةً ونسجدها نحن شكراً، قال البيهقي: وروى من وجه آخر عن عمر بن ذر، عن أبيه، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس موصولاً، وليس بالقوي، قلت: رواه النسائي من حديث حجاج بن محمد عن عمر بن ذر موصولاً، ورواه الدار قطني من حديث عبد الله بن بزيع (عن عمر بن ذر نحوه، وأعله ابن الجوزي به، وقد توبع وصححه ابن السكن اهـ (114:1).

قلت: قال محمد في "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، {أنه لم

فيه دلالة على ما قاله الطحاوي: إن الروايات عن ابن عباس مختلفة، فعنه أنها من عزائم السجود، ووجه الدلالة أن (1) ابن عبد البر جعل قول ابن عباس كقول مالك، وقد تقدم أن مالكا قد عد ص من العزائم

عن: العوام قال: سألت مجاهدا عن سجدة ص؟ فقال: سألت ابن عباس من أين - 1942
سجدت؟ فقال: أو ما تقرأ {وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ} و {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ
فَبِهَادُهُمُ اقْتَدِهْ} فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدي به، فسجدها رسول الله - صلى الله
(عليه وسلم) - أخرجه البخاري (70:2)

يكن يسجد في ص، وعن عبد الله (1) بن مسعود رضي الله عنه: {أنه لم يكن يسجد
فيها}، قال محمد: ولكننا نرى السجود بها، وتأخذ بالحديث الذي روي عن رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - أخبرنا عمر بن ذر الهمداني، عن أبيه، عن سعيد بن جببر، عن ابن عباس،
عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في سجدة ص: {سجدها داود توبةً ونحن
نسجدها شكراً}، وهو قول أبي حنيفة اهـ (ص37). ودلالة حديث أبي هريرة على هذا
المعنى ظاهرة

قوله: "عن العوام إلخ". وهو السادس من الباب، قلت: قال الإمام أبو بكر الرازي في "أحكام
القرآن" له: وقول ابن عباس في رواية سعيد بن جببر إن النبي - صلى الله عليه وسلم -
فعلها اقتداءً بدادود لقوله تعالى: [فبهادهم اقتده] يدل على أنه رأى فعلها واجباً، لأن الأمر
على الوجوب (2) وهو خلاف رواية عكرمة عنه، أنها ليس من العزائم، ولما سجد النبي -
صلى الله عليه وسلم - فيها كما سجد في غيرها من مواضع السجود، دل على أنه لا فرق
بينها وبين سائر مواضع السجود، وأما قول عبد الله: أنها ليست بسجدة لأنها توبة نبي، فإن
كثيراً من مواضع السجود إنما هو حكايات عن قوم مدحوا بالسجود، نحو قوله تعالى: [إن
الذي عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون]، وهو موضع السجود
للناس بالاتفاق، وقوله تعالى: [إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون
للأذقان سجداً]، ونحوها من الآيات التي فيها حكاية سجود قوم، فكانت مواضع السجود
اهـ. (أي فليس كونها توبة نبي ينافي كونها سجدة، بل هي أكد من غيرها من حيثية
المتابعة الواردة في الاقتداء بسير الأنبياء، ولم يرد مثلها في متابعة غيرهم، وقد سجد

رواه الشافعي رحمه الله في "مسنده (ص218) بسند رجاله الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه، {أن كان لا (1)
يسجد في ص، ويقول: إنما هي توبة نبي} اهـ.
يؤيده ما في رواية الطحاوي بطريق العوام أيضاً قال: سألت مجاهداً عن السجود في ص، فقال: سألت عنها ابن (2)
عباس، فقال: أسجد في ص، فتلا على هذه الآيات من الأنعام، فذكرها فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدي به اهـ
(212:1) فقلوه: أسجد في ص، يدل على الوجوب ظاهراً

حدثنا: عفان (1)، ثنا يزيد يعني ابن زريع، ثنا حميد (2)، قال: حدثني بكر (3) أنه - 1943 أخبره: «أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه رأى رؤيا أنه يكتب ص، فلما بلغ إلى سجدها قال: رأى الدواة والقلم وكل شيء بحضرته

(داود عند توبته كما صرح به القرآن، فيلزمنا اتباعه، والله تعالى أعلم

قال الرازي: وقوله تعالى: [وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون]، يقتضي لزوم فعله عند سماع القرآن، فلو خيلنا والظاهر أوجبناه في سائر القرآن، فمتى اختلفنا في موضع منه (فإن الظاهر يقتضي وجوب فعله إلا أن تقوم الدلالة على غيره اهـ (380:3

وفي "الدر المنثور": وأخرج سعيد بن منصور عن الحسن، قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يسجد في ص حتى نزلت: [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده]، فسجد فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ (305:5). ولم أقف له على سند، ولكن ظاهر حديث ابن عباس المذكور في المتن بطريق العوام عن مجاهد عنه يؤيده، فإن قوله: {فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدى به فسجدها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -} يدل على أن سجوده - صلى الله عليه وسلم - كان اقتداءً بـ داود لقوله تعالى: [فبهداهم اقتده]، فالظاهر أنه كان لا يسجد بالمواظبة والعزيمة قبل نزول هذه الآية، ثم واظب على السجود بعد نزول الآية، والله أعلم

قوله: "حدثنا عفان إلخ". وهو السابع من الباب، قلت: الحديث صحيح على شرط الشيخين، فقد أخرجاً جميعاً لرواته واحتجاً به ولا يضر عفان ما في "التقريب" (ص 146) في ترجمته، عفان بن مسلم بن عبد الله الباهلي أبو عثمان الصفار البصري ثقة ثبت. قال ابن المديني: كان إذا شك في حرف من الحديث تركه، وربما وهم (فإن يسير الوهم لم يخل عنه أحد، ومع ذلك فعفان كان إذا شك في حرف من الحديث تركه، وهذا غاية في التثبت) وقال ابن معين: أنكرناه في سفر سنة تسع عشرة ومات بعدها ببسير اهـ. وهذا لا يضره أيضاً: فقد قال الذهبي في "الميزان": قال أبو خيثمة: أنكرنا عفان قبل موته بأيام، قلت: هذا التغيير هو من تغيير مرض الموت، وما ضره لأنه ما حدث

ابن مسلم (1)

الطويل (2)

هو ابن عبد الله المزني قاله الزيعلي (3)

انقلب ساجداً، قال: فقصها على النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يزل يسجد بها بعد». رواه الإمام أحمد في "مسنده" (78:2) ورجاله ثقات من رجال الجماعة، وأخرجه المنذري في "الترغيب" (253:1) وقال: رواه الصحيح

فيه بطلاً اهـ (203:2). ولو كان شيء من ذلك ضره وقدح في ثقته لم يصفه الحافظ في "التقريب" بالثقة الثبت، ولم يحتج به الشيخان في "صحيحهما"

وقد رد الذهبي في "الميزان" على كل من تكلم فيه، وقال: عفان بن مسلم الصفار الحافظ الثبت الذي يقول فيه يحيى القطان: وما أدراك ما يحيى القطان، إذا وافقني عفان لا أبالي من خالفني، فأذى ابن عدي نفسه بذكره له في "كامله"، وأجاد بن الجوزي في حذفه إلخ. ولا يضرنا ما في "نصب الراية" بعد ذكر الحديث: وذكر الدار قطني في "علله" اختلافاً اهـ (377:1). فإن مجرد الاختلاف لا يضر، قال ابن التركماني في "الجوهر النقي" (40:1): إذا أقام ثقة إسناداً اعتمد ولم يبال بالاختلاف، وكثير من أحاديث الصحيحين لم تسلم من مثل هذا الاختلاف، وقد فعل البيهقي مثل هذا في أول الكتاب في حديث: {هو الطهور ماؤه}، بين الاختلاف الواقع فيه، ثم قال: إلا إن الذي أقام إسناده ثقة أودعه مالك في "الموطأ"، وأخرجه أبو داود في "السنن" اهـ، لا سيما وقد قال الحافظ في "التلخيص الحبير" تحت حديث ابن عباس: {أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يقول في سجود القرآن: اللهم اكتب لي بها عند أجرا، واجعلها لي عندك ذخراً، وضع عني بها وزراً، وتقبلها مني كما تقبلت من عبدك داود} ما نصه: وفي الباب عن أبي سعيد الخدري، رواه البيهقي، واختلف في وصله وإرساله وصوب الدار قطني في السنن رواية حماد، عن حميد، عن بكر: {أنا أبا سعيد رأى فيما يرى النائم الحديث} اهـ (115:1)

ورواية حماد عن حميد عن بكر هي هذه الرواية التي أخرجهما أحمد، وذكرناها في المتن، وقد صوبها الدار قطني، وأخرجها الحاكم في "المستدرک" وصححها الذهبي على شرط مسلم (432:2) وصححها المنذري في "الترغيب" كما ذكرنها في المتن، والرواية التي رواها البيهقي واختلف في وصله وإرساله لعله ما ذكره المنذري في "الترغيب"، وعزاه إلى أبي يعلى والطبراني عن أبي سعيد الخدري، قال: {رأيت فيما يرى النائم كأنني تحت شجرة وكان الشجرة تقرأ ص، فلما أتت على السجدة سجدت. فقالت في سجودها، اللهم اغفر لي} بها، اللهم حط عني بها وزراً، وحدث لي بها شكراً

عن: أبي رافع، قال: «صليت مع أبي هريرة رضي الله عنه العتمة، فقرأ {إِذَا - 1944
السَّمَاءُ انشَقَّتْ} فسجد، فقلت: ما هذه؟ قال: سجدت بها خلف أبي القاسم - صلى الله
(عليه وسلم - فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه»، رواه البخاري (1:147)

وتقبلها مني كما تقبلت من عبدك داود سجدة، فغدوت على رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - فأخبرته، فقال: أَسجدت يا أبا سعيد؟

قلت: لا! قال: فأنت أحق بالسجود من الشجرة، ثم قرأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
سورة ص، ثم أتى على السجدة فسجد، وقال في سجوده ما قالت الشجرة في سجودها {
(قال المنذري: وفي إسناده يمان (1) بن نصر لا أعرفه اه (ص 254

وبالجملة فالاختلاف في الوصل والإرسال إنما هو في حديث أبي سعيد الذي فيه ذكر
الدعاء في السجود، وأما حديث حماد بن حميد، عن بكر، عنه، فليس فيه اختلاف، كما
يشعر به سياق كلام الحافظ في "التلخيص"، وتصويب الدار قطني إياه، وتصحيح المنذري
والذهبي له على شرط الصحيح، فبطل ما زعمه بعض الناس مغتراً لقول الزيلعي: وذكر
الدار قطني في علله اختلافاً، وبقول الحافظ: رواه البيهقي واختلف في وصله وإرساله، أن
الحديث لا حجة فيه ونسي ما ذكره في "إحيائه" (ص 16) إن الثقة إذا أقام إسناداً اعتمد
ولم يبال بالاختلاف، واعترف ههنا بكون رواية الحديث رواية الصحيح، وعرف تصويب الدار
قطني إياه، فمن أين له أن يقول: لا حجة فيه؟ بل هو حجة صحيحة، وصح ما قاله ابن
المهام في "فتح القدير" بناءً على هذا الحديث، ونصه: فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة
(عليها كغيرها من غير ترك، واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها اه (1:464

"قوله: "عن أبي رافع إلخ

قلت: ذكره الحافظ في "اللسان" وقال: مجهول بيض له انتهى، وذكره ابن حبان في الثقات، فقال الكعبي: من أهل (1)
البصرة، يروى عن شيخ عن محمد بن المنكدر، روى عنه يعقوب بن سفيان، وذكر ابن أبي حاتم في الرواة عنه محمد بن
مرزوق والجراح بن مليح وكناه أبا نصر، ويقال له صاحب الدقيق اه (6:317). قلت: وليس بمجهول من روى عنه
الثلاثة والله أعلم

عن: عبد الله، قال: «قرأ النبي - صلى الله عليه وسلم - النجم بمكة، فسجد فيها - 1945 وسجد من معه غير شيخ أخذ كفا من حصي أو تراب فرفعه إلى جبهته، وقال: يكفي هذا، فرفعه إلى جبهته، وقال: يكفي هذا، فرأيته بعد قتل كافراً»، رواه البخاري (146:1). ... 1946 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كتبت عنده سورة النجم، فلما بلغ السجدة سجد وسجدنا معه، وسجدت الدوات والقلم»، رواه البزار (بإسناد جيد، كذا في "الترغيب" للمنذري (254:1).

قوله: "عن عبد الله إلخ". وهو الثامن والتاسع من الباب، دللتهما على ما فيها ظاهرة، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن الأسود بن يزيد عن عمر رضي الله عنهما: {أنه سجد في [إذا السماء انشقت]}. وروى الطبري بإسناد صحيح عن عبد الرحمان بن أبزي عن عمر رضي الله عنه: {أنه قرأ النجم في الصلاة فسجد فيها، ثم قام فقرأ [إذا زلزلت] اهـ} من ("فتح الباري" (458:2).

وقد ثبت بهذه الأحاديث السجود في المفصل، ويعارضه ما رواه البخاري عن زيد ابن ثابت رضي الله عنه: {أنه قرأ على النبي - صلى الله عليه وسلم - والنجم فلم يسجد فيها اهـ}. وقد ذكرنا أنه لا حجة فيه لاحتمال أن يكون آخرها لبيان أن الوجوب على التراخي، وقال الحافظ في "الفتح" (458:2): ترك السجود فيها في هذه الحالة لا يدل على تركه مطلقاً، لاحتمال أن يكون السبب في الترك إذ ذاك إما لكونه كان بلا وضوء، أو لكون الوقت كان وقت كراهة، أو لكون القارئ كان لم يسجد، أو ترك حينئذ لبيان الجواز، وهذا أرجح الاحتمالات، وبه جزم الشافعي، لأنه لو كان واجباً لأمره بالسجود ولو بعد ذلك اهـ. قلت: ليس ذلك بأرجح، فإن لقائي الوجوب أن يقولوا: إن الوجوب كان معلوماً عنده، وقوله: لكون القارئ إلخ: ينتهض على أصل الشافعي وسيأتي بيانه

وما رواه أبو داود وسكت عنه من طريق أبي قدامة (الحارث بن عبيد) عن مطر الوراق عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول إلى المدينة} (530:1)، ومن هذا الوجه أخرجه أبو علي بن السكن في "صحيحه" كما في "التلخيص الحبير"، وفيه أيضاً: وأبو قدامة (ومطر من رجال مسلم مضعفان اهـ (114:1).

وعنه: قال: «سجدنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في إذا السماء انشقت، - 1947 وافرأ باسم ربك». رواه مسلم (215:1) وقال أبو داود (1) (206:1): أسلم أبو هريرة في سنة ست عام خيبر، وهذا السجود من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - آخر فعله اهـ.

قال بعض الناس نقلاً عن "تنسيق النظام في مسند الإمام": وفي "إرشاد الساري" (شرح صحيح البخاري للقسطلاني) أن المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل منته أو سنده تضعيف لبعضهم وتقوية لبعض الآخر، وهو أعلى من الضعيف، وفي البخاري منه اهـ (ص_69). قال: ومطر من رجال مسلم حسن الحديث، كما في "الميزان" (3:176) وأبو قدامة قال فيه ابن مهدي: كان من شيوخوا، وما رأيت إلا جيداً، وقال النسائي: صالح، وقال أيضاً: ليس بذاك القوي (فهو حسن الحديث عنده) وضعفه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، وابن حبان، والساجي، كما في "التهذيب" (1492). قال: وقد علمت أن ابن السكن أورد الحديث في "صحيحه"، وسكت عنه أبو داود فالحديث حجة انتهى كلامه.

قلت: يا للعجب! كيف يسعى لتصحيح هذا الحديث لكونه موافقاً لغرضه، ويجعله حجة لمجرد إيراد ابن السكن إياه في صحيحه، وسكوت أبي داود عنه؟ وقد ضعف قبل ذلك حديث أبي سعيد الذي أخرجه أحمد وصرح المنذري بكون رواته رواية الصحيح، وصوبه الدار قطني، وصححه الحاكم والذهبي على شرط مسلم، بمجرد ما في الزيلعي أن الدار قطني ذكر في عله اختلافاً، وجعل يحط على ابن أهما في استدلال به على أن الأمر صار إلى المواظبة على سجدة في ص، وهل هذا إلا تحكم بارد، فكأن أزمة الحديث بيده كلها، يصحح منه ما شاء، ويضعف ما يريد، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

والجواب عن ذلك الحديث أي حديث أبي داود بطريق أبي قدامة أن معناه أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يسجد على الفور، أو يقال: إن ابن عباس لم يره - صلى الله عليه وسلم - يسجد فيها، ومن رآه يقدم، فإن المثبت مقدم على النافي، مع أن أحاديث الإثبات أقوى سنداً منه، قد اتفق الشيخان على إخراجها

في بعض نسخ السنن (1).

وهذا هو الجواب عما أخرجه الطحاوي، وقال: حدثنا ابن داود، ثنا أحمد (1) ابن الحسين اللهي، ثنى ابن أبي فديك، ثنى داود بن قيس، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، {أنه سأل أبي بن كعب} لأنه قد يحتمل أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - ترك ذلك فيه (أي السجود في المفصل) لمعنى من المعاني التي ذكرناها في الفصل الأول (وهي كونه - صلى الله عليه وسلم - على غير وضوء، أو كان في وقت لا يحل فيه السجود، وغير ذلك). (مما قدمه

قال: وقد خالف أبي بن كعب فيما ذهب إليه من ذلك جماعة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم روى بأسانيد صحاح وحسان عن علي، وعمر بن الخطاب، وعثمان، وعن عبد الله ابن مسعود، وابن عمر، وعمار، وأبي هريرة، أنهم سجدوا في المفصل، وروى عن أبي حبيان بسند حسن قال: قال لي ابن عباس: {أي قراءة تقرأ؟ قلت: القراءة الأولى قراءة ابن أم عبد فقال: هي القراءة الآخرة إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يعرض عليه القرآن في كل عام، قال: أراه قال: في كل شهر رمضان، فلما كان العام الذي مات فيه عرضه عليه مرتين، فضهد عبد الله ما نسخ وما بدل}، قال الطحاوي: فهذا ابن عباس قد أخبر أن عبد الله بن مسعود حضر قراءة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرتين في العام الذي قبض فيه، فعلم ما نسخ وما بدل، فإن كان في قراءة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أبي بن كعب ما قد دل على أن أبياً قد علم ما فيه من السجود من القرآن حتى صار قوله: لا سجود في المفصل (2) دليلاً على أنه كذلك كان عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن حضور ابن مسعود قراءة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - القرآن مرتين دليل على أنه قد علم ما فيه من السجود من القرآن، فصار قوله: إن في المفصل من السجود ما رويناه عنه حجة

لم أعرف حاله، واللهي نسبة إلى قبيلة من الأزدي، تعرف بالقيافة والزجر، وفيها يقول كثير (1) تيممت لها ابتغى العلم فهم

وقد صار علم القائفين إلى لهب

أهـ. كذا في "الأنساب" للسمعاني

(كما قاله الإمام الشافعي رحمه الله في قوله القديم، ذكره الرزقاني في شرح "الموطأ" (372:1) (2)

حدثنا: أبو بكر، وابن مرزوق قالوا: ثنا أبو عامر (1) قال: ثنا: سفیان (2) عن عبد - 1948
الأعلى الثعلبي، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في سجود الحج:
الأول عزيمة والآخر تعليم. أخرجه الطحاوي

وقال قوم: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسجد في المفصل بمكة، فلما هاجر
تلك ذلك، ورووا ذلك عن ابن عباس بطريق ضعيف لا يثبت مثله (أي في معارضة
الأحاديث الصحيحة القوية المثبتة للسجود فيه) ورووا عنه من قوله "أنه لا سجود في
المفصل"، ثم أسنده عن عطاء، {أنه سأل ابن عباس عن سجود القرآن لم يعد عليه شيئاً
في المفصل}، وهذا عندنا لو ثبت لكان فاسداً، وذلك لأن أبا هريرة رضي الله قد رويناه عنه
في هذا الباب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد سجد في النجم، أنه كان حاضراً
وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سجد في [إذا السماء انشقت]، وإسلام أبي هريرة
ولقاؤه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما كان بالمدينة قبل وفاته بثلاث سنين، وقد
روينا ذلك عنه في مواضعه من كتابنا هذا، فدل ذلك على فساد ما ذهب إليه تلك المقالة،
وقد تواترت الآثار أيضاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بسجوده في المفصل، ثم
ذكر ذلك بأسانيد كثيرة متعددة عن أبي هريرة وعن عمرو بن العاص أنه سجد في [إذا
السماء انشقت]، وفي [اقرأ باسم ربك]، فقليل له في ذلك، فقال: ان رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - يسجد فيهما، ثم قال: فهذه الآثار قد تواترت عن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - بالسجود في المفصل، فيها نقول، وقول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحم اه
ملخصاً (208:1 و 211). وفي "الدراية": ولعبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس
قوله: "ليست في المفصل سجدة اه". قلت: وما يصنع الوقوف في معرض المرفوع عن
التواتر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟

قوله: "حدثنا أبو بكر وابن مرزوق إلخ". وهو الثاني عشر من الباب، قلت: فيه دليل
صريح لما قاله علماؤنا الحنفية إن الثانية من الحج سجدة الصلاة دون التلاوة، لأن
السجدة متى قرنت بالركوع كانت عبارة عن سجدة الصلاة، كما في قوله تعالى: "فاسجدي
واركعي"، كذا في "البدائع" (193:1) فقول ابن عباس هذا ورد مؤيداً

هو العقدي (1)

هو الثوري (2)

ورجاله كلهم ثقات. وعبد الأعلى من رجال الأربعة روى عن شعبة. ويحيى القطان (12:1) ولا يرويان إلا عن ثقة. وقال يعقوب: في حديثه لين، وثقة، وصحح الطبري حديثه في الكسوف وحسن له الترمذي، وصحح له الحاكم، وضعفه آخرون كما في التهذيب (95:6) فالحديث حسن.

للقياس الصحيح، وإذا تعارضت أقوال الصحابة فما كان منها أقرب إلى القياس كان أولى، فإن القياس الصحيح من إحدى حجج الشرع كما لا يخفى، فهو من أعظم من وجوه الترجيح بين المتعارضات.

لا يقال: قد روى الحاكم في "مستدركه" وصححه هو والذهبي عن أبي العالية عن ابن عباس، قال: "في سورة الحج سجدتان أه" (390:3). وهذا يعارض ما استدلت به لمذهب علمائك من قول ابن عباس لأنا نقول: لا تعارض بينهما أصلاً، فإن هذا مجمل مبهم، وما ذكرناه في المتن مفصل، وهو لا ينفي السجدين عن الحج، بل فيه بعد تسليم السجدين فيها تفصيل عن حكمهما لم يتعرض له في رواية أبي العالية، وهو كون الأول عزيمة والآخر تعليماً، فنحن نسلم أن في الحج سجتين ولكنهما ليستا للتلاوة كلاهما، بل الآخر سجدة التعليم. واحتج الخصم بقوله بالسجدين فيها بما رواه أبو داود وسكت عنه (530:1) عن عمرو بن العاص رضي الله عنه: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقرأ في خمس عشرة سجدة في القرآن، منها ثلاث في المفصل، وفي سورة الحج سجدتان}. وفي "التلخيص الحبير": حسنه المنذري والنووي أه (114:1). وما رواه أبو داود وسكت عنه عن عقبة بن عامر، قال: {قلت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: يا رسول الله! في (سورة الحج سجدتان؟ قال: نعم! ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما} (530:1).

قلت: لا حجة فيهما للخصم أصلاً، لأن الأول يقتضي كون سجدة ص للتلاوة دون الشكر، وهو لا يقول به، فكيف يحتج به على مخالفه وهو نفسه لا يعمل به ولا يأخذه؟ والثاني يقتضي وجوب السجدة على التالي، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "من لا يسجدهما فلا يقرأهما"، وفيه نهى عن التلاوة لمن لا يسجد لها، وهذه إمارة الوجوب، فإن المستحب لا ينهى عنه لترك مستحب آخر، فلا يجوز للخصم أن يحتج علينا بما لا يأخذ به هو، وإن كان يجوز أن يؤخذ بعض الحديث وبترك بعضه فلا لوم علينا إن أخذنا ببعضه كذلك

وتركنا بعضه، وبالجمله فالحديثان مما قد أجمعنا نحن والخصم على كونه متروك البعض، ومثله لا يصلح للاحتجاج، هذا

وقال الحافظ في "التلخيص" في حديث عمرو بن العاص: ضعفه عبد الحق وابن القطان، وفيه عبد الله بن منين، وهو مجهول، والراوي عنه الحارث بن سعيد العتقي وهو لا يعرف أيضاً اهـ. وفي "نصب الراية" (1:360): قال عبد الحق: وعبد الله بن منين لا يحتج به، قال ابن القطان، وذلك لجهالته، فإنه لا يعرف روى عنه غير الحارث، وهو رجل لا يعرف له حال، فالحديث من أجله لا تصح اهـ. قلت: قال الحافظ في "التقريب" (113): عبد الله بن منين وثقه يعقوب بن سفيان اهـ. وكذا قال في "التهذيب" (44:6) والحارث مقبول، كما في "التقريب" (ص32) وروى عنه نافع بن يزيد وابن لهيعة، كما في "التهذيب" (2:142) وفي "عون المعبود" في حديث عقبة: قال المنذري: في إسناده عبد الله بن لهيعة ومشرح بن هاعان، ولا يحتج بحديثهما اهـ. قلت: قد مر غير مرة أن ابن لهيعة حسن الحديث، وأما مشرح فهو مقبول، كما في "التقريب" (ص207) وفي "التهذيب": وثقه ابن معين وابن عدي، وقال أحمد: معروف، وتكلم في ابن حبان (10:158) وقال في "الميزان": صدوق، ثم ذكر مثل كلام "التهذيب" (3:174) وبالجمله فهو مختلف فيه ولكن لا يصلح للخصم الاحتجاج به، فإنه يرد حديث مثل ابن لهيعة ومشرح، ولا يجوز الاحتجاج بحديث المجهول كعبد الله بن منين، فإنه لم يرو عنه إلا واحد، وليس له إلا هذا الحديث وحده، كما يظهر من "التهذيب" و "الميزان"

وأما ما في "المراقبة" لعل القارئ تحت حديث عقبة، ما لفظه: قال الترمذي: ليس إسناده بالقوي، قال ميرك، يريد أن في إسناده عبد الله بن لهيعة ومشرح بن هاعان، وفيها كلام، لكن الحديث صحيح أخرجه الحاكم في "مستدركه" من غير طريقهما، وأقره الذهبي على تصحيحه، قاله الشيخان الجزري اهـ (2:56). فلي فيما قاله الجزري نظر، فإن الحاكم قد أخرج الحديث في "مستدركه" في موضعين، أولاً في باب سجود القرآن (1:221) وثانياً في تفسير سورة الحج (2:390) وفي كلا الطريقتين ابن لهيعة ومشرح ابن هاعان، وصرح الحاكم في الموضع الثاني بأن هذا حديث لم نكتبه مسنداً إلا من هذا

الوجه، وعبد الله بن لهيعة أحد الأئمة، إنما نقم عليه الاختلاط في آخر عمره اهـ. ولم يصححه هو ولا الذهبي، وإنما صححا آثاراً موقوفةً على الصحابة كما سنذكرها

وقال الحافظ في "التلخيص" (1:114): فيه ابن لهيعة وهو ضعيف، وقد ذكر الحاكم أنه تفرد به، وأكده الحاكم بأن الرواية صحت فيه من قول عمر وابنه وابن مسعود وابن عباس، وأبي الدرداء، وأبي موسى، وعمار ثم ساقها موقوفة عنهم، وأكد البيهقي بما رواه في "المعرفة" من طريق خالد بن معدان مرسلاً اهـ. فلو كان الحاكم أخرجه في "المستدرک" من غير طريقهما لم يخف على الحافظ وبالجمله فالمرفوع لا يصح على طريقة الخصم

وأما الآثار الموقوفة فقد ذكرنا أن الراجح منها أثر ابن عباس الذي ذكرناها في المتن، لكونه قولاً مفسراً وموافقة للقياس، وقدمنا أن ما أخرجه الحاكم عنه لا يعارض ما ذكرناه في المتن، ولو سلمنا حسن إسناد المرفوع كما هو أصلنا في أحاديث الرواة المختلف فيهم فنقول: إنا لا ننكر أن في الحج سجدتين ولكننا ننكر كونهما من العزائم للتلاوة، فالأولى منهما عزيمة عندنا والآخرى تعليم لسجدة الصلاة

وأما مرسل خالد بن معدان: {أنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: فضلت سورة الحج على القرآن بسجدتين}. فقد أخرجه أبو داود أيضاً في المراسيل، قال: وقد أسند ولا يصح (ص 11) ولم أقف على سند المرسل، وأخرجه مالك في "الموطأ" موقوفاً على عمر، فروى عن نافع مولى ابن عمر: {أن رجلاً من أهل مصر أخبره أن عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدتين، ثم قال: إن هذا السورة فضلت بسجدتين اهـ} (ص 71). وفيه هذا الرجل من أهل مصر مجهول، وفعل عمر أنه سجد فيها سجدتين ثابت بسند صحيح، أخرجه الحاكم بطريق شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن عبد الله بن ثعلبة: {أنه صلى مع عمر رضي الله عنه الصبح فسجد في الحج سجدتين}. وأخرجه عن نافع: {أن ابن عمر سجد في الحج سجدتين}، وأخرجه عن عاصم، عن زر، عن عبد الله وعمار نحوه، وعن يونس بن عبيد، عن بكر بن عبد الله، عن صفوان بن محرز، عن أبي موسى نحوه، وعن شعبة، عن يزيد بن همير، عن عبد الرحمان بن جبير، عن أبي الدرداء نحوه (2:391).

وهذه الآثار الموقوفة وما تقدم من الطرق المتعددة المرفوعة إذا اجتمعت حصلت لها

حدثنا: ابن مرزوق، قال: ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: ثنا سعيد بن إسحاق، - 1949
قال: ثنا شعبة، عن إسحاق بن سويد، قال: «سئل نافع أكان ابن عمر يسجد في الحج
سجدين؟ قال: مات ابن عمر ولم يقرأها، ولكنه كان يسجد في النجم، وفي أقرأ باسم
ربك». أخرجه الطحاوي (1:209) ورجاله كلهم ثقات من رجال الشيخين، إلا شيخ
الطحاوي وقد مر غير مرة أنه ثقة، وإلا سعيد بن إسحاق، فلم أعرف من هو؟ وظني أنه
من زيادة الناسخين، فإن عبد الصمد يروي عن شعبة نفسه بلا واسطة وهو روايته. ...
1950 - عن: عثمان بن فائد، ثنا عاصم بن رجا بن حيوة، عن المهدي بن عبد الرحمن،
حدثني عمتي أم الدرداء، عن أبي الدرداء، قال: «سجدت مع النبي - صلى الله عليه وسلم
- إحدى عشرة سجدة ليس فيها من المفصل شيء، الأعراف، والرعد، والنحل، وبني
إسرائيل، ومريم، والحج، وسجدة الفرقان، وسليمان سورة النمل، والسجدة، وفي ص،
وسجدة الحواميم». أخرجه ابن ماجة (ص - 75) وفيه عثمان بن فائد ضعيف، وذكرناه
اعتضاداً.

قوة، ولكن علماؤنا رجّحوا اثر ابن عباس عليها للوجوه التي ذكرناها، والأحوط عندنا ما
اختاره الشيخ أدام الله ظله، أنه يسجد خارج الصلاة في الحج سجدين، ويركع في الصلاة
على قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم
تفلحون]، وينوي السجدة ولا يسجد لها استقلالاً، كل ذلك خروجاً من الخلاف، ولا شك في
استحسانه.

قوله: "حدثنا ابن مرزوق إلخ". قلت: فيه دلالة على أن نافعاً لا ير ابن عمر ساجداً في
الحج سجدين، وهو يعارض ما أخرجه الحاكم عن نافع عنه، وإذا تعارضتا تساقطا، أو
يحمل الأول على عدم رؤيته سجدهما في الصلاة، والثاني على أنه رآه يسجد سجدين
فيها خارج الصلاة، والله تعالى أعلم

قوله: "عن عثمان بن فائد إلخ". قلت: الحديث وإن كان سنده ضعيفاً ولكنه تأيد بإجماع
أهل المدينة عليه، كما مر عن مالك أنه قال: الأمر عندنا، وفي رواية: الأمر المجتمع عليه
عندنا أن عزائم السجود إحدى عشرة أهـ. وهي هذه التي رواها أبو الدرداء، وليس

حدثنا: يوسف بن يزيد، قال ثنا سعيد (1) ثنا هشيم، قال أنا خالد (2)، عن أبي - 1951
العريان المجاشعي، عن ابن عباس «وذكر سجود القرآن فذكر منها ص». أخرجه الطحاوي
في "مشكله" (34:2) وسنده حسن، فإن يوسف بن يزيد شيخه هو القراطيسي ثقة من
الحادية عشر، وأبو العريان هو الهيثم بن الأسود شاعر صدوق رمي بالنصب، روى له
البخاري في "الأدب" كما في "التقريب" (ص - 228 و 224) وفي "التهذيب": قال
العجلي: كوفي ثقة من خيار التابعين (89:11) وذكره ابن حبان في الثقات، فالحديث
حسن. ... 1952 - حدثنا: فهد، ثنا معلى بن راشد، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا

فيها من الحج إلا سجدة واحدة، وقد وافقنا على نفي الثانية منها الحسن، وابن المسيب
وابن جبير، وعكرمة، ومجاهد، وطاوس، وهو قول مسروق رواه ابن أبي شيبة بإسناد
صحيح عنه، وبه قال عطاء الخراساني، كما في "العمدة للقارئ" (506:3) وقال ابن
القاسم: قد قال ابن عباس والنخعي: ليس في الحج إلا سجدة واحدة، كما في "المدونة
الكبرى" (15:1) فهؤلاء جماعة من التابعين قد قالوا بإسقاط الثانية من الحج، وبه قال
مالك، والشافعي في قوله القديم، وهو قولنا معشر الحنفية والله أعلم. وقد أفرط ابن حزم
وقال: ثانية الحج لا نقول بها أصلاً في الصلاة، وتبطل الصلاة بها، يعني إذا سجدت، قال:
لأنها لم تصح بها سنة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا أجمع عليها، وإنما جاء
(فيها أثر مرسل، كذا في "العمدة" للعيني (506:3).

قوله: "حدثنا يوسف بن يزيد إلخ". فيه دلالة صريحة على كون سجدة ص من سجود
القرآن، فغ، ابن عباس عدها منه، وليس من سجود الشكر كما قاله الإمام الشافعي رحمه
الله، وتعلق بما رواه ابن عباس مرفوعاً: {سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً}، فلو
كان المراد ذلك لم يعدها ابن عباس من سجود القرآن، وقد تقدم الكلام فيه مستوفى

قوله: "حدثنا فهد إلخ". قلت: قول ابن عمر: {فاسجد فيها} بصيغة الأمر يدل

هو سعيد بن منصور صاحب السنن كما يظهر من "مشكل الآثار" (4:265 و 270) فإن الطحاوي سرد هناك أسانيد (1)
عن يوسف عن سعيد بن منصور، فاعلم ذلك
هو الحذاء (2)

خفيف، عن سعيد بن جبير، قال: قال لي ابن عمر: «أتسجد في ص؟ قلت: لا! قال: فاسجد فيها، فإن الله تعالى يقول: أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده». أخرجه الطحاوي في "مشكله" (ص - 35) أيضاً، وسنده حسن، فإن معلى بن راشد الهذلي وثقه ابن حبان، وقال النسائي: ليس به بأس، كما في "التهذيب" (10:237) وخفيف وثقه ابن معين وغير واحد، وضعفه آخرون، كما فيه أيضاً (3:144) وفهد وثقه ابن التركماني كما مر غير مرة، وصحح أحاديثه النيموي في "آثار السنن" كثيراً. ... 1953 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما: «أنه كان يسجد بآخر الآيتين من حم السجدة، وكان أبو عبد الرحمن يعني ابن مسعود يسجد بالأولى منهما». أخرجه الحاكم في "المستدرک" (2:431) وقال: صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبي، وأخرجه الطحاوي عن مجاهد عنه، أنه قال: «أسجد بآخر الآيتين». وفي "آثار السنن" (ص - 61): إسناده صحيح

على كون سجدة ص من العزائم كما لا يخفى، ولا حاجة إلى العدول عن الأصل كما قدمناه.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: ومذهبن في ذلك مذهب ابن عباس، لما فيه من الاحتياط عند اختلاف أقوال الصحابة، قال في "البدائع": فإن السجدة لو وجبت عنده قوله: [تعبدون] فالتأخير إلى قوله: [لا يسألون] لا يضر، ويخرج عن الواجب، ولو وجبت عند قوله: [لا يسألون] لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها، ووجود سبب وجوبها، فيوجب تقصاً في الصلاة (لإتيانه عملاً زائداً فيها) ولم يؤد الثانية فيصير المصلّي تاركاً ما هو واجب في الصلاة، فيصير النقص متمكناً في الصلاة من وجهين، ولا نقص فيما قلنا البتة، وهذا هو إمارة التبحر في الفقه والله الموفق اهـ (1:194). وبمثل قولنا قال أبو وائل، وابن سيرين، ومجاهد، وقتادة، كما رواه الطحاوي في "معاني الآثار" له بأسانيد (ص: 211:1).

قلت: وكذلك اختلفت الأئمة في سجدة النمل، فهي عندنا على قوله: [ويعلم ما تخفون وما تعلنون، الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم] كما في "مراقي الفلاح

حدثنا: أبو بكرة، قال: ثنا أبو أحمد (1) قال: مسعر (2) عن عمرو ابن مرة (3) عن - 1954 مجاهد، قال: «سجد رجل في الآية الأولى من حم، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: عجل هذا بالسجود». رواه الطحاوي (1:209) ورجاله رجال الجماعة غير أبي بكرة وهو ثقة كما مر غير مرة. ... 1955 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ عام الفتح سجدة فسجد الناس كلهم، منهم الراكب والساجد في الأرض، حتى إن

ص (279) وعند بعضهم عند قوله: [ويعلم ما تخفون وما تعلنون]. والسجدة في ص (عند قوله: [وحسن مأب] عندنا، وعند قوله: [وخر راکعاً وأناب] عند مالك والشافعي، وجه قولنا ما ذكره في "البدايع" وقد مر آنفاً

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو التاسع عشر من الباب، قال المنذري: في إسناده مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير، وقد ضعفه غير واحد من الأئمة اهـ. كذا في "عون المعبود". قلت: وهو كذلك قد ضعفوه، إلا أن النسائي قال في "الكبرى": ولم يتركه يحيى القطان، كما في "التهذيب" (10:159) ويحيى القطان كان لا يحدث إلا عن ثقة، كما في ترجمته من "التهذيب" (11:219) وقال الحاكم في "المستدرک" بعد ما أخرج الحديث بطريق مصعب هذا وصححه ما نصه: ولم يخرجاه، فإنهما لم يخرجاه لمصعب بن ثابت، ولم يذكره بجرح اهـ. وأقره الذهبي على التصحيح (1:219) وفي "التقريب": لين الحديث، وكان (عابداً من السابعة (ص_208

ودلالة الحديث على أن من سمع السجدة راكباً لا يلزمه النزول للسجود ظاهرة، والظاهر أن السجود على اليد كان لعذر، وإنما أديت بالإيماء إذا تلاها راكباً، لأن الشروع في التلاوة راكباً مشروع كالشروع في التطوع راكباً، من يثبت أنها سبباً لزم السجدة فكما أوجب التطوع راكباً السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك، كذا في "فتح القدير" (1:466) ولما ثبت الجواز للتالي فللسامع أولى، فإن السبب له غير اختياري، وفي

(1) هو الزبيري

(2) هو ابن كدام

(3) ثقة عابد كان لا يدلس

الراكب يسجد على يده». رواه أبو داود وسكت عنه، وأخرجه الحاكم وصححه، وأقره الذهبي، كذا في "المرقاة" "عون المعبود" (532:1). ... 1956 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ علينا القرآن، فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا معه». رواه أبو داود (254:1) وسكت عنه، وفي "التلخيص" (114:1): وفيه العمري عبد الله المكبر وهو ضعيف، وخرجه الحاكم من رواية العمري أيضاً، لكن وقع عنده

"المرقاة" عن "شرح النية": ولو وضع كفه بالأرض وسجد عليها يجوز على الصحيح ولو بلا عذر إلا أن يكره (2: 55 و 56)، وفيه أيضاً: قال ابن الهمام، غذا تلا ركباً أو مريضاً لا يقدر على السجود أجزأه الإيماء اهـ

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو العشرون من الباب إلخ. قلت فيه دلالة على التكبير عند السجود، وفي "الدر المختار": وهي سجدة بين تكبيرتين، وفي "رد المختار": أي تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع (البحر). وهذا ظاهر الرواية، وصححه في "البدائع"، وعن أبي حنيفة: لا يكبر أصلاً، وعنه عن أبي يوسف: يكبر للرفع لا للوضع، وعنه بالعكس "حلية" اهـ (803:1). والتكبيرة الأولى أي التي للوضع ثابتة بالحديث المذكور، والثانية لم أقف عليها في الأحاديث، ولعلمهم قاسوها على السجدة في الصلاة فإنها بتكبيرتين، وبهما قال الشافعي وأحمد ومالك كما في "رحمة الأمة" (ص 12) وفي "الدر" أيضاً وبين قيامين مستحبين اهـ. قال الشامي. أي قيام قبل السجود ليكون خرواً وهو السقوط من القيام، وقيام بعد رفع رأسه، وهذا عزاه في "البحر" إلى "المضمرات"، وقال: إن الثاني غريب، ووجه غرابته (أنه انفرد بذكره صاحب "الظهرية" ولذا عزاه من عبده إليها فقط اهـ (103:1).

قلت: أما القيام الأول فأخذه من لفظ الخور الوارد في القرآن في قوله تعالى: [ويخرون للأذقان سجداً، ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً] ومنه استحبوا أن يقول في السجدة [سبحان ربنا] الآية. وقوله تعالى: [إذا تتلى عليهم آيات الرحمان خروا سجداً وبكياً]، وكل ذلك مما استحسنة المتأخرون، ولم يرو في ذلك عن الإمام وصاحبيه شيء، كما يظهر من "البدائع" (93:1) وفي "كشف الغمة" للشعراني

مصغراً وهو الثقة، قال: إنه على شرط الشيخين اهـ. قلت: ليس لفظ كبر في "المستدرک" الموجود عندنا، وعبد الله المکبر حسن الحديث، وثقه ابن معین، وابن عدي، والعجلي، وأحمد بن یونس. وروي عنه ابن مهدي (وهو لا يروي إلا عن ثقة) وحسن حديثه یعقوب بن شبيب، وضعفه أحمد وغيره، كما في "التهذيب" (227:5). ... 1957 - حدثنا: ابن نمير (1) ووكيع، قالوا: نا سفيان (2)، عن أشعث بن أبي الشعثاء، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: «سألنا عبد الله (3) عن السورة تكون في آخرها سجدة أيركع أو يسجد (4)؟ قال: إذا لم يكن بينك وبين السجدة إلا

وكانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت آية السجدة وهي جالسة تقوم ثم تسجد اهـ (106:1). ولم أقف على سنده، ولكن الشعراني رحمه الله قال في مقدمة هذا الكتاب: ولم أعز أحاديثه إلى من خرجها من الأئمة، لأنني ما ذكرت فيه إلا ما استدلل به الأئمة (المجتهدون لمذهبهم، وكفانا صحة لذلك الحديث استدلال مجتهد به اهـ (4:1).

وأما القياس الثاني فلعلهم أخذوه بالقياس على سجدة الصلاة، فإن الأفضل فيها أن تكون بين قيامين، قال في "البدائع": وأما كيفية أدائها فإن كان تلا خارج الصلاة يؤديها على نعت سجدة الصلاة (5) وإن كانت تلا في الصلاة فالأفضل أن يؤديها على نعت هيئة السجدة أيضاً، كذا روى عن أبي حنيفة، لأنه إذا سجد ثم قام وقرأ وركع حصلت قربتان، ولو ركع حصلت له قرية واحدة، ولأنه لو سجد لأدى الواجب بصورته ومعناه، ولو ركع (لأداه بمعناه لا بصورته، ولا شك أن الأول أفضل اهـ (188:1).

قوله: "حدثنا ابن نمير إلخ". أفاد بعض العلماء أن معناه إذا لم يكن بين تلاوة آية السجدة وبين سجدة الصلاة فصل زائد فالسجدة الصلاتية تجزئ عن السجدة التي وجبت

هو عبد الله (1).

هو الثوري (2).

هو ابن مسعود (3).

للتلاوة (4).

أي على نعت سجدة التلاوة في الصلاة (5).

الركوع فهو قريب». رواه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" (282 - خ) قلت: رجاله رجال الجماعة فهو صحيح. ... 1958 - عن: ابن مسعود، (قال): «من قرأ الأعراف، والنجم، وقرأ باسم ربك، فإن شاء ركع وقد أجزأ عنه، وإن شاء سجد ثم قرأ السورة»، وفي رواية قال: «إذا كانت السجدة آخر السورة فاركع إن شئت أو اسجد، فإن السجدة مع الركعة». رواه الطبراني في "الكبير" كما في "جمع الفوائد" (96:1) وقد

بالتلاوة، فإنها قريب ليس ببعيد عن التلاوة، وأقره عليه الشيخ، وأفاد أن ابن مسعود رضي الله عنه ذكر في هذا الكلام أجزاء السجدة الصلواتية عن سجدة التلاوة، دون أجزاء الركوع عنها، وكان السؤال عن ذلك اهـ. كذا ذكره بعض الناس في كتابه، قلت: وسيأتي عنه ما يدل على أجزاء الركوع عنها أيضًا

وفي الحديث دلالة على أن سجدة التلاوة تجب في الصلاة وجوباً مضيئاً لا على التراخي، فإن ابن مسعود رضي الله عنه علل أجزاء السجدة الصلواتية عنها بكونها قريبة غير بعيدة، ومفهومة أنها لو كانت بعيدة لم تجزئ عنها، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال في "البائع": وأما بيان كيفية وجوبها فأما خارج الصلاة فإنها تجب على سبيل التراخي دون الفور عند عامة أهل الأصول، لأن دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت، فتجب في جزء من الوقت غير عين، وأما في الصلاة فتجب على سبيل التضييق، لقيام دليل التضييق، وهو أنها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة، فالتحقت بأفعال الصلاة، وصارت جزء من أجزائها، ولهذا يجب أدائها في الصلاة، وإذا التحقت أفعال الصلاة وجب أدائها مضيئاً كسائر أفعال الصلاة اهـ (180:1). وسيأتي بيان ما ينقطع به الفور وما لا ينقطع به.

قوله: "عن ابن مسعود إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على أجزاء الركوع عن سجدة التلاوة، وقيامه مقامها بشرط عدم الفصل بين تلاوتها وبين الركوع، كما أشعر به قوله: {إذا كانت السجدة آخر السورة إلخ}. قال الحافظ في "الفتح": واستدل بعض الحنفية من مشروعية السجود عند قوله: [وخر راکعاً وأناب]، بأن الركوع عندها ينوب عن السجود، فإن شاء المصلي ركع بها وإن شاء سجد ثم طرده في جميع سجديات

سكت عنه الإمام ابن سليمان المغربي الفاسي، فهو حسن أو صحيح على قاعدته المذكورة في أول كتابه

التلاوة، وبه قال ابن مسعود اهـ (2:457). قلت: وفيه إشعار أيضاً بأن ابن مسعود قائل بإجزاء الركوع عن السجدة، وفي "البدايع": ولو لم يأت بها على هيئة السجدة ولكنه ركع بها ذكر في الأصل أن القياس أن الركوع والسجود سواء، وفي الاستحسان ينبغي (1) أن يسجد، قال: وبالقياس: نأخذ

ثم إن مشائخنا اختلفوا في محل القياس والاستحسان، قال بعضهم، محل القياس والاستحسان خارج الصلاة، بأن تلاها في غير الصلاة وركع، في القياس يجزئه، وفي الاستحسان لا يجزئه، وهذا ليس بسديد، بل لا يجزئه ذلك قياساً ولا استحساناً، لأن الركوع خارج الصلاة لم يجعل قرينةً فلا ينوب مناب القرية، وذكر الشيخ صدر الدين أبو المعين قال: رأيت في فتاوى أهل بلخ بخط الشيخ أبي عبد الله الحديدي عن محمد بن سلمة أنه قال: السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع، وعامة مشائخنا يقولون: لا، بل الركوع هو القائم مقام سجدة التلاوة، كذا ذكر محمد في الكتاب، فإنه قال: قلت: فإن أراد أن يركع بالسجدة بعينها هل يجزئه ذلك؟ قال: أما في القياس فالركعة والسجدة في ذلك سواء، لأن كل ذلك صلاة، ألا ترى إلى قوله تعالى: [وخر راکعاً] وتفسيره خر ساجداً، فالركعة والسجدة سواء في القياس، وأما في الاستحسان ينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ، هذا كله بلفظ محمد

وذكر أبو يوسف في "الأمالى": وإذا قرأ آية السجدة في الصلاة فإن شاء ركع لها، وإن شاء سجد لها يعني إن شاء أقام ركوع الصلاة مقامها، وإن شاء سجد لها، ذكر هذا التفسير أبو يوسف في الإملاء عن أبي حنيفة ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله، وذلك لما روي عن ابن مسعود، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة، (ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك، فكان بمنزلة الإجماع اهـ ملخصاً (1:189 و 190

قلت: وبهذا ظهر خطأ ابن قدامة في النقل، فإنه قال في "المغني" أو لا: ولا يقوم

(1) أي يجب

الرکوع مقام السجود، وقال أبو حنیفة: یقوم مقامه استحساناً، لقوله تعالى: [وخر راکعاً وأناب] ثم قال: وإن قرأ السجدة فی الصلاة فی آخر السورة فإن شاء رکع، وإن شاء سجد، ثم قال: فرکع، نص علیه، قال ابن مسعود: {إن شئت رکعت وإن شئت سجدت} وبه قال الربیع بن خثیم، وإسحاق، وأصحاب الرأي، ونحوه عن علقمة، وعمر بن شریح، ومسروق اهـ (1:658). فقله الأول یفید أن أبا حنیفة قال بجواز قیام الرجوع مقام السجود خارج الصلاة، وهذا لم یقل به أبو حنیفة، ولا هو بسدید قیاساً ولا استحساناً كما مر عن "البدائع". وإنما قاله بعض المشائخ من الحنفیة، وأما أبو حنیفة فإنما قال بما نص علیه أحمد من قیام الرکوع مقام السجدة فی الصالة فقط، والذي قاله بعض المشائخ منا وإن کان لا یصح قیاساً واستحساناً فله سلف فی ذلك، أخرج ابن أبي شیبة بسند حسن عن أبي عبد الرحمن (1) السلمي، {أنه کان یقرأ السجدة ثم یسجد، وهو علی غیر وضوء (إلى غیر القبلة وهو یمشی یؤمئ إیماء اهـ} من "فتح الباری" (2:457).

قال فی "البدائع": هذا الذي ذكرنا فی قیام الرکوع مقام السجود فیما إذا لم تطل القراءة بین آية السجدة و بین الرکوع، فأما إذا طال فقد فاتت السجدة وصارت دینا، فلا یقوم الرکوع مقامها، وأكثر مشائخنا لم یقدروا فی ذلك تقدیراً، فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك إلى رأي المجتهد، كما فعلوا ذلك فی كثير من المواضع، وبعض مشائخنا قالوا: إن قرأ آية أو آيتين لم تطل القراءة، وإن قرأ ثلاث آیات طالت، والأوجه أن یفوض ذلك إلى رأي المجتهد، أو یعتبر ما یعد طویلاً، علی أن جعل ثلاث آیات قاطعة للفور، وإدخالها فی حد الطول خلاف الرواية، فإن محمداً نص علی أن ثلاث آیات لیس بقاطعة للفور، ولا بمدخلة (للسجدة فی خیر القضاء اهـ ملخصاً (1:191).

قلت: وقد أشرت إلى ما يدل علی اشتراط الوصل بینهما من قول ابن مسعود

تابعی کبیر مشهور بکنیتہ، اسمه عبد الله بن حبيب بن ربيعة السلمي الكوفي المقرئ. ولأبيه صحة ثقة قبت من (1) الثانية، مات بعد السبعين كذا فی "التقريب" (ص100). قلت: وتأويل فعله عندنا أنه كان يفعل ذلك تشبهاً بالساجدين، لا أنه كان يزعمه مغنياً عن السجود

حدثنا: صالح بن عبد الرحمن، قال: ثنا يوسف بن عدي، ثنا أبو الأحوص، عن أبي - 1959 إسحاق، عن عمرو بن مرة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: «صلى بنا عمر بن الخطاب الفجر بمكة، فقرأ في الركعة الثانية بالنجم، ثم سجد ثم قام، فقرأ إذا زلزلت». أخرجه الطحاوي (209:1) قلت: ورجاله رجال الصحيح إلا شيخ الطحاوي، وهو ثقة، صحح حديثه الشيخ ابن دقيق العيد في "الإمام" كما في فتح القدير (91:2) قلت: وأخرج الطحاوي بعده عن عثمان رضي الله عنه نحوه وسنده حسن. ... 1960 - عن: عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول في سجود القرآن بالليل: «سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره وبحوله وقوته». رواه الترمذي (75:1) وقال: حسن صحيح، وفي

فتذكر، ثم إذا ركع قبل أن يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة؟ فالذي رجحه صاحب "البدائع" عدم اشتراطها، قال: ومن مشائخنا من قال: يحتاج ههنا إلى النية ثم ذكر دليله ورد عليه كما في (191:1)، والله تعالى أعلم

قوله: "حدثنا صالح بن عبد الرحمان إلخ". قلت: فيه دلالة على أن المصلي إذا سجد التلاوة في الصلاة وقام فإنه لا يركع كما رفع رأسه، بل ينبغي أن يقرأ ثم يركع، وقد صرح في "البدائع" بكراهة الركوع بدون أن يقرأ آية أو آيتين في قيامه عن السجدة، لأنه يصير بانياً للركوع على السجدة، قال: والأولى أن يقرأ ثلاث آيات فصاعداً، فلو لم يفعل ذلك (ولكنه ركع كما رفع رأسه من السجدة أجزاءه لحصول القراءة قبل السجدة اهـ 188:1)

قوله: "عن عائشة إلخ". قلت: قولها: "بالليل" المراد به صلاة التهجد، قال الشامي في "رد المختار" نقلاً عن "فتح القدير" (803:1): فإن كانت السجدة في الصلاة، فإن كانت فريضة، قال: سبحانه ربي الأعلى، أو نقلاً قال ما شاء مما ورد، إلى أن قال: وإن كان خارج الصلاة وردت مختلفة، والظاهر أن سجود التلاوة مخصوص بهذا الذكر على الاستحباب اهـ. قلت: وجه قصره أن سجدة الصلاة أعلى وأهم من سجدة التلاوة، فلما

"الأذكار" للنووي (ص:48): زاد الحاكم: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}، قال: وهذه الزيادة صحيحة على شرط الصحيحين، اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:114): وصححه ابن السكن وقال في آخره: ثلاثاً اهـ

كان سبحان ربي الأعلى ثلاثاً وظيفه الصلواتية، فالظاهر أنه وظيفه التلاوتية أيضاً، ويكفي لهما جميعاً، قال ابن قدامة في "المغني": ويقول في سجوده ما يقول في سجود الصلاة، (قال أحمد: أما أنا فأقول: سبحان ربي الأعلى اهـ (1:655).

وأما قوله: {إن أذكرك سجدة الصالة وردت مختلفة} فالجواب ما قدمنا أن كل ما ورد من غير التسبيح محمول على النفل، وقال صاحب "الحلية": على أنه إن ثبت في المكتوبة فليكن في حال الانفراد أو الجماعة والمأمون محصورون لا يتنفلون بذلك، ما نص عليه الشافعية، ولا ضرر في التزامه، فإن القواعد الشرعية لا تنبئ عنه، كيف؟ والصالة والتسبيح والتبكير والقراءة كما ثبت في السنة اهـ (1:528) "رد المختار". وفي "أشعة اللمعات" (ص244) ما تعريبه: وظاهر مذهب الحنفية أن التسبيح المسنون في الصلواتية تكفي التلاوتية، فإن الصلواتية أفضل، فلما كفاها فلأن يكفي التلاوتية أولى، ومع ذلك فلا شك أن ما صح في الروايات من الأدعية المختصة بالتلاوتية تكن قراءته في سجدة التلاوة أولى وأنسب اهـ. قلت: ولعل الحق لا يتجاوز ما قاله صاحب "الحلية" لكون الإمام مأموراً بالإيجاز، والله تعالى أعلم

وقد ورد في الباب دعاء آخر رواه الترمذي وابن ماجه (والحاكم وابن حبان) عن ابن عباس، قال: {كنت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فأتها رجل، فقال: إني رأيت البارحة فيما يرى النائم كأنني أصلي إلى أصل شجرة، فقرأت السجدة فسجدت الشجرة لسجودي فسمعتها تقول: اللهم احطط عني بها وزرا، واكتب لي بها أجرا، واجعلها لي عندك ذخراً} زاد الترمذي {وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود عليه السلام}، ثم اتفقا قال ابن عباس: {فرايت النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ السجدة فسجد، فسمعتة يقول مثل ما قالت الشجرة}. وفي إسناده الحسن بن محمد بن عبيد الله بن أبي يزيد، قال العقيلي: فيه جهالة وفي الباب عن أبي سعيد الخدري عند البيهقي، واختلف في وصله وإرساله، وصوب الدار قطني في "العلل" رواية حماد عن حميد عن بكر أن أبا سعيد رأى فيما يرى النائم. الحديث، كذا

عن: الليث، عن نافع، عن ابن عمر، قال: «لا يسجد الرجل (1) إلا وهو طاهر». رواه - 1961
(البیهقي بإسناد صحيح كما في "فتح الباري" 467:2)

(في "النيل" 352:2)

قلت: رواية حماد عن حميد قد ذكرناها في المتن، وقد تقدم في الحاشية حديث أبي سعدي في دعاء الشجرة أيضاً، والحسن بن محمد بن عبيد الله بن يزيد قال في "التقريب": مقبول من التاسعة (ص 39) وفي "التهذيب": قد أخرج ابن خزيمة وابن حبان حديثه في صحيحهما، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الخليلي: لما ذكر حديثه (في سجود الشجرة) هذا حديث غريب صحيح من حديث ابن جريج قصد أحمد بن حنبل محمد بن يزيد بن خنيس وسأله عنه، وتفرد به الحسن بن محمد لمكي وهو ثقة اهـ (319:2)).

قوله: "عن الليث إلخ". قال ابن قدامة في "المغني": ولا يسجد إلا وهو طاهر، وجملة ذلك أنه يشترك للسجود ما يشترك لصلاة النافلة، من الطهارتين من الحديث والنجس، وستر العورة واستقبال القبلة والنية، ولا نعلم فيه خلافاً، إلا ما روي عن عثمان ابن عفان رضي الله عنه في الحائض تسمع السجدة تؤمئ برأسها، وبه قال سعيد بن المسيب، وعن الشعبي فيمن سمع السجدة على غير وضوء يسجد حيث كان وجهه، ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {لا يقبل صلاة بغير طهور}، فيدخل في عمومها السجود اهـ (654:1)

قلت: أثر عثمان وابن المسيب، قد تقدم أول الباب أن ابن أبي شيبه أخرجه بسند صحيح، وتقدم أن معناه أن تشبه الحائض بالساجدين بالإيماء ولا تسجد، وأثر الشعبي أخرجه ابن أبي شيبه أيضاً بسند صحيح عنه، قال الحافظ في "الفتح" (457:2) ولكن قول ابن عمر المذكور في المتن أولى منه، ولا يعارضه ما علقه البخاري: {وكان ابن عمر رضي الله عنهما يسجد على غير وضوء اهـ} ("فإن في سنده مجهولاً كما قال الحافظ. (1) 146 الفتح"، روى ابن شيبه من طريق عبيد بن الحسن، عن رجل زعم أنه كنفه عن سعيد بن جبير، قال: "كان ابن عمر ينزل عن راحلته فيهرق الماء، ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما يتوضأ اهـ". (نفس المرجع) فهذا الرجل الذي زعم عبيد أنه كنفه،

أي سجود التلاوة (1)

لم يعرف

لا يقال: إن البخاري قد جزم بهذا التعليق فيكون صحيحاً، لأننا نقول: قد اختلف نسخ البخاري فيه، ففي رواية الأصيلي بحذف "غير"، كما في "الفتح" أيضاً (نفس المرجع) ولا حجة في قول الحافظ: والأول أولى أي إثبات لفظة "غير"، بل نقول: حذفه أولى لكون دليله أقوى، فإن ما رواه البيهقي عنه من قوله: {لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر} مروى عنه بسند صحيح، وما رواه ابن أبي شيبة عنه ما يؤيد إثبات لفظة "غير" في سنده مجهول، فالأولى من النسخ ما وافق السند الصحيح، لا ما وافق غير الصحيح، وإن سلمنا صحة هذا التعليق بإثبات لفظة "غير" فنقول: غايته أن سعيد بن جبير لم ير ابن عمر يتوضأ، ونفي الوضوء لا يستلزم نفي الطهارة فيحتمل أنه كان تيمم في موضع كان إهراق الماء فيه بعد الفراغ منه، ولم يره ابن جبير يفعل ذلك، وإنما تقتصر على التيمم إما لعذر مجيز له كبعد الماء، أو كان من مذهبه جواز التيمم له، فلم يثبت سجوده بلا طهارة، وأيضاً: فإن هذا فعل، وما رواه البيهقي عنه قول، والقول يتقدم على الفعل لكونه نصاً في المراد، والفعل محتملاً للوجوه.

والعجب من بعض الناس حيث لم ينتبه لما في رواية ابن أبي شيبة، وتعليق البخاري من الضعف روايةً ودرايةً، فصار يجعله معارضاً لما ذكرناه في المتن، ويقول: فلا حجة فيه لمن يستدل به على اشتراط الطهارة لسجود التلاوة اهـ. فكل ذلك بناء الفاسد على الفاسد والحق أن ما ذكرناه في المتن حجة صحيحة، ولا يصلح ما علقه البخاري ووصله ابن أبي شيبة من ابن عمر معارضاً له البتة

ثم لا شك في كون اشتراط الطهارة جانب الاحتياط، لأن هذه السجدة ملحقه بالصلاة في كثير من الأحكام، لا سيما وهو مذهب الجمهور كما قال ابن قدامة، لا نعلم فيه خلافاً إلا ما روي عن عثمان، (وقد ذكرنا معناه، وأنه لا يعارض اشتراط الطهارة) وعن الشعبي اهـ، وقد قدمنا تأويل ما روي عن أبي عبد الرحمان السلمي: أنه كان يقرأ السجدة، ثم يسجد وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشي يؤمئ إيماءً اهـ. أنه محمولٌ على التشبه بالساجدين، لأنه حكاية عن الفعل أيضاً، وهو يحتمل الوجوه، فلا

يصلح معارضاً لقوب ابن عمر، لا سيما وهذا القول مؤيد بعموم قوله - صلى الله عليه وسلم - {لا يقبل صلاة بغير طهور}، وموافق للقياس الصحيح وقول الجمهور فافهم، وكن من الشاكرين.

التتمة الأولى

قد ورد ما يدل على كراهة هذه السجود بعد صلاة الصبح إلى الطلوع، والمذهب خلافه، فلا بد من ذكره والجواب عنه، روى أبو داود وسكت عنه عن أبي تيممة الهجيمي، قال: {لما بعثنا الركب قال أبو داود: يعني إلى المدينة} قال: كنت أقص بعد صلاة الصبح فأسجد، فنهاني ابن عمر، فلم أنته ثلاث مرات، ثم عاد فقال: "إني صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومع أبي بكر وعمر وعثمان فلم يسجدوا حتى طلعت الشمس" (اهـ 533:1 مع "العون").

قلت: هو محمول على أنه كان يسجد بعد الإسفار الشديد حيث يتراءى طلوع الشمس، فنهاه ابن عمر عن ذلك، ولا شك في كراهة السجدة عند مظنة الطلوع حتى ترتفع الشمس قدر رمح، ويدل على ذلك ما رواه رزين عن سالم قال: {كان ابن عمر إذا قرأ بالسجدة بعد الصبح يسجد ما لم يسفر}. كذا في "جمع الفوائد" (96:1). لم أقف على إسناده ولا حاله صحة وضعف، ولكنه يكفي لتأييد الاحتمال وتفسير الاحتمال، على أنه قد تأيد بقول مالك به، ففي "المدونة الكبرى" لسحنون قال (ابن القاسم): فقلت له (أي لمالك): فإن قرأها بعد العصر أو بعد الصبح أيسجدها؟ قال: إن قرأها بعد العصر والشمس بيضاء نقية لم يدخلها صفرة، رأيت أن يسجدها، وإن دخلتها صفرة لم أر أن يسجدها، وإن قرأها بعد (الصبح) ولم يسفر فأرى أن يسجدها، فإن أسفر فلا أرى أن يسجدها اهـ (105:1).

ولا ريب أن علة المنع الإسفار إنما هي مظنة طلوع الشمس، فالمارد به الإسفار الشديد للإجماع على جواز الصلاة في الإسفار الغير الشديد حيث لا يتراءى طلوع ذكاء، هذا هو المذهب عندنا كما قدمنا في الجزء الثاني من الكتاب (ص 43) عن "العالمكية" وغيرها أن الأفضل في سجدة التلاوة تأخيرها (عن وقت الكراهة) وفي صلاة الجنائز التأخير مكروه، أي إذا حضرت في وقت الكراهة، ودليل كراهة التأخير فيها

قوله - صلى الله عليه وسلم - علي: {لا تؤخر الجنازة إذا حضرت} رواه ابن ماجه بسند رجاله موثقون (108:1). وأيضاً: فإنها داء ولا يكره الدعاء في وقت ما

قلت: وهذا هو الجواب عما رواه الأثرم عن عبد الله بن مقسم أن قاصاً كان يقرأ السجدة بعد العصر فيسجد فنهاه ابن عمر وقال: إنهم لا يعقلون، كما في المغني (1:656) فهو محمولٌ أيضاً على أنه كان يسجد بعد تغير الشمس فنهاه من ذلك، قال ابن قدامة: قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن قرأ سجود القرآن بعد الفجر والعصر أ يسجد؟ قال: لا! وعن أحمد رواية أخرى أنه يسجد وبه قال الشافعي، وروى ذلك عن الحسن، والشعبي، وسالم، والقاسم، وعطاء، وعكرمة، ورخص فيه أصحاب الرأي قبل تغير الشمس اهـ (نفس المرجع).

وقال الشيخ -أطال الله بقائه-: إن قول ابن عمر: "إني صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومع أبي بكر وعمر وعثمان فلم يسجدوا حتى تطلع الشمس"، فيه حكاية عن سجدة الصالة من غير الفريضة كما لا يخفى، ثم إنه قاس سجدة التلاوة على سجدة الصلاة النافلة، فهي عنها بعد الفجر والعصر، كما أن النافلة منهى عنها بعدهما، ولكننا تركنا قياسه ذلك لما ثبت عندنا وجوب التلاوتية بحديث مسلم المذكور أول الباب، فكان حكمها كالصلاة الواجبة دون النافلة، فتجوز بعد الصبح قبل الطلوع، وبعد العصر قبل الغروب

لا يقال: سلمنا أنها كالواجبة، لكن كالمنذورة لوجوبها بالتلاوة أو السماع الذين ههما فعلا العبد كالنذر، فينبغي أن لا تجوز كالمنذورة. لأننا نقول كما قال العلامة الشامي (1:389): إنه وإن كان بفعله لكنه ليس أصله، لأن التنفل بالسجدة غير مشروع، فكانت واجبة بإيجاب الله تعالى لا بالتزامه العبد اهـ. بلفظ بعض الناس في "الإحياء" مع اختصار يسير، وفيه أن التنفل بالسجدة مشروع كما في سجدة الشكر، وسيأتي ذكرها فلعل الأسلم في الجواب ما ذكرته أولاً، والله تعالى أعلم

:التتمة الثانية:

قال في "البدائع" في سنن هذا السجود: ومنها أن الرجل إذا قرأ آية السجدة ومعه قوم فسمعوها فالسنة أن يسجدوها معه، لا يسبقونه بالوضع ولا بالرفع، لأن التالي إمام السامعين (قلت: قد مر دليله أن غلاماً قرأ عند النبي - صلى الله عليه وسلم - السجدة ولم يسجد، وقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: {كنت إماماً ولو سجدت لسجدنا} رواته ثقات ولكنه مرسل) وإن فعلوا أجزأهم، لأنه لا مشاركة بينه وبينهم في الحقيقة، ألا ترى لو فسدت سجدة بسبب (1) لا يتعدى إليهم اهـ (1:193). قلت: وهذا ما وعدت بذكره أول الباب.

:التتمة الثالثة:

قال في "البدائع" (نفس المرجع): ولا تشهد في هذه السجدة وكذا لا تسليم فيها، لأن التسليم تحليل ولا تحريم لها عندنا، فلا يعقل التحليل، وعلى قياس مذهب الشافعي يسلم للخروج عن التحريم اهـ. قلت: لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ابتداء السجود أكثر من تكبيرة واحدة، فزيادة تكبيرة أخرى للتحريم بلا دليل، وقال ابن قدامة في "المغني": قال ابن المنذر، قال أحمد: أما التسليم فلا أدري ما هو؟ قال النخعي، والحسن، وسعيد بن جبير، ويحيى بن وثاب، ليس فيه تسليم اهـ (1:655). قلت: والأظهر (عند الشافعية أن يسلم بعدها من غير تشهد، كما في "رحمة الأمة" (ص 22).

:التتمة الرابعة:

قال في "البدائع": ويكره للإمام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة، وعند الشافعي لا يكره، واحتج بما روي عن ابن أبي سعيد الخدري، أنه قال: {سجد بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في إحدى صلاتي العشاء، إما الظهر وإما العصر، حتى ظننا أنه قرأ الم السجدة} (قلت: لم أجده عن أبي سعيد بهذا السياق، وإنما له عند مسلم وأبي داود والنسائي بلفظ: {كنا نحز قيام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الظهر والعصر، فحزنا قيامه في الركعتين الأوليين من الظهر قدر الم تنزيل السجدة}). الحديث، نعم! أخرج أبو داود عن

كالحديث أو نحوه (1)

ابن عمر: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد في صلاة الظهر، ثم قام فركع فرائنا أنه قرأ تنزيل السجدة { اهـ (1:296) وأخرجه الحاكم في "المستدر" (1:221) وقال: صحيح على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبي، وفيه أمية شيخ سليمان التيمي، رواه له عن أبي مجلز وهو لا يعرفن قاله أبو داود في رواية الرملي عنه، وفي رواية الطحاوي عن سليمان، عن أبي مجلز، قال: ولم أسمع منه، وكذا وقع عند أحمد عن يزيد بن هارون، عن سليمان، عن أبي مجلز به، ثم قال: قال سليمان: ولم أسمع من أبي مجلز، ولكنه عند الحاكم بإسقاطه، ودلت رواية الطحاوي وأحمد على أنه مدلس، كذا في "التلخيص الحبير"، و "تهذيب التهذيب" (1:114 و 1:373) وكلام أبي داود في النسخة المعروفة عنه يشعر بأنه لم يعتمد على ذكر أمية بل على إسقاطه، فإنه رواه من طريق معتمر ويزيد وهشيم، وعن سليمان التيمي، عن أمية، عن أبي مجلز، ثم قال: قال ابن عيسى: لم يذكر أمية أحد (إلا معتمر اهـ. وقال الذهبي في "الميزان": والصواب إسقاطه من بينهما اهـ (1:128).

ولكن يعكر عليه ما في رواية الطحاوي وأحمد من قول سليمان: "ولم أسمع من أبي مجلز"، فكيف يكون الصواب إسقاطه من بينهما؟ وإن سلم فالحق ما قاله الحافظ في "التلخيص": إنه مدلس، فلا يصح للخص (1) الاحتجاج به على سجود التلاوة في السرية، لأنه لا يحتج بالمدلس ولا برواية المجهول، والجواب عن يجوز الاحتجاج بهما ما ذكره في "البدائع" ونصه) ولنا أن هذا لا ينفك عن أمر مكروه، لأنه إن تلا ولم يسجد قد ترك الواجب، وإن سجد فقد لبس على القوم، لأنهم يظنون أنه سها عن الركوع واشتغل بالسجدة الصليبية، فيسبحون له ولا يتابعونه، وذا مكروه، وما لا ينفك عن مكروه

والعجب من بعض الناس أنه صحح الحديث لمجرد الاعتماد على سكوت المنذري عنه، وتصحيح الذهبي له، مع أنه لم (1) يقدر على رفع الإشكال الوارد في سنده، ولكن يرتفع عنه كل إشكال إذا كان الحديث وارداً على الحنفية موافقاً لغيرهم، ويجوز الالتجاء بأئمة الفن والاعتماد عليهم حينئذ، وأما إذا كان في حديث يوافق الحنفية ويرد على خصمهم أقل شبهة وأدنى كلام فلا يرتفع بشيء أصلاً، وحينئذ لا يسوغ له الاعتماد على أخذ ولو كان من أجله أئمة الفن، كما فعل ذلك في حديث أبي سعيد في سجدة ص بلفظ: {فلم يزل يسجد بها بعد اهـ}. فأسقط الاحتجاج به لمجرد قول الزيلعي: ذكر الدار قطني فيه علله اختلافاً اهـ. ولم يبال بتصحيح المنذري له، وتصويب الدار قطني إياه، وتصحيح الذهبي له على شرط وهل هذا إلا تحامل.

باب استحباب سجود الشكر ... 1962 - عن: أبي بكرة رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه كان إذا جاءه أمر سرور أو يسر به خر ساجداً شكراً لله». رواه أبو داود وسكت عنه (44:3) وفي "المرواة" (28:3): قال الترمذي: حسن غريب، وصححه الحاكم اهـ.

كان مكروها، وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - محمولٌ على بيان الجواز فلم يكن مكروها، (لكونه في مقام التشريع) وإن تلاها مع ذلك سجد لها، لتقرر السبب في حقه وهو التلاوة، وسجد القوم معه لوجوب المتابعة عليهم، ألا ترى أنه سجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسجد القوم معه اهـ (192:1). وأيضاً: فإن علة الكراهة مخافة التلبيس على القوم، فلا كراهة إذا حصل الأمن منها، وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - محمولٌ على ذلك فافهم.

قال في "الدر": ولو تلا على المنبر سجد وسجد معه السامعون اهـ. قال الطحاوي: قوله: سجد على الأرض إن لم يتمكن من السجود على المنبر، ذكره ابن حجر في شرح البخاري، وقواعدنا لا تأبأ اهـ. "شرح الملتقى"، وتقدم عن "الفتح" من رواية الإمام أن ينزل إلى الأرض، من غير تفصيل، وهو الذي ينبغي التعويل عليه اهـ (523:1). قلت: وقد مر في المتن أول الباب: {أنه - صلى الله عليه وسلم - قرأ ص وهو على المنبر، فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه}، الحديث.

مهمة لكل مهمة

في "الكافي": قيل: من قرأ أي السجدة كلها في مجلس وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه اهـ. من "الدر" وتفصيله من "الشامية" (816:1) و"مراقي الفلاح" مع الطحاوي

باب استحباب سجود الشكر

قوله: "عن بكرة رضي الله عنه إلخ". في سنده بكار بن عبد العزيز، قال المنذري في "مختصره" كما في "عون المعبود" (45:3): فيه مقال اهـ. قلت: قال صاحب "التقريب": صدوق يهيم (ص 24) وفي "تهذيب التهذيب" (478:1): قال الدوري عن ابن معين: ليس بشيء، وقال إسحاق بن منصور عنه: صالح، وقال ابن عدي: أرجوا أنه

(وصححه في "زاد المعاد" أيضاً بعد عزوه إلى الإمام أحمد (21:2).

لا بأس به، وهو من جملة الضعفاء الذين يكتبون حديثهم، قلت: وقال البزار: ليس به بأس، وقال مرة: ضعيف، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال يعقوب بن سفيان: ضعيف اهـ ملخصاً بلفظه. قلت: فتعارض فيه قول ابن معين، وابن عدي، والبزار، ويمكن التوفيق، بأنهم ذكره مرة منفرداً فوثقوه، ثم ذكره مع من هو أوثق منه فضّعّفوه، فهو تضعيف إضافي، إلا أنه يحتمل تغيير الاجتهاد أيضاً

:تحقيق أنيق

قال بعض الناس: والأولى هي الأولى عندي إذا كان ذلك الراوي وثقه غير من تعارض كلامه فيه، وأما إذا لم يوثقه أحد غيره فليست الأولى، ولا يكون الراوي حجة لبقاء حكمك التعارض حينئذ، فافهم اهـ. قلت: بل مثله حسن الحديث مطلقاً، سواء وثقه غير من تعارض كلامه فيه أم لا، لأن التعارض يحتمل أمرين، إما أن يكون التوثيق متقدماً عن التضعيف وهذا يسقط الاحتجاج به، أو يكون التوثيق متأخراً عن التضعيف، وحينئذ لا شك في الاحتجاج به، والعدالة أصل في الرواة الحملة للحديث النبوي، فلا نزول بالاحتمال ما لم يثبت كون التضعيف متأخراً

وفي "الرفع التكميل" للعلامة عبد الحي رحمه الله، قال الحافظ ابن حجر في "بذل الماعون في فضل الطاعون": وقد وثقه أي أبا بلج يحيى بن معين، والنسائي، ومحمد بن سعد، والدارقطني، ونقل ابن الجوزي عن ابن معين أنه ضَعّفه، فإن ثبت ذلك فقد يكون سئل عنه وعمن فوقه فضّعّفه بالنسبة إليه، وهذه قاعدة جليلة فيمن اختلف النقل عن ابن معين فيه، نبه عليها أبو الوليد الباجي في كتابه "رجال البخاري" انتهى. وقال تلميذه السخاوي في "فتح المغيـث" مما ينبه عليه أن ينبغي أن تتأمل أقوال المـزكـين ومخارجها، فيقولون فلان ثقة أو ضعيف، ولا يريدون به أنه ممن يحتج بحديثه ولا ممن يرد، وإنما ذلك بالنسبة لمن قرن معه على وفق ما وجه إلى القائل من السؤال، وعلى هذا يحمل أكثر من ورد من الاختلاف في كلام أئمة الجرح والتعديل، ممن وثق رجالاً في وقت وجرحه في وقت، وقد يكون الاختلاف للتغيير في الاجتهاد اهـ. ملخصاً بقوله (ص 17 و 18) والحديث حجة لما صححه الأئمة، والاختلاف لا يضر

وفي "رحمة الأمة" (ص 22): ويستحب عند الشافعي رحمه الله وأحمد رحمه الله لمن حدث عنده نعمة أو اندفعت عنه نقمة أن يسجد شكراً لله تعالى، قال الطحاوي: أبو حنيفة رحمه الله لا يرى سجود الشكر، وروى محمد عنه أنه كرهه، ومالك يقول بكراهته منفرداً عن الصلاة، ونقل عنه القاضي عبد الوهاب أنه قال: لا بأس به، وهو الصحيح اهـ

وفي "الدر المختار": وسجدة الشكر مستحبة، به يفتى، وفي "رد المختار": هو قولهما، وأما عند الإمام فنقل عنه في "المحيط" أنه قال: لا أراها واجبة، لأنها لو وجبت لوجبت في كل لحظة، لأن نعم الله تعالى على عبده متواترة وفيه تكليف ما لا يطاق، ونقل في "الذخيرة" عن محمد عنه، أنه كان لا يراها شيئاً، وتكلم المتقدمون في معناها، فقل: لا يراها سنة، وقيل: شكرًا تاماً، لأنه تمامه بصلاة ركعتين كما فعل عليه الصلاة والسلام يوم الفتح، وقيل: أراد نفي الوجوب، وقيل: نفي المشروعية، وإن فعلها مكروه لا يثاب عليه، بل تكره أولى، وعزاه في "المصطفى" إلى الأكثرين، فإن كان مستنداً لأكثرين ثبوت الرواية عن الإمام به فذاك، وإلا فكل من عبارتيه السابقتين محتمل، والأظهر أنها مستحبة كما نص عليه محمد، لأنها قد جاء فيها غير ما حديث (أي ظاهره أن المراد السجدة فقط دون الصلاة، وإن كان محتملاً للصلاة أيضاً)، وفعلها أبو بكر رضي الله عنه، وعمر رضي الله عنه، وعلي رضي الله عنه، فلا يصح الجواب عن فعله - صلى الله عليه وسلم - بالنسخ، كذا في "الحلية" مخلصاً، وتام الكلام فيها، وفي "الإمداد": فراجعها، وفي آخر "شرح المنية": وقد وردت فيه روايات كثيرة عنه عليه الصلاة والسلام، فلا يمنع نه لما فيه من الخضوع، وعليه الفتوى. وفي "فروق الأشياء": سجدة الشكر جائزة عنده لا واجبة، وهو معنى ما روي عنه أنها ليست مشروعة وجوباً، وفيها من القاعدة الأولى: والمعتمد أن الخلاف في سنيته لا في الجواز اهـ

قال بعض الناس: لم تثبت صلاة الشكر يوم الفتح على ما علمت اهـ. قلت: قد حلف بالطلاق أن يرد كل ما قاله الحنفية، وقد ذكر الحافظ في "الفتح" من حديث ابن أبي أوفى أنه صلى الضحى ركعتين، فسألته امرأته؟ فقال: {إن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى يوم الفتح

ركعتين}. وعزاه إلى الطبراني، وفيه أيضاً: وحكى عياض عن قوم أنه ليس في حديث أم هانئ دلالة على ذلك، أي على سنية الضحى، قالوا: وإنما هي سنة الفتح، وقد صلاها خالد بن الوليد في بعض فتوحه كذلك اهـ (44:1). وهذا هو الذي قالته الحنفية: إن صلاته - صلى الله عليه وسلم - يوم الفتح بالضحى كانت شكراً لما فتح الله عليه، وهذا هو الشكر التام، وهذا الذي جزم به ابن القيم في "زاد المعاد"، ورد على من ظنها صلاة الضحى، قال: وإنما هذه صلاة الفتح، وفي القصة ما يدل على أنها بسبب الفتح شكراً لله تعالى، فإنها أي أم هانئ قالت: ما رأيته صلاها قبلها ولا بعدها اهـ (425:1). وعليه حمل أبو حنيفة رحمه الله كل ما ورد فيه سجدة الشكر، أن المراد بها ركعتا الشكر، فإن إطلاق السجدة على الصلاة شائعة في الشرع، كما في حديث ثوبان مرفوعاً: {عليك بكثرة السجود لله}. وفي حديث ربيعة الأسلمي مرفوعاً: {أعني بكثرة السجود}. أخرجها مسلم في "صحيحه" (193:1). قال النووي في شرحه: والمراد به السجود في الصلاة اهـ

فلما جاز حمل لفظ السجود على الصلاة في قوله - صلى الله عليه وسلم - هذا لمجرد شيوعه في هذا المعنى شرعاً مع عدم قرينة خاصة تعين إرادة معنى الصلاة، فيكيف لا يجوز حمله على هذا المعنى في أفعاله - صلى الله عليه وسلم - وأفعال الصحابة؟ والفعل يحتمل الوجوه من أصله، لا سيما وقد تأيد هذا المعنى بفعله - صلى الله عليه وسلم - يوم الفتح، فقد تتابعت الروايات بذكر الصلاة فيه، وتأيد أيضاً بما روى ابن ماجه عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عن: {أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى يوم بشر برأس}. (أبي جهل ركعتين اهـ). وضعفه (1) صاحب "الزوائد" (318:1) مصري

قلت: ولكن الضعيف يكفي لتأييد الاحتمال وتفسير الإجمال، لا سيما وهو صالح على أصلنا، كما نبهنا عليه في الحاشية، فرواية صلاح يوم الفتح ويوم بشر برأس أبي جهل مفسرة لكل ما ورد فيه سجدة الشكر مجملة

قلت: وإنما وضعفه لأن في سنده شعثناء الكوفية لا تعرف، ولكن نص الذهبي، وكذا الحافظ ابن حجر في النساء (1) المجهولات قال: لا أعلم في النساء من اتهمت ولا تركت كما في "اللسان" (853:1) وأيضاً: فإن شعثناء هذه تابعة، والمجهول من القرون الثلاثة مقبول عندنا، وبقيّة السند رجال الحسن، فالحديث يصلح للاحتجاج به، والله تعالى أعلم

عن: البراء بن عازب رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سجد - 1963 حين جاءه كتاب علي رضي الله عنه من اليمن بإسلام همدان». رواه البيهقي وقال: إسناده صحيح كذا في "التلخيص الحبير" (1:115). وصححه المنذري أيضاً، كما في "عون المعبود" (3:45). وصححه الحافظ ابن القيم أيضاً في

فاندحض بذلك ما قاله العظيم الآبادي في "التعليق المغني" على الدار قطني (1:158): وقال مالك: وهو مروي عن أبي حنيفة أنه يكره، إذا لم يؤثر عنه - صلى الله عليه وسلم - مع تواتر النعم عليه، وإنكار وروده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من مثل هذين الإمامين مع وروده عنه - صلى الله عليه وسلم - من هذه الطرق التي ذكرناها من الغرائب والمفضي إلى العجب اهـ. قلت: وإنما العجب على سخافة فهمك، حيث حملت كلامهما على عدم علمهما بهذه الآثار، بل مرادهما أنه لم يؤثر عنه - صلى الله عليه وسلم - صراحة ما يدل على السجدة المنفردة عن الصلاة، بل كل ما ورد عنه في ذلك متحمل إرادة معنى الصلاة بالسجدة، ويؤيدها حديث أم هانئ وابن أبي أوفى فافهم

هذا إذا حملنا كلام أبي حنيفة على نفي المشروعية، وإن حملناه على نفي السنية فلا إشكال أصلاً، وروى ابن أبي شيبعة والبيهقي عن أسلم (1)، قال: {بُشر عمر بفتح فسجد} كذا في "كنز العمال" (4:217)، ولم أقف على سند، ظاهر لفظ كان في حديث المتن يدل على الاستمرار كما تقدم غير مرة، ومقتضاه تأكيد سجود الشكر، ولم أرَ من صرح بها، وإنما المنقول عنهم هو الاستحباب، وللعُدول عن التأكيد وجهان، أحدهما الاختلاف في اللفظ، ففي "سنن الترمذي" عن أبي بكرة رضي الله عنه: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتاه أمر فسَرَّ به فخرَ ساجداً} (1:191) ذكره في الجهاد فيحتمل أن يكون لفظ كان من تصرف الرواة، فلا حجة فيه على الدوام، وثانيهما أن تمييز النعمة الخاصة من العامة ليسجد على الخاصة قد يكون عسيراً، فلو كان السجود مؤكداً للزم الحرج وما جعل الله في الدين من حرج

قوله: "عن البراء رضي الله عنه إلخ". دلالاته على الباب ظاهرة

مولي عمر رضي الله عنه (1)

"زاد المعاد" (97:1) حيث قال: إسناده على شرط البخاري أهـ. ... 1964 - عن: سعد بن أبي وقاص قال: خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من مكة نريد المدينة، فلما كنا قريباً من عزوزاء نزل، ثم رفع يديه فدعا الله ساعة، ثم خر ساجداً فمكث طويلاً، ثم قام فرفع يديه ساعة ثم خر ساجداً فمكث طويلاً ثم قام فرفع يديه ساعة، ثم خر ساجداً، قال: إني سألت ربي وشفعت لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي، فخررت ساجداً شكراً لربي، ثم رفعت رأسي فسألت ربي لأمتي، فأعطاني ثلث أمتي فخررت ساجداً لربي شكراً، ثم رفعت رأسي فسألت ربي لأمتي، فأعطاني الثلث الآخر، فخررت ساجداً لربي شكراً»، رواه أبو داود (45:3) وسكت عنه، وصححه في "زاد المعاد" (97:1 و 21:2). ... 1965 - عن: عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، قال: خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاتبعته، حتى دخل نخلاً، فسجد فأطال السجود، حتى خفت أو خشيت أن يكون الله قد توفاه أو قبضه، قال: فجئت أنظر فرفع رأسه، فقال: ما لك يا عبد الرحمن؟ قال: فذكرت ذلك له، قال: فقال: إن جبريل قال لي: ألا يسرك؟ إن الله عز وجل يقول: «من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه». زاد في رواية: «فسجدت لله شكراً» رواه أحمد والحاكم وقال: صحيح الإسناد، كذا في "الترغيب" (298:1). ونقل البيهقي في "الخلافيات" عن الحاكم قال: هذا حديث صحيح، ولا أعلم في سجدة الشكر

قوله: "عن سعد إلخ". دلالتة على الباب ظاهرة، وفي "عون المعبود" (45:3): قال المنذري: وفي إسناده موسى بن يعقوب الزمعي، وفيه مقال أهـ. قلت: قد تقدم في صلاة الضحى أنه مختلف في حسن الحديث

قوله: "عن عبد الرحمن إلخ". دلالتة على الباب ظاهرة، وذكر الاختلاف في السند صاحب "القول البديع" ولكنه ممكن التوفيق فلا يضر على أصولهم فمن صححه لم يعبأ به ودلالة بقية أحاديث الباب عليه ظاهرة

أصح من هذا الحديث، كذا في "القول البديع" (ص - 79). وصححه ابن القيم في "زاد المعاد" (97:1 و 41:2) بعد عزوه إلى أحمد. ... 1966 - وفي "القول البديع" أيضاً عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحاجته، فلم أجد أحداً يتبعه، ففزع عمر فأتاه بمطهرة من خلفه، فوجد النبي - صلى الله عليه وسلم - ساجداً في شربة، فتنحى عنه من خلفه حتى رفع النبي - صلى الله عليه وسلم - رأسه، فقال: أحسنت يا عمر! حين وجدتني ساجداً فتنحيت عني، إن جبريل عليه السلام أتاني فقال: من صلى عليك من أمتك واحدة صلى الله عليه عشراً، ورفعته عشر درجات». ومن طريق الطبراني أخرجه الضياء في "المختارة". قلت: وإسناده جيد بل صححه بعضهم اهـ. ... 1967 - "سجد أبو بكر رضي الله عنه حين جاءه قتل مسيلمة". رواه سعيد بن منصور. ... 1968 - و"سجد علي رضي الله عنه حين وجد ذا الندية في الخوارج (1)". رواه أحمد في مسنده. ... 1969 - و"سجد كعب بن مالك رضي الله عنه في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لما بشر بتوبة الله عليه" وقصته متفق عليها كذا في "المنتقى" متن "النيل" (2:355)، وصحح الأثرين، أثر أبي بكر رضي الله عنه، وأثر علي (رضي الله عنه في "زاد المعاد" (97:1 و 21:2).

.....

* * *

في "زاد المعاد": في قتلى الخوارج (1)

أبواب صلاة المسافرين ... باب مسافة القصر ... 1970 - عن: عبد الرحمن (1) بن أبي بكر، عن أبيه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقت في المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم يوم وليلة». رواه ابن حبان في "صحيحه" "زيعلي" (87:1) وقال الطحاوي في "معاني الآثار" (150:1): قد تواترت الآثار عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المسح على الخفين

باب مسافة القصر

قوله: "عن عبد الرحمان بن أبي بكر إلخ". قلت: تقرير الاستدلال به ما قاله في "الهداية" بما نصه: عم الرخصة الجنس، ومن ضرورته عموم التقدير اه. وشرحه ما في "فتح التقدير": ذكر المسافر محلي باللام، فاستغرق الجنس لعدم المعهود، واقتضى تمكن (2) كل مسافر من مسح ثلاثة أيام ولياليها، ولا يتصور أن يمسخ كل مسافر ثلاثة أيام ولياليها إلا وأن يكون أقل مدة السفر ثلاثة أيام ولياليها، إذا لو كان أقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة، والزيادة عليها منتفية إجماعاً، فكان الاحتياج إلى إثبات أن الثلاثة أقل مدة السفر، وقد دل عليه وهي مسح ثلاثة أيام الجنس أي جنس المسافرين، لأن اللام في المسافر للاستغراق، (كما في المقيم) لعدم المعهود المعين، ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس، حتى إنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر، فالحاصل أن كل مسافر يمكنه ذلك، ولأن الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت إلا بتيقن ما هو سفر في الشرع، وهو فما عيناه، إذا لم يقل أحد (بأكثر منه اه 3:2 و 4).

وحاصله ما قال الشيخ: إن الحديث يدل على أن من أراد قطع مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فهو مسافر حتماً عند الشارع، وله رخصة المسح ثلاثة أيام ولياليها، وإلا لم يكن

هكذا في الأصل، وفي "آثار السنن" عن أبي بكر، وعزاه إلى ابن الجارود، فلعل عبد الرحمن هذا هو ابن أبي بكر (1) ^{التقفي}.
وبلفظ التمكّن اندحض ما أورد عليه أن استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها ليس بلازم للمسافر، فافهم وتأمل (2)

للمسافر ثلاثة أيام ولياليها، وللمقيم يوم وليلة اهـ. ... 1971 - وأخرجه مسلم (135:1)
عن شريح بن هانئ عن عائشة، قال: «أتيتها أسأله عن المسح على الخفين، فقالت: عليك
□بابن أبي طالب فأسأله

لذكر الثلاث معنًى، وأما إن قاصد مسافة يوم أو يومين مسافر عند الشارع وله رخصة
المسح ثلاثة أيام ولياليها فمشكوك، ليس في الحديث دلالة على عموم الرخصة له، ولا على
كونه مسافراً شرعاً، والرخصة كانت منتفية بيقين، فلا تثبت إلا بيقين، وكذا كون الرجل
مسافراً كان منتفياً بيقين فلا يكون مسافراً مستحق هذه الرخصة إلا بيقين، وليس ذلك إلا
فيما عيناه، لكون الشارع قد نص على الثلاثة للمسافر، فمريد مسافة الثلاثة مسافر باليقين،
ولذا لم يقل أحد بأكثر منه فلا يكون مسافراً بإرادة مسافة أقل منها للشك. قال الشيخ:
".وتقرير الاستدلال بهذا الوجه أولى من الوجه الذي ذكره في "الهداية

قلت: المراد بالمسافر في الحديث من يقطع المراحل بطريق العادة المعروفة في السفر
بسير وسط مع الاستراحات التي اعتدوها، ولا شك أن مثل هذا المسافر إذا نوي قطع
مسافة ثلاثة أيام لا يزال مسافراً مدة خمس عشر صلوات، ولا ينقطع سفر في أقل من هذا
أبداً، فلا يرد ما أورده المحقق في "افتح" بقوله: لكن قد يقال المراد بمسح المسافر ثلاثة
أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعداً، لا يقال: إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار إليه،
لأننا نقول: قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى
وقت الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد، قال السرخسي:
الصحيح أنه يصير مسافراً عند النية، وعلى هذا خرج الحديث إلى (1) غير الاحتمال
المذكور، فإن عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه تمام اليوم الثالث ملحقاً
بأوله شرعاً، حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة، فظهر أنه إنما يمسح
ثلاثة أيام شرعاً إذا كان سفره ثلاثة أيام، وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض
المسافرين لا يمسحها، وآل إلى قول أبي يوسف، (أن السفر الشرعي يومان وأكثر الثالث)
(اهـ ملخصاً 4:2).

فيه تصحيف والصواب عين الاحتمال المذكور كما سيأتي (1)

فسألناه؟ فقال: جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر»، إلخ. ... 1972 - أخبرنا: سعد بن عبيد الطائي، عن علي بن ربيعة الوالبي

فإننا نقول: إن هذا المسافر إنما لم يستوعب المسح ثلاثة أيام لكونه قطع مسافة الثلاثة على خلاف العادة بالتكبير والإسراع مثلاً، وبمثله لا يرد النقص أصلاً، فهل إذا طوى أحد جميع الأرض في ساعة بطريق الكرامة ورجع إلى بلده في أقل من يوم واحد ولم يستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها تورد النقص بذلك أيضاً؟ كلا! فكذا لا يرد علينا شيء بما ذكروه، فإن هذا المسافر لو قطع مسافة الثلاثة بطريق العادة لاستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها حتماً، وإنما يستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها فنقول: مثل هذا المسافر لا يقصر الصلاة في قول أبي حنيفة ومحمد أصلاً، وإنما يقصروها في قول أبي يوسف. ويكون ما ذكروه وصححه السرخسي مبنياً على قوله لا على قولهما إن أراد ومثل ذلك بما ذكروه، والله تعالى أعلم، فإن حكم هذه الجزئية ليس منقولاً عن الإمام نصاً، وإنما هو من تفريعات المشائخ، فلا يترك به ما هو منقول عن الإمام بالشهرة والتواتر في تحديد مسافة القصر.

وأما ما قيل: إن هذا أي كون ثلاثة أيام ولياليها أدنى مدة السفر إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ولياليها ظرفاً ليمسح، ولم لا يجوز أن يكون ظرفاً لقوله "والمسافر"، حتى يكون معناه: والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه، ذكره في "العناية" (3:2) فهذا إنما يرد إذا كان لفظ الحديث يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها، كما في "الهداية"، وأما على اللفظ الذي ذكرناه في المتن فلا مسأغ لهذا الاحتمال أصلاً، سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفاً للمسافر، وإلا لكان في قوله: يمسح المقيم يوماً وليلة كذلك، لأنه على نسق واحد، ويكون معناه: المقيم يوماً وليلة يمسح وغيره لا، وهذا فاسد كما لا يخفى، وأيضاً: فإن سوق الكلام ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه، وعلى تقدير كون الظر للمسافر والمقيم يكون قوله يمسح مطلقاً، وهو خلاف المقصود.

قوله: "أخبرنا سعيد بن عبيد إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، فقد نص ابن عمر على أن سويداء ثلاث ليال قواصد، فإذا خرجنا إليها قصرنا الصلاة، وهو بسياقه

الوالبة بطن من بني أسد بن خزيمة- قال: «سألت عبد الله بن عمر إلى كم تقصر الصلاة؟- فقال: أتعرف السويداء (1)؟ قال: قلت: لا! ولكنني قد سمعت

مشعر بتحديد مسافة القصر بمسيرة ثلاثة أيام، وهذا أصرّح ما روى عنه وأبين، وقد روى عنه غير ذلك أيضاً، فلنذكره ثم لنطبق بين الجميع

قال الحافظ في "الفتح": روى عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرني نافع: {إ، ابن عمر كان أدنى ما يقصر الصلاة فيه مال له بخير وبين المدينة وخير ستة وتسعون ميلاً اهـ} (2:467). وفيه أنه رأى نافع فلا يعارض ما ثبت عن صراحة، قال: وروى وكيع من وجه آخر عن ابن عمر أنه قال: {ويقصر من المدينة إلى السويداء وبينهما اثنان وسبعون ميلاً اهـ} (نفس المرجع) وهذا هو حديث المتن إلا أن لفظ: {وبينهما اثنان وسبعون ميلاً} يحتمل أن يكون من قول ابن عمر أو من قول غيره، ويحتمل أن يكون مبيناً على اعتبار بعض المقادير الذي هو أكثر مقادير الميل، فإنها مختلف فيها جداً، كما فصلها الحافظ في "الفتح" (نفس المرجع) فاندفع ما يتوهم من المخالفة بين هذا الأثر وبين ما قاله فقهاؤنا في تحديد مسافة ثلاثة أيام على أن أصل المذهب عندنا أن لا معتبر بالفراخ والأميال، بل المعتبر مسير الثلاثة بسير وسط، وروي عن الإمام التقدير بالمرحل (الثلاثة أيضاً) وهو قريب من الأول فإن الظاهر من عادة المسافرين قطع مرحلة في يوم، كما في "فتح القدير" (2:4) وعلى هذا فلا مخالفة لهذا الأثر بهذا اللفظ مما ذهبنا إليه. وفي "النيل" عن "البحر" عن أبي حنيفة رحمه الله: أن مسافة القصر أربعة وعشرون فرسخاً اهـ (3:82). وهي اثنان وسبعون ميلاً كما في الأثر

قال الحافظ: وروى عبد الرزاق (2)، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه: {أنه سافر إلى ريم فقصر الصلاة}. قال عبد الرزاق: وهي على ثلاثين ميلاً من المدينة اهـ. وفيه أنه واقعة حال تحتمل الوجوه، منها أن تكون ريم من الجهة التي سلكها ابن عمر أزيد من ثلاثين ميلاً أو نحوها، ولكن كانت وعرةً بحيث يشق قطعها في أقل من ثلاثة أيام، قال شيخنا: وعلى كل فإن كانت مسافة ثلاثة أيام فلا إشكال، وإن كانت أكثر منها

هي موضع بقرب المدينة، القاموس (1)

رجاله رجال الجماعة (2)

بها، قال: هي ثلث ليال قواصد، فإذا خرجنا إليها قصرنا الصلاة». رواه الإمام محمد بن الحسن في "الآثار" له (ص - 34 و 35) وفي "آثار السنن": إسناده

فهذه واقعة حال لا دلالة فيها على أدنى مسافة القصر، وإن كانت أقل من الثلاثة فيحتمل أنه كان عزمه السفر البعيد ثم رجع لعارض بدا له، كذا حكاه بعض الناس عنه في "الإحياء".

قال: وروى ابن أبي شيبعة، عن وكيع، عن مسعر، عن محارب، سمعت ابن عمر يقول: {لأسافر الساعة من النهار فأقصر}. وقال الثوري: سمعت جبلة بن سحيم، سمعت ابن عمر يقول: {لو خرجت ميلاً قصرت الصلاة}. وإسناده كل منهما صحيح (نفس المرجع) والجواب عنهما أن المراد به أن ابتداء السفر بالخروج عن البلدة، وأن القصر لا يتوقف على قطع مسافة السفر، بل يجب بابتدائه، وهذا ظاهر من ألفاظ الأثرين كما لا يخفى على عاقل، فعبر الابتداء بالسفر بقوله: {لأسافر الساعة من النهار} مرة، وبالخروج ميلاً أخرى

قال: وروى ابن المنذر من رواية يزيد بن أبي حبيب، عن عطاء بن أبي رباح، {أن ابن عمر وابن عباس كانا يصليان ركعتين يفطران في أربعة برد فما فوق ذلك} وروى السراج من طريق عمرو بن دينار عن ابن عمر نحوه اهـ (2:466). قلت: ولا خلاف بينه وبين أثر المتن، فإن التحديد بأربعة برد في هذا إنما هو من عطاء لا من قول ابن عمر، فلا يلزم منه كون ابن عمر قائلًا بالتحديد بالبرد والأميار، بل إنما قصر لكون المسافة مسافة ثلاثة أيام عنده، واتفق به كونها أربعة برد أيضًا

قال: وروى الشافعي، عن مالك عن ابن شهاب، عن سالم: {أن ابن عمر ركب إلى ذات النصب فقصر الصلاة، قال مالك: وبينها وبين المدينة أربع برد (1)} ورواه عبد الرزاق عن مالك هذا، فقال: {بين المدينة وذات النصب ثمانية عشر ميلاً اهـ}. قلت: فإذا تعارضا تساقطا، ولعل ما قاله الشافعي عن مالك أرجح مما قاله عبد الرزاق، ولعله وهم فجعل ثمانية وأربعين ثمانية عشر، والجواب عنه ما مر في الجواب عن أثر عطاء المتقدم

أربعة برد هي ستة عشر فرسخاً، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل ستة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصباعاً (1) معترضة معتدلة، هذا هو الأشهر، كذا في "الفتح" فالبريد اثنا عشر ميلاً

(صحيح اهـ (2:62). قلت: رجاله ثقات من رجال الصحيحين

على أن التحديد بأربعة برد وإن كان خلاف أصل المذهب ولكنه يوافق فتوى المشائخ من علمائنا كما سيأتي

قال: وفي "الموطأ" عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه: {أنه كان يقصر في مسيرة اليوم التام اهـ} (2:466). قلت: هذا هو رأي سالم في قصر أبيه، فلا تعارض بينه وبين ما ذكرناه في المتن من قول ابن عمر، فيمكن أن يرى هو في مسافة أنها مسيرة ثلاثة أيام أي يسير وسط كسير الزاملة من البعير، ويرى ابنه أنها مسير يوم واحد أي يسير راكب مجد على راحلة هو جاء

والعجب من الحافظ ابن حجر أنه كيف جعل هذه الأقوال متغايرة جداً، وأورد على الحنفية في تمسكهم بحديثه المرفوع، {لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي رحم محرم} على أن أقل مسافة القصر ثلاثة أيام: أن الاعتبار عندهم بما رأى الصحابي لا بما روى، وقد اختلف عن ابن عمر في تحديد ذلك اختلافاً (كثيراً) اهـ. فإن شيئاً من الروايات التي سردها لا تعارض ولا تخالف تحديده بثلاث أيام، وكيف يجوز إبداء الخلاف بجعل أقوال أصحابه أقوالاً له، وبالتحكم عليه بظنونهم وآرائهم؟ فالحق أن ابن عمر رضي الله عنهما قائل بتحديد مسافة القصر بمسيرة ثلاثة أيام، ولم يرد عن التصريح بخلاف ذلك أصلاً، وحينئذ فلا يرد على استدلال الحنفية بحديثه المرفوع الاختلاف بين رأيي الصحابي وروايته كما زعمه الحافظ

نعم يرد عليه ما قاله الحافظ أولاً: إن الحديث ما سبق لأجب بيان مسافة القصر، بل لنهي المرأة عن الخروج لوحدها، ولذلك اختلف الألفاظ في ذلك، ويؤيد ذلك أن الحكم في نهي المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة في يوم تام لتعلق بها النهي، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلاً في يومين (أو ثلاثة) لم يقصر فافترقا اهـ. وفي "الجواهر النقي": القصد من هذا الحديث الاحتياط على المرأة دون تحديد مدة السفر، ففي الاستدلال بهذا الحديث نظر، والذي استدل به أهل المذهب هو قوله - صلى الله عليه وسلم -: {يُمسح المسافر ثلاثة أيام} سيق لبيان الرخصة للمسافر فيعم جميع المسافرين، فلو ثبت حكم السفر في أقل من ثلاثة أيام لم يعم الرخصة للجميع اهـ

عن: ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تسافر - 1973 المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم». رواه البخاري (ص - 147) وفي رواية مسلم بطريق الضحاك بن عثمان عن نافع: «مسيرة ثلاث ليال»، «فتح الباري»

وسياتي الجواب عن كل ذلك فانتظر. (220:1)

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: دلالتة على تحديد السفر ظاهرة، حيث اعتبرت المسافرة إلى ما دون الثلاث في حكم المقيمة، فإن النهي عن الثلاث يدل، بمفهومه على أن ما دون غير منهي عنه، فكان خروج المرأة إليه كخروجها من دار إلى دار في بلدتها حيث لا يشترط لها المحرم فكانت كالمقيمة، والمسافرة إلى مسيرة ثلاثة أيام مسافرة شرعاً، حيث افتقرت عن المقيمة في الأحكام، وبما ورد في لفظ الحديث عند مسلم: من مسيرة ثلاث ليال، اندفع ما قاله الحافظ في "الفتح": إن الحكم في نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة مثلاً في يوم تام لتعلق بها النهي، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلاً في يومين لم يقصر فافترقا أه. قلنا: لم يفترقا، فإن نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالمسافة أيضاً كالمسافر دون الزمان كما زعمه، لما في طريق أخرى من لفظ: {مسيرة ثلاث ليال} والعجب من الحافظ كيف غفل عن هذا اللفظ مع ذكره إياه بعد صفحة؟

ودلالة حديث أبي هريرة وأبي سعيد على معنى الباب بالوجه الذي ذكرناه ظاهرة. وبهذا اندفع ما قاله الحافظ وصاحب "الجواهر النقي" أيضاً: إن الحديث ما سيق لأجل بيان مسافة القصر، بل لنهي المرأة عن الخروج وحدها، ففي الاستدلال به نظر، لأننا نقول: طريق الاستدلال بالنص لا تنحصر في الاستدلال بعبارته، بل يعم طرق سواها من الاستدلال بدلالته وإشارته واقتضائه أيضاً، فلو سلمنا أنه سيق لأجل ما ذكرتموه، فهو يدل بعبارته على كون المسافرة مختصة بهذا الحكم دون المقيمة أيضاً، لكون النهي مقيداً بالمسافرة (1) كما لا يخفى، فلما قيد السفر بأن يكون ثلاثة أيام فصاعداً دل مفهومه على

قال في "النيل" عن الحافظ في "الفتح": أطلق السفر ههنا وقيدته في الأحاديث المذكورة بعده، وقد عمل أكثر العلماء (1) في هذا الباب بالمطلق لاختلافات التقديرات، قال النووي: ليس المراد من التحديد ظاهره بل كل ما يسمى سفرًا فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم أه (4: 171). قلت: فقد ثبت اتفاقهم على كون النهي مختصاً بالمسافرة دون المقيمة

عن: أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا - 1974 ... (468:2) يحل لامرأة أن تسافر ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم منها». أخرجه مسلم (434:1) وعزاه في ("النيل" إلى أحمد ومسلم بلفظ: «مسيرة ثلاثة أيام» اهـ (470:1).

أن ما دون ذلك ليس بسفر، فتم الاستدلال به على حد السفر، وهو المطلوب

لا يقال: إن التقديرات مختلفة فقد روى البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً: {لا يحتمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة اهـ} (148:1)، وأخرجه مسلم في "صحيحه" أيضاً (433:1 و 434). وأخرجاً جميعاً عن عبد الملك بن عمير، سمعت قزعة مولى زياد قال: سمعت أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يحدث بأربع عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأعجبني وأنقنني، قال: {لا تسافر المرأة يومين إلا (ومعها زوجها أو ذو محرم)}. الحديث كذا في "الفتح" (3:57) و"صحيح مسلم" (1:433).

لأننا نقول: إن حديث أبي هريرة في ذلك مضطرب الإسناد والمتن كليهما، أما الاضطراب في الإسناد فإن ابن أبي ذئب والليث بن سعد روياه عن المقبري عن أبي هريرة، فرجح البخاري رواية ابن أبي ذئب، ورجح الدار قطني أنه عن سعيد عن أبي هريرة ليس فيه عن أبيه، كما رواه معظم رواة "الموطأ" (وهذا الاختلاف ممكن التوفيق). وأخرجه ابن خزيمة من طريق خالد الواسطي وحمام بن سلمة، وأخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من طريق جرير، كلهم عن سهيل بن أبي صالح، عن سعيد، عن أبي هريرة، وقال بشر بن المفضل: عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، أبدل سعيداً (المقبري) بأبي صالح، وخالف في اللفظ أيضاً: فقال: {تسافر ثلاثاً} أخرجه مسلم، وقال جرير في روايته: "بريدا" بدل "يوما" (أخرجه أبو داود) وهذا هو الاضطراب في المتن، كذا يتحصل من كلام الحافظ في ("الفتح" (2:469).

وهذا الاختلاف غير ممكن التوفيق إلا بتعسف وتكلف بتصحيح الطرق كلها كما فعله الحافظ، وقال: ولكن المحفوظ عن أبي صالح عن أبي سعيد، ولا يخفى بعده، فإن مسلماً أودع في "صحيحه" طريق سهيل عن أبي صالح، عن أبي هريرة، فكيف يكون

عن: أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يحل - 1975
لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو
ابنها أو أخوها أو ذو محرم منها». أخرجه مسلم (ص - 434)، وعزاه في "النيل" إلى
(الجماعة إلا البخاري والنسائي اهـ (1:170)

المحفوظ خلافه؟ فلا بد من الترجيح أو طرح الروايات كلها

وأما حديث أبي سعيد الخدري فهو مضطرب المتن أيضاً، فروى عبد الملك بن عمير، عن
قزاعة عن أبي سعيد بلفظ: {نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين} كما مر، وتفرد بهذا
اللفظ، لم نعلم له متابعاً في ذلك عن قزعة، وخالفه ثقتان، سهم بن منجاب وقتادة عند
مسلم (1:433) فرويا كلاهما عن قزعة عن أبي سعيد بلفظ: {لا تسافر امرأة ثلاثاً} لفظ
قتادة: {فوق ثلاث إلا مع ذي محرم} وهذا أرجح، لأن عبد الملك بن عمير وإن كان من
رجال الجماعة ثقة لكن قال أحمد: عبد الملك مضطرب الحديث جداً مع قلة روايته، ما أرى
له خمسمائة حديث، وقد غلط في كثير منها، وقال إسحاق بن منصور، ضعفه أحمد جداً،
قال صالح بن أحمد عن أبيه: إن عبد الملك يختلف عليه الحفاظ، وقال ابن منصور عن ابن
معين: مخلط اهـ من "تهذيب التهذيب" (6:412) لا سيما إذا تأيد لفظ سهم بن منجاب
وقتادة بما رواه أبو صالح عن أبي سعيد مرفوعاً بلفظ: {لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم
والآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها} الحديث. أخرجه مسلم
كما ذكرناه في المتن، فلا يلتفت إلى لفظ عبد الملك وقد تأيد لفظ الثلاثة بمثل هذا التأييد،
وكذا الراجح عندنا في حديث أبي هريرة ما ذكرناه في المتن من لفظ: {لا يحل لامرأة أن
تسافر ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم منها}، لأنه لما تحقق الاضطراب في متنه وإسناده، واحتيج
لرفعه إلى الترجيح فاللفظ الذي يوافق حديث ابن عمر الذي لم يختلف الرواة في لفظه ولا
في سنده أرجح مما يخالف هذا الحديث الصحيح السالم من العلل كلها

وبالجملة فالأصل في الاحتجاج حديث ابن عمر، وأما حديثاً أبي هريرة وأبي سعيد فإنما
يجوز الاحتجاج من طرقهما ولفظهما بما وافق لفظ حديث ابن عمر لا بما خالفه، فإن

الاضطراب في حديث أبي هريرة أشد، وحديث أبي سعيد بلفظ: "يومين" تفرد به عبد الملك وفيه مقال: وخالفه الثقات في ذلك، فافهم

لا يقال: إنما يحتج إلى الترجيح إذا لم يكن الجمع وههنا الجمع ممكن بحمل الاختلاف في مواطن بحسب السائلين. لأننا نقول: إنما يتمشى ذلك إذا كان الاختلاف في حديثين فصاعداً، وما كان في حديث واحد برواية صحابي واحد فلا، لأنه يبعد من الصحابي أن يكون عنده علم باختلاف ألفاظ النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يقتصر منها على لفظ مرة وعلى لفظ أخرى، وإن كان ذلك جائزاً لم يوجد في الدنيا حديث مضطرب أصلاً، وأيضاً: فكيف يمكن حمل هذا الاختلاف في مواطن بحسب السائلين وتحديد المسافة المنهية عن الخروج إليها للمرأة بلا محرم لازم شرعاً؟ لا بد من تعيينها لتعذر الاحتراز عنها بدون ذلك

فإن قيل: إن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر، وهي رواية ابن عباس مرفوعاً: {لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، فقام رجل يا رسول الله! إن امرأتي خرجت حاجة وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، قال: فانطلق وحج ومع امرأتك}، متفق كما "المنتقى" مع "النيل" (170:4) فينبغي الأخذ بها، ونهي المرأة عن كل سفر مطلقاً إلا مع ذي محرم بدون تقييده بمدة دون مدة، أو يقال: إن الرواية المطلقة مقيدة بأقل ما ورد، وهو رواية الثلاثة الأميال إن صحت، أخرجها الطبراني عن ابن عباس بلفظ: {لا تسافر المرأة ثلاثة أميال إلا مع زوج أو ذي محرم اهـ} كما في "النيل" (171:4). وإلا فرواية البريد أخرجها أبو داود عن أبي هريرة كما تقدم في كلام الحافظ

قلنا: في كل ذلك حرج لا يخفى، أما في النهي عن كل سفر مطلقاً فظاهر، وكذا عن ثلاثة أميال، فإن التحديد بها أشد من الإطلاق لما فيه من الحرج على الأمة، والحرج مدفوع بالنص، وأيضاً: فإن ذلك أي الخروج إلى مسافة ثلاثة أميال لا يسمى سفرأ عرفاً ولا عادة، وقد يكون البعد بين المحليين من البلدة الكبيرة نحو ثلاثة أميال بل أزيد منها، ولا يقال للذهاب من محلة لها إلى محلة أخرى مسافراً، فهذه مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانت حوها منازل بني قريظة، والنضير، وقياء، والعوالي، ولم يثبت في أثر ما أنه خطر لنساء

.....

المسلمين عن الخروج من المدينة إليها، أو منها إلى المدينة إلا بمحرم

وقد ورد في الصحيح عن أسماء أنها كانت تنقل النوى لفرص الزبير من أرض له أقطعها له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهي منها على ثلثي فرسخ اهـ (2:486). ولا شك أن التقاط النوى لا يتيسر من موضع واحد، فالظاهر أنها كانت تبعد من المدينة فرسخاً ونحوه، وظني أن فيه أي في لفظ ثلاثة أميال تصحيفاً عن ثلاثة ليال، ولما سعت عائشة رضي الله عنها أن أبا سعيد الخدري يفتي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {لا يصلح للمرأة أن تسافر إلا ومعها مرحم، فقالت: ما لكلهن ذو محرم}. أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" له (1:358) بسند صحيح، فأنكرت عليه لما أطلق بالنهي عن السفر للمرأة، وحاشاها أن تنكر حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا وعندها علم بحقيقة ما قاله - صلى الله عليه وسلم -، فالظاهر أنها أنكرت إفتائه بالإطلاق، والنهي مقيد بمدة معلومة عندها لما في الإطلاق من الحرج

ورواية البريد لا تصلح للأخذ بها، لما في معنى البريد من الجهالة والإبهام، قال في "القاموس": والبريد القرسخان أو اثني عشرة ميلاً أو ما بين المنزلين اهـ (1:172). وما بين المنزلين مختلف جداً، وأيضاً: فإن حمل هذا المطلق لا يجوز إلا على المتيقن، لما تقرّر في الأصول أن اليقين لا يزول إلا بمثله لا بالاحتمال، وقد كان السفر مباحاً للمرأة قبل النهي مطلقاً، لكون الإباحة هي الأصل، ولأن النهي عن شيء يقتضي إباحته قبله، ولإطلاق قوله تعالى: [قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين]. وقوله تعالى: [ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر]. وقوله تعالى: [فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله] الآيات، والرجال والنساء في الخطاب بها سواء لم يقل أحد باختصاصها بالرجال دون النساء، فلا يجوز تقييد هذا المطلق إلا بالمتيقن، وهو فيما قلنا لما قال الطحاوي رحمه الله: اتفقت الآثار التي فيها مدة الثلاث كلها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في تحريم السفر ثلاثة أيام (بلياليها) على المرأة بغير محرم، وأختلف فيما دون الثلاث، فنظرنا في ذلك فوجدنا أن حديث ما دون الثلاث لم يخل من أن يكون متقدماً على خبر الثلاث أو متأخراً، فإن كان متقدماً فيكون خبر الثلاث المتأخر ناسخاً، وإلا لما كان لذكره الثلاث معنى، فإن كان متأخراً فلم يمكن أن يقال: إن ناسخ لخبر الثلاث بل يكون مثبتاً لحرمة

.....
زائدة، وهي حرمة ما دون الثلاث مع بقاء حرمة الثلاث وما فوقها، فحديث الثلاث واجب استعماله على الأحوال كلها، وما خالفه فقد يجب استعماله إن كان متأخراً لا أن كان متقدماً، فالأخذ بما يجب استعماله في كلا الحالين أولى مما يجب استعماله بحال وتركه (بحال، انتهى كلام الطحاوي ملخصاً من "شرح الآثار" له (1:358).

هذا كلامنا في الترجيح وإن سلكتنا مسلك الجميع، وصححنا كل ما ورد في روايات أبي هريرة وأبي سعيد مع كونها مشتملة على المقادير المختلفة المستلزمة لاضطرابها، ولم نجتريء على رد شيء منها لكون البخاري ومسلم صححاها جميعاً، فلنا أن نجمع بينها بما قاله شيخنا: إن النهي عما دون الثلاثة ليس بكونه سفراً معتبراً عند الشرع، بل لعارض خوف الفتنة، بخلاف السفر مسيرة ثلاثة أيام فإن النهي عنه لكونه صفاً معتبراً شرعاً سواء خافت الفتنة أو لا، ولا يجوز كونه لعارض وإلا لزم عدم تحديد السفر الذي نهى الشارع المرأة عنه إلا بمحرم، وهو ليس بجائز لما ذكرنا، فلو لم يكن السفر الشرعي محدوداً بالثلاثة لوجب أن يرد نص آخر يحدده ويذكر فيه النهي عن السفر مسيرة أكثر من ثلاثة أيام، كالأربعة أو الخمسة، وحيث لم يرد فكان دليلاً على أن السفر الشرعي المتعلق به النهي للمرأة إلا بمحرم هو هذا السفر مسيرة ثلاثة أيام، وأما ما دونه فمبني على العوارض فافهم اهـ. من كلام بعض الناس في "الإحياء" مع تغيير يسير في التعبير

لا يقال: لا نسلم قوله: {حيث لم يرد} بل نقول: قد ورد نص يدل على تعلق هذا النهي بأكثر من ثلاث لا بالثلاث، وهو ما أخرجه مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبد الله بن نمير، وأبو سلمة، عن عبيد الله بهذا الإسناد (أي عن نافع، عن ابن عمر)، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {لا تسافر المرأة فوق ثلاث إلا ومعها ذو محرم اهـ} (433:1). وله شاهد من حديث قتادة، عن قزعة، عن أبي سعيد الخدري، أن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قال: {لا تسافر المرأة فوق ثلاث ليال إلا مع ذي محرم}، وفي رواية عنه: {أكثر من ثلاث إلا مع ذي محرم} أخرجه مسلم أيضاً

قلت: قد تفرد ابن أبي شيبة عن أبي أسامة، وعبد الله بن نمير كلاهما عن عبيد الله

بلفظ: {فوق ثلاث} في حديث ابن عمر والمحمفوظ ما رواه يحيى القطان، عن عبيد الله، وتابعه عبد الله بن نمير في رواية ابنه عنه عن عبيد الله، بلفظ: {لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم}، أخرجه مسلم (نفس المرجع) وتابعهما ابن المبارك عند البخاري، فروى عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً مثله، وأبو أسامة قد وافق الجماعة أيضاً عند البخاري، فقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي (وهو ابن راهويه) قال: قلت لأبي أسام: حدثكم عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: {لا تسافر المرأة ثلاثة أيام} الحديث، وفي مسند إسحاق في آخره: {فأقر به أبو أسامة، وقال: نعم!} كذا في "الفتح" (2:468) فلم يبق إلا تفرد ابن أبي شيبه بهذا اللفظ، فإن شيخه أبا أسامة وعبد الله بن نمير قد وافقا لفظ يحيى القطان وابن المبارك في رواية غيره عنهما، ثم روى عن يحيى القطان جماعة، منهم زهير بن حرب، ومحمد بن مثنى عند مسلم، ومسدد عند البخاري والطحاوي، وأحمد بن حنبل عند أبي داود كلهم روه بلفظ: "ثلاثة" أو "ثلاثة أيام" أو "ثلاث": لم يقل أحد منهم "فوق ثلاث"، فلا بد من الترجيح أو الجمع، والترجيح إنما هو للفظ الجماعة دون ما تفرد به ابن أبي شيبه من بينهم، لا سيما وقد روى الضحاك، عن نافع، عن ابن عمر، مرفوعاً بلفظ: {لا يحل لامرأة} (تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلى معها ذو محرم} عند مسلم (نفس المرجع).

ويمكن الجمع بأن لفظ ابن أبي شيبه مختصر عن قوله: {لا تسافر المرأة ثلاثاً أو فوقه}، فجعله فوق ثلاث، يؤيد ذلك ما أخرجه مسلم عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها}. الحديث، وهذا مفسر فيحمل ما رواه ابن أبي شيبه عليه، فإن المفسر يقضي على ما دونه، وهذا هو الجواب عن رواية قتادة في حديث أبي سعيد بلفظ: {فوق ثلاث أو أكثر من ثلاث} هذا، وقد ورد لفظ الثلاث في روايات أخرى أيضاً، فلنذكرها للتأييد.

منها ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مثله، أي مثل ما رواه يحيى القطان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، بلفظ: {لا

.....

(تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم} أخرجه الطحاوي بسند صحيح (1:357)

ومنها ما رواه الدار قطني عن جابر الجعفي، عن أبي معشر، عن سالم بن أبي الجعد، عن أبي أمامة، مرفوعاً: {لا تسافر امرأة سفر ثلاثة أيام أو تحج إلا معها زوجها}، كذا في "نصب الراية" (1:470) وسنده صحيح

ومنها ما رواه ابن جرير، عن عمر رضي الله عنه، قال: {لا تقصر الصلاة في مسيرة ثلاث ليال}، كذا في "كنز العمال" (4:239) ولم أقف على سنده وذكرته تأييداً، وروى إبراهيم بن عبد الله، قال: سمعت سويد بن غفلة الجعفي، يقول: {إذا سافرت ثلاثاً فاقصر}، رواه محمد بن الحسن في "الحجج" وإسناده صحيح، كذا في "آثار السنن" (2:64). وسويد بن غفلة ذكره بعضهم في الصحابة، وقيل: إنه صلى مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ولكن لا يصح، وإنه من كبار التابعين، كما يظهر من "التهذيب" و"التقريب" وكان مسلماً في حياته - صلى الله عليه وسلم -، وقول مثله حجة عندنا كقول الصحابة

فهذا أحاديث وآثار قد تواترت في تحديد السفر الشرعي بمسيرة ثلاث أميال، وبهذا تبين صحة ما قاله الطحاوي رحمه الله: اتفقت الآثار التي فيها مدة الثلاث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما تقدم، فافهم ولا تعجل وكن من الشاكرين، وخذ أنت بلا شيء ما حصل لنا بالتعب الشديد والمشقة العظيمة، وأحمد الله عز وجل على ذلك، اللهم فلك الحمد في الأول والأخرة حمداً يريد قائلة إلا رضاك

قال في "الهداية": وعن أبي حنيفة: التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول، ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح، قال المحقق في "الفتح": قوله: "هو الصحيح" احتراز عما قيل: يقدر بها، فقيل: بأحد وعشرين، وقيل: بثمانية عشر، وقيل بخمسة عشر. وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام، وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان وعراً (1) بحيث يقطع في ثلاثة أميال أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص، وعلى التقدير (بأحد هذه التقديرات لا يقصر، فيعارض فلا يعتبر سوى سير الثلاثة اهـ 3:4)

..بِالْفَتْحِ ذُو مَشْقَةٍ -مَنْتَهَى الْأَرْبِ (1)

وفي "الكفاية" قوله: "وهو قريب من الأول" أي التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام، لأن المعتاد من السير في كل يوم مرحلة واحدة خصوصاً في أكثر أيام السنة، كذا في "المبسوط". ثم قال: إن عامة المشائخ قدروها بفراسخ (1) أيضاً، ثم اختلفوا فيما بينهم بعضهم قالوا: أحد وعشرون فرسخاً (وقد مر منقولاً عن "النيل" عن أبي حنيفة رحمه الله أربعة وعشرون فرسخاً) وبعضهم قالوا: ثمانية عشر، وبعضهم قالوا: خمسة عشر فرسخاً، والفتوى على ثمانية عشر، لأنها أوسط الأعداد، كذا في "المحيط" (5:2) وفي "البحر" عن "المجتبي": فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخاً (2:140)، قلت: وهذا أقرب إلى ما علقه البخاري ونصه: كان ابن عمر وابن عباس يقصران ويفطران في (أربعة برد، وهو ستة عشر فرسخاً اهـ (147:1).

قال العيني في "العمدة": قال أبو عمر: هذا عن عباس معروف من نق الإثبات متصل الإسناد عنه من وجوه (3:538). قلت: وقد روى ذلك عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً بلفظ: {يا أهل مكة ألا تقصروا الصلاة في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان}. رواه الطبراني في "الكبير" من رواية ابن مجاهد عن أبيه وعطاء، قال الهيثمي: ولم أعرفه (وبقية رجاله ثقات اهـ. من "مجمع الزوائد" (205:1).

قلت: أخرجه الدار قطني أيضاً (148:1) بطريق إسماعيل بن عياش، عن عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، وعطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس مرفوعاً اهـ. وعبد الوهاب هذا قال الحافظ في "التقريب": متروك وكذبه الثوري، من السابعة اهـ (ص134) وإسماعيل بن عياش روايته عن الحجازين ضعيفة عند عامة المحدثين كما مر غير مرة، فالمرفوع ضعيف، وضعفه الحافظ في "الفتح" أيضاً (2:427) نعم! صح ذلك عن ابن عباس من قوله: ففي "التلخيص الحبير" (1:129): قال الشافعي: عن سفيان، عن عمرو، عن عطاء، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه سئل أ تقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: {لا! ولكن إلى عسفان، وإلى جدة، وإلى الطائف}، وإسناده صحيح اهـ. وقال مالك في

كُلُّ ثلاثة أميال فرسخ، الكفاية (1)

"الموطأ" (ص_52) {أنه بلغه عن عبد الله بن عباس كان يقصر الصلاة في مثل ما بين مكة والطائف، وفي مثل ما بين مكة وعسفان، وفي مثل ما بين مكة وجدة}. قال يحيى: قال مالك: وذلك أربعة برد اهـ.

قلت: قد مر الجواب عن كل ذلك أنه قريب من مسافة ثلاثة أيام بسير وسط، فلا يترك به ما ثبت عن ابن عمر مرفوعاً في نهى المرأة عن السفر ثلاثة أيام إلا بمحرم، وما ثبت عنه من قوله: {إن الصلاة تقصر من المدينة إلى السويداء وهي ثلاثة ليال قواصد اهـ}. فتلك مسافة القصر تحديداً، وما ذكره البخاري عن ابن عمر وابن عباس، وما رواه غيره عن ابن عباس، فالتحديد فيه تخميني فلا تعارض، ولكن لما كان مسافة ثلاثة أيام لا يقدر العوام على تحديدها وضبطها بل تختلف ظنونهم في ذلك، قدرها المشائخ بالفراسخ، والفتوى على خمسة عشر منها كما تقدم، فإنها أربعة برد أو نحوها، وقد ورد هذا التحديد عن ابن عباس وغيره، وورد ذلك مرفوعاً أيضاً وإن كان ضعيفاً، واختاره مالك، فأفتي به المتأخرون منا تسهلاً للعوام، فإن أربعة برد هي قدر مسافة ثلاثة أيام تقريباً، وهذا كما فعلوه في باب المياه، حيث قدروا لكثير منها بما كان عشرأ في عشر فافهم.

وأما ما روى عبد الرزاق عن ابن عباس بسند صحيح قال: {لا تقصروا الصلاة إلا في اليوم، ولا تقصروا فيما دون اليوم}. ولا بن أبي شيبه بوجه آخر صحيح عنه قال: {تقصر الصلاة في مسيرة يوم وليلة}، فالجمع بينه وبين ما تقدم من الروايات عنه بأن مسافة أربع برد (يمكن سيرها (1) في يوم وليلة، كذا قاله الحافظ في "الفتح" (2:467).

قال العيني في "العمدة": وما ذكره صاحب "الهداية" هو مذهب عثمان، وابن مسعود، وسويد بن غفلة، وفي "التمهيد": وحذيفة بن اليمان، وأبو قلابة، وشريك بن عبد الله، وابن جبير، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، الثوري، والحسن بن حي اهـ (3:539). وفي "مختصر المزني": قال الشافعي: وإذا سافر الرجل سफراً سكون ستة وأربعين ميلاً بالهاشمي فله أن يقصر الصلاة، سافر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أميلاً فقصر، وقال ابن

أي للراكب المجد (1)

باب وجوب القصر في السفر وكراهة الإتمام ... 1976 - عن: ابن عمر، قال: صحبت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، وأبأ بكر رضي الله عنه، وعمر رضي الله عنه، وعثمان رضي الله عنه». رواه البخاري (149:1)، ولفظ مسلم في "صحيحه"

عباس: {أقصر إلى جدة وإلى الطائف وعسفان}. قال الشافعي: وأقرب ذلك إلى مكة ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي، إلى أن قال: فأما أنا فلا أحب أن أقصر في أقل من ثلاثة أيام (احتياطاً على نفسي اهـ (121:1).

وقال الإمام الشافعي في "الأم": ولم يبلغنا أن يقصر فيما دون يومين، إلا أن عامة من حفظنا عنه لا يختلف في أن لا يقصر فيما دونهما، فللمرء عندي أن يقصر فيما كان مسيرة ليلتين قاصدتين، وذلك (1) ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي، ولا يقصر فيما دونهما، وأما أنا فأحب أن لا أقصر في أقل من ثلاث احتياطاً على نفسي اهـ (162:1). وفي ذلك دليل على قوة قول الحنفية في الباب، وأن الاحتياط فيما ذهبوا إليه، والله تعالى أعلم

باب وجوب القصر في السفر وكراهة الإتمام

قوله: "عن ابن عمر إلخ". لا يقال: إن في ذكر عثمان وأنه كان يقصر ولا يزيد على ركعتين حتى قبضه الله إشكال، لأنه كان يتم الصلاة في آخر أمره. لأننا نقول: إنه إنما كان يتم بمنى نازلاً، وأما إذا كان سائراً فيقصر، ولذا قيده في هذه الرواية بالسفر، وقد روى البخاري في باب الصلاة بمنى عن عبد الله بن عمر، قال: {صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - بمنى ركعتين، وأبي بكر، وعمر، وعثمان صدرا من إمارته، ثم أتمها اهـ}.
□فارتفع الإشكال

لعله أي الإمام الشافعي يشترط السير كل اليوم، ولذا جعل الستة وأربعين ميلاً مسيرة ليلتين، والصحيح عندنا كما مر (1) في "العالمكيرية" أنه لا يشترط سير كل اليوم إلى الليل، فلو بكر في كل يوم ومشى إلى الزوال ثم نزل يصير مسافراً، وعلى هذا فالستة وأربعون ميلاً هي مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط، وعليه قولنا وقول الشافعي رحمه الله متقاربان، وبما أخرجنا في الباب وذكرنا من أقوال الصحابة والتابعين اندفع ما حكاه البيهقي عن الشافعي في "المعرفة" ونصه: وأما هم فيقولون: لا تقصر الصلاة في أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد، ولا نعلمهم يروون هذا عن أحد ممن مضى عن قوله حجة اهـ كذا في "التعليق الحسن" (64:2) قلت: قد ذكرنا أنه مروى عن ابن عمر وعمر وسويد بن غفلة وغيرهم

صحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في السفر فلم يزد على ركعتين: (242:1) حتى قبضه الله، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، ثم صحبت عثمان فلم يزد على

ووضع به معنى حديث المتن أنه كان يقصر في سفره دائماً، وإنما قصر بمنى لعهده نفسه هناك مقيماً كما سيأتي، ودلالته على وجوب القصر لما فيه من مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأكابر الصحابة عليه في السفر دائماً، وهي تكفي لإثبات الوجوب عند صاحب "الهداية" ومن واقه، وأما من لم يكتف بها فله الأحاديث الآتية المشتملة على الإنكار على الإتيان.

قال الشوكاني في "النيل": واعلم أنه قد اختلف أهل العلم هل القصر واجب أم رخصة أو الإتيان أفضل؟ فذهب إلى الأول الحنفية والهادوية، وروى عن علي وعمر ونسبه النووي إلى كثير من أهل العلم، قال الخطابي في "المعالم": كان مذاهب أكثر علماء السلف وفقهاء الأمصار على أن القصر هو الواجب في السفر، وهو قول علي، وعمر، وابن عمر، وابن عباس، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز (1)، وقتادة، والحسن، وقال حماد بن أبي سليمان: يعيد من يصلي في السفر أربعاً، وقال مالك: يعيد ما دام في الوقت اهـ.

قال: واحتج القائلون بوجوب القصر بحجج، الأولى ملازمته - صلى الله عليه وسلم - للقصر في جميع أسفاره، كما في حديث ابن عمر المذكور في الباب، ولم يثبت عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه أتم الرباعية في السفر البتة، كما قاله ابن القيم: وأما حديث عائشة الآتي المشتمل على أنه - صلى الله عليه وسلم - أتم الصلاة في السفر فسيأتي أنه لم يصح (اهـ) (3:77).

قلت: وحديث عائشة الذي أشار إليه هو ما رواه الدار قطني عنها، قالت: {أخرجت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في عمرة في رمضان، فأفطر وصمت وقصر وأتممت، فقلت: بأبي أنت وأمي أطفرت وصمت، وقصرت وأتممت، فقال: أحسنت يا عائشة!} قال الدار قطني: وهذا إسناد حسن، كذا في "المنتقى"، وأخرجه أيضاً النسائي والبيهقي بلفظ: {أن عائشة اعتمدت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من المدينة إلى مكة، حتى إذا قدمت مكة قالت: بأبي

(روى عنه: الصلاة في السفر ركعتان لا يصح غيرهما، ذكره ابن حزم محتجاً به، كذا في "العمدة" للعيني (3:547) (1).

ركعتين حتى قبضه الله، وقد قال الله تعالى: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
»هـ.

أنت وأمي يا رسول الله! أتممت وقصرت}، الحديث. وفي إسناده العلاء بن زهير، عن عبد
الرحمان بن الأسود بن يزيد النخعي عنها، والعلاء بن زهير قال ابن حبان: كان يروى عن
الثقات ما لا يشبه حديث الإثبات، فبطل الاحتجاج به فيما لم يوافق الإثبات

وقد اختلف في سماع عبد الرحمان منها، فقال أبو حاتم: أدخل عليها وهو صغير ولم يسمع
منها، وادعى ابن أبي شيبة والطحاوي ثبوت سماعه منها، وفي رواية الدارقطين عن عبد
الرحمان، عن أبيه، عن عائشة، قال أبو بكر النيسابوري، من قال فيه: عن عائشة فقد أخطأ،
واختلف قول الدارقطني فيه، فقال في "السنن": إسناده حسن، وقال في "العلل": المرسل
أشبهه.

قال في "البدر المنير": إن في متن هذا الحديث نكارة، وهو كون عائشة خرجت معه في
عمرة رمضان، والمشهور أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يعتزم إلا أربع عمر ليس منهن
شيء في رمضان، بل كلهن في ذي القعدة إلا التي مع حجته، فكان إحرامها في ذي القعدة
وفعلها في ذي الحجة، قال: هذا هو المعروف في الصحيحين وغيرهما، واعترض عليه
الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في كلام له على هذا الحديث، وقال:
وهم في هذا في غير موضع، وذكر أحاديث في الرد عليه، وقال ابن حزم: هذا حديث لا
خير فيه وطعن فيه.

قال (ابن القيم) في "الهدى" بعد ذكره بهذا الحديث: وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية
يقول: هذا حديث كذب على عائشة، ولم تكن عائشة لتصلي بخلاف صلاة النبي - صلى
الله عليه وسلم - وسائر الصحابة، وهي تشاهدكم يقصرون ثم تتم هي وحدها بلا موجب،
كيف؟ وهي القائلة: {فرضت الصلاة ركعتين، فزيدت في صلاة الحضر وأقرت في صلاة
السفر} فيكف يظن بها أنها تزيد على فرض الله، وتخالف رسول الله وأصحابه؟ وقال
الزهري لهشام لما حدثه عن أبيه عنها بذلك (الحديث فرضت الصلاة ركعتين إلخ): فما
شأنها كانت تتم الصلاة؟ قال: تأولت كما تأول عثمان، فإذا كان النبي - صلى الله عليه
وسلم - قد حسن فعلها فأقرها عليه فما للتأويل حينئذ وجه، ولا يصح أن يضاف إتمامها
إلى التأويل على هذا

قلت: فقد رأيت الأئمة الحافظ كيف تكلموا على هذا الحديث، وردوه على راويه، منهم أبو بكر النيسابوري، (شيخ الدار قطني) وصاحب "البدر المنير"، والحافظ المقدسي، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، واختلف قول الدار قطني فيه كما مر، ولكن بعض الناس سعى لتقويته وتصحيحه، وبذل سعيه في تأييده وتحسينه، وهذا هو دأبه في كل ما يخالف الحنفية ويرد عليهم.

فقال: أما العلاء بن زهير فوثقه ابن معين، وقال عبد الحق: ثقة مشهور، والحديث الذي رواه في القصر صحيح، ورد الذهبي على ابن حبان بأن العبرة بتوثيق يحيى، كذا في "تهذيب التهذيب" (150:8) وفي "نصب الراية": إسناده صحيح (311:1) والنكارة التي فيه زيادة لفظ "رمضان"، فرواية النسائي سالمة عنها، علي أن نكارة أحد الجزئين لا تستلزم نكارة الآخر، ويمكن الجواب عن قول عروة، أنها تأولت كما تأول عثمان أنها قد وجهت الإتمام دراية مع كونها روت فيه روايته، ولا منافاة بينهما، وعن قول ابن تيمية بأنها حملت القصر على الرخصة والإتمام على العزيمة كالصوم، فعملت بالعزيمة ثم أظهرت عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تحقيقاً لما فهمت، وهذا كله ظاهر اهـ ملخصاً

قلت: نعم! هذا كله ظاهر عند من لا عقل له ولا علم، أما قوله في العلاء فمسلم، وهو ثقة عندنا لأن العبرة بتوثيق يحيى، ولكن هذا لا يكفي لصحة الحديث، فإن شرطها السلامة من الشذوذ والعلة مع ثقة الرواة وعدالتهم، وهذا الحديث شاذ بل فيه نكارة كما قاله في "البدر المنير" وغيره، وأما إن عبد الحق والبيهقي صحاه، فنقول: إن غيرهما من الأئمة طعنوا فيه وردوه، فصار الحديث مختلفاً في الاحتجاج به، ومثله وإن كان حسناً على أصلنا ولكنه لا يصلح لمعارضة ما في الصحيحين وغيرهما من طريق جماعة من الصحابة مما يدل على وجوب القصر، قال الشوكاني في "النيل": وهذا بعد تسليم أنه حسن كما قال الدار قطني، فيكيف؟ وقد طعن فين بتلك المطاعن المتقدمة، فإنها بمجرد

(توجب (1) سقوط الاستدلال به عند عدم المعارض اهـ (3:80)

وأما قوله: إن رواية النسائي سالمة عن النكارة، فنقول: فيه علة أخرى، وهي كون عائشة صامتة في السفر مع كون النبي - صلى الله عليه وسلم - مفطراً بدون إذنه علمه بذلك، حث أخبرته بفعلها حين قدمت مكة، ولا يجوز للمرأة أن تصوم تطوعاً مطلقاً أو فرضاً وهي مسافرة مع زوجها إلا بإذنه، كما سيأتي في بابها، وإذا كان في علمها أن فرض الله على المسافر ركعتان وهي القائلة: {فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزبدت في الحضر وأقرت صلاة السفر، وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا سافر صلى الصلاة الأولى}، كما ذكرنا كله في المتن، فكيف جاز لها أن تخالف فرض الله باجتهادها والنبي - صلى الله عليه وسلم - معها، ولا تخبره بفعلها إلى أن تقدم مكة؟ فإن ذلك بعيد عن مثلها أن تتهاون في أمر الصلاة بمثل هذا التهاون، فرواية النسائي منكراً أيضاً لزيادة {حتى إذا قدمت مكة قالت: يا رسول الله! أبأي أنت وأمي قصرت وأتممت، وأفطرت وصمت}، فهذه مخالفة لما صح عنها أنها كانت لا تصوم إلا إذا صام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقد روى الجماعة عنها قالت: {كان يكون على الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان، وذلك لمكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -} وفي لفظ البخاري: {للشغل بالنبي - صلى الله عليه وسلم -} كذا في "النيل" (4:116 و 117) وعنها قالت: {لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - يصوم أكثر من شعبان، فإنه كان يصومه كله} وفي لفظ: {ما كان يصوم في شهر ما كان يصوم في شعبان، فإنه كان يصومه كله} متفق على ذلك (كله، كذا في "النيل" أيضاً (4:128).

وهذا هو السر في قضاء عائشة ما كان عليها من الصيام في شعبان، فيكيف يتصور عاقل أنها تصوم في السفر والنبي - صلى الله عليه وسلم - مفطر بدون إذنه، ولا تخبره بفعلها إلا بعد وصولها إلى مكة من المدينة، وكانت الداعي متوفرة لأزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سؤاله عن الأحكام الشرعية؟ فكيف يتصور لعائشة أنها تصلي صلوات عديدة في أيام كثيرة خلاف ما

وأجاب عنه شيخنا في تابع الآثار له بعد التسليم بأن قوله عليه السلام لعائشة أحسنت يمكن أن يكون معناه أي في (1) نفسه مع قطع النظر عن العوارض، لأن هذا القول كان بعدما صلت وانقضى الوقت، وظاهر أن القضاء غير لازم (عندنا) (وما روي عن بعض الصحابة (من لزوم الإعادة) مبين على اجتهادهم اهـ ص83).

.....
يصليها النبي - صلى الله عليه وسلم -، وخلاف ما قاله لها قبل أن فرض الله على المسافرين ركعتان، ولا تسأله عن صلاتها إلا بعد عدة أيام؟

وأما قول بعض الناس: ويمكن الجواب عن قول عروة {أنها تأولت كم تأول عثمان} بأنها قد وجهت الإتمام درايةً مع أنها روت في رواية. فنقول: لم يكن ذلك من دأب السلف لا سيما الصحابة رضي الله عنهم، فكانوا لا يوجهون ولا يأولون أفعالهم إذا كان عندهم رواية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها، فلا يجيب بمثل هذا الجواب إلى الجاهل عن أحوالهم كيعض الناس هذا، ولو كان هذا الحديث عند عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لكان عروة أعرف الناس به من بين أصحاب عائشة، فإن صاحب البيت أدرى بما فيه، وحينئذ كان على عروة حمل فعلها على أحسن المحامل دون حمله على تأول عثمان الذي أنرك عليه أجلة الصحابة بل سائر الناس كما سيأتي، ففي ذلك أول دليل على ضعف هذا الحديث وشذوذه، وبعد ذلك كله فلا يخفى أن هذا الخبر لا يصلح لمعارضة الأحاديث الصحيحة أصلاً، فتقدم هي عليه، ولا حاجة إلى الجمع بينها وبينه، وإنما يحتاج إليه بعد تحقيق المعارضة كما لا يخفى.

وحديث عائشة رضي الله عنها هذا أخرجه الدارقطني بلفظ آخر أيضاً: {أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقصر في السفر ويتم، ويفطر ويصوم}. وقال: إسناده صحيح، كما في "المنتقى" مع "النيل" (78:3). قلت: لا حجة فيه أصلاً، فإن الحافظ ضبط لفظ تتم وتصوم بالمثناة من فوق (ومعناه أن عائشة: كانت تتم دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) كما في "التلخيص الحبير" (128:1) قال الحافظ: وقد استنكره أحمد وصحته بعيدة، (أي مع كون لفظ تتم وتصوم بالمثناة من فوق) فإن عائشة كانت تتم، وذكر عروة أنها تأولت ما تأول عثمان كما في الصحيح، فلو كان عندها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - رواية لم يقل عروة عنها أنها تأولت، وقد ثبت في الصحيحين خلاف ذلك اهـ.

وقال ابن القيم في "الهدى" بعد ذكر هذا الحديث أيضاً: وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: هو كذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقال الشوكاني، لا حجة فيه لهم، لما تقدم من أن لفظ تتم وتصوم بالفوانية، لأن فعلها على فرض عدم معارضته لقوله وفعله

وعنه: قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «صلاة السفر ركعتان، من - 1977
(ترك السنة كفر»، رواه ابن حزم بسند صحيح "عمدة القارئ" (3:548)

صلى الله عليه وسلم - لا حجة فيه، فكيف إذا كان معراضاً للثابت عنه من طريقها -
(وطريق غيرها من الصحابة اه؟ من "النيل" (3:80)

وقال النووي في "شرح مسلم" له (1:241): واحتج الشافعي وموافقه بالأحاديث المشهورة في "صحيح مسلم" وغيره أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسافرون مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فمنهم القاصر، ومنهم المتم، ومنهم الصائم، ومنهم المفطر، لا يعيب بعضهم على بعض، وبأن عثمان كان يتم، وكذلك عائشة وغيرها، وهو ظاهر قول الله عز وجل: [فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة]، وهذا يقتضي رفع الجناح والإباحة اه.

وأجاب الشوكاني عن الأول، بأننا لم نجد في "صحيح مسلم" قوله: {فمنهم القاصر ومنهم المتم}، وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار، وإذا ثبت ذلك فليس فيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اطلع على ذلك وقررهم عليه، إلى أن قال: وقد لاح من مجموع ما ذكرنا رجحان القول بالوجوب (أي وجوب القصر) وأما دعوى أن التمام أفضل فمدفوعة بما لازمته - صلى الله عليه وسلم - للقصر في جميع أسفاره، وعدم صدور التمام عنه كما تقدم، ويبعد أن يلازم النبي - صلى الله عليه وسلم - طول عمره المفضول ويدع الأفضل اه (3:78).
وأما قوله: إن عثمان بمنى، وتأولوا له تأويلات وكذلك أنكروا على عائشة، وأما قول الله عز وجل: [فليس عليكم جناح] فقد سال يعلى بن أمية عمر رضي الله عنه، وسيأتي بسط الكلام فيه فانتظر.

قوله: "وعنه إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على وجوب القصر على المسافر، لما فيه من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: {صلاة السفر ركعتان}، وهو مشعر بكون القصر في السفر كالإتمام في الحضر، فكان المتم في السفر كالقاصر في الحضر، وقوله: {من خالف السنة حادثاً بعد عصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال صاحب "الجواهر النقي": مثل هذه العبارة لا يطلق على ترك السنة، فظاهر هذا الأثر يدل على أن القصر متعين، وتركه (ممتنع لا مكروه اه (1:22).

عن: مروق، قال: «سألت ابن عمر عن الصلاة في السفر، قال: ركعتين ركعتين، من - 1978 خالف السنة كفر». رواه الطبراني في "الكبير" ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (203:1). ... 1979 - عن: أبي الكنود، قال: «سألت ابن عمر عن صلاة السفر، فقال: ركعتان نزلتا من السماء، فإن شئتم فردوهما». رواه الطبراني في "الصغير" ورجاله (موثوقون "مجمع الزوائد" 203:1).

قوله: "عن أبي الكنود إلخ". فيه دلالة على كون القصر عزيمة في السفر، لقول ابن عمر: {ركعتان نزلتا من السماء، فإن شئتم فردوها} ولو كان الإتمام أفضل أو مباحاً من غير كراهة لقال: أربع نزلت من السماء ويجوز القصر أيضاً، وأصرح من ذلك ما رواه سحنون، عن ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن عبد الرحمان بن جساس، عن لهيعة من عقبة، عن عطاء بن يسار، قال: {إن ناساً قالوا: يا رسول الله! كنا مع فلان في سفر فأبى إلا أن يصلي لنا أربعاً أربعاً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا والذي نفسي بيده تضلون أهـ} (115:1). رجاله كلهم ثقات إلا أنني لم أقف على ترجمة ابن جساس هذا، ولم يذكره الذهبي في "الميزان" ولا الحافظ في "اللسان"، فهو ثقة أو مستور، ولهيعة بن عقبة والد عبد الله، ذكره ابن حبان في الثقات، كما في "التهذيب" في حرف اللام والباقون ثقات معروفون، والحديث مرسل كما ترى، وهو حجة عندنا، وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم -: {إذا والذي نفسي بيده تضلون}، صريح في الإنكار على الإتمام في السفر، وأنه ضلالة، وهذا إمارة في الوجوب فافهم.

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له بعد ما ذكر أحاديث وآثار في القصر ما نصه، فهذه أخبار متواترة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة في فعل الركعتين في السفر لا زيادة عليهما، وفي ذلك الدلالة على أنهما فرض المسافر من وجهين، أحدهما أن فرض الصلاة مجمل في الكتاب مفتقر إلى البيان، وفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أورد على وجه البيان فهو كبيانه بالقول يقتضي الإيجاب، وفي فعله صلاة السفر ركعتين بيان منه إن ذلك مراد الله، كفعله الصلاة الفجر وصلاة الجمعة وسائر الصلوات، والوجه الثاني لو كان مراد الله الإتمام أو القصر على ما يختاره المسافر لما جاز للنبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقتصر بالبيان على أحد الوجهين دون

عن: السائب بن يزيد الكندي ابن أخت النمر، قال: «فرضت الصلاة ركعتين - 1980 ركعتين، ثم زيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر». رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (1:203). ... 1981 - عن: عائشة رضي الله عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، قالت: «الصلاة

الآخر، وكان بيانه للإتمام في وزن بيانه للقصر، فلما ورد البيان إلينا من النبي - صلى الله عليه وسلم - في القصر دون الإتمام دل ذلك على أنه مراد الله دون غيره ألا ترى أنه كما كان مراد الله في رخصة المسافر في الإفطار أحد شيئين من إفطار أو صوم، ورد البيان إلينا من النبي - صلى الله عليه وسلم - تارة بالإفطار، وتارة بالصوم

أيضاً: لما صلى عثمان بمنى أربعاً أنكرت عليه الصحابة ذلك، فقال عبد الله بن مسعود: {صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ركعتين، ومع أبي بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ثم تفرقت بكم الطرق، فلوددت أن حظي من أربع ركعتان متقبلتان}. قال ابن عمر: {صلاة السفر ركعتان، من خالف السنة كفر} وقال عثمان: {إنما أتممت لأنني تأهلت بهذا البلد، وسمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: من تأهل ببلد فهو من أهله}، فلم يخالفهم عثمان في منع الإتمام، وإنا اعتذر بأنه قد تأهل بمكة فصار من أهلها، وكذلك قولنا في أهل مكة أنهم لا يقصرون، ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على أن للمسافر ترك الآخرين لا إلى بدل، ومتى فعلهما فإنما يفعلهما على وجه الابتداء، فدل على أنهما نفل، لأن هذه صورة النفل، وهو أن يكون مخيراً بين فعله وتركه، وإذا تركه تركه لا إلى بدل

واحتج من خير بين القصر والإتمام بأنه لو دخل في صلاة مقيم لزمه الإتمام، فدل على أنه مخير في الأصل، وهذا فاسد، لأن الدخول في صلاة الإمام بغير الفرض، ألا ترى أنا لمرأة والعبد فرضهما يوم الجمعة أربع، ولو دخلا في الجمعة صلياً ركعتين، ولم يدل ذلك على (أنهما مخيران قبل الدخول بين الأربع والركعتين اهـ (2:255)

قوله: "عن السائب بن يزيد إلخ". قلت: سيأتي وجه دلالة على الباب في شرح

حديث عائشة بعده

قوله: "عن عائشة وعنهما إلخ". قال العيني في "العمدة": أخرجه النسائي أيضاً، وذلك في "الموطأ". قال أبو عمر: كل من وراه عن عائشة قال فيه: {فرضت الصلاة} إلا

أول ما فرضت ركعتان، فأقرت صلاة السفر وأتممت صلاة الحضر». قال الزهري: «فقلت لعروة: فما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان»، رواه البخاري (148:1). ... 1982 - وعنهما: قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين إلا المغرب ثلاثاً لأنها وتر، قالت: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا سافر صلى الصلاة الأولى إلا المغرب، وإذا أقام زاد مع كل ركعتين ركعتين إلا المغرب لأنها وتر، والصبح

ما حدث به أبو إسحاق الحربي، قال: حدثنا أحمد بن الحجاج، ثنا ابن المبارك، حدثنا بن عجلان، عن صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة، قال: {فرض الله الصلاة ركعتين ركعتين}، الحديث. انتهى كلامه

قلت: وفي "مسند" عبد الله بن وهب بسند صحيح عن عروة عنها: {فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين}. الحديث، وعند السراح بسند صحيح: {فرض الله الصلاة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أول ما فرضها ركعتين ركعتين}. وسنده صحيح، وعند البيهقي من حديث داود بن أبي هند، عن عامر، عن عائشة، قالت: {افترض الله الصلاة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمكة ركعتين ركعتين إلا المغرب، فلما هاجر (1) (إلى المدينة زاد إلى كل ركعتين ركعتين اهـ} (3:547)

قلت: وبمثله أخرجه أحمد عنها ورجاله ثقات كما في "مجمع الزوائد" (1:203) وقال أبو عمر بن عبد البر: رواه مالك، عن صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة، وقال: حديث صحيح الإسناد عند جماعة أهل النقل، لا يختلف أهل الحديث في صحة إسناده وطرقه عن عائشة متواترة، وهو عنها صحيح، ليس في إسناده مقال، كذا في "العمدة" للعيبي (نفس المرجع) ملخصاً، قال العيني: وهو ينبغي بأن صلاة المسافر التي هي الركعتان فرضت في الأصل هكذا، والزيادة عليها طارئة، ولم تستقر الزيادة إلا في

قال الدولابي: نزل إتمام صلاة المقيم في الظهر يوم الثلاثاء اثنتي عشرة ليلة من شهر ربيع الآخر بعد مقدمه - صلى (1) (الله عليه وسلم - بشهر، وأقرت صلاة السفر ركعتين كذا في "العمدة" (3:547)

لأنها يطول فيها القراءة». رواه أحمد مع روايات أخرى، ورجالها كلها ثقات "مجمع الزوائد" (203:1).

الحضر، وبقيت صلاة المسافر فرضاً على أصلها وهو الركعتان فكما لا يجوز الزيادة في الحضر بالإجماع فكذا المسافر لا يجوز له الزيادة. ولفظ فرضت وإن كان على صيغة المجهول لكن يدل على أن الله هو الذي فرض كما مر صريحاً في الأحاديث المذكورة آنفاً اهـ.

وقال الكرمانى: لا دلالة لهم (أي للحنفية) فيه، لأنه لو كان مجزئاً على ظاهره لما جاز لعائشة إتمامها، ثم إنه خبر واحد لا يعارض القرآن، وهو: {أن تقصروا من الصلاة} الصريح في أنها كانت في الأصل زائدة عليه، إذا قصر التنقيص، ثم إن الحديث عام مخصوص بالمغرب وبالصبح، وحجية العام المخصص مختلف فيها، ثم إن رواية الحديث قد خالفت روايتها (لأنها كانت تتم) وإذا خالف الراوي روايته لا يجب العمل بروايته عندهم اهـ. من (العيني في "العمدة" 548:3).

قلنا: الجواب عن قوله: "لو كان الحديث مجزئاً على ظاهره لما جاز لعائشة إتمامها" مذكور في نفسه الحديث، فقد أشكل ذلك على الزهري أيضاً لما سمع الحديث عن عروة عن عائشة، من حيث إنها أخبرت بفرضية الركعتين في حق المسافر، ثم إنها كيف أتممت؟ فسألت عروة بقوله: {ما بال عائشة رضي الله عنها تتم؟ فأجاب عروة بقوله: "تأولت مما تأول عثمان رضي الله عنه". وذكر الحافظ في "الفتح" ما نصه: والمنقول أن سبب إتمام عثمان أنه كان يرى القصر مختصاً بمن كان شاخصاً سائراً، وأما من أقام بمكان في أثناء سفره فله حكم المقيم فيتم، والحجة ما رواه أحمد بإسناد حسن عن عباد بن عبد الله بن الزبير، فذكر الحديث بطوله، وفيه: {وكان عثمان حيث أتم الصلاة إذا قدم مكة صلى بها الظهر والعصر والعشاء أربعاً أبعداً، ثم إذا خرج إلى منى وعرفة قصر الصلاة، فإذا فرغ من (الحج واقام بمنى أتم الصلاة اهـ) {471:29}

وهذا مما يؤيدنا فإنه يدل على أن عثمان لم يكن يتم مسافراً بل إنما أتم في حال إقامته، غير أن المسافر متى يكون مقيماً فيه خلاف فلا يضرنا هذا وإنما ندعي وجوب

القصر في حق المسافرين، وهذا لم يخالفه عثمان ولا عائشة، وإنما أتم بتأويل أن النزول (1) بمكان في أثناء السفر في حكم الإقامة، وبالجمله فحديث البخاري ومسلم مع ما فيه من سؤال الزهري عن عروة يدل على أن الحديث مجرى على ظاهره، وإتمام عائشة كان بالتأويل دون الإنكار كما روته، فسقط ما قاله الكرمانى أولاً وأخراً، فإن مخالفة الراوي لروايته إنما تقدر فيها عندنا إذا كانت لا بتأويل، وأما إذا خالفها بتأويل فلا، كما صرح به علماؤنا في كتب الأصول وذكرناه في المقدمة

وبهذا سقط ما قاله النووي في "شرح مسلم" له: إن معنى الحديث: فرضت ركعتين لما أراد الاختصار عليهما، فزيد في صلاة الحضر ركعتان على سبيل التحتم، وأقرت صلاة السفر على جواز الاختصار اهـ (241:1). فلو كان معنى الحديث هذا لم يشكل إتمام عائشة على الزهري أصلاً، ولم يجبه عروة بأنها تأولت ما تأول عثمان، بل كان عليه أن يجب بتفسير الحديث بالمعنى الذي ذكره النووي، حيث أشكل على الزهري فعل عائشة وأجابه عروة بما أجابه ظهر أن فعلها كان مخالفاً لروايتها، ولكنها خالفت بالتأويل، فافهم، فقد اغتر بعض الناس بقول النووي هذا، ولم ينتبه لما فيه

قال الشوكاني في "النيل" بعدما ذكره النووي ما نصه: وهو تأويل متعسف لا يعول على مثله اهـ (77:3). وإن سلمنا أن عائشة خالفت روايتها بلا تأويل فنقول: ما اكتفينا في الاحتجاج لما ذهبنا إليه بحديثها وحده، بل لنا في ذلك دلائل أخرى من حديث ابن عمر، والسائب بن يزيد، وعمر بن الخطاب، وابن عباس، وغيرهم كما سيأتي

وهذا هو محتمل ما روى البيهقي من طريق شعبة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة: {أنها كانت تصلي في (1) السفر أربعاً، فقلت لها، لو صليت ركعتين، فقالت: يا ابن أختي! إنه لا يشق عليّ، انتهى وهذا سند صحيح، كذا في "نصب الراية" (311:1) فمعناه أنها كانت تتم إذا أقامت بمنزل في أثناء السفر، وقالت: إنه لا يشق عليّ، وأما أنها كانت تتم سائراً فلا، وقول عروة، {لو صليت ركعتين} يدل على إنكاره فعل عائشة، وأن غيرها من الصحابة لم يكن يتم في السفر أصلاً لا سائراً ولا نازلاً، ولذا تمنى عروة أنها لو كانت تصلي ركعتين كغيرها وأيضاً قول عروة للزهري أنها تأولت ما تأول عثمان يدل على أنه حمل قولها {أنه لا يشق عليّ} على التأويل، ولم يكن معنى الحديث عنده ذلك بل كان القصر عنده لازماً، ولولا ذلك لم ينكر على إتمامها ولم يتمن عليها القصر، ولم يحمل فعلها على التأويل فافهم

وأما قول الكرمانى: إنه خبر واحد لا يعارض لفظ القرآن وهو {أن تقصروا من الصلاة إلخ}. فالجواب عنه أولاً أنه خبر مشهور، فقد عرفت في قول ابن عبد البر إن طرده عن عائشة رضي الله عنها متواترة، وستعرف أن معناه مروى عن جماعة من الصحابة غيرها مرفوعاً، وثانياً أنه لا يعارض لفظ القرآن أصلاً، أما أولاً فلقول بعض الصحابة إن الآية نزلت في صلاة الخرف لا في صلاة السفر. أخرج مالك في "الموطأ" عن ابن شهاب، عن رجل من آل خالد بن أسيد، أنه سأل عبد الله بن عمر، فقال: {يا أبا عبد الرحمان إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة السفر، فقال عبد الله بن عمر: يا ابن أخي! إن الله تعالى بعث إلينا محمداً - صلى الله عليه وسلم - ولا نعلم شيئاً، فإنا نفعل كما رأيناه يفعل اهـ} (صـ51). وأخرجه النسائي مسمى الرجل أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد كما في "جمع الفوائد: (1:103)، وكذا أخرجه ابن جرير في تفسيره (5:156) ثم أخرج من طريق شعبة، عن سماك الحنفي، قال: {سألت ابن عمر عن صلاة السفر، فقال: ركعتان تمام غير قصر، إنما القصر صلاة المخافة، فقلت: وما صلاة المخافة؟ قال: يصلي الإمام بطائفة ركعة، ثم يجيئ هؤلاء من هؤلاء ويجيئ هؤلاء من هؤلاء فيصلي بهم ركعة، فيكون للإمام ركعتان ولكل طائفة ركعة اهـ} (5:157). وأخرج أحمد عن ابن عباس: قال: لن تقصر (n) الصلاة إلا مرة واحدة حيث صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين وصلى الناس ركعة ركعة { وفيه حميد بن علي العقيلي، قال الدار قطني، لا يحتج به، وذكره ابن حبان في الثقات كذا في "مجمع الزوائد. (1:204) "

قال الطبري: وأولى هذه الأقوال التي ذكرناها بتأويل الآية قول من قال: عنى بالقصر فيها القصر من حدودها، وذلك ترك إتمام ركوعها وسجودها، وإباحة أدائها كيف أمكن أدائها مستقبل القلب ومستدبرها وراكباً وماشياً، وهي الحالة التي قال الله تعالى: [فإن خفتن فرجالاً أو ركبانا]. وأذن بالصلاة المكتوبة فيها ركباً إيماء بالركوع

(هكذا في الأصل ولعل الصحيح لم تقصر (المؤلف) (1)

والسجود، على نحو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما من تأويله ذلك، وإنما قلنا ذلك أولى التأويلات بقوله: [وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا] لدلالة قوله الله تعالى: [فإذا اطأنتم فأقيموا الصلاة]، على أن ذلك كذلك، لأن إقامتها إتمام حدودها من الركوع والسجود وسائر فروضها، دون الزيادة في عددها لتي لم يتكن واجبة في حال الخوف، فإن ظنَّ ظانُّ أن ذلك أمرٌ من الله بإتمام عددها لواجب عليه في حال الأمن بعد زوال الخوف، فقد يجب أن يكون المسافر في حال قصره صلاته عن صلاة المقيم غير مقيم صلاته لنقص عدد صلاته من الأربع اللازمة له في حال إقامته إلى الركعتين، فذلك قول إن قال قائل مخالف لما عليه الأمة مجمعة من أن المسافر لا يستحق أن يقال له إذا أتى بصلاته بكمال حدودها المفروضة عليه فيها وقصر عددها عن أربع إلى اثنتين أنه غير مقيم صلاته إلى آخر ما (قاله وأطال وأجاد وأفاد) (159:5).

وأيضاً فالقصر في الآية مشروطٌ بالخوف لقوله: [إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا]، وقصر المسافة غير مقيد به لقصر - صلى الله عليه وسلم - بمنى وهو آمن ما كان حينئذٍ فالظاهر أن الآية ليس في شأن قصر المسافر عدد الصلاة، بل هي في قصر الخائف حدودها، وكيفية أدائها والله أعلم، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

وأما ثانياً فلم سلم أنها نزلت في صلاة السفر فالحديث غير معارض لها أيضاً، وإطلاق القصر فيها على صلاة السفر باعتبار ما كن زيد فيها في الحضر، لا باعتبار أصل هذه الصلاة، وحاصله أنه أطلق عليها للقصر في الآية باعتبار الصورة دون التحقيق، فافهم

وأما قوله: إن الحديث عام مخصوص بالمغرب وبالصبح وحجية العام المخصص مختلف فيها إلخ. فغير سديد، لأن المراد من قولها: "فرضت الصلاة" هي الصلاة المعهود في الشرع، وهي الصلوات الخمس، ومسماهما معلوم، كيف يصدق عليه حد العام؟ فليس هو من العموم والتخصيص في شيء، ولو نظر الكرمانى في طريق الحديث وجميع ألفاظها لم يقل إنه عام مخصوص بالمغرب والصبح، فقد ورد عنها عند أحمد بلفظ: {فرضت الصلاة - ركعتين ركعتين إلا المغرب ثلاثاً لأنها وتر، قالت: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم

عن عمر رضي الله عنه، قال: «صلاة السفر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، - 1983 والفطر ركعتان، والأضحى ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمد - صلى الله عليه وسلم -». رواه ابن ماجة والنسائي وابن حبان، وإسناده صحيح "آثار السنن" (61:2). ... 1984 - عن: يعلى بن أمية (1) قال: قلت لعمر بن الخطاب: «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»، فقد أمن الناس فقال: عجبت مما منه، فسألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك؟ فقال: «صدقة تصدق (2) الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم (241:1)، وفي لفظ لابن

إذا سافر صلى الصلاة الأولى إلا المغرب، وإذا أقام زاد مع كل ركعتين ركعتين إلا المغرب لأنها وتر، والصبح لأنها يطول فيها القراءة}. ورجاله ثقات كما ذكرناه في المتن، وهذا صريح بأن المراد من قولها: "فرضت الصلاة" ما عدا المغرب، ومن قولها: {فزيد في صلاة الحضر ما عدا المغرب والصبح}، فأين العموم والتخصيص؟

قوله: "عن عمر" وقوله: "عن يعلى بن أمية إلخ". قلت: دلالة الأول على كون صلاة السفر تماماً غير قصر كصلاة الجمعة وغيرها ظاهرة، فإن قلت: قال النسائي: فيه انقطاع، لأن ابن أبي ليلى لم يسمع من عمر، قلت: حكم مسلم في مقدمة كتابه بسماع ابن أبي ليلى من عمر، وصرح فلي بعض طرقه، فقال: عن عبد الرحمان بن أبي ليلى قال: سمعت عمر بن الخطاب، فذكره، ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو يعلى الموصلي في "مسنده" عن الحسين بن واقد، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثالث، أن عبد الرحمان بن أبي ليلى حدثه، قال: خرجت مع عمر بن الخطاب فذكره. كذا في "العمدة" للعيني (212:2) وقال الزيلعي: (ورواه ابن حبان في "صحيحه" ولم يقدحه بشيء اهـ (310:1).

واحتج بعض ما قال: إن القصر رخصة لا عزيمة بحديث يعلى بن أمية عن عمر، فإن الظاهر من قوله: "صدقة" أن القصر رخصة فقط، وأجيب بأن الأمر بقبولها يدل على

وله صحبة كذا في الفتح (1)

أي أعطاكم إياه (2)

(حبان في "صحيحه": «فأقبلوا رخصته» كذا في "نصب الراية" (311:1).

أنه لا محيص عنها وهو المطلوب، كذا في "النيل" (76:3) وقال صاحب "البدائع": إن الحديث دليلنا، لأنه أمر بالقبول فلا يبقى خيار الرد شرعاً، إذ الأمر للوجوب، ومعنى قوله: "تصدق عليكم" أي حكم عليكم، على أن التصديق من الله تعالى فيما لا يحتمل التملك (يكون عبارة عن الإسقاط كالعفو من الله تعالى اهـ (92:1).

وقال بعض الناس: قوله: أي الشوكاني: "لا محيص عنها" فيه نظر، فإن المراد بقبول الرخصة أن يعتقدها ثابتة في الدين، ولا يلوم من أخذ بها، لأن العمل بها واجب ومستحب. وهذا لا يخفى على الفطن، ولا صارف هناك عن هذا المعنى، وهذا لو أراد الشوكاني بالصدقة الرخصة، ولو لم يردها به فلفظ ابن حبان يرد عليه، والأحاديث يفسر بعضها بعضاً فافهم.

قلت: فهمنا فظهرنا سخافة هذا القائل، فإن الحديث أخرجه أبو داود بلفظ: {قلت: لعمر بن الخطاب، أ رأيت أقصر الناس الصلاة اليوم؟ وإنما قال الله عز وجل: [إن خفتهم أن يفتنكم الذي كفروا]، الحديث (230:2 مع البذل) وسياقه مشعر بكون السؤال عن العمل دون الاعتقاد، وكيف يمكن أن يشك يعلى بن أمية أو عمر رضي الله عنهما في ثبوت هذه الرخصة وجواز العمل بها في الدين وقد رأيا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقصر الصلاة في السفر دائماً، ولم يتم في سفر قط، حتى إنه قصر في حجة وهو آمن ما كان حينئذ؟ وإنما تردداً في لزومه بعد زوال الخوف لكون القصر مشروطاً به في الآية، فأجاب النبي - صلى الله عليه وسلم - بما أجابه، وهو يدل على وجوب العمل بهذه الرخصة في كل سفر خوفاً وأمناً.

ويؤيد ما قلنا قول عمر في الحديث الأول: {صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم - صلى الله عليه وسلم -}، فأخبر أن الفرض ركعتان وأنه ليس بقصر، بل هو تمام كما ذكر في صلاة الجمعة والأضحى والفطر وعزى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، صفاً ذلك بمنزلة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر، وذلك ينفي التخيير بين القصر والإتمام، فوجب حمل قوله: {صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقته} على الوجوب، كيلا تتضاد الآثار المروية عن عمر وحده، فلو كان معنى قوله: {فأقبلوا صدقته أو رخصته} أن قبول القصر اعتقاداً واجب وقبوله عملاً رخصة لم [يقول: إن صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر

.....

بل قال إن صلاة السفر أربع كالقصر، والقصر جائز. وقد تقدم عن ابن عمر يقول: {صحبت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، وأبأ كر وعمر وعثمان}، فلو كان معنى قوله: {فاقبلوا صدقته} ما قاله بعض الناس لأثم عمر ولو مرة في العمر بياناً لمعنى القبول الذي ذكره، ولكنه لم يتم في سفر قط، فثبت أن معنى القبول عنده ما قلنا دون ما قاله

وقد أخرج مالك في "موطأ" عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه {أن عمر بن الخطاب كان إذا قدم مكة صلى به ركعتين، ثم يقول: يا أهل مكة! أتموا صلاتكم فإنما قوم سفر اهـ} (ص 25). فلو كان فرض المسافر عنده أربعاً لم يحرمهم فضيلة الجماعة معه، ولو كان الإتمام جائزاً لفعله مرة لبيان الجواز، لا سيما وهو إمام في البلدة وخلفه فئة من أهلها مقيمون فافهم. فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضها، والآثار عن عمر كلها متواطئة على أن معنى القبول عنده لزوم العمل بالقصر دون الاعتماد بجوازه فسحب. وسيأتي آخر الباب عن أنس أنه أنكر على من أثم في السفر بقوله: {قبح الله الوجوه، فوالله ما أصابت السنة ولا قبلت الرخصة إلخ}. وهو صحيح أو حسن كما سنذكره. وهو صريح في أن معنى قبول الرخصة إنما هو القصر عملاً دون اعتقاد ثبوته وجوازه شرعاً، فهل تعزى أن أصحاب أنس الذي أنكر عليهم كانوا غير معتقدين جوازه؟ كلا فإن ذلك لم يقل به أحد من السلف، وهذا كله ظاهر لا يشك في إلا قاصر

فإن قيل: إن قول الله تعالى: [وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتهم إن يفتنكم الذين كفروا] يدل على الرخصة من الله تعالى لهم في التقصير، لا على الحتم لهم بذلك

قلنا: إن هذا للفظ قد يكون على ما ذكرنا، وقد يكون على غير ذلك، قال الله تعالى: [فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما]. وذلك على الحتم عند جميع العلماء، لأنه ليس لأحد حج أو اعتمر أن لا يطوف بهما، فلما كان نفي الجناح قد يكون على التخيير، وقد يكون على الإيجاب، لم يكن لأحد أن يحمل ذلك على أحد من المعنيين دون الآخر إلا بدليل على ذلك، من كتاب، أو سنة، أو إجماع. وقد جاءت

.....

الأثار متواترة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بتقصيره في أسفاره كلها، ثم قد روى عن أصحابه من بعدهم أنهم كانوا في أسفارهم يفعلون ذلك، قال الطحاوي في "معاني الآثار" (242:1 و 243) وسرد أحاديث كثيرة وآثار عديدة في تأيد ما قاله فمن شاء فليراجعها، على أنه قد سبق منا أن الآية واردة في قصر الحدود وهيئة الصلاة عند الخوف، وهذا هو الأولى بتأويلها كما قاله الطبري دون قصد العدد في السفر

وإذا صح بما وصفنا أن المراد بالقصر ذلك لم تكن في الآية دلالة على فرض المسافر، ولا على أنه مخير بين الإتمام والقصر، إذا لا ذكر له في الآية

فإن قيل: إن حديث يعلى بن أمية عن عمر يدل على أن القصر من المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات، وأن ذلك كان مفهوماً عندهم من معنى الآية

قيل له: لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين أي القصر من أعداد ركعات الصلاة، أو من فتها على الوجه الذي بينا، لم يمتنع أن يكون قد سبق في وهم عمر ويعلى بن أمية ما ذكره القائل، ولكن اللازم النظر في جوابه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: {صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته} أنه هل ورد في تفسير هذه الآية يحمل القصر الذي فيها على قصر عدد الصلاة للمسافر أو ورد في غير ذلك: فنقول: قوله - صلى الله عليه وسلم - هذا يحتمل أن يكون معناه أن قصر العدد للمسافر وإن كان مشروطاً بالخوف في الآية ولكن الله قد تصدق عليكم بأن أسقط عنكم فرض الركعتين في السفر مطلقاً في حال الخوف والأمن جميعاً، ويحتمل أن معناه إن قصر عدد الصلاة للمسافر صدقة مستقلة من الله تعالى عليكم، وليس هو بالقصر المشروط في الآية بالخوف، وتأيد الثاني بما روى عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في صلاة السفر أنها تمام غير قصر فإنه على المعنى الأول لا يصح كونها تمامًا غير قصر، ولا كونها كالجمعة والفطر والأضحى، فلا دلالة في الحديث على أن القصر في الآية هو القصر في عدد الركعات، بل غاية ما فيه أنه عمر رضي الله عنه ظن ذلك بدياً، وكذلك يعلى، وأما النبي - صلى الله عليه وسلم - أقره على ذلك الظن فلا، فافهم، فإنه من المواهب وأصله للإمام أبي بكر الرازي في "أحكام القرآن" له (252:2) ولكن من

عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «سافرت مع رسول الله - صلى الله عليه - 1985 وسلم -، ومع أبي بكر، وعمر، كلهم صلى حين يخرج من المدينة إلى أن يرجع إليها ركعتين في المسير والمقام بمكة». رواه أبو يعلى والطبراني في "الأوسط"، ورجال أبي يعلى رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (1:204). ... 1986 - عن: ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، أنهما قالاً: «سن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الصلاة في السفر ركعتين وهي تمام، والوتر في السفر سنة». قلت: في "الصحيح" بعضه، رواه البزار وفيه جابر الجعفي، وثقه شعبة والثوري وضعفه آخرون، "مجمع الزوائد" (1:204) قلت: فالحديث حسن. ... 1987 - عن: ابن عباس، قال: «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم - صلى الله عليه وسلم

غير (1) هذا الوجه. ولعل والوجه الذي اخترته في الجواب أولى وأحسن

وقوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: في دلالة على مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وصاحبيه على الركعتين في السفر نازلين وسائرين، خلاف ما ذكره الحافظ عن عثمان رضي الله عنه، أنه كان يري القصر مختصاً بمن كان شاخصاً سائراً دون من كان نازلاً في أثناء سفره بمكان، وعندي أن ذلك عن عثمان بعيد، فإنه كان مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في أكثر مشاهده وغزواته، وكان معه في حجته، ورآه يقصر نازلاً وسائراً إلى أن يرجع إلى المدينة، فكيف يظن القصر مختصاً بالسائر الشاخص؟ وسيأتي في سبب إتمامه ما هو الحق عندنا إن شاء الله تعالى

قوله: "عن ابن عباس وابن عمر إلخ". فيه دلالة على أن ركعتي السنة المصطلحة، وفيه دلالة على سنية الوتر في السفر أيضاً، ولا حجة فيه للخصم على نفي وجوبه لما ذكرنا

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: قوله: {فرض الله الصلاة على لسان نبيكم

وحاصل ما قاله الجصاص أنه جائز أن يكون عمر قال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: يكف نقصر وقد أمنا؟ من غير (1) أن ذكر له تأويل الآية أه. وبيانه أن يعلى بن أمية وإن كان قد ذكر لعمر تأويل الآية ولكن لا دلالة في الحديث على أن عمر أيضاً ذكر الآية للنبي - صلى الله عليه وسلم -، بل يحتمل أنه بنى قصر المسافة عدد صلاته على الحاجة والضرورة برأيه، ثم تردد في بقاءه بعد زوال الضرورة، فذكر ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأجابه بقوله: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة (1)». رواه مسلم (241:1) وفي لفظ له: «إن الله تعالى فرض الصلاة على لسان نبيكم على المسافر ركعتين وعلى المقيم أربعاً». الحديث. ... 1988 - عن: موسى بن سلمة الهذلي، قال: «سألت ابن عباس كيف أصلي إذ كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين، سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم -». أخرجه مسلم (241:1). ... 1989 - وعنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خرج من المدينة إلى مكة لا يخاف إلا رب العالمين، فصلى ركعتين». أخرجه الترمذي وغيره، وقال الترمذي: حديث صحيح (-71). ... 1990 - وعنه: قال: «صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين سافر ركعتين ركعتين، وحين أقام أربعاً». قال (2): وقال ابن عباس: «فمن صلى في السفر أربعاً كمن صلى في الحضر ركعتين». قلت: في "الصحيح" بعضه، رواه أحمد وفيه حميد ابن علي العجلي، قال الدارقطني: لا يحتج به وذكره ابن حبان في الثقات، "مجمع الزوائد" (204:1) مختصراً. قلت: وقال أبو زرعة: كوفي (3) لا بأس

السفر ركعتين} فافهم

قوله: "وعنه" برواية الترمذي، فيه دليل على أن قصر عدد الصلوة في السفر لا يختص بالخوف، وهو الذي ذهب إليه الجمهور

قوله: "وعنه" برواية أحمد إلخ. قلت: فيه دلالة واضحة على لزوم القصر في السفر وعدم جواز الإتمام، لقول ابن عباس: {فمن صلى في السفر أربعاً كمن صلى في

قال النووي: تأولوه على أن المراد ركعة مع الإمام وركعة أخرى يأتي بها منفرداً، لما جاءت الأحاديث الصحيحة في (1) صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه في الخوف. وهذا التأويل لا بد منه للجمع بين الأدلة والله أعلم أي الراوي (2)

وفي "الميزان": حميد بن علي الكوفي قال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وهو غير هذا نه عليه الحافظ في (3) "تعليل المنفعة"

به، ولم يذكر البخاري فيه جرحاً، كذا في "تعجيل المنفعة" (ص - 106) الحديث حسن. ... 1991 - عن: إبراهيم، أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «من صلى في السفر أربعاً أعاد الصلاة». رواه الطبراني في "الكبير" وإبراهيم لم يسمع من ابن مسعود. "مجمع الزوائد" (1:204) قلت: ولكن مراسيله عنه صحاح كما مر غير مرة. ... 1992 - عن: عبد الرحمن بن يزيد، يقول: «صلى بنا عثمان بن عفان رضي الله عنه بمعنى أربع ركعات، فقبل ذلك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه

الحضر ركعتين}، وهذا لا يجوز في الحضر إجماعاً، فكذا الإتمام في السفر

قوله: "عن إبراهيم إلخ". فيه دلالة أيضاً على ما دل عليه الأثر السابق، فإن الإتمام لو كان جائزاً أو أفضل لم يكن لإعادة الصلاة معنى، والمذهب عندنا أن المسافر إذا أتم ولم يقعد على رأس الركعتين فصلاته فاسدة، وإن قعد فصحيحة وعليه الإعادة، لتتمكن الكراهة فيها لأجل تأخير السلام عن موضعه، إلا إذا قام للثالثة سهواً وسجد للسهو فلا إعادة، والله تعالى أعلم، والأثر محمول على الصورة الأولى

قوله: "عن عبد الرحمان بن يزيد إلخ". قلت: فيه دلالة أيضاً على لزوم القصر صريحة، لأنكار ابن مسعود إتمام عثمان واسترجاعه حين سمع بذلك، وقوله: {فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان}، ولا يخفى أن مثل هذا الإنكار لا يكون على فعل المباح فضلاً عن الفضل، فثبت أن إتمام السر مكروه وهو المطلوب

وتعقبه الحافظ في "الفتح" فقال: وهذا يدل على أنه أي ابن مسعود كان يرى الإتمام جائزاً وإلا لما كان له حظ من الأربع ولا من غيرها، فإنها كانت تكون فاسدة كلها، وإنما استرجع ابن مسعود لما وقع عنده من مخالفة الأولى، ويؤيده ما روى أبو داود، {أن ابن مسعود صلى أربعاً، فقبل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعاً؟ فقال: الخلاف شر، وفي رواية {البيهقي: إني أكره الخلاف

فاسترجع، قال: صليت مع رسول - صلى الله عليه وسلم - بمعنى ركعتين، وصليت مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان». أخرجه البخاري ومسلم "آثار السنن" (61:2)).

ولأحمد من حديث أبي ذر (1) مثل الأول، وهذه يدل على أنه لم يكن يعتقد أن القصر واجب كما قال في الحنفية، ووافهم القاضي إسماعيل من المالكية، وهي رواية عن مالك (وأحمد اهـ 2:465).

والجواب عنه أنه لو لم يكن القصر واجباً عنده لما استرجع، ولما أنكر بقوله: {صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى ركعتين} إلى آخر الحديث، فإن مثل هذا الإنكار لا يكون على مخالفة الأولى، بل على مخالفة الواجب، لا سيما وعثمان أمير المؤمنين، فلا يمكن التسارع إلى الإنكار بمجرد مخالفة (2) الأولى. وأما إن قوله: "فليت حظي من أربع ركعتان" يدل على جواز الإتمام وإلا لما كان له حظ من الأربع ولا من غيرها، فإنها كانت تكون فاسدة كلها، ففيه أن صلاة المسافر إنما تفسد بالإتمام عندنا إذا ترك الجلوس للشهد في الثانية وإلا لا، فلا يصح قوله: إنها كانت تكون فاسدة كلها، ما لم يثبت أن ابن مسعود صلى أربعاً يترك الشهد في الثانية، وإذا لم فاسدة كلها فلا إشكال في قوله: "فليت حظي من أربع ركعتان".

والظاهر من سياق أبي داود أن ابن مسعود رضي الله عنه صلى أربعاً منفرداً كما فعله أبو ذر، فلم يكن في إتمامها سوى كراهة تأخير السلام، ولكنهما احتملاها حذراً عن كراهة هي أشد منها، وهي كراهة الخلاف على الإمام وإن كان صلى أربعاً مقتدياً بعثمان فلا إشكال أيضاً، فإن صلاة المسافر المؤتم بالمسافر المتم لا تفسد عندنا إذا جلس

قلت: ذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد" مطولاً وفيه: قيل له أي أبي ذر: إن عثمان صلى أربعاً، فاشتد ذلك على أبي (1) ذر، وقال قولاً شديداً، وقال: {صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ركعتين، وصليت مع أبي بكر وعمر، ثم قام أبو ذر فصلى أربعاً، فقيل له: عبت على أمير المؤمنين شيئاً ثم تصنعه؟ قال: الخلاف أشد. ذكر الحديث. رواه أحمد وفيه رجل لم يسم اهـ (1:204). قلت: ولكن سكوت الحافظ عنه يشعر بصحته أو حسنه عنده
قال ابن القيم في "الهدى": ولم يكن ابن مسعود ليسترجع من فعل عثمان أحد الجائزين المخير بينهما، بل الأولى (2) (على قول وإنما استرجع لما شاهده من مداومة النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه على ركعتين اهـ 1:123).

.....

الإمام في الثانية كما تقدم، وإنما تفسد صلاة المقيم المؤتم به إذا تيقن بكون الإمام قد أتمّ مع عده نفسه مسافرًا، وأما إذا تردد بين عده نفسه مسافرًا أو مقيمًا فلا، فاندفع بذلك ما عسى أن يختلج في صدور بعض الناس من فساد صلاة أهل مكة المقيمين خلف عثمان، ووجه الاندفاع كونهم ترددوا في إتمامه مع عده نفسه مسافرًا، أو إنه أم لبعده نفسه مقيمًا، أو تحقق عندهم كونه مقيمًا هناك، فلا وجه لفساد صلاتهم مؤتمين به فافهم. قال الحافظ: ونقل الداودي عن ابن مسعود أنه كان يرى القصر فرضًا، وفيه نظر لما ذكرته، ولو كان كذلك لما تعمد ترك الفرض حيث صلى أربعًا، وقال: إن الخلاف شر اهـ (2:466). قلت: لعله أراد بالفرض الواجب المصطلح عند الحنفية، والنظر الذي رآه الحافظ قد أجبتنا عنه، فلا علة في ما نقله الداودي

تتمة في بيان سبب إتمام عثمان في حجّته

قال ابن القيم في "زاد المعاد": إنّ عثمان قد أتمّ في آخر خلافته، وكان ذلك أحد الأسباب التي أنكرت عليه، وقد خرج لفعله تأويلات

أحدها: أنّ الأعراب كانوا قد حجّوا تلك السنة، فأراد أن يعلمهم أنّ فرض الصلاة أربع، لئلا يتوهموا أنها ركعتان في الحضر والسفر، وردّ هذا التأويل بأنهم كانوا أحرى بذلك في حجّ النبي صلى الله عليه وسلم، فكانا حديثي العهد بالإسلام والعهد بالصلاة قريب، ومع هذا فلم يرجع بهم النبي صلى الله عليه وسلم

الثاني: أنه كان إمامًا للناس، والإمام حيث نزل فهو عمله (1) ومحل ولايته، فكأنه وطنه، وردّ هذا التأويل بأنّ إمام الخلائق على الإطلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أولى بذلك، وكان هو الإمام المطلق ولم يرجع

وأما ما نسب إلى بعض الحنفية أنّ السلطان إذا طاف في ولايته لا يقصر، فمعناه إذا خرج لتفحص أحوال الرعية (1) وقصد الرجوع إذا حصل مقصده، لم يقصد مسيرة سفر، حتى إنه في الرجوع يقصر ولو كان من مدة سفر، ولا اعتبار لمن عله بأن جميع الولاة بمنزلة مصره، لأنه تعليل في مقابلة النص مع عدم الرواية عن الأئمة الثلاثة، فلا يسمع، قاله الشامي (نقلا عن "البزائزية" 833)

عن: خلف بن حفص، عن أنس، انطلق بنا إلى الشام إلى عبد الملك ونحن أربعون - 1993
رجلاً من الأنصار ليفرض لنا، فلما رجع وكنا بفج الناقة

التأويل الثالث: أنَّ منى كانت قد بنيت وصارت قرية كثر فيها المساكن في عهده، ولم يكن ذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كانت فضاء، فتأول عثمان أنَّ القصر إنما يكون في حال السفر، وردَّ هذا التأويل بأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أقام بمكة عشرًا يقصر الصلاة

التأويل الرابع: أنه أقام بها ثلاثًا، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: {يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثًا}. فسماه والمقيم غير مسافر، وردَّ هذا التأويل بأنَّ هذه إقامة مقيدة في أثناء السفر ليست بالإقامة التي هي قسيم السفر، وقد أقام صلى الله عليه وسلم بمكة عشرًا يقصر الصلاة، وأقام بمنى بعد نسكه أيام الجمار الثلاث يقصر الصلاة

التأويل الخامس: أنه كان قد عزم على الإقامة والاستيطان بمنى واتخاذها دار الخلافة، فلهذا أتم، ثم بدا له أن يرجع إلى المدينة، وهذا التأويل أيضًا مما لا يقوى، فإنَّ عثمان من المهاجرين الأولين، وقد منع صلى الله عليه وسلم المهاجرين من الإقامة بمكة بعد نسكه، ورخص لهم فيها ثلاثة أيام، فلم يكن عثمان ليقوم بها وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك

التأويل السادس: أنه كان قد تأهل بمنى (أو بمكة) والمسافر إذا قام في موضع وتزوج فيه أو كان له به زوجة أتم، ويروى في ذلك حديث مرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم، فروى عكرمة بن إبراهيم الأزدي، عن أبي ذناب، عن أبيه، قال: "صلى عثمان بأهل منى أربعًا، وقال: يا أيها الناس! لما قدمت تأهلت بها، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: {إذا تأهل الرجل ببلدة فإنه يصلي بها صلاة مقيم}" . رواه الإمام أحمد رحمه الله في "مسنده"، وعبد الله بن الزبير الحميدي في "مسنده" أيضًا، وقد أعله البيهقي بانقطاعه وتضعيفه عكرمة بن إبراهيم، وقال أبو البركات ابن تيمية: ويمكن المطالبة بسبب الضعف، فإنَّ البخاري ذكره في "تاريخه" ولم يطعن فيه، وعادته ذكر الجرح والمجروحين، وقد نص أحمد وابن عباس قبله أنَّ المسافر إذا تزوج لزمه الإتمام، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ومالك وأصحابهما، وهذا أحسن ما اعتذر به عن عثمان اهـ (132:1 و 133). قلت: وسيأتي بسط الكلام في إسناد هذا الحديث فانتظر

قوله: "عن خلف بن حفص" إلخ. قلت: فيه قول أنس: "قَبَحَ اللهُ الوجوه، فوالله ما

صلى بنا الظهر ركعتين، ثم دخل فسطاطه، وقام القوم يضيفون إلى ركعتيهم ركعتين آخرين، فقال: قبح الله الوجوه، فو الله ما أصابت السنة، ولا قبلت الرخصة، فأشهد لسمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن قوماً يتعمقون في الدين يمرقون كما يمرق السهم من الرمية» رواه أحمد، وخلف بن حفص لم أجد من ترجمه "مجمع الزوائد" (204:1) قلت: قال الحافظ في "تعجيل المنفعة" (ص 118): إن هذا هو خلف بن خليفة المترجم في "التهذيب"، ولكن وقع فيه تصحيف نشأ عنه هذا الوهم، والذي في "المسند": حدثنا حسين، ثنا خلف، عن حفص، عن أنس، فذكر الحديث المذكور في صلاة السفر، وبهذا السند عدة أحاديث أخرى، فخلف هو ابن خليفة، وحفص هو ابن عمر بن عبد اله بن أبي طلحة، فتصحفت "عن" فصارت "بن"، فنشأ من ذلك خلف بن حفص، ولا وجود له في الخارج، اه قلت: خلف بن خليفة من رجال مسلم والأربعة، وثقه ابن معين وغيره، كذا في "التهذيب" (151:3) وحفص هو ابن أخي أنس، وثقه أبو حاتم والدارقطني وابن حبان كما فيه أيضاً (421:2) فالحديث صحيح أو حسن.

أصابت السنّة ولا قبلت الرخصة" إنكاراً على من أتمّ الصلاة في السفر، وهذا إنكارٌ شديدٌ لا يجوز مثله على من فعل المباح أو الأفضل، فدلّ على أن الإتمام في السفر مكروه، وأنّ قبول هذه الرخصة التي تصدّق الله بها على المسافر واجب، ولولا ذلك لم يرم أنس من أتمها في السفر بالتعمق في الدين والمراق منه كما يمرق السهم من الرمية، وقد فرغنا من الكلام على إسناد الحديث في المتن.

وبهذا تبين ضعف ما روي عن أنس رضي الله عنه قال: "كنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نسافر، منا الصائم، ومنا المفطر، ومنا من يتّم، ومنا من يقصر". وفي طريقه زيد العمى لا يحتج به، وقال أبو الفرج بن الجوزي: المعروف: "منا الصائم، ومنا المفطر". والزيادة من قول زيد العمى اه. كذا في "شرح المنية" لابن أمير حاج (ص:500). قلت: ولو كان عند أنس أنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يتّمون في السفر ويقصرون، وأنّ كل ذلك جائز؛ لما أنكر على من أتمّ في السفر معه بمثل هذا الإنكار الذي رواه خلف

باب القصر إذا فارق البيوت ... 1994 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «سافرت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومع أبي بكر وعمر، كلهم صلى من حين يخرج من المدينة إلى أن يرجع ليها ركعتين في المسير والمقام بمكة». رواه أبو يعلى والطبراني في "الأوسط"، ورجال أبي يعلى رجال "الصحيح" "مجمع الزوائد" (204:1) وفي "فتح الباري" بعد عزو الحديث إليهما: إسناده جيد (471:2). ... 1995 - عن: أبي حرب بن أبي الأسود الديلي، «أن عليا خرج من

عن حفص عن أنس، فافهم

هذا وقد روى الطحاوي في "معاني الآثار": حدثنا أبو بكرة قال: ثنا روح، قال: ثنا ابن جريج، قال: قلت لعطاء: "أي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوفي الصلاة في السفر؟ فقال: لا أعلمه إلا عائشة رضي الله عنها، وسعد بن أبي وقاص" اهـ. (246:1). وهذا سند صحيح، وفيه دلالة على أن جمهور الصحابة كانوا يقصرون، وأما سعد بن أبي وقاص فقد روى عنه الزهري وحبيب بن أبي ثابت خلاف ما قاله عطاء، قال الطحاوي: حدثنا ابن مرزوق، ثنا وهب، ثنا شعبة، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عبد الرحمن بن المسور قال: "كنا مع سعد بن أبي وقاص في قرية من قرى الشام، فكان يصلي ركعتين فنصلي نحن أربعاً، فنسأله عن ذلك؟ فيقول سعد: نعم أعلم" اهـ (244:1). وهذا أيضاً سند صحيح، فلم يبق في الصحابة من ثبت عنه الإتمام في السفر غير عائشة، وأما عثمان فقد تقدّم أنه لم يكن يتم في السفر أصلاً، بل كان يتمّ لعدّه نفسه مقيماً بمنى لتأهله بها، فقول أبي حنيفة ومالك في المسألة هو القوي المؤيد بالسنة وآثار الصحابة، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك

باب القصر إذا فارق البيوت

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: محل الترجمة منه قوله: "كلهم صلى من حين يخرج من المدينة". ففيه دلالة ظاهرة على معنى الباب أن القصر ابتداءه من حين يخرج المسافر من بلده، والخروج من البلد إنما يتحقق بمفارقة بيوته وعمرانه، والله تعالى أعلم

قوله: "عن أبي حرب" إلخ. وسنده كما في "التعليق الحسن": قال حدثنا عباد بن

البصرة (1) فصلى الظهر أربعاً، ثم قال: إنا لو جاوزنا هذا الخص (2) لصلينا ركعتين». رواه ابن أبي شيبه ورواته ثقات "آثار السنن" (64:2). ... باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة ... 1996 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما: «أنه كان يقصر الصلاة حين يخرج من شعب المدينة، ويقصر إذا رجع حتى يدخلها». رواه عبد الرزاق، وإسناده لا بأس به "آثار السنن" (64:2).

العوام عن داود بن أبي هند عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي فذكره اهـ. ودلالته على الباب ظاهرة، فإنَّ عليّاً رضي الله عنه علق القصر على مجاوزة العمران، ومفارقة البيوت

فائدة:

فإن قيل: فناء المصر في حكم المصر في حق صلاة الجمعة والعيدين، حتى جازت الصلاة فيه مع كون المصر شرطاً لجواز هذه الصلاة، فكيف أعطي الفناء حكم غير المصر في حق القصر للمسافر؟ قلنا: فناء المصر إنما يلحق بالمصر فيما كان من حوائج أهل المصر، وصلاة الجمعة والعيدين من حوائجهم، فأما قصر الصلاة فليس من حوائج أهل المصر، فلا يلحق الفناء بالمصر في حق هذا الحكم، كذا في "الكفاية" (812:3) قال الشيخ: وإن شئت قلت مكان قوله: فأما قصر الصلاة إلخ. فأما السفر فليس من المصالح المتعلقة بالمصر اهـ. كذا حكاه بعض الاس عنه. قلت: أي بل السفر من المصالح المتعلقة بغير المصر لعدم إمكان تحققه داخل المصر، فافهم، فإنه كلامٌ نفيسٌ

باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: وسنده كما في "التعليق الحسن" قال: أخبرنا عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر فذكره، وعبد الله هو أبو حفص العمري قد تكلم فيه ابن المديني، والنسائي، وضعفه ابن حجر في "التقريب"، ووثقه ابن معين، وهو من رجال

إلى صفيين (1).
(الخص بيت يعمل من الخشب والقصب كذا في "النهاية" (332:1) (2)

أخبرنا: الثوري عن وقاء (1) بن إياس الأسدي، قال: حدثنا علي ابن ربيعة الأسدي، - 1997 قال: خرجنا مع علي رضي الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة، فصلى ركعتين وهو ينظر إلى القرية، فقلنا له: ألا تصلي أربعاً؟ قال: لا حتى ندخلها». رواه عبد الرزاق في "مصنفه" "زيعلي" (308:1) ورجاله رجال الجماعة إلا وقاء فلم أقف عليه، إلا أن الحافظ أورد الأثر بهذا الإسناد في "الفتح" (469:2). وعزاه إلى الحاكم بلفظ: «خرجنا مع علي بن أبي طالب فقصرنا الصلاة ونحن نرى البيوت، ثم رجعنا فقصرنا الصلاة ونحن نرى البيوت»، ولفظ البيهقي: «خرجنا مع علي متوجهين ههنا، وأشار بيده إلى الشام، فصلى ركعتين ركعتين، حتى إذا رجعنا ونظرنا إلى الكوفة حضرت الصلاة، قالوا: يا أمير المؤمنين! هذه الكوفة أتم الصلاة! قال: لا، حتى ندخلها» اهـ. فهو صحيح أو حسن على قاعدته، وعلقه البخاري مختصراً (148:1). ... باب القصر ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوماً ... 1998 - عن: مجاهد، قال: «إن ابن عمر كان إذا أجمع على إقامة خمسة عشر يوماً أتم الصلاة». رواه أبو أبكر بن أبي شيبة، وإسناده

مسلم، فالحق أنه صالح الحديث اهـ. قلت: وثقه أحمد، وكان عبد الرحمن (بن مهدي) يحدث عنه، ووثقه يعقوب بن شيبة، وحسن حديثه في "مسنده"، ووثقه ابن عدي وابن عمار الموصلي وغيرهم، كما في "التهذيب" (327:5 و 328). وكنيته أبو عبد الرحمن، كما في "التهذيب"، وكان يكنى أبا القاسم فتركها واكتنى أبا عبد الرحمن اهـ. فلا أدري من أين كناه النيموي بأبي حفص؟ ودلالته على الباب ظاهرة. وكذا دلالة ما بعده

باب القصر ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوماً

قوله: "عن مجاهد" إلخ. قال المؤلف: دلالتة ودلالة اللذين بعده على الباب ظاهرة، وإن لم يكن في الأولين ما يدل على أنه لا يتم في أقل من خمسة عشر، ولكن الحديث

صحيح "آثار السنن" (66:2). ... 1999 - عن: مجاهد، عن ابن عمر: «أنه إذا أراد أن يقيم بمكة خمسة عشر سرح ظهره وصلى أربعاً». رواه محمد بن الحسن في "كتاب الحجج"، (وإسناده صحيح "آثار السنن" (66:2).

الثالث يدل عليه وهو الأصل في الباب، والأولان مؤيدان له، قال الإمام أبو بكر الرازي الجصاص في "أحكام القرآن" له: واختلفوا في المدة التي يتم فيها الصلاة، فقال أصحابنا والثوري: إذا نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتم الصلاة، إن كان أقل قصر. وقال مالك والليث والشافعي: إذا نوى إقامة أربع أتم. وقال الأوزاعي: إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتم، وإن نوى أقل قصر، (قلت: وحكى عنه الترمذي: إذا أجمع على إقامة ثنتي عشرة أتم الصلاة) (72:1). وقال الحسن بن صالح: قصر الصلاة ما لم يقم عشراً، وإن أقام عشراً أتم الصلاة. (قلت: روي مثله عن علي قال: "من أقام عشرة أيام أتم الصلاة". علقه الترمذي، وأخرجه عبد الرزاق بلفظ: "فإذا أقمت بأرض عشرة فأتهم، فإن قلت: أخرج اليوم أو غدا فصل ركعتين، وإن أقمت شهراً". كذا في الشروح الأربعة للترمذي (509:11:509) وكذا حكاه في "النيل" عنه، وقال: وهو مروى عن ابن عباس: "أنه لا يتم الصلاة إلا من نوى إقامة عشر" اهـ (84:3). ولم أقف على سند شيء منه

قال أبو بكر: وروي عن ابن عباس، وجابر: {أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ مَكَةَ صَبِيحَةَ الرَّابِعَةِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ} فأقام بها والرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الصبح في اليوم الثامن، ثم خرج إلى منى، ومعنى ذلك كله في الصحيحين وغيرهما، قاله في "المنتقى" مع "النيل" (84:3). فكان مقامه إلى وقت خروجه أكثر من أربع، وكان يقصر الصلاة، فدل على سقوط اعتبار الأربع (وأشار إلى ذلك صاحب "المنتقى" أيضاً كما قاله في "النيل") وأيضاً روى أبو حنيفة، عن عمر بن ذر، عن مجاهد، عن ابن عباس وابن عمر، قالوا: "إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفي نفسك أن تقيم بها خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها، وإن كنت لا تدري متى تظعن فأقصرها". ولم يرو عن أحد من السلف خلاف ذلك، فثبتت حجته اهـ (256:2)

(قلت: حديث أبي حنيفة رحمه الله هذا موجود في جامع المسانيد له (404:1)

عن: مجاهد، عن عبد الله بن عمر، قال: «إذا كنت مسافراً فوطنت نفسك على - 2000 إقامة خمسة عشر يوماً فأتتم الصلاة، وإن كنت لا تدري

بلفظ: أبو حنيفة، عن موسى بن مسلم عن مجاهد عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم قالاً: "إذا هممت بإقامة خمسة عشر يوماً فأتّم الصلاة" اهـ. وشيخ أبي حنيفة فيه موسى بن مسلم دون عمر بن ذر، فعّل أبو حنيفة رواه عن عمر بن ذر أيضاً، فإنه روى عنه الكثير، وقد ذكر الحافظ الزيلعي في "نصب الراية" والحافظ ابن حجر في "الدراية" والعيني في "العمدة" (350:3) والشوكاني في "النيل" (85:3) والزرقاني في "شرح الموطأ" (268:1) إنّ التحديد بخمسة عشر يوماً مروى عن ابن عباس وابن عمر كليهما دون ابن عمر فقط، فقد روى ذلك الطحاوي عنهما وأبو حنيفة، فما قاله صاحب "الهداية": وهو (أي مذهبا) مأثور عن ابن عباس وابن عمر إلخ. لا شك في صحته بعد عزو هؤلاء الأعلام ذلك إليهما، لا سيما الحافظ ابن حجر فإنه لم يكن ليعزو القول به إلى ابن عباس رضي الله عنهما إلا وقد ثبت ذلك عنه عنده

فما قال بعض الناس: إنّ المروي عن ابن عباس لم أقف عليه في "شرح معاني الآثار" للطحاوي، وإنما وقفت عليه في "الجواهر النقي" قول ابن عمر فقط، حيث قال: ثم ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابن عمر: "أن من نوى الإقامة خمسة عشر يوماً أتّم الصلاة". قال: لم يرو عن أحد من السلف خلافة اهـ. قلت: بل ثبت خلافة عن ابن عباس في "صحيح البخاري"، وإن ثبت عنه ما عزا إليه صاحب "الهداية" فما ثبت عنه في "الصحيح" أولى، أو تساقط القولان، انتهى قول بعض الناس

قلت: لا شك في صحة ما عزا له صاحب "الهداية" إلى ابن عباس لما عرفت من عزو الأئمة الأعلام الحفاظ ذلك إليه، وقد صرح الإمام أبو بكر الرازي بأن أبا حنيفة رواه أيضاً عن عمر بن ذر، عن مجاهد، عنها، فلم يبق إلا لتعارض بينه وبين ما رواه البخاري عنه، قال: {لما فتح النبي صلى الله عليه وسلم مكة، أقام فيها تسع عشرة يصلي ركعتين، قال: فنحن إذا سافرنا فأقمنا تسع عشرة قصرنا، وإن زدنا أتممنا" اهـ كذا في "النيل وعزاه إلى (85:3) البخاري، وأحمد، وابن ماجه. قلنا في الجواب عنه: إنّ مبنى هذا القول هو إقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة تسع عشرة يوماً، ولا حجة فيه ما لم يعلم أنّ عزمه صلى الله عليه وسلم ماذا كان؟ فإنّ المدار على العزم دون القيام، فلما اطلعنا على مبنى قوله وهو ضعيف، علمنا ضعف قوله هذا، ولم

فاقصر». رواه محمد بن الحسن في "الآثار"، وإسناده حسن، "آثار السنن" (2:66). وأخرجه الحافظ في "الدراية" (ص - 129) عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، وعزاه إلى الطحاوي وسكت عنه.

يكن مثل هذا المبني في قوله: "بخمسة عشر يومًا"، فأخذنا به لا سيما وقد وجدنا ابن عمر وافقه في التحديد بذلك، ولم يوافقه في التحديد بتسعة عشر يومًا أحد من الصحابة.

لا يقال: إن قول ابن عباس هذا محلّه فيمن لم يزمع الإقامة، فإنه إذا مضت عليه المدة المذكورة وجب عليه الإتمام، لأننا نقول: إن ابن عباس لم يحدد لمن يزمع الإقامة حدًا، بل أمره بالقصر ولو أقام سنين، يدلّ على ما روى جمرة نصر بن عمران قال: "قلت لابن عباس: إنا نطيل القيام بخراسان، فكيف ترى؟ قال: صلي ركعتين وإن أقمت عشر سنين". رواه أبو بكر بن أبي شيبة، وإسناده صحيح، كذا في "آثار السنن" (2:65) فلا يصحّ حمله على من لم يزمع الإقامة، بل الظاهر حمله على عازم الإقامة، ولكن لم يقم ابن عباس دليلًا على عزمه صلى الله عليه وسلم للإقامة حينئذ، وما صرح بأنه أقام كذلك عازمًا لها.

وإن سلمنا أنّ قيامه صلى الله عليه وسلم بمكة عام الفتح كان بنية الإقامة فنقول: قد اضطربت الروايات في بيان مدة إقامته إذ ذاك، فروى البخاري من طريق عاصم وحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: {أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة عشر يقصر}. كما مرّ، وأخرجه أبو داد من طريق حفص بن غياث عن عاصم عن عكرمة عنه: {أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام سبع عشرة بمكة يقصر الصلاة}. قال ابن عباس: "ومن أقام سبع عشرة قصر، ومن أقام أكثر أتمّ" اهـ ثم أخرجه بطريق ابن الأصبهاني عن عكرمة عنه كذلك بلفظ: "سبع عشر" (1:475). وإسناد الأول قال النووي في "الخلاصة": على شرط (البخاري، كما في "الزليعي" 1:308).

وفي "الدراية": إسناده صحيح اهـ. ورواه ابن حبان في "صحيحه" كما في "التلخيص الحبير" (1:129)، ولأبي داود أيضًا من طريق محمد بن سلمة عن ابن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس: {أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة عام الفتح خمس عشرة يقصر الصلاة}. قال الحافظ في "الفتح": وضعفها النووي في "الخلاصة" وليس بجيد، لأنّ رواها

ثقات، ولم ينفرد بها ابن إسحاق، فقد أخرجها النسائي من رواية

عراك بن مالك، عن عبيد الله كذلك، وإذا ثبت أنها صحيحة؛ فيحمل على أن الراوي ظن أن الأصل رواية سبع عشرة، فحذف منها يومي الدخول والخروج، فذكر أنها خمس عشرة اهـ (463:1)).

قلت: وبهذا ظهر الجواب عن قول ابن أبي داود: روى هذا الحديث عبدة بن سليمان، وأحمد بن خالد الوهبي، وسلمة بن الفضل، عن ابن إسحاق لم يذكروا فيه ابن عباس اهـ (نفس المرجع). وغرضه بهذا الكلام أن ما روى محمد بن سلمة، عن ابن إسحاق، مسنداً غير محفوظ، والصحيح ما رواه الجماعة عن ابن إسحاق مرسلًا، وكذا قال البيهقي في "سننه" وزاد: ورواه عراك بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، قال: ورواه عبد الله بن إدريس عن ابن إسحاق عن الزهري من قوله، الصحيح مرسل. قلت: قد أخرج الطحاوي حديث ابن إدريس مسندًا، قال: ثنا ابن أبي داود، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا ابن إدريس، عن محمد بن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس: {أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام حيث فتح مكة خمسة عشرة يقصر الصلاة}. وأخبره البيهقي أيضًا بسنده بطريق الأشج: ثنا ابن إدريس، عن ابن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس مسندًا.

وأما حديث عراك بن مالك: فأخرجه النسائي مسندًا فقال: أنا عبد الرحمن بن الأسد البصري، ثنا محمد بن ربيعة، عن عبد الحميد بن جعفر، عن يزيد بن حبيب، عن عراك بن مالك، عن عبيد الله، عن ابن عباس، الحديث. كذا في "بذل المجهود" (243:2). فثبت أن الذين أسندوهم جماعة من الحفاظ: محمد بن سلمة، وعبد الله بن إدريس، وعراك بن مالك، فلا ترجيح لإرسال عبدة، وأحمد بن خالد الوهبي، وسلمة بن الفضل، على إسنادهم.

عادة المحدثين في تحسين الأحاديث

قال الحافظ في "التلخيص": وما روى عبد بن حميد في "مسنده": ثنا عبد الرزاق، أنبأ ابن المبارك، عن عاصم عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: {أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما افتتح مكة أقام عشرين يومًا يقصر الصلاة}. وهي صحيحة الإسناد إلا أنها شاذة □

.....
الهم إلا أن يحمل على جبر الكسر اهـ (129:1). وروى أبو داود، والترمذي، والبيهقي من حديث علي بن زيد بن جدعان، عن أبي نضرة عن عمران بن حصين قال: {غزوئ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة لا يصلي إلا ركعتين}. حسنه الترمذي، وعليه ضعيف، وإنما حسن الترمذي حديثه لشواهد، ولم يعتبر الاختلاف في المدة كما عرف من عادة المحدثين من اعتبارهم الاتفاق على الأسانيد دون (السباق اهـ. كذا في "التلخيص الحبير" (129:1)

وفي في "فتح الباري": وأخذ الشافعي رحمه الله بحديث عمران بن حصين لكن محله عنده فيمن لم يزمع الإقامة، فإنه إذا مضت عليه المدة المذكورة وجب عليه الإتمام، فإن أزمع الإقامة في أول الحال على أربع أيام أتم اهـ (463:2). قلت: وسيأتي أن قوله ذلك فيمن لم يزمع الإقامة أول الحال خلاف الإجماع، بل الصواب أنه يقصر أبداً، ولذا قال الترمذي: أجمع أهل العلم على أن المسافر يقصر ما لم يجمع إقامة وإن أتى عليه سنون، وكذا قال ابن المنذر، وقد أخرج البيهقي، وأبو داود بسند على شرط "الصحيح" عن جابر قال: {أقام عليه السلام بتبوك عشرين يوماً}، فإن كان إقامته عليه السلام دليلاً في هذه المسألة، كان الواجب أن يعتبر الشافعي إقامته بتبوك، لأن مدتها أزيد من مدة إقامته بمكة عام الفتح اهـ. كذا في "الجواهر النقي" (222:1). قلت: لا سيما وحديث عمران ضعيف، قال الحافظ في "التلخيص الحبير": ورواية ثمانية عشر ليست بصحيحة من حيث الإسناد كما قدمنا، ودعوى صاحب "التهذيب" أنها سالمة من الاختلاف أي على راويها، وهو وجه من الترجيح يفيد لو كان راويها عمدة اهـ (129:1). وأيضاً فرواية إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة عام الفتح عشرين يوماً أصح من رواية عمران إسناداً، وأوثق منها رجالاً، فإن إسنادها على شرط "الصحيحين" كما مر هذا

فلما اضطربت الروايات في مدة إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة عام الفتح؛ أخذ الثوري وأهل الكوفة وأصحابنا الحنفية برواية "خمس عشرة"، لكونها أقل ما ورد، والأقل المتيقن، فيحمل على ما زاد على أنه وقع اتفاقاً، وهذه وإن لم تكن من رواية البخاري ولا كرواية تسع عشر في قوة الإسناد ولكن روايتها كلهم ثقات، وهي راجحة على سائر الروايات دراية كما قلنا، لا سيما

□ "وقد أيدها فتوى ابن عباس وابن عمر التي ذكرها صاحب "الهداية

وأخرجها الطحاوي وأبو حنيفة كما تقدم، فلا وجه لقول بعض الناس: إنَّ ما ثبت عنه أي عن ابن عباس في "الصحيح" يكون أولى، أو تساقط القولان اهـ. بل الساقط ما تردد فيه، والمتيقن هو الأولى، فافهم

وفي "رحمة الأمة" (ص:27): لو نوى المسافر إقامة أربعة أيام غير يومي (1) الدخول والخروج صار مقيماً عند مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة: إذا نوى إقامة خمسة عشر يوماً صار مقيماً، وإن نوى أقل فلا. وعن أحمد رواية: أنه إن نوى إقامة مدة يفعل فيها أكثر من عشرين صلاة أتمَّ اهـ. وفي "المصنف" ما نصه: "در حديث شيخين آمده است كه: "يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثاً" از اينجا بطريق فحوا معلوم ميشود كه اقامت زائد از ثلاث را در احكام شرعية اثرى هست اهـ". قلت: وإليه ذهب مالك في "موطأه" (52:2)، وفي "فتح الباري" (2:464): وزعم الطحاوي أنَّ الشافعي لم يسبق إلى أنَّ المسافر يصير بنية إقامته أربعة أيام مقيماً، وقد قام أحمد نحو ما قال الشافعي وهي رواية عن مالك اهـ

وفي "الجواهر النقي": استدلَّ (البيهقي) على ذلك بحديث العلاء بن الحضرمي: "يمكث المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثاً". ثم ذكر عن الشافعي قال: رأينا أربعاً كأنها بالمقيم أشبه، لأنه لو كان للمسافر أن يقيم أكثر من ثلاث؛ كان شبيهاً أن يأمر النبي عليه السلام به للمهاجر. قلت: ذكر ابن حزم أنه ليس في هذا الخبر نص ولا إشارة إلى المدة التي إذا أقامها مسافر يتمَّ صلاته، وإنما هو في حكم المهاجر، لا يقيم أكثر من ثلاثة ليحاز شغله وقضى حاجته في الثلاث، ولا حاجة إلى أكثر منها، ولا يدلُّ على أنه يصير مقيماً في الأربعة، ولو احتمل لا يثبت حكم شرعي بالاحتمال، وما زاد على ثلاثة أيام للمهاجر داخل عندهم في حكم أن يكون مسافراً لا مقيماً، وما زاد على الثلاثة للمسافر إقامة صحيحة فلا يتقاسان، وأيضاً فإنَّ إقامة قدر صلاة واحدة زيادة على الثلاث مكروهة للمهاجر، فينبغي عندهم إذا قاسوا عليه المسافر أن يتمَّ، وهو خلاف مذهبهم، والأربعة لا

قال الحافظ في "الفتح" حكاية عن مذهب الشافعي: فإن أزمع الإقامة في أول الحال على أربعة أيام أتمَّ على خلاف (1) بين أصحابه في دخول يومي الدخول والخروج فيها أولى اهـ (2:463). وفيه إشعار بأن إخراج يومي الدخول والخروج عن الأربعة ليس منصوصاً عن الشافعي

دليل عليها، ثم ذكر (البیهقي) أنَّ عمر ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة ثلاثة أيام يتسوقون فيها. قلت: لأنَّ هذه المدة أدنى المدة التي يتمكنون فيها من التصرف، فقدّر بها تضييقًا عليهم اهـ (1:221). وأيضًا: فلو قاسوا المسافر عليهم ينبغي عندهم أن يتمَّ بإقامة قدر صلاة واحدة زيادة على الثلاث، فإنَّ المقيس عليهم يتمكنون من الزيادة عليها، وهو خلاف مذهبهم في المسافرين. والجواب عما قاله ابن حزم مشكل

ويرد عليهم أيضًا ما رواه البخاري في باب التقصير عن أنس رضي الله عنه يقول: " {خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة، فكان يصلي ركعتين ركعتين، حتى رجعنا إلى المدينة}. قلت: أقمتُم بمكة شيئًا؟ قال: أقمنا بها عشرة" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": لا يعارض ذلك حديث ابن عباس (وفيه أنَّه صلى الله عليه وسلم أقام تسعة عشر يقصر إلخ)؛ لأنَّ حديث ابن عباس كان في فتح مكة، وحديث أنس في حجة الوداع، ولا شك لو خرج من مكة صباح الرابع عشر، فتكون مدة الإقامة بمكة وضواحيها عشرة أيام بليالها كما قال أنس رضي الله عنه، وتكون إقامته بمكة أربعة أيام سواء، لأنَّه خرج منها في اليوم الثامن فصلى الظهر بمنى اهـ (2:463). وفيه أيضًا في باب كم أقام النبي صلى الله عليه وسلم في حجَّته ما نصه: والمقصود بهذه الترجمة بيان ما تقدم من أنَّ المحقق فيه نية الإقامة هي مدة المقام بمكة قبل الخروج إلى منى ثم إلى عرفة، وهي أربعة أيام ملفقة، لأنَّه قدم في الرابع وخرج في الثامن، فصلى بها إحدى وعشرين صلاة من أول ظهر (الرابع إلى آخر (1) ظهر الثامن اهـ (2:466).

وقال الزيلعي: لا يقال: يحتمل أنهم عزموا على السفر في اليوم الثاني أو الثالث واستمر بهم ذلك إلى عشر، لأنَّ الحديث إنما هو في حجة الوداع، فتعيَّن أنهم نواوا الإقامة أكثر من أربعة أيام لأجل قضاء النسك اهـ (1:308) وأجاب عنه البیهقي (2) بإخراج يومي الدخول والخروج كما في "الجوهر النقي" ونصه: قال البیهقي: والأخبار الثابتة تدلُّ على أنَّه عليه السلام قدم مكة في حجة الوداع لأربع خلون من ذي الحجة، فأقام بها

فيه نظر، فإنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمنى في الثامن، فعدد إحدى وعشرين صلاة بمكة إنما يستقيم من (1) أول فجر الرابع إلى آخر فجر الثامن

(وبمثلته قال النووي في "شرح مسلم" (1:243) (2)

يقصر، ولم يحسب اليوم الذي قدم فيه مكة، لأنه كان فيه سائراً، ولا يوم التروية لأنه خارج فيه إلى منى، فصلى بها الظهر والعصر والعشاء والصبح. قلت: أقام بمكة أربعة أيام يقصر، فإنه عليه السلام قدم صبح رابعة من ذي الحجة كذا في الصحيحين من حديث جابر، فأقام الرابع والخامس والسادس وبعض الثامن ناوياً للإقامة بلا شك، ثم خرج إلى منى يوم التروية وهو الثامن قبل الزوال، وهذا يبطل تقديرهم بأربعة أيام، ولهذا حكى ابن رشد عن أحمد وداود أنه إذا أزمع على أكثر من أربعة أيام أتم.

قال: واحتجوا بمقامه عليه السلام في حجته بمكة مقصراً أربعة أيام، وذكر صاحب "التمهيد" عن الأثر قال أحمد: أقام عليه السلام اليوم الرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الصبح بالأبطح في الثامن، فهذه إحدى وعشرون صلاة قصر فيها، وقد أجمع على إقامتها، وظهر بهذا بطلان قول البيهقي في آخر هذا الباب: فلم يقيم رسول الله صلى الله عليه وسلم في موضع واحد أربعاً يقصر، وكيف يقول: كان سائراً في اليوم الرابع، مع أنه قدم في صبيحته فأقام بمكة كما تقدم؟ كيف لا يحسب يوم الدخول مع أن الأحكام المتعلقة بالسفر لينقطع حكمها يوم الدخول إذا نوى الإقامة ويلحق بما بعده؟ أصله رخصة المسح والإفطار، فلا معنى لإخراجه بعد نية الإقامة بغير دليل شرعي، وكذا يوم الخروج قبل خروجه، وفي اختلاف العلماء للطحاوي: روى ابن عباس وجابر أنه عليه السلام قدم مكة صبيحة رابعة من ذي الحجة، فكان مقامه إلى وقت خروجه أكثر من أربع، وقد كان (يقصر الصلاة، فدل على سقوط الاعتبار بالأربع اهـ 222:1).

قلت: والأصل في اعتبار الأربع ما رواه مالك في "الموطأ" عن عطاء الخراساني، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: "من أجمع إقامة أربع ليالٍ وهو مسافر أتم الصلاة" اهـ (ص: 52). ولكن قال الترمذي: وروى داود بن هند عن ابن المسيب خلاف هذا اهـ (71:1). قلت: أخرجه ابن أبي شيبة، عن هشيم عن داود بن أبي هند عن ابن المسيب أنه قال: "إذا أقام المسافر خمس عشرة ليلة أتم الصلاة، وما كان دون ذلك فليقصر". كذا في "العمدة" للعيني (53:3). ورواه الإمام محمد بن الحسن في "الحجج" وإسناده صحيح كما في "آثار السنن" (66:2). ولا يخفى أن داود بن أبي هند

أقوي من عطاء الخراساني، فداود ثقة متقن، وعطاء الخراساني صدوق يَهم كثيرًا ويرسل
ويدلس، كذا في

باب يقصر من لم ينو الإقامة وإن طال مكثه ... وكذا العسكر في أرض الحرب وإن نووا الإقامة ... 2001 - عن: أبي جمرة نصر بن عمران، قال: قلت لابن عباس: «إنا نطيل القيام بخراسان فكيف ترى؟ قال: صل ركعتين وإن أقمت عشر سنين»، رواه أبو بكر بن أبي شيبه: حدثنا وكيع، ثنا المثنى بن سعيد، عن أبي جمرة، فذكره، وإسناده صحيح "آثار السنن" (65:2). ... 2002 - عن: نافع، عن ابن عمر، قال: «ارتج علينا الثلج ونحن

"التقريب" (55:1 و 145) فالراجح عن ابن المسيب رواية خمسة عشر دون أربع ليال، وأيضًا: فكيف يكون ما يخالف من قوله قول ابن عمر وابن عباس راجحا على ما يوافقه؟ والله تعالى أعلم

فإن قيل: روى مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر كان يقول: "أصلي صلاة المسافر ما لم أجمع مكثا وإن حبسني ذلك اثنتي عشرة ليلة". كذا في "الموطأ" (ص:52) وسنده صحيح، وفيه إشعار بكون الإقامة اثنتي عشرة ليلة صالحة للمنع عن القصر، وإلا لم يكن لقوله: "وإن حبسني ذلك إلخ" معنى، وأصرح منه ما رواه عبد الرزاق في "مصنفه": عن نافع أن ابن عمر كان يقول: "إذا أجمعت أن تقيم اثنتي عشرة ليلة فأتَمَّ الصلاة". كما في "كنز العمال" (4:241). قلنا: أما الأول فليس بصريح في وجوب الإتمام إذا أقام اثنتي عشرة ليلة كما هو ظاهر، الثاني وإن كان صريحًا فلم أقف على سنده، وإن صحَّ فقد اضطرب رواته في لفظه كما ترى، فراية مجاهد المذكورة في المتن أقوى منه، لكونه مرويًا بطرق عديدة، وأولى منه لكونه مفسرا، أو سياقه أتم

باب يقصر من لم ينو الإقامة وإن طال مكثه

وكذا العسكر في أرض الحرب وإن نووا الإقامة

قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، أما على الأول: فلأن النبي صلى الله عليه وسلم أقام بتبوك عشرين يومًا يقصر، ولم يكن أزمع الإقامة، وكذلك الصحابة رضي الله

بأذربيجان ستة أشهر في غزة، قال ابن عمر: وكنا نصلي ركعتين» رواه البيهقي في "المعرفة". وإسناده صحيح، وقال النووي في "الخلاصة": هذا سند على شرط الشيخين، وقال الحافظ في "الدراية": بإسناد صحيح ("آثار السنن" مع تعليقه السابق). ... 2003 - عن: الحسن، قال: «كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين، رواه عبد الرزاق وإسناده صحيح ("آثار السنن" السابق) رواه هشام عن الحسن، وروايته عنه في الكتب الستة، وتابعه يونس بن عبيد عنه في رواية عند عبد الرزاق أيضاً، قال: أنا الثوري، عن يونس، عن الحسن، فذكره "التعليق الحسن". ... 2004 - عن: أنس رضي الله عنه: «أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقاموا برامهرمز تسعة أشهر يقصرون الصلاة»، رواه البيهقي وإسناده حسن، وقال النووي: إسناده صحيح، وكذا صحح إسناده الحافظ في "الدراية"، وفيه عكرمة ابن عمار مختلف فيه، واحتج به مسلم كذا في ("آثار السنن مع تعليقه السابق). ... 2005 - عن: جابر بن عبد الله، قال: «أقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة» رواه أبو داود وقال: غير معمر لا يسنده اهـ (224:2). وقال في "الجواهر النقي": أخرجه أبو داود والبيهقي بسند على شرط "الصحيح" اهـ (222:1). قلت: ومعمر من رجال الجماعة ثقة □حافظ

عنهم قصرُوا الصلاة في أرض العدو مع طول قيامهم بها، فإن لم يكونوا أزمعوا الإقامة فهو دليل على الأول، وإن أزمعوا الإقامة بها خمسة عشر يوماً فهو دليل على الثاني وهو الظاهر، فإن من أقام سنتين أو ستة أشهر بمكان لا رتاج الثلج ونحوه؛ فالظاهر أنه يعلم من أول الأمر بمدة قيامه هناك، ولكنهم لم يقصروا لكونهم في أرض العدو التي لا عبء بالاستقرار بها لكونه على رجل طائر. قال الترمذي: ثم أجمع أهل العلم على أنَّ للمسافر أن يقصر ما لم يجمع الإقامة، وإن أتى عليه سنون اهـ (72:1). وكذا قاله ابن المنذر كما تقدم، وقد أخرج أحمد في "مسنده" عن ثمامة بن شرحبيل قال: "خرجت إلى ابن

فيقبل إسناده، وفي "النيل" (85:3): أخرجه ابن حبان والبيهقي، وصححه ابن حزم والنووي اهـ... باب صلاة المسافر خلف المقيم وإتمامها ... 2006 - عن: موسى بن سلمة الهذلي، قال: «سألت ابن عباس رضي الله عنهما كيف أصلي إذا كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين، سنة (1) أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم -» أخرجه مسلم (241:1) وفي "التلخيص الحبير" (130:1) أحمد في "مسنده": حدثنا الطفاوي (2)، ثنا أيوب، عن قتادة، عن موسى بن سلمة، قال: «كنا مع ابن عباس بمكة، فقلت: إنا إذا كنا معكم صلينا أربعاً، وإذا رجعنا صلينا ركعتين، فقال: تلك سنة أبي القاسم - صلى الله عليه وسلم -» اهـ قلت

عمر فقلت: ما صلاة المسافر؟ فقال: ركعتين ركعتين إلا مغرب ثلاثاً. قلت: أرايت إن كنا بذى المجاز؟ قال: وما ذى المجاز؟ قال: مكان نجتمع فيه ونبيع فيه، ونمكث عشرين ليلة أو خمس عشر ليلة. فقال: يا أيها الرجل! كنت بأذربيجان لا أدري قال: أربعة أشهر أو شهرين، فرأيتم يصلون ركعتين ركعتين اهـ. ذكره الحافظ في "التلخيص" ولم يتكلم عليه، كذا في "النيل" (86). وفيه دلالة على قصر المسافر ما لم يجمع مكثاً، وكل (85:3) "ذلك حجة على الشافعي رحمه الله في قوله: إن من لم يزعم الإقامة يقصر ثمانية عشر يوماً ويتيم بعدها، هل الحق ما قاله أبو حنيفة وأصحابه، وهو مروي عن الشافعي أيضاً كما في "النيل" (نفس المرجع) إنه يقصر أبداً، وهو إجماع من الصحابة كما تدل عليه الآثار المذكورة في المتن، والله تعالى أعلم

باب صلاة المسافر خلف المقيم وإتمامها

قوله: "عن موسى بن سلمة" وقوله: "عن نافع" إلخ. قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وأما ما قاله الإمام الشافعي: لو كان فرض المسافر ركعتين ما صلى مسافر خلف مقيم. فقد مرّ الجواب عنه فتذكر، وأيضاً أورد عليه المزني في "مختصره" وقال

أي طريقته (1)
هو محمد بن عبد الرحمن (2)

موسى بن سلمة من رجال مسلم، وبقيّة السند على شرط البخاري، وحسنه النيموي في "آثار السنن" (66:2) ولعله لم يصححه لعننة قتادة وهو مدلس، ولكنه صرح بالتحديث عند مسلم، فزالت العلة وضح الحديث. ... 2007 - عن: نافع: «أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يصلي وراء الإمام بمنى أربعاً، فإذا صلى لنفسه صلى ركعتين». أخرجه الإمام مالك في "موطأه" (ص - 52) وسنده صحيح. ... باب إعلام الإمام المسافر بعد السلام بأنه مسافر ... وأن الوطن الأصلي يبطل بمثله ... 2008 - عن: عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: «غزوت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمانى عشر ليلة لا يصلي إلا ركعتين، يقول: يا أهل البلد! صلوا أربعاً فإننا قوم (سفر)». رواه أبو داود (475:1) وسكت عنه، وصححه الترمذي (77:1).

ليس بدا بحجّة، وكيف يكون حجّة وهو يجيز صلاة الفريضة خلف نافلة، وليست النافلة فريضة ولا بعض فريضة، وركعتا المسافر فرض، وفي الأربع مثل الركعتين فرض اه (124:1 و 125).

باب إعلام الإمام المسافر بعد السلام بأنه مسافر

وأن الوطن الأصلي يبطل بمثله

قوله: "عن عمران" إلخ. قلت: أخرجه أبو داود من طريق علي بن زيد، عن أبي نضرة ع عمران، فذكره، وفي "عون المعبود": قال المنذري: وأخرجه الترمذي بنحوه، وقال: حسن صحيح. هذا آخر كلامه، وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان وقد تكلم فيه جماعة من الأئمة، وقال بعضهم: هو حديث لا تقوم به حجّة لكثرة اضطرابه اه (475:1). قلت: قد مرّ قول الحافظ: حسنه الترمذي، وعليّ ضعيف، وإنما حسن الترمذي حديثه لشواهد، ولم يعتبر الاختلاف في المدة كما عرف من عادة المحدثين إلخ. وقوله أيضاً: ودعوى صاحب "التهذيب": أنها سالمة من الاختلاف أي على راويها وهو وجه

عن: ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه: «أن عمر بن الخطاب رضي الله - 2009 عنه كان إذا قدم مكة صلى بهم ركعتين، ثم يقول: يا أهل مكة! أتموا صلاتكم فإننا قوم سفر». رواه مالك في "موطأه" (ص - 52) وسنده من أصحاب الأسانيد، وفي "الدراية": (إسناده صحيح (ص - 130).

من الترجيح يفيد لو كان راويها عمدة اهـ. فتذكر، وهو مشعر بأن رواية عمران نفسها سالمة من الاضطراب والاختلاف في المدة، وإنما الاضطراب في رواية ابن عباس كما فصلناه سابقًا، وليس في رواية عمران سوى ما في علي بن زيد من الكلام، وقد تقدم في الكتاب غير مرة أنه حسن الحديث، فقد وثقه يعقوب بن شيبه وقال: ثقة صالح الحديث، وإلى اللين ما هو. وقال الترمذي: صدوق، وروى عنه شعبة، وناهيك به، وقتادة والحمدان، والسفيان وغيرهم من الأجلة. وقال الساجي: كان من أهل الصدوق، ويحتمل لرواية الجلة عنه، وليس يجري مجرى من أجمع على ثبته، وأخرج له الأربعة، واستشهد به مسلم في "صحيحه" كما يظهر من "التهذيب" (324:7) وأيضًا فالاضطراب في المدة لا يضر الاحتجاج بالحديث على مسائل الباب، فإن الاضطراب بجزء لا يستلزم بطلان الاحتجاج بجزء آخر.

قلت: ودلالة الأحاديث على الباب ظاهرة من حيث إنه صلى الله عليه وسلم أعلمهم بكونه مسافرًا بعد السلام، وعده نفسه مسافرًا بمكة بعد الهجرة إلى المدينة، وكانت مكة وطنًا له صلى الله عليه وسلم سابقًا، فبطل بتوطئه بالمدينة زادها الله شرقًا، وكذلك عمر رضي الله عنه.

وفي "الهداية": ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول: أتموا صلاتكم فإننا قوم سفر (1:147). وفي "فتح القدير" (2:14): لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا تيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه، فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين إلى أن قال: وإنما كان قول الإمام ذلك مستحبًا لا واجبًا؛ لأنه لم يتعين معرفًا صحة صلاته لهم، فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة اهـ. وفي "مراقي الفلاح": وينبغي أن يقول لهم الإمام ذلك قبل شروعه في الصلاة أيضًا، لدفع الاشتباه ابتداء اهـ (ص:248)، أي ولا بد من الإعلام في آخر الصلاة مع ذلك لاحتمال أن يأتّم به أحد في أثناء الصلاة وخاتمتها ممن لم يسمع إعلامه ابتداءً وهو ظاهر.

باب إذا تزوج المسافر بلدا ... وله فيه زوجة فليتم وإن لم ينو الإقامة ... 2010 - ثنا أبو سعيد يعني مولى بن هاشم، ثنا عكرمة بن إبراهيم الباهلي، ثنا عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، عن أبيه: «أن عثمان بن عفان رضي الله عنه صلى بمنى أربع ركعات، فأنكره الناس عليه، فقال: يا أيها الناس

باب إذا تزوج المسافر في بلدٍ

وله فيه زوجة فليتم وإن لم ينو الإقامة

قوله: "ثنا أبو سعيد" إلخ. أقول وبالله التوفيق: الشيخ الإمام أحمد أبا سعيد صدوق من رجال البخاري كما في "التقريب" (ص:22)، وعكرمة بن إبراهيم مختلّف فيه كما ذكرناه، وعبد الله بن عبد الرحمن ثقة من الثالثة، كما في "التقريب" (ص:106)، وأبوه عبد الرحمن بن أبي ذباب ذكره ابن حبان في الثقات كما في "تعجيل المنفعة" (ص:249)، والحديث أصله البيهقي بالانقطاع، ولعله بين عبد الرحمن بن أبي ذباب وعثمان، ولكن لما كان ابنه عبد الله من الثالثة ويروي عن أبي هريرة كما في "التهذيب" (5:292)؛ فلا بعد في رواية أبيه عن عثمان، والجمهور على أنّ عنعنة المعاصر محمول على اللقاء، وإن سلم فالانقطاع في القرون الثلاثة لا يضرنا كالإرسال

وقد أورد بعض الناس على ابن القيم وابن تيمية في قوله: ويمكن المطالبة بسبب الضعف، فإن البخاري ذكره أي عكرمة في تاريخه ولم يطعن فيه إلخ، بأن من جرحه بكلام صريح يقدم على من استنبط التوثيق من عادة البخاري، فإنه يمكن أنّ البخاري لم يقف على حاله، أو سهى، وفيه غيره من الاحتمالات اهـ

قلت: يا قليل المعرفة بالحديث! إنّ الاستنباط من العادة لم يزل من دأب المحدثين، ومن هنا لو ضعف أحد حديثا أخرجه الشيخان أو أحدهما في "صحيحهما" لم يقل قوله، ولم يلتفت إليه، فما عرف من عادتهما أنهما لا يوصفان في "صحيحهما" إلا ما كان صحيحا عندهما، وكذا لا يقبل كلام الجرحين فيمن احتج به البخاري في "صحيحه" لأجل هذه العادة، وإلا لكان التضعيف والجرح الصريح أولى، واحتمل السهو أو عدم العلم بحاله في احتجاج البخاري به، وهذا لم يقل به أحد

إني تأهلت بمكة منذ قدمت، وإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم». رواه أحمد في "مسنده" (62:1) ورواه أبو يعلى أيضاً، ولفظه: «إذا تأهل المسافر في بلد فهو من أهلها يصلي صلاة المقيم أربعاً، وإني تأهلت بها منذ قدمتها، فلذلك صليت بكم أربعاً». وفيه عكرمة بن إبراهيم وهو ضعيف اهـ. كذا في "مجمع الزوائد" (204:1) وقال ابن القيم: قال أبو البركات ابن تيمية: ويمكن المطالبة بسبب الضعف، فإن البخاري ذكره في "تاريخه" ولم يطعن فيه، وعادته ذكر الجرح والمجروحين، وقد نص أحمد وابن عباس قبله أن المسافر إذا تزوج لزمه الإتمام، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله وأصحابهما، وهذا أحسن ما اعتذر به عثمان اهـ. "زاد المعاد" (133:1) قلت: أراد بهذا الكلام تحسين الحديث بأن راويه قد وثقه البخاري

وهذا المنذري يقول في حديث أبي داود: {لا يزال الله مقبلاً على العبد ... إلخ}؛ وأبو الأحوص (الراوي) من هذا لا يعرف اسمه، لم يرو عنه غير الزهري، قال يحيى بن معين: ليس بشيء. وقال الكرابيسي: ليس بالمتين عندهم. وقال النووي في "الخلاصة": هو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود، فهو حسن عنده اهـ من "الزيلعي" (265:1). فكيف ترى النووي قد حسن الحديث بمجرد الاعتماد على عادة أبي داود في سكوته عما يورده في "سننه" ولم يلتفت إلى صريح جرح ابن معين والكرابيسي؟ وقال الذهبي في "الميزان" في ترجمة إبراهيم بن سعد المدين عن نافع: منكر الحديث غير معروف، وله حديث واحد في الإحرام أخرجه أبو داود وسكت عنه، فهو مقارب الحال اهـ (18:1) بجعله مقارب الحال بمجرد سكوت أبي داود عنه وعن حديثه، فكيف لا يكون سكوت البخاري عن راوٍ في تاريخه وعادته ذكر الجرح والمجروحين توثيقاً منه؟ لا سيكا وقد أخرج الحافظ الضياء حديثه هذا في "مختاراته"، وأحاديث المختارة كلها صحاح عنده كما صرح به السيوطي في مقدمة "كنز العمال"، فالحق أن عكرمة هذا مختلف فيه، وحديثه حسن لا سيما وقد وافقه فتوى ابن عباس، كما ذكره ابن القيم بصيغة الجزم، وقال به ثلاثة من الأئمة المجتهدين في الفقه والحديث

فما قاله في "غنية المستملي" (ص:505): ولو تزوج المسافر ببلدٍ ولم ينو الإقامة

بترك الطعن فيه وهو توثيق منه، فلا يقبل فيه الجرح إلا مفسراً ولم يوجد، وبأن ابن عباس وأحمد وأبا حنيفة ومالكاً أخذوا به، واحتجاج المجتهد بحديث صحيح له، فالحديث حسن، لا سيما وقد أخرجه الحافظ الضياء في "المختارة" من طريق المسند، قاله الحافظ في "تعجيل المنفعة" (ص - 221). أخرجه الحافظ الضياء في "المختارة" (من طريق المسند، قاله الحافظ في "تعجيل المنفعة" (ص - 221).

به، فقيل: لا يصير مقيماً، وقيل: يصير مقيماً وهو الأوجه، لما مرّ من حديث عثمان اهـ. صحيح لا غبار عليه، فقد عرفت صلاحية الحديث للاحتجاج به على أصل المحدثين والفقهاء معاً. وما أورده بعض الناس عليه بقوله: إن مقدار الإقامة قد ثبت بسند أقوى منه، وهو بعمومه يشمل من تأهل في بلد، فلا يترك هذا العموم بهذا الحديث المتكلم فيه اهـ. ردّ عليه من وجوه: الأول: أن مقدار الإقامة إنما ورد من قول ابن عمر وابن عباس كما ذكرناه، وحديث عثمان مرفوع، ولا تعارض بين الموقوف والمرفوع، فإنّ من شرط التعارض اتحاد القائل بالتعارضين، وإذا تعارض المرفوع والموقوف يجمع بينهما، وإلا يُقدّم المرفوع إذا صلح للاحتجاج به.

والثاني: أن مقدار الإقامة لم يرد بصيغة العموم، وإنما ورد بصيغة المتكلم أو الخطاب، ولا عموم لها، وإن سلمنا عمومها فنقول: إن حديث عثمان لا يعارضها، فإنّ حاصله بيان أن موضع التأهل ملتحق بالوطن الأصلي، كما ورد التصريح به في لفظ أبي يعلى ونصه: {إذا تأهل المسافر في بلد فهو من أهلها} الحديث. والأثر الوارد في مقدار الإقامة لم يتعرض لهذا المعنى البتة، وإنما معناه أن المسافر إذا نوى الإقامة خمسة عشر يوماً أتم، وإن نواها أقل من ذلك قصر، والمراد الإقامة في غير وطنه اتفاقاً، فإنّ دخول الوطن موجب للإتمام وإن لم ينو الإقامة به، لم نعلم فيه خلافاً. وأما إن الوطن ما هو وهل يلتحق به في حكمه موضع أم لا؟ فالأثر ساكت عنه، فما زعمه بعض الناس من التعارض بينه وبين حديث عثمان؛ منشأه سخافة فهمه وقلة تدبّره، والله تعالى أعلم.

باب التطوع في السفر ... 2011 - عن: البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: «صحبت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثمانية عشر سفراً، فما رأيته ترك الركعتين إذا زاغت الشمس قبل الظهر». أخرجه الترمذي (72:1) وحكى عن البخاري أنه رآه حسناً. ... 2012 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في

باب التطوع في السفر

قوله: "عن البراء وعن ابن عمر" إلخ. دلالتها على أداء الرواتب في السفر ظاهرة، وأما ما روى الترمذي وقال: حسن غريب، عن ابن عمر قال: {سافرتُ مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يصلون الظهر والعصر ركعتين ركعتين، لا يصلون قبلها ولا بعدها، وقال عبد الله: لو كنت مصلياً قبلها أو بعدها لأتممتها} اهـ (1:71). وأخرجه مسلم أيضاً كما قاله الحافظ في "الفتح" (476:2)؛ فهو محمولٌ على حال العجلة والسير، وحديث الباب عن ابن عمر محمولٌ على حال القيام والاطمئنان، أو الفعل محمولٌ على العزيمة والترك على الرخصة.

قال الترمذي: ثم اختلف أهل العلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فرأى بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن يتطوع الرجل في السفر، وبه يقول أحمد وإسحاق، ولم يرَ طائفة من أهل العلم أن يصلّي قبلها ولا بعدها، ومعنى من لم يتطوع في السفر قبول الرخصة، ومن تطوع فله في ذلك فضل كثير، وهو قول أكثر أهل العلم يختارون التطوع في السفر اهـ (172). وفي "رد المحتار": وقيل: الأفضل الترك ترخيصاً، وقيل: الفعل تقرّباً، وقال الهمداني: الفعل حال النزول، والترك حال السير، وقيل: يصلي سنة الفجر خاصة، وقيل: سنة المغرب أيضاً "بحر"، قال في "شرح المنية": والأعدل ما قاله الهندواني (اهـ 828:1 و 829).

قلت: والأظهر عندي ما نقله الترمذي عن الأكثر، ولكن التأكد لا يبقى في السفر للراتبة مطلقاً غير سنة الفجر، كما يفيد اختلاف العلماء في فعلها وتركها، واختلاف الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم، فتبقى الرواتب في السفر سنة غير مؤكدة، ولا تلتحق بالتطوع المطلق كما زعمه ابن القيم، وسيأتي كلامنا معه، وأما ركعتا الفجر مؤكدة سفرًا وحضرًا جميعًا، كما سيأتي، والله

الحضر والسفر، فصليت معه في الحضر الظهر أربعاً وبعدها ركعتين، وصليت معه في الظهر ركعتين، وبعدها ركعتين، والعصر ركعتين. ولم يصل بعدها شيئاً، والمغرب في الحضر والسفر سواء، ثلاث ركعات لا ينقص في حضر ولا سفر وهي وتر النهار وبعدها ركعتين». رواه الترمذي (72:1) وحسنه، وأخرج الطحاوي بسند حسن وزاد فيه: «وصلى العشاء ركعتين وبعدها ركعتين اهـ» (243:1). ... 2013 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل». أخرجه أحمد وأبو داود، وقال العراقي: إن هذا حديث صالح اهـ، كذا في "النيل" وقد مر في باب النوافل (264:2). ... 2014 - عن: عامر بن ربيعة رضي الله عنه: «أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي السبحة في الليل في السفر على ظهر راحلته». أخرجه الشيخان كذا في "زاد

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دلالتة على تأكد سنة الفجر في السفر ظاهرة، فإن طرد الخيل أكثر ما يكون في السفر دون الحضر، وقال البخاري رحمه الله في "صحيحه": {وركع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر ركعتي الفجر} اهـ. قال الحافظ في "الفتح": ورد ذلك في حديث أبي قتادة عند مسلم في قصة النوم عن صلاة الصبح، ففيه: {ثم صلى ركعتين قبل الصبح ثم صلى الصبح كما كان يصلي} اهـ (476:2). قلت: وكان ذلك قضاءً فاقدر به تأكدها أداءً.

قال الحافظ: نقل النووي تبعاً لغيره أن العلماء اختلفوا في التنفل في السفر على ثلاثة أقوال: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والفرق بين الرواتب والمطلقة (كالتهجّد، والوتر، والضحي مما لا تعلق له بالفرائض) وهو مذهب ابن عمر، وأغفلوا قولاً رابعاً: وهو الفرق بين النهار والليل في المطلقة، وخامساً: وهو ما قد فرغنا من تقرير اهـ. وهو ما ذكره قبل ذلك من الفرق بين الرواتب التي قبل الفرائض والتي بعدها، فيؤتى بالأولى دون الثانية. قلت: وتركوا قولاً سادساً وهو قاله الهندواني منا: ألفعل حال النزول، والترك حال السير.

قوله: "عن عامر بن ربيعة" إلخ. قلت: دلالتة على قيام الليل وسنية الوتر وتأكده

المعادوقد تقدم حديث ابن عباس وابن عمر بلفظ: «الوتر في السفر سنة»، □ (134:1) "وسنده حسن في باب وجوب القصر

في السفر ظاهرة. قال الحافظ العلامة ابن القيم في "الهدى": وكان من هديه صلى الله عليه وسلم في سفره الاقتصار على الفرض، ولم يحفظ عنه صلى الله عليه وسلم أنه صلى سنة الصلاة قبلها ولا بعدها إلا ما كان من الوتر وسنة الفجر، فإنه لم يكن ليدعها حضراً ولا سفراً. قال ابن عمر: وقد سئل عن ذلك فقال: {صحبْتُ النبي صلى الله عليه وسلم فلم أَرِه يسبِّح في السفر}. ومراده بالتسبيح السنة، وإلا فقد صحَّ عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يسبِّح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، قال الشافعي رحمه الله: وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يتنفل ليلاً وهو يقصر إلى أن قال: وهذا هو الظاهر من هدي النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان لا يصلي قبل الفريضة المقصورة ولا بعدها شيئاً، ولم يكن يمنع من التطوع قبلها ولا بعدها، فهو كالتطوع المطلق لا أنه سنة راتبة للصلاة كسنة صلاة الإقامة، ولم يكن ابن عمر يصلي قبلها ولا بعدها شيئاً، والله أعلم اهـ (1:134) ملخصاً

قلت: يرد على إطلاقه حديث براء الذي بدأنا الباب به، فهو مشعرٌ بمواظبته صلى الله عليه وسلم على الراتبة قبل الظهر في السفر، وإن حمله أحدٌ على سنة الزوال منعنا الفرق بينها وبين الراتبة، وقلنا: مواظبته على غير الراتبة تشعر بمواظبته عليها بالأولى. والعمدة في هذا الباب عند ابن القيم قول ابن عمر وفعله، وقد روينا عنه في الباب ما يدلُّ على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الرواتب بعد الفرائض في السفر، والحديث حسنه الترمذي وقال: سمعت محمداً يقول: ما روى ابن أبي ليلى حديثاً أعجب من هذا اهـ (72:1). وكفى بالبخاري محسناً وموثقاً

وأما قول ابن عمر: "لو كنت مسبِّحاً لأتممت" فقد ذكرنا تأويله ومعناه أن الرواتب لا تبقى مؤكدة في السفر كالحضر، فينبغي مراعاة حال الرفقة في إتيانها، فإن أثقل عليهم تركها، أو أخرها حتى يأتي بها على ظهر الراحلة، فأنكر ابن عمر على شدة اهتمام القوم بها، ولم ينكر سنيتها في السفر مطلقاً، ولم يرد أنها فيه كالتطوع المطلق، ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان، فإن قول ابن عمر لا يفيد ذلك أصلاً، وإنما يجمع بين مختلف رواياته بما قلنا. والله تعالى أعلم، وهو الأعز الأكرم

وليكن هذا مسك الختام للمجلد السابع من الكتاب، وطابع الإتمام، والحمد لله العلي الأعلى
الوهاب المنعم، على متواتر إحسانه والإنعام، على هذا العبد الغريق في بحر الآثام، وصلى
الله تعالى على خيرة الخلق، وصفوة الوجود، سيدنا محمد النبي الأمي على الدوام، وعلى
آله وأصحابه وأزواجه وذرياته البررة الكرام، وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا إلى يوم القيام

وكان الفراغ ضحوة يوم الخميس غرة رمضان سنة 1346 هـ في ظل العارف بالله تاج
الملة ومجددها، وسراج الأمة وحكيمها، التقي النقي الفقيه الولي، والمحدث الحافظ الثقة
الثبت الحجة، الشيخ مولانا محمد أشرف علي التهانوي - أدام الله ظلال بركاته، ورفع في
أعلى عليين درجاته، أمين - وأنا العبد المفتقر إلى ربه الصمد، ظفر أحمد بن لطيف أحمد
العثماني، خادم الإفتاء وتأليف الحديث الشريف بالخانقاه الإمدادية بتهانه بهون، صينت
عن الآفات والفتن، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * * *

* * *

فهرس ما في الجزء السابع من الأبواب والفوائد

الموضوع ... الصفحة

باب النوافل والسنن ... 3

حكم السنن قبل الظهر وبعده ... 3

تأكيد السننتين قبل الفجر ... 4

عدم مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على أربع ركعات قبل العصر ... 6

دعاء النبي لمن صلى أربعاً قبل العصر ... 7

حكم الأربع بعد صلاة الجمعة ... 9

اختلاف العلماء في الصلاة بعد الجمعة ... 10

دلائل الفرق المختلفة في هذا الأمر ... 13

حديث: من كان مصلياً بعد الجمعة فليصل ستاً ... 14

مذهب أبو حنيفة أن السنة بعد الجمعة والاختلاف فيها ... 16

حكم السنن بعد المغرب ... 16

حديث: بين كل أذانين صلاة ... 17

تتمة في كراهة التكلم بين السنن الراحبة والفرائض ... 19

تتمة في حكم الاضطجاع بعد ركعتي الفجر ... 20

استحباب قراءة سورة الكافرون والإخلاف في ركعتي الفجر ... 21

فضل الأربع في أول النهار ... 24

قد تواتر حديث صلاة الضحى ... 28

تعيين وقت صلاة الضحى برواية زيد بن أرقم ... 29

لطيفة ... 32

تتمة في صلاة في الزوال ... 35

استحباب الركعتين عقيب الوضوء بحديث بلال ... 38

استحباب الركعتين تحية للمسجد ... 39

استحباب الصلاة النافلة عند المصيبة ... 40

استحباب الصلاة للنوبة والحاجة ... 40

استحباب قيام ليلتي العيدين ... 42

استحباب صلاة الاستخارة إذا همّ أمر ... 43

كيفية أداء صلاة التسبيح ... 43

استحباب صلاة التهجد ... 44

استحباب المداومة للتهجد ... 48

تطويل القيام أفضل أم كثرة الركوع والسجود؟ ... 49

صلاة الليل إحدى عشر ركعة ... 49

فضل صلاة الليل على صلاة النهار ... 57

فائدة: في نافلة السفر والقدوم منه ... 59

باب جواز التنفل قاعدًا بغير عذر ... 60

باب جمع القيام والعقود في ركعة من النفل ... 63

باب جواز التطوع على الراحلة ... 64

أفضلية التطوع في البيت مع جوازه في المسجد ... 65

باب التراويح ... 66

ثبوت التراويح بالجماعة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ... 68

صلاة التراويح عشرون ركعة بأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ... 69

كيفية قراءة القرآن في التراويح ... 71

كراهة الجماعة في النوافل والوتر سوى التراويح والكسوف والاستسقاء والعيدين بالتداعي ... 89

الإخفاء مطلوب في صلاة النوافل ... 93

باب كراهة الخروج بعد الأذان من المسجد ... 96

باب جواز سنة الفجر عند شروع الإمام في الفريضة ... 98

امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن البخاري لأجل مسألة اللفظ ... 99

الجواب عن إيراد بعض الناس على النيموى ... 100

جواز الإيتار عند إقامة صلاة الفجر ... 107

التنبية في اقتصار سنتي الفجر لفوت الجماعة ... 124

باب قضاء السنن والأوراد وتحقيق قول الحاكم ... 125

وقت قضاء سنتي الفجر إذا فاتته ... 133

وقت قضاء السنن الأربع قبل الظهر إذا فاتت ... 137

- باب وجوب قضاء الفوائت ... 141
- بحث متعلق بحديث: {فليقض معها مثلها} ... 141
- فائدة تامة باحثة عن وجوب القضاء على المعتمد ... 143
- باب وجوب الترتيب بين القضاء والأداء ... 143
- فائدة فيما يسقط به الترتيب ... 147
- تعنت ابن حبان في الجرح ... 148
- باب الترتيب بين الفوائت ... 149
- باب وجوب سجود السهو وكونه بين السلامين ... 151
- باب التشهد بعد سجود السهو ... 161
- باب سقوط سجود السهو عن المؤتم بسهوه ولزومه عليه بسهو إمامه ... 167
- باب من سها عن القعدة الأولى أو الأخير ... 169
- باب حكم الشك في عدد ركعات الصلاة ... 176
- فائدة في وجوب السجدين بطول التحري ... 185
- باب في بقية أحكام السهو ... 187
- مشروعية تذكير القوم إمامهم إذا سهى ... 189
- وجوب سجود السهو على المسبوق بسهو إمامه ... 190
- الشك بعد الفراغ من الصلاة لا يلتفت إليه ... 192
- باب صلاة المريض ... 193
- فائدتان ... 200
- هيئة الجلوس للعاجز عن القيام بالفريضة ... 200 205
- باب الصلاة في السفينة ... 210
- باب جواز الصلاة على الدابة بالإيماء لعذر ... 213
- باب المغمى عليه ... 218
- باب سجود التلاوة وما يتعلق بها ... 223

الجواب عما احتج به الخصم على عدم وجوب سجدة السهو ... 224

دليل وجوب السجدة على السامع مطلقاً ... 226

تأييد الحنفية بحديث أبي بكرة أن الثانية من الحج سجدة الصلاة دون التلاوة ... 241

اختلاف الأئمة في سجدة النمل ... 247

الدلالة على إجزاء الركوع عن سجدة التلاوة ... 251

ثبوت اشتراط الوضوء للسجود ما يشترط لصلاة النافلة ... 256

التتمة الأولى ... 258

التتمة الثانية والثالثة والرابعة ... 260

باس استحباب سجود الشكر ... 262

أبواب صلاة المسافر ... 269

لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم ... 269

أحاديث وآثار قد تواترت في تحديد السفر الشرعي بمسير ثلاث ليال ... 282

باب جوب القصر في السفر وكراهة الإتمام ... 285

القصر في السفر عزيمة لقول ابن عمر ... 292

تحقيق العلامة الجصاص في قصر الصلاة ... 292

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين إلا المغرب ... 293

حديث: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ... 299

الدلالة بحديث أبي هريرة على مواظبة النبي وأصحابه على الركعتين في السفر ... 303

الصلاة في السفر ركعتين وهي تمام ... 303

تتمة في بيان سبب إتمام عثمان في حجته ... 307

التقبيح لمن أتم الصلاة في السفر ... 308

باب القصر إذا فارض البيوت ... 310

باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة ... 311

باب القصر ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يومًا ... 312

عادة المحدثين في تحسين الأحاديث ... 316

يقصر من لم ينو الإقامة وإن طال مكثه وكذا العسكر في أرض الحرب وإن نوا الإقامة ...
321

صلاة المسافر خلف المقيم وإتمامها ... 323

إذا تزوج المسافر في بلد أوله فيه زوجة فيتم وإن لم ينو الإقامة ... 326

باب التطوع في السفر ... 329

حديث يصلي النبي السبحة في الليل في السفر على ظهر راحلته ... 330

كلمة الاختتام ... 332

إعلاء السنن

الجزء الثامن

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ... أبواب الجمعة ... باب عدم جواز الجمعة في القرى ... 2015
- عن: علي - رضي الله عنه - أنه قال: «لا الجمعة، ولا تشريق إلا في مصر جامع». أخرجه
أبو عبيد بإسناد صحيح إليه موقوفاً. ومعناه لا صلاة الجمعة، ولا صلاة عيد. كذا في "فتح
الباري" (2:38). ورواه عبد الرزاق في "مصنفه": أنبأ الثوري عن زبيد الأيماس عن سعد
بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن

باب عدم جواز الجمعة في القرى

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ قلت: هذا الأثر له طريقان آخران ذكرهما الزيلعي في
"نصب الراية" (1:313) رواه عبد الرزاق في "مصنفه"، أخبرنا معمر عن أبي إسحاق عن
الحارث عن علي رضي الله عنه قال: "لا الجمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع" انتهى.
ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن أبي إسحاق عن
الحارث عن علي رضي الله عنه قال: "لا الجمعة ولا تشريق، ولا صلاة فطر، ولا أضحي، إلا
في مصر جامع أو مدينة عظيمة" انتهى

قال بعض الناس: والإسنادان لا تقوم بهما حجة، فإن أبا إسحاق وهو عمرو بن عبد الله
(الهمداني السبيعي مكثر عابد ثقة اختلط بأخيه كما في "التقريب" (ص:159)

قلت: يا للعجب ولضبيعة الأدب! هل يضعف الحديث لأجل أبي إسحاق السبيعي؟ وهو من
أئمة التابعين بالكوفة وأثبتهم، وصفه الذهبي في "تذكرة الحفاظ" له "بالحافظ أحد
(الأعلام" (1:108)

□ وقال في الميزان: إلا أنه شاخ ونسي، ولم يختلط، وقد سمع منه سفيان بن عيينة

السلمي عن علي قال: «لا تشريق، ولا جمعة إلا في مصر جامع»، كذا في "نصب الراية" (1:313) وفي "الدراية" (ص-131): إسناده صحيح اهـ

وقد تغير قليلاً إلى أن قال الفسوى: وإنما تركوه مع ابن عيينة لاختلاطه اهـ (2:292). وفيه تصريح بأنه لم يختلط، وإنما تغير قليلاً، والتغير القليل والاختلاط اليسير ليس بجرح ما لم يكثر منه، صرح بذلك الذهبي في الميزان في ترجمة هشام بن عروة بما نصّه: ولا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا، وتغيرا. نعم! الرجل تغير قليلاً ولم يبق حفظه كهو في حال شبابه، فنسي بعض محفوظه أو وهم، فكان ماذا أهو معصوم من النسيان؟ ولما قدم العراق في آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم في غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها ومثل هذا يقع لمالك، ولشعبة، ولوكيع، ولكبار الثقات، فدع عنك الخبط، وذر خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلطين، فهو شيخ الإسلام اهـ (3:255) وفيه تصريح أيضاً بأن الذي سمع منه بعد تغيره قليلاً هو ابن عيينة وحده، وإنما تركه من تركه مع ابن عيينة فقط دون غيره، فصار كلام بعض الناس هباءً منثوراً

قال بعض الناس: والحارث الأعور مختلف فيه كما تقدم في الكتاب اهـ

قلت: نعم، وقد حسنت حديثه في غير ما موضع، وزعمت غير مرة أن الاختلاف في التوثيق لا يضر، والعجب ممن يوثق شهر بن حوشب، ومحمد بن أبي ليلى، وحجاج بن أرطاة، ورشدين بن سعد، وجبارة بن المفلس في كتابه أن يتكلم في الحارث الذي أخرج له النسائي في مجتبه مع تعنته في الرجال، ثم قال: "ومعمر أخرج له الجماعة، إلا أن يحيى بن معين يقول: إذا حدثك معمر عن العراقيين فخالفه، إلا عن الزهري وابن طاوس، فإن حديثه عنهما مستقيم، فأما أهل الكوفة والبصرة فلا" اهـ كذا في "التهذيب" (10:245). قلت: قد وصفه الذهبي في "التذكرة" بالإمام الحجة أحد الأعلام عالم اليمن (1:178). وأثنى عليه الأئمة قاطبة. وقال ابن حبان في الثقات له: كان فقيهاً حافظاً ورعاً. وعده علي بن المديني وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم كما قال في "التهذيب" (10:244) فأيش يؤثر في مثله ما ذكره ابن أبي خيثمة عن ابن معين؟ وقد روى معاوية بن صالح عن ابن معين توثيقه مطلقاً على أن الذهبي كتب على اسمه علامة صح، وهي عنده إشارة (إلى أن العمل على توثيق هذا الرجل صرح به في "اللسان" (1:9)

وروي ابن أبي شيبة في "مصنفه": حدثنا جرير عن منصور عن طلحة عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن أنه قال: قال علي رضي الله عنه فذكر اللفظ الأول. وإسناده صحيح، (كذا في "همدة القارئ" (3:264).

ثم قال الذهبي في "الميزان": معمر بن راشد أبو عروة أحد الثقات الأعلام له أوهام (معروفة، احتملت له في سعة ما أتقن. اهـ (2:188).

وهذا تصريح منه بأن العمل على توثيقه، والاحتجاج بروايته مطلقاً

ثم قال بعض الناس: وحجاج بن أرطاة تقدم وهو مدلس. اهـ

قلت: قد وثقته وحسنت حيثه في غير ما موضع من كتابك، وأما التدليس؛ فإنما يجعل الحديث الصحيح مختلئاً فيه لا ضعيفاً، فقد قال الحاكم: الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام، خمسة متفق عليها، وخمسة مختلف فيها، فذكر المتفق عليها أولاً، ثم ذكر المختلف فيها وقال: فهي المرسل، وأحاديث المدلسين إذا لم يذكروا سماعهم إلخ كذا في "تدريب الراوي" (ص:45)

وقد ذكرنا في المقدمة أن المختلف فيه حسن لا ضعيف، والتزم بعض الناس هذا الأصل في كتابه، وقد شحنه وملأه بقوله: إن الاختلاف لا يضره، فكيف يضعف الحديث بسببه ههنا؟ فالحق أن الإسنادين حسان وليسا بضعيفين؛ كما زعم، والحجّ بهما قائمة، والاستدلال برواة ابن أرطاة على اختصاص تكبير التشريق بأهل المصر صحيح كما هو أصل المذهب، فافهم

وفي "عمدة القاري": فإن قلت: قال النووي: "حديث علي متفق على ضعفه، وهو موقوف عليه بسندٍ ضعيفٍ منقطعٍ".

قلت: كأنه لم يطلع إلا على الأثر الذي فيه الحجاج بن أرطاة، ولم يطلع على طريق جرير بن منصور؛ فإنه سندٌ صحيح. ولو اطلع لم يقل بما قاله. وأما قوله: "متفق على ضعفه" فزيادة من عنده، ولا يدري من سلفه في ذلك، على أن أبا زيد زعم في الأسرار أن محمد (بن الحسن قال: رواه مرفوعاً معاذ وسراقة بن مالك رضي الله عنهما اهـ (3:264).

وذكر الإمام خواهر زاده في "مهسوطه" أن أبا يوسف ذكره في الإملاء مسنداً مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - . وأبو يوسف إمام الحديث حجة اهـ. كذا في "البنائية" (1:983). أي فيكون رفعه حجة لأنه زيادة من ثقة فتقبل

قلت: وكذا قال الإمام أبو بكر الجصاص في أحكامه: روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم (-) أنه قال: "لا جمعة، ولا تشريق إلا في مصر جامع" وروى عن عليّ مثله اهـ (3:445)

ولكن المرفوع لا يثبت المحذّون، فإن صحّ عن محمد بن الحسن ما زعمه أبو زيد في الأسرار؛ كان حجة لنا كافية، فإن محمداً إماماً مجتهد، وقوله حجة، وكذا إن صحّ ما ذكره خواهر زاده أنّ أبا يوسف رواه في "الإمام" مرفوعاً مسنداً كما هو الظاهر، على أنّ الموقوف في مثله مرفوع حكماً؛ لكونه خلاف القياس المستمر في الصلوات، فإنها لا تختص بمكانٍ دون مكانٍ، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» وهو حديث صحيح أخرجه البخاري (1:22). وإقدام عليّ رضي الله عنه على نفي الجمعة في بعض الأماكن وتخصيصها بالمصر الجامع لا يكون إلا عن سماع، وإن سلمنا كونه موقوفاً؛ فما استدلّ به الخصم من الآثار موقوف أيضاً؛ ككتاب عمر إلى أبي هريرة بالبحرين "جمعوا حيثما كنتم"

وأثر ابن عباس في إقامة الجمعة بجوانا؛ فإنه موقوف أيضاً، وكتاب ابن شهاب إلى رزيق بن حكيم منقطع، فإنه رأيّ تابعي لا يراه الخصم حجة، وأيضاً فإن قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} ليس على عمومته وإطلاقه اتفاقاً بين الأئمة، وإلا لوجب السعي بكل نداء سواء كان أذاناً أو غيره، وسواء كان النداء لصلاة الفجر أو العصر ونحوهما، وسواء كان النداء في الصحراء أو السفينة في البحر، فإنه ليس بصريح في أن المراء بالنداء ماذا؟ وأن المقصود بالصلاة أية صلاة؟ فإنه يفعل في يوم الجمعة جماعة صلوات عديدة، كما يفعل في سائر الأيام، ولم يبين في الآية أنها صلاة منها، ولكن خصها بالإجماع بالصلاة التي إذا فعلها مع الإمام جمعة لم يلزمه فعل الظهر معها، وهي ركعتان بعد الزوال على شرائط الجمعة، واتفق الجميع أيضاً على أنّ المراد بالنداء هو الأذان، ولم يبين في الآية كيفيته، وبين الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما ورد في الأحاديث، وكذا اتفق الجميع على عدم جواز إقامتها في البراري والقرى التي يظعن أهلها عنها صيفاً وشتاءً، فكان خصوص المكان مراداً فيها إجماعاً، والمصرّ أولى لحديث على هذا محصل ما قاله

.....

(أبو بكر الرازي في "الأحكام" (3:244) والمحقق في "الفتح" (2:23)

فاندحض بذلك ما زعمته طائفة من أبناء زماننا الذين خلعوا ربقة التقليد عن أعناقهم،
وادّعوا درجة الاجتهاد لأنفسهم من أن الآية تفيد وجوب السعي إلى الجمعة على العموم
في الأمكنة، فكيف يجوز تخصيصه بأثر عليّ وهو من الأحاد بالمصر؟ والجواب: أن الآية
ليست على عمومها وطلاقها إجماعاً، والعام إذا صار مخصوصاً ببعض؛ يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس، وأيضاً: فإن الآية لا تفيد وجوب السعي إلى الجمعة على العموم في
الأمكنة أصلاً، فإن معناها أن السعي واجب على المؤمنين عند سماع الأذان، حيث يؤذن
وتقام الجمعة، لا مطلقاً، فأما محل إقامتها، فلم تتعرض له الآية، بل هي ساكتة عنه،
وعوم الخطاب لا يدل إلا على أن كل مؤمن يكون في موضع الأذن للجمعة يجب عليه
السعي، كما لا يخفى

قال أبو بكر في "أحكامه": واتفق فقهاء الأمصار على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا
يجوز فعلها في غيره، لأنهم مجمعون على أن الجمعة لا تجوز في البوادي ومناهل
الأعراب. فقال أصحابنا: هي مخصوصة بالأمصار، ولا تصح في السواد، وهو قول الثوري
وعبيد الله بن الحسن، وقال مالك: تصح الجمعة في كل قرية فيها بيوت متصلة، وأسواق
متصلة، يقدمون رجلاً يخطب ويصلي بهم الجمعة إن لم يكن لهم إمام

وقال الأوزاعي: "لا الجمعة إلا في مسجد جماعة مع الإمام". وقال الشافعي: إذا كانت قرية
مجتمعة البناء والمنازل، وكان أهلها لا يظعنون عنها إلا ظعن حاجة، وهم أربعون رجلاً حراً
(بالتأ غير مغلوب على عقله، وجبت عليهم الجمعة. اهـ (3:445)

وادّعى بعض من غير المقلّدين عموم الآية في الأمكنة كلّها، فلمّا أورد عليهم خصصها بما
عدّ البراري والقرى التي ليس لأهلها قرار إجماعاً التزموا لصحة الجمعة في البراري
والصحاري وفي كل قرية، وخالفوا الإجماع ليسلم لهم عمومها، ولكن العموم لا يسلم لهم إلا
إذا قالوا بوجوب السعي إلى كل صلاة يوم الجمعة سواء كانت فجرًا، أو ظهرًا، أو عصرًا،
وغيرها، فإنه لا دليل في الآية على اختصاصه بالصلاة التي هي بدل عن الظهر في هذا
اليوم، إلا إذا قالوا بوجوبه بكل نداء سواء كان أذاناً أو غيره، فإنه لا

دليل في الآية على اختصاصه بالأذان كما قدمنا، ولا دليل فيه على اختصاصه بأذان الرجل البالغ، دون الصبي والمرأة، ولا على أنه يختص بأذان يكون بعد الزوال أو قبله، فإن خَصَّصوها بهذه القيود وأمثاله لم يسلم لهم عموم الآية، وقالوا بخصوصها بشرائط معلومة، وقيود معينة، وهذا هو الذي قاله الحنفية وغيرهم من الأئمة، هذا وقد ردَّ صاحب يسر من رأى قول من جَوَّز الجمعة في البراري والصحاري من غير المقلِّدين من أصحابه، وقال بخصوص الآية بالقرى والأمصار، وبقِيُود وشرائط معلومة، وإذا اعترف بذلك؛ فأتى له أن يعترض على الحنفية في تخصيصهم الآية بالمصر بأثر عليّ؟ فإن الآية لم تبق على عمومها إجماعاً، فيجوز لهم إن سلموا عمومها تخصيصها بخبر الواحد هذا، وزعم بعض أبناء الزمان أن أثر عليّ لا يفيد اشتراط بالمصر لصحة الجمعة؛ لاحتمال كونه محمولاً على نفي الكمال، فكان معناه لا جمعة كاملة إلا في مصر جامع، لكثرة الجماعة فيه، وما كانت الجماعة أكثر فهي عند الله أزكى وأطيب.

قلنا: الأصل في "لا" التي لنفس نفي الصحة، وإنما تحمل على نفي الكمال لصارف عن الحمل على الحقيقة، ولا صارف ههنا، ومن ادَّعى فعله البيان، وما زعمه هذا القائل صارفاً ليس بصارف، كما سنذكره، والإجماع على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها في غيره يرجح أن مراد عليّ رضي الله عنه بيان موضعها الذي لا يجوز فعلها في غيره، ويؤيده بناء الصحابة الجوامع والمنابر في الأمصار والبلاد، دون القرى والسواد، بعدما فتحوا البلاد، ولو حملناه على نفي الكمال؛ فإن كان معناه أنه لا جمعة كاملة لأهل مصر إلا في مصر؛ فهذا مسلّم، ولكن لا حاجة إلى ذكره؛ بل هو مستغنى عنه، وإن كان معناه أنه لا جمعة كاملة لأهل القرى إلا في مصر جامع مع جواز إقامتها في القرى؛ فغير مسلّم، بل الموضع الذي يجوز لأهله إقامة الجمعة فيه يجب عليهم أن يجمعوا في ذلك الموضع، ولا يُستحبُّ لهم التحول إلى المصر لصلاة الجمعة، ولا العيدين، فإنَّ كون كثرة الجماعة أزكى وأطيب عند الله لا يجيز لأهل مسجد جماعته قليلة أن يتحولوا منه إلى مسجد جماعته كثيرة، بل الواجب على أهل كل مسجد عمارته بالصلاة فيه، حتى لو لم يكن لمسجد المحلة جماعة يجب على المؤذن أن يؤذن فيه، ويصلي هناك وحده، كما صرح به فقهاؤنا، ولم نعلم فيه خلافاً، ولم يقل أحدٌ من السلف باستحباب التحول إلى المصر

يوم الجمعة لمن يجوز لهم إقامتها في موضعهم، وإنما يُستحب ذلك لمن لا يجوز لهم إقامتها فيه كأهل العوالي، بشرط أن لا تعطل مساجدهم من الجماعة. قال الحافظ في "الفتح": "واستنبط منه، أي من قوله - صلى الله عليه وسلم - لبني سلمة: «ألا تحتسبون آثاركم» قصد المسجد البعيد ولو كان بقربه مسجد قريب. وإنما يتم ذلك إذا لم يلزم (بذهابه إلى البعيد هجر القريب، وإلا فإحياؤه بذكر الله أولى. اهـ (2:118)

وإنما يجوز تعطيل المساجد يوم الجمعة لأهل المصر فقط، فيُستحب لهم أن يجمعوا في مسجد واحد، بل قيل: لا يصح تعدد الجمعة في مصر واحد كما سيأتي. وبالجملة؛ فلا يصح تأويل أثر علي بنفي الكمال، ولذا لم يقل بمثل هذا التأويل فيه أحد من السلف، فهذا قول حادث خارق للإجماع. قال الحافظ في "التلخيص": "وروى البيهقي: أن أهل ذي الحليفة كانوا يجمعون بالمدينة قال: ولم ينقل أنه أذن لأحد في إقامة الجمعة في شيء (من مساجد المدينة، ولا في القرى التي بقرها. اهـ (1:133)

وهذا يعين المراد في أثر علي أنه إنما أراد بقوله: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع" اختصاصهما بأهل المصر، وعدم صحتهما في القرى فافهم. وأما ما قاله صاحب يسر من رأى ومن وافقه: إن الجمعة كانت واجبة على أهل القرى القريبة بالمدينة، وكانوا كلهم يشهدون الجمعة بها، ويعطلون مساجدهم؛ فباطل قطعاً لعدم قيام الدليل على تعطيل أهل القرى مساجدهم. وما نقله عن ابن المنذر فهو محمول على تعطيل أهل المدينة مساجدهم يوم الجمعة، وأيضاً إذا جاز لأهل القرى إقامة الجمعة بمواضعهم عنده، فكيف يجوز لهم تعطيل قراهم عن الصلاة بشهود الجمعة بالمصر؟ بل يكون شهودهم صلاة الجمعة بالمصر لأجل كثرة الجماعة بها، كشهودهم صلاة العصر وغيرها بالمصر لأجل تلك العلة، ولا قائل يجوز ذلك لهم، ولا يجوز لهم تعطيل مسجد القرية لأجل كثرة الجماعة بالمصر، وأيضاً فقد ورد في أثر علي هذا في طريق الحجاج بن أرطاة ذكر التشريق والأضحى، والفطر، وقد تقدّم أنه حديث حسن الإسناد، ولا مجال للخصم في تضعيفه، والتشريق فيه لا بد من حمله على الجهر بالتكبير، ولا يجوز إرادة صلاة العيد بها، لكون الأضحى والفطر مذكوراً بعده، فلو حملناه على نفي الكمال؛ لزم باستحباب شهود أهل القرى التكبير بالمصر في أيام التشريق الخمسة لكل صلاة من

المكتوبات، ولم يقل باستحباب ذلك أحد من السلف، وظني أن غير المقلد لا يقول به أيضاً،
للزوم تعطيل مساجد القرى في تلك الأيام رأساً

ثم قال هذا القائل: "ويمكن أن يراد بالمصر الجامع القرية التي لا ينتقل أهلها عنها". قلت:
وكذا يجوز لخصمك أن يريد بلفظ القرية الواردة في بعض الآثار الذي استدلت به على
مذهبك المصر الجامع، والمدينة الكبيرة ولا متمسك لك فيما زعمت إلا ظنك، وله متمسك
له بنص القرآن، فإنه تعالى أطلق القرية على مكة والطائف في قوله: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا
الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾.

والفرق بين الأمصار والقرى لم يكن خافياً على أهل اللسان من السلف، ولذا لم يقل أحد
منهم بما قاله هذا الهندي الجاهل عن لسان العرب، أن أثر عليّ يمكن حمله على القرية. وقد
فسّر صاحب القاموس المصر بالكورة، والكورة بالمدينة، والمدينة بالحصن يبني في اصطمه
أرض، والأصطمة معظم الشيء ومجتمعه، وهذا مما يميز المصر عن السواد والقرى حتماً.
واختلاف ألفاظ الفقهاء في تعريفه مبني على اختلاف العرف في كل زمان، والأصل في
تعريف المصر مدينة النبي - صلى الله عليه وسلم - ومكة، فهما مصران تقام بهما الجمعة
من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى اليوم فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر.

وكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر، فأصح الحدود ما صرح به في "تحفة
الفقهاء" عن أبي حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها وال يقدر
على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمته، وعلمه أو علم غيره، يرجع الناس إليه فيما يقع
من الحوادث، وهذا هو الأصح. انتهى. وهو الذي اختاره صاحب "الهداية"، إلا أنه ترك ذكر
السكك والرساتيق بناءً على الغالب، إذ الغالب أن الأمير والوالي الذي شأنه القدرة على
تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود لا يكون إلا في بلد كذلك. هذا ملخص ما في "شرح المنية"
(للحلي) (ص: 511).

فاندحض بذلك ما زعمه غير المقلد أن الحنفية مختلفون في تعريف المصر اختلافاً عظيماً،
فكان أثر عليّ مجملًا، لا يصلح لتخصيص الآية اهـ. فإن وجود الأقوال الضعيفة في كتب
الفتاوى لا يوجب الاختلاف في المذهب، فإن العمل بالضعيف غير جائز

.....

وأيضاً فإن المصر والقرية كلاهما حقيقة عرفية قد تميز مصداق كل منهما عن الآخر عند أهل العرف في كل زمان، فلا يورث اختلاف عبارات العلماء في تفسيرهما الإجمال في الأثر، ونظيره ما قاله الأصوليون: "إن تعريف القرآن ليس بحدّ حقيقي، وإنما هو تشخيصه في جواب أي كتاب تريد". قالوا: والوجه في ذلك أن القرآن شخصي، والشخصي لا يحد، ومعنى كونه شخصياً أنه اسم للكلمات مركبة تركيباً خاصاً سواء قرأه جبريل، أو زيد أو عمرو، والأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حدّ لا يقبل التعدد، ولا الاختلاف باعتبار ذاتها، بل باعتبار محلّها فقط، كالقصيدة المعينة لامرئ القيس. كما في "التوضيح والتلويح" وغيرهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف المفسر أيضاً ليس بحدّ حقيقي، وإنما هو تشخيصه فقط، وتعريف الشخصي يختلف باختلاف تشخيصاته في كل زمان، فهذا هنو الوجه لاختلاف عبارات الفقهاء في تفسير المصر، ولا يلزم منه الخفاء في كونه شخصياً بحسب الوجود؛ فافهم، وقد تقدّم أن الآية ليست بعامة أصلاً، ولم نقل بتخصيصها بالأثر بعد عمومها هذا.

وأما ما قاله ابن حزم في معرض الاستدلال لمذهبه: "ومن أعظم البرهان أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى المدينة، وإنما هي قرى صغار متفرقة، فبنى مسجده في بني مالك بن النجار، وجمع فيه، في قرية ليست بالكبيرة، ولا مصر هناك". كما في "العمدة للعيني" (3:265).

فالعجب من ابن حزم أنه كيف قال ما قال؛ وقد ثبت في الآثار أنّ مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانت مشتملة على دور كثيرة، أي محلات لقبائل عديدة، وأنه - صلى الله عليه وسلم - لما شخص من قباء يريد المدينة دعا براحلته، وحشد المسلمون، ولبسوا السلاح، وركب - صلى الله عليه وسلم - ناقته، والناس عن يمينه، وشماله، وخلفه، منهم الماشي، والراكب، فاعترضه الأنصار فما يمرّ بدارٍ إلا قالوا: هلمّ إلى العزّ والمنعة، والثروة". فيقول لهم خيراً ويدعو ويقول: «إنّها مأمورة، خلّوا سبيلها» فمرّ ببني سالم، فقام إليه عتب بن مالك، ونوفل بن عب الله بن مالك بن العجلان، وهو أخذ بزمام ناقته يقول: يا رسول الله انزل فينا، فإنّ فيها العدد والعدة

والحلقة، ونحن أصحاب العصا، والحدائق، والدرك. فجعل يتبسم ويقول: «خَلُّوا سبيلها فإنها مأمورة». فمرَّ ببني ساعدة، فقال له سعد بن عبادة والمندر بن عمرو وأبو دجالة: "هَلَمْ يا رسول الله إلى العزِّ والثروة والقوة والجلد، وسعد يقول: يا رسول الله! ليس في قومس رجل أكثر عذقاً ولا فم بئر مني، مع الثروة والجلد والعدل، والحلقة. فيقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «بارك الله عليكم» ويقول: «أبا ثابت! خَلَّ سبيلها، فإنها مأمورة». فمضى، واعترضه بنو الحارث ابن الخزرج فقالوا: يا رسول الله: لا تجاوزنا، فإننا أهل عددٍ وثروة، وحلقة. فقال: «خَلُّوا سبيلها، فإنها مأمورة

واعترضه بنو بياضة يقولون: "يا رسول الله: هَلَمْ إلى المواساة والعز والثروة، والعدد والقوة، نحن أهل الدرك». فقال: «خَلُّوا سبيلها، فإنها مأمورة». ثم مرَّ ببني عدي ابن النجار وهم أخواله فقالوا: "يا رسول الله: نحن أخوالك وهَلَمْ إلى العدد والمنعة، والقوة مع القرابة، لا تجاوزنا إلى غيرنا". فقال: «خَلُّوا سبيلها، فإنها مأمورة». ثم أتى منزل بني مازن بن النجار فقامت إليه وجوههم، فقالوا مثل قول الأولين، وأجابهم بمثل ما أجاب به غيرهم) وقد حشدت بنو مالك بن النجار، فهم قيامٌ ينتظرونه إلى أن طلع، فهشَّ إليه أسعد بن زراة وأيوب وعمارة بن حزم، وحارثة بن النعمان يقول: "يا رسول الله! قد علمت الخزرج أنه ليس ربع أوسع من ربعي". فبركت بين أظهرهم فاستبشروا. كذا في خلاصة الوفاء، ومثله في سيرة ابن هشام، والسيرة الحلبية، وغيرها

فهذه دور المدينة ومحالها، كل محلة منها ذات عدد وقوة، ولم تكن تلك قرى بقرب المدينة، وإلا لأجابهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما أجاب به أهل قباء، حين أراد الشخصوخ إلى المدينة، وقالوا: أخرجت ملالا لنا أم تريد داراً خيراً من دارنا؟ فقال: إني أمرت بقريّة تأكل القرى، فلما لم يقل لبني سالم ولبني ساعدة، ولا لبني الحارث ولا لبني بياضة، ولا لبني عدي بن النجار، ولا لبني مازن بن النجار: إني أمرت بقريّة تأكل القرى؛ بل قال لهم: «خَلُّوا سبيل الناقة، فإنها مأمورة»؛ دل ذلك على أن تلك الدّور كلها من دور المدينة، لا كما زعم ابن حزم أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - بنى مسجده في بني مالك بن النجار في قرية ليست بالكبيرة ولا مصر هناك، فكانَ المدينة عنده اسمٌ لدار بني مالك بن النجار فقط، وهو فاسدٌ عند أهل المعرفة، بل المدينة اسمٌ لمجموع دور الأنصار التي ذكرنا بعضاً منه. نعم

كانت محلات المدينة إذ ذاك منفصلة بعضها عن بعض، ولم تكن متصلة، فكان ماذا فإن اتصال المحلات بعضها ببعض لا يشترط للمصرية، وقد اعترف ابن حزم بأن لفظ المدينة كان يطلق على المجموع المشتمل على قرى صغار متفرقة، فنقول: وهذه إمارة اتحادها مع تفرقها وانفصالها، فلا يجوز إطلاق القرى عليها، بل كانت كلها محلات للمدينة متفرقة بدليل ما ذكرنا، وبدليل ما في الصحيح عن أنس: "أن بني سلمة أرادوا أن يتحولوا عن منازلهم فينزلوا قريباً من النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: فكرة النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يعرفوا المدينة فقال: «يا بني سلمة: ألا تحتسبون آثاركم»" اهـ

قال الحافظ في "الفتح": وفي رواية مسلم عن طريق أبي الزبير، سمعت جابر بن عبد الله يقول: "كانت ديارنا بعيدة من المسجد". ولابن مردويه من طريق أخرى عن أبي نضرة عنه قال: "كانت منازلنا بسلع". قال الحافظ: وبين سلع والمسجد قدر ميل. اهـ (2:117). وفيه ما يشعر بأن المدينة اسم لمحلات كثيرة عديدة كان بعضها على قدر ميل من المسجد، وأن ما كان منها بسلع داخل في المدينة، ولا يقال لمثلها قرية عرفاً، وإن جاز لغة كما أطلق القرآن اسم القرية على مكة والطائف. وروى أبو داود في مراسيله عن بكير بن الأشج: أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تسمع أهلها تآذين بلال على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فيصلون في مساجدهم، أقربها مسجد بني عمرو بن ميثول من بني النجار، ومسجد بني ساعدة، ومسجد بني عبيد، ومسجد بني سلمة، ومسجد بني رباح بن عبد الأشهل، ومسجد بني زريق، ومسجد بني غفار، ومسجد - (أسلم، ومسجد جهينة، و (مسجد) نبيك في التاسعة اهـ (ص:4)

وروى أبو داود في "سننه": عن عائشة - وسكت عنه - قالت: "أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ببناء المساجد في الدور، وأن تنظف وتطيب". قال في "النيل": ورجاله ثقات. وفيه أيضاً المراد بالدور المحلات، فإنهم كانوا يسمون المحلة التي اجتمعت فيها قبيلة ("دارا" اهـ (2:40).

فهذه دور المدينة التي كانت بها مساجد تسعة، فهل يقول ابن حزم: إن تلك المساجد التسعة كانت في داري بني مالك بن النجار التي فيها مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ كلا؛

لن يقول بذلك أبداً. أو يقول: كانت تلك المساجد خارج المدينة؟ ولكن لفظ الحديث يرده، فيه ما يدل على أنها كلها كانت بالمدينة في دورها، دون القرى المتصلة بها، وإلا لذكر الراوي مسجد قباء أيضاً فافهم. فإن مثل الموضع الذي فيه مساجد تسعة لقبائل مختلفة لا تكون قرية؛ بل مصرّاً جامعاً، وأيضاً فعليّ بن أبي طالب نفى الجمعة عن القرى، وقال: "لا جمعة إلا مصرّ جامع". وصححه ابن حزم عنه، وهو أعلم الناس بأمر المدينة، وكانت عنده مصرّاً جامعاً، لا قرية، فنه صلى بها الجمعة مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وبعده. وأيضاً؛ فإن الإمام أي موضع حل (1) جمع، والمدينة قبة الإسلام، وقائمة الخلافة، وأكالة القرى، فكيف لا تكون مصرّاً جامعاً بحلول النبي - صلى الله عليه وسلم - بها؟! وهو يقيم بها الحدود، ويجهز العساكر والسرايا، ويحارب ويسالم وله بها منعة وقوة، وحصن حصين، وذكر في شرح المنية عن محمد أن الإمام لو بعث إلى قرية نائباً لإقامة الحدود والقصاص تصير مصرّاً، فإذا عز له تلحق بالقرى، ووجه ذلك ما صحّ "أنه كان لعثمان رضي الله عنه عبد أسود أميراً على الربرة يصلي خلفه أبو ذر رضي الله عنه، وعشرة من الصحابة (الجمعة وغيرها)". ذكره ابن حزم في المحلى. اهـ (ص: 512).

وبهذا اندحض استدلال الخصم بما روي عن عطاء بن أبي ميمونة عن أبي رافع "أن أبا هريرة كتب إلى عمر يسئله عن الجمعة وهو بالبحرين (2). فكتب إليهم أن جمّعوا حيث كنتم" أخرجه ابن خزيمة وصححه، وابن شعبة والبيهقي، وقال: هذا الأثر إسناده حسن، كذا في التعليق المغني على الدار قطني (1:166). فإن المخاطب بقوله هذا أبو هريرة وأمثاله من الحكام (3)، فلهم أن يجمعوا حيثما كانوا، أي من القرى والأمصار، وإن سلمنا أن المخاطب به جميع أهل البحرين؛ فنقول: لا يجوز إجراؤه على العموم، لعدم جواز إقامتها في البراري، والصحاري اتفاقاً. وإذا كان لا بد من تخصيصه بمكان يصلح لإقامة الجمعة؛ فمعناه عندنا أن جمّعوا حيثما كنتم من الأمصار، ولكن الأول أولى كما لا يخفى

أي إذا دخل من حيث الولاية، لا من حيث السفر فقط، وسيأتي تفصيل فانتظر (1)

أي أمير عليه (2)

كان أبو هريرة والياً بالبحرين مكان العلاء بن الحضرمي على عهد عمر رضي الله عنه، كما في "معجم البلدان" لابن (3) (مردويه، وغيره كذا في "آثار السنن" (2:83)

.....

وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، بل فيه إشعارٌ بأن الجمعة لم تكن جائزة عند الصحابة ومن في زمنهم في كل موضع، فإن أبا هريرة تردّد في إقامتها بالبحرين، واضطرّ إلى السؤال عنها، فكيف يستدلّ به الخصم على جواز إقامتها في القرى مطلقاً؟ ولولا أن إقامة الجمعة يختص بموضع دون موضع، وحال دون حال؛ لم يحتج مثل أبي هريرة في علمه، وكثرة حفظه للأثار والأحكام إلى السؤال عن إقامتها بمثل البحرين، فافهم

وكذا لا يجوز له الاحتجاج علينا بما رواه البيهقي في المعرفة عن جعفر بن برقان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عديّ بن عديّ الكندي: "أنظر كل قرية ليسوا هم بأهل عمود ينقلون، فأمر عليهم أميراً، ثم مره فليجمع بهم". كما في التعليق المغني أيضاً، فإنّ فيه إقامة الجمعة بالقرى بعد تأمير الأمير عليها، وأمر الإمام له بإقامتها، ولا خلاف في صحة الجمعة بها إذاً، على أن قول التابعي لا حجة فيه عند الخصم - وأيضاً فإن ابن عبد العزيز علّق الجمعة في القرى على تأمير الأمير عليها، والآية مطلقة عن هذا الشرط، فالعجب من الخصم أنه يردّ أثر عليّ رضي الله عنه لمخالفة إطلاق الآية عنده، ويحتجّ بأثر ابن عبد العزيز وهو مثل أثر عليّ في تقييد الجمعة على كل مؤمن في كل مكان، وإنما معناه وجوب السعي إلى الجمعة بعد النداء لها، وأما أنه في أي مكان يجوز النداء لها؟ وفي أي مكان لا؟ فالآية ساكتة عنه

ثم قال صاحب "التعليق المغني": وحكى الليث بن سعد أنّ أهل الإسكندرية ومدائن مصر، ومدائن سواحلها كانوا يجمعون الجمعة على عهد عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان بأمرهما، وفيها رجال من الصحابة اهـ

قلت: ليس فيه أنهم كانوا يجمعون في القرى، بل كانوا يجمعون في مدائن مصر، ومدائن سواحلها، ولا حجة في قول الليث: "إنّ كل مدينة وقرية فيها جماعة؛ أمروا بالجمعة" كما نقله عن البيهقي بطريق الوليد بن مسلم بعده، فإنه ليس بصحابي، ولا تابعي كبير، وإن سلم أن تلك السواحل كانت قرى لا مدائن؛ فنقول: إنهم كانوا يجمعون بأمر الإمام، وإذا أذن الإمام لأهل القرى بذلك بعد تأمير الأمر عليهم صحت الجمعة

.....

بها عندنا، كما مرَّ

ثم قال: وكان الوليدُ بن مسلم يروي عن شيبان عن مولى لآل سعيد بن العاص "أنه سأل ابن عمرَ عن القرى التي بين مكة والمدينة، ما ترى في الجمعة؟ قال: نعم! إذا كان أميرٌ عليهم فليجمع". انتهى كلام البيهقي اهـ (1:166) وهذا أيضاً لا يرد علينا لتقييده إقامة الجمعة بقوله: "إذا كان أمير عليهم فليجمع". وأيضاً ففي سؤال السائل ابن عمر عن الجمعة في القرى ما يشعر بأن جواز ذلك لم يكن ظاهراً عندهم، وإلا لم يحتج إلى السؤال عنه.

وأما ما رواه عبد الرزاق بإسنادٍ صحيح عن ابن عمرَ "أنه كان يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجمعون فلا يعيب عليهم" ذكره صاحب التعليق عن الحافظ في الفتح فلا حجة فيه أصلاً، فقد تبين برواية البيهقي بطريق الوليد بن مسلم عن شيبان المذكور أنفاً أن ابن عمر كان يرى جواز الجمعة لهؤلاء بشرط كون الأمير عليهم، فيحمل عدم إنكاره على تجميعهم لكونهم كانوا يجمعون وعليهم أمراء يجمعون بهم، على أن القول أقوى من السكوت، فلا يترك القيد الذي صرح به في الأثر القولي بما في هذا الأثر من سكوته وعدم إنكاره، لاحتماله وجوهاً مختلفةً

فإن قيل: كيف قالت الحنفية بجواز إقامة الجمعة في القرى؟ إذا كان عليها أميرٌ من الإمام مأذون بإقامة الجمعة بها، فهل تصير القرية بذلك مصرّاً؟ وهذا خلاف المفروض، فإن المفروض أنها قرية، أو لم تصر مصرّاً، فكيف تركوا هناك أثر على المصرح بنفي الجمعة عن القرى؟ قلنا: تصير القرية بذلك في حكم المصر، فإن القرية التي بها أمير من الإمام تتبعها القرى المتصلة بها التي ليس بها أمراء، فيرجع أهلها إلى تلك القرية في حوادثها، ومثلها يكون مصرّاً حاكماً، كما لا يخفى على من شاهد حال القرى التي بها أمير من الإمام، أو نقول: إن أمر الإمام وإذنه قاطع لنزاع في المسائل المجتهد فيها عندنا، واشتراط المصر للجمعة مجتهد في الصحابة والأئمة، فإذا أمر الإمام أميراً على القرية، وأذن له بإقامة الجمعة بها؛ صحت الجمعة بها عندنا، لأجل هذا الأصل، وهذا وبما ذكرنا من أثر ابن عمر بن عمر، وعمر بن العزيز ثبت أن إقامة الجمعة في القرى مشروطة بما إذا

عن: عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، قالت: «كان الناس ينتابون - 2016 الجمعة من منازلهم والعوالي، فيأتون في الغبار» والحديث أخرجه "البخاري"، قال الحافظ «في "الفتح" (2:321): وفي رواية: «ينتابون».

كان فيها أُميرٌ من الإمام، كما لا يخفى، والأثران قد احتجَّ بهما البيهقي، ففيها حجة كافية

وإذا كان كذلك؛ فقولنا: إن أثر عمر بن الخطاب "جمّعوا حيثما كنتم" في جواب أبي هريرة محمولٌ على الخطاب للولاية والحكام صحيحٌ حتماً، وما قاله غير المقلد في "رسالته": يسر من رأى من "أن تخصيصه بالولاية بعيد، بل هو عامٌ في حق كل مؤمن" باطلٌ قطعاً، وليس ذلك مثل قول عمر في كتابه إلى العمال: "إنَّ أهمَّ أمركم عندي الصلاة، فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه، ومن ضيّعها فهو لما سواها أضيع" إلخ، فإن هذا الكتاب لم يكن في جواب من سألَه، وإنما كتبه عمر ابتداءً إلى عماله، بخلاف كتابه إلى أبي هريرة؛ فإنه كتبه في جواب أبي هريرة حين سألَه عن الجمعة، وفيه إشعارٌ بأن إقامة الجمعة في كل موضع لم تكن جائزة عند أبي هريرة وإلا لم يحتج إلى السؤال عنه، وهو عالمٌ كبيرٌ تولى الإفتاء والقضاء؛ بل كان ذلك مقيداً عنده بشروط خاصة، فسأل عمر عنها، فأجابه بأن جمّعوا حيثما كنتم. وفيه تقييد التجميع بمكان كان الولاية فيه، على أن الأصل كون مفهوم الكتاب مختصاً بالمكتوب إليه، لكونه قد خوطب به دون غيره، وتعميمُه للناس جميعاً خلاف الأصل، ولا بدّ له من دليل، وقد قام الدليل على عموم كتابه إلى العمال في الأمر بحفظ الصلاة، والمحافظة عليها، وهو قوله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى} وهو عامٌ لكل مؤمن، ولم يَقم مثل ذلك الدليل على تعميم كتابه إلى أبي هريرة؛ بل قد قام على تخصيصه، وهو ما ذكرنا من أثري ابن عمر وعمر بن العزيز، الذين احتجَّ بهما البيهقي وأبو الطيب شمس الحق في "التعليق المغني"، فصار ما أبداه صاحب يسر من رأى من الأغلوطات والأباطيل هناك هباءً منثوراً

قوله: "عن عائشة" إلخ ... قلت: قال الحافظ في "الفتح": قوله: "ينتابون الجمعة" أي يحضرونها نوباً، والانتياب: افتعالٌ من التوبة. وفي رواية: ينتابون إلى أن قال: وقال القرطبي: فيه ردٌ على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر. كذا

قال: وفيه نظر؛ لأنه لو كان واجباً على أهل العوالي ما تناوبوا، ولكانوا يحضرونها جميعاً، والله أعلم اهـ (2:321). وفي "العمدة" للعيني: قوله: "ينتأبون الجمعة" أي يحضرونها بالنوبة، وهو المجيء نوباً، ويروى "يتناوبون" أيضاً اهـ (3:275) ثم ردّ على صاحب التوضيح والقرطبي بمثل ما ردّ به عليه الحافظ، وقال الأمير البوفالي في "عون الباري": "ينتأبون الجمعة يفتعلون من النوبة أي يحضرونها نوباً اهـ (3:113). ... ة لا يرد الماء إلا انتياباً ... وفي "لسان العرب": انتأب الرجل القوم انتياباً، إذا قصهم وأتاهم مرة أخرى، وهو ينتأبهم، وهو أفتعال من النوبة، وفي حديث صلاة الجمعة: "كان الناس ينتأبون الجمعة من منازلهم" ومنه قوله أسامة الهذلي شعر: ... اقب طريد بنزه الفلا

والنوبة الفرصة والدولة اهـ. من أحسن القرى (ص:163) وفي قول أسامة وصف لحمار الوحش بأنه ضامر البطن بعيد، يسكن بفلاة لا ماء بها، ولا يرد الماء إلا بالنوبة أحياناً. وقال كعب بن مالك شاعر النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في "سيرة ابن هشام" (2:124). ... للجار وابن العمّ والمنتأب ... كاللوب يبذل جمها وحفيلها

يصف فيه جذوع النخل بانها كاللوب (أي النوق في جثتها) يصرف كلها وغزيرها إلى الجار الملاصق، وابن العم ذي القرابة، والضيف النازل أحياناً، فعبر الضيف بالمنتأب لانتيابه، أي نزوله أحياناً بالنوبة، لا لنزوله دائماً مرة أخرى، فإن الضيف لا ينزل إلا نوباً. وقال الحريري في المقامة الثالثة: وانتيا ب النوب السود، وفسرها المحشي بقوله: التوب بفتح الواو، جمع (نوبة بمعنى النائبة، وانتيا بها أي تناوبها نوبةً بعد نوبة اهـ (ص:18)

وفي كل ذلك إشعارٌ بترادف الانتيا ب والتناوب، وبأن معنى النوبة مرعى في كليهما. ورحم الله الطائفة الخالعة ربة التقليد عن عنقها حيث ادعت المنافاة بين معنى الانتيا ب والتناوب، وخصت الأول: بالمجيء متتابعاً، والثاني: بالمجيء أحياناً، واجترأت على تخطئة مثل الحافظ، وجمهور شراح الحديث في تفسيرهم الانتيا ب بالحضور نوباً، ومنهم صاحب ("مجمع البحار" حيث فسر بذلك نقلاً عن الكرمانى (2:400)

واستدلت على قولها بما في "الصراح": انتيا ب ببابى آمن، يقال: فلان انتأب القوم، أي أتاهم مرة أخرى، وبما في "القاموس": انتأبهم انتياباً، أتاهم مرة بعد أخرى

.....
وبما في المرقاة: ناب المكان انتابه، إذا تردّد إليه مرة بعد أخرى

قلنا: الإتيان مرةً بعد أخرى، والتردّد إلى الشيء مرة بعد أخرى لا ينافي قولهم: "يحضرونها نوبة بعد نوبة" فإنّ الإتيان مرة بعد أخرى لا يستلزم تتابع الإتيان واستمراره، بل يصدق على الإتيان بالنوبة أيضاً، ومن ادّعى غير ذلك فليأت ببرهان، فإن الحافظ والعيني والكرماني وصاحب "مجمع البحار" وغيرهم من شراح الحديث أعرف بكلام أهل اللغة من أمثال هذه الطائفة التي نشأت بالهند، ولا ذوق لها بالعربية، فإنّ الانتياب افتعالٌ من النوبة، فلا بدّ من رعاية معناها فيه، وليس ذلك إلا بأن يكون قولهم: "مرة بعد أخرى" أريد به النوبة بعد النوبة، لا سيما وفي رواية أخرى للبخاري في هذا الحديث بعينه: "يتناوبون" مكان "يتناوبون"، والروايات يفسر بعضها بعضاً، فلا يجوز حمل أحدها على ما يطابق الأخرى.

وقولهم: إن رواية "يتناوبون" غير صحيحة؛ مكابرة صريحة لا يقبله إلا الجاهل عن الحديث ومحاوراته، وأيضاً، فقد عرف من عادة أهل العوالي أنهم لم يكونوا يديمون النزول عند النبي - صلى الله عليه وسلم - كل يوم؛ بل كانوا يحضرونه نوباً، ينزل هذا يوماً وآخر يوماً، كما في الصحيح عن عمر رضي الله عنه قال: "كنت أنا وجارّ لي من الأنصار في بني أمية بن زيد وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل ذلك ... إلخ (1:19). وقوله: "ينزل يوماً وأنزل يوماً" يعمّ الجمعة وغيرها، وليس في ما يدل على أنهما كانا ينزلان يوم الجمعة جميعاً على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

وإن سلمنا أن الإتيان مرةً بع أخرى معناه: الإتيان دائماً مستمرا من غير ترك، فنقول: قد يُستعمل الانتياب في هذا المعنى، وقد يُستعمل في الحضور نوباً، بدليل قول أسامة وكعب بن مالك، وكلاهما معنى حقيقي، واللفظ مشترك بينهما، ولا يجوز جعل الأول حقيقها، والثاني مجازاً لكون معنى النوبة أظهر في الثاني دون الأول، والمشتراك لا يحمل على أحد معنييه إلا بقريضة وقد وجدت على الثاني، لما في رواية أخرى للبخاري في هذا الحديث بعينه من لفظ "يتناوبون"، ولما علمنا من عادة أهل العوالي في نزولهم تناوباً

وأما ما قالوا من أنّ رواية النسائي بلفظ "إنما كان الناس يسكنون العالية فيحضرون

الجمعة" اهـ. يوافق المعنى الأول؛ ففيه أنَّ لفظ الحضور يعمّ الحضور بالاستمرار وبالتناوب كليهما، ومعناه أن جميع أهل العالية كانوا يحضرون الجمعة نوباً، وكون المراد بالناس جميع أهل العالية لا يستلزم إلا حضورهم كلهم، وأما إن حضور كلهم كان نوباً أو في كل جمعة جميعاً؛ فلا دلالة للفظ الحضور على ذلك، فاندحض ما قاله صاحب سرّ من يرى في هذا المقام رأساً، ثم استلّ على كون الانتياب بمعنى المجيء استمراراً بقول القرطبي: "فيه ردّ على الكوفيّين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر" اهـ. أي فإنه لو كان الانتياب بمعنى الحضور نوباً؛ لم يكن في الحديث ردّ عليهم. قلت: لا دلالة في كلام القرطبي على ما زعمتم، بل يحتمل أن الانتياب عنده بمعنى التناوب أيضاً، وإنما ردّ به على الكوفيّين لظنه أن تناوبهم كان لعذرٍ يسقط وجوب الحضور للجمعة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وحاصل جواب الحافظ عن كلام القرطبي: أنَّ الظنّ لا يكفي لإثبات العذر حتى يقوم عليه دليل، وإذا ليس فلا يستقيم به الردّ عليهم

ثم استدلّ الخصم على حضور أهل العوالي كلهم الجمعة بالمدينة بما أخرجه أبو داود في المراسيل من طريق أحمد بن عمرو بن السرح عن ابن وهب عن يونس بن يزيد الأيلي عن ابن شهاب قال: "بلغنا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جمع أهل العوالي في مسجده يوم الجمعة" اهـ

قلت: مراسيل الزهري ضعيفة عند المحدثين، كما صرح في "تدريب الراوي" (ص: 70) فلا يصحّ للخصم الاحتجاج به. والعجب من هؤلاء كيف ينسون أصول الإسناد والرواية إذا احتجوا علينا بشيء، ولو سلم فليس فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجمعهم لكل جمعة، فلعلّه جمعهم مرّةً لأمرٍ أهمّه من أمور الجهاد ونحوه، فليس هو من الحجّة في شيء.

ثم استدلّ بما أخرجه ابن ماجه عن عب الله بن عمر "أنّ أهل قباء كانوا يجمعون مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الجمعة" اهـ (ص: 80). قلنا: إنّ قباء قريبة من المدينة فهي على ميلين منها، فلا يلزم من شهودهم الجمعة بالمدينة شهود أهل العوالي كلهم، فإن بُعدها من المدينة ثمانية أميال، كما في "عون الباري" (3: 113) وقياس البعيد على القرب □ غير صحيح

.....

وأيضاً فليس فيه ما يدلّ على شهود أهل قباء كلهم الجمعة، وإن جعلوه عاماً كقوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا} الآية، كما قاله صاحب يسر من رأى؛ لزمهم ما لا يرضونه، لأنه استدلّ بعد ذلك بما رواه الترمذي عن رجلٍ من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - "أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم أن نشهد الجمعة من قباء" اهـ. وقال: "إنه وإن كان ضعيفاً؛ فحديث ابن ماجه يشهد له". فنقول: لزم من مجموعها أنه - صلى الله عليه وسلم - أمر أهل قباء كلهم، رجالهم ونسائهم، وعبيدهم وأحرارهم، وأصحاءهم ومرضاهم، بأن يشهدوا الجمعة من قباء، فإن قوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ} يعمّ جميع أهل الكتاب كذلك، وإن لم يجعلوه عاماً كعموم يا أهل الكتاب؛ فما وجه تشبيه لفظة أهل قباء به؟ وهل ما أورده على صاحب أحسن القرى ي ضمنه إلا سخافة فهم، ومكابرة وجدال بالباطل؟ وإذا لم يبق عاماً بل خص منه البعض، فلا يستقيم الاستلال بعمومه على وجوب الجمعة على أهل القرى، بل لا بدّ له من دليل ناهض. وأما ما في رواية الترمذي من قوله: "أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نشه الجمعة من قباء" فقد اعترف الخصم بضعف هذا اللفظ. أما قوله: "إنّ حديث ابن ماجه يشهد له" فنقول: إنه لا يشه في الأمر لخلوّه عنه، وإنما يشهد له فيما لزم منه، وهو حضورهم الجمعة فقط.

ثم نقل صاحب "يسر من رأى" عن "التلخيص الحبير" قوله: "ويشهد له صلاة أهل العوالي مع النبي - صلى الله عليه وسلم - الجمعة كما في الصحيح، وصلاة أهل قباء معه كما رواه ابن ماجه وابن خزيمة" اهـ. وظاهر صنيعه يشعر بأنّ الحافظ جعل صلاة أهل العوالي وأهل قباء معه - صلى الله عليه وسلم - شاهداً لرواية الترمذي، وهذه خيانة عظيمة في النقل، فإنّ الحافظ لم يجعله شاهداً له، بل جعلها شاهداً لما روى أبو داود في المراسيل "عن بكير بن الأشجّ أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده - صلى الله عليه وسلم -، يسمع أهلها تأذين بلال، فيصلّون في مساجدهم، فقال: وزاد يحيى بن يحيى في رواية: ولم يكونوا يصلّون في شيء من تلك المساجد إلا في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - (أي الجمعة)". أخرجه البيهقي في المعرفة، ويشهد له صلاة أهل العوالي معه - صلى الله عليه وسلم - الجمعة كما في الصحيح إلخ، أي فلما كان أهل العوالي وعباء يصلّون الجمعة مع النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ فاهل مساجد المدينة أولى بأن يصلّوها معه

ولا يخفى أنّ الحافظ لم يدع صلاة جميع أهل العوالي معه في كل جمعة لكونه

عزاه إلى الصحيح، وليس في الصحيح إلا حديث عائشة: "كان الناس يتناوبون الجمعة" إلخ، وفسره الحافظ بحضورهم نوباً. فالعجب من صاحب يسر من رأى كيف يحرف كلام الحافظ، ويذكره تأييداً لكلامه وهو يخالفه؟

ثم استدل على زعمه الفاسد من حضور جميع أهل العوالي الجمعة بالمدينة؛ بما ذكره الحافظ في "التلخيص": "وقال ابن المنذر: لم يختلف الناس في أن الجمعة لم تكن تصلى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي عهد الخلفاء الراشدين إلا في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي تعطيل الناس مساجدهم يوم الجمعة، واجتماعهم في مسجد واحد أبين البيان بأن الجمعة خلاف سائر الصلوات، وأنها لا تصلى إلا في مكان واحد اهـ

قلنا: لا يُستدل به على حضور أهل العوالي كلهم الجمعة بالمدينة إلا من طبع على قلبه، فإن مراد ابن المنذر بالناس؛ أهل المدينة، وبمساجدهم؛ المساجد الثمانية التي كانت بالمدينة، وقد مر ذكرها في مرسل أبي داود عن ابن الأشج، وزاد فيه يحيى أنهم لم يكونوا يصلون في شيء من تلك المساجد (الجمعة)، فأين فيه الدلالة على تعطيل أهل العوالي مساجدهم يوم الجمعة؟ وإن جعلنا الناس، والمساجد في قوله: وفي تعطيل الناس مساجدهم عاماً لأهل المدينة، وغيرهم، ومساجد المدينة وغيرها لزم تعطيل أهل مكة مساجدهم، واجتماعهم في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة، وإلا فما الدليل على عمومهم أهل العوالي دون غيرهم؟ وإن ادعى أحد أن مساجد العوالي داخلة في مساجد المدينة، فنقول: مرسل أبي داود يرد قولهم عليهم، فإنه قد عد المساجد التسعة من مساجد المدينة لا غير، ولو كانت مساجد العوالي وقبأ داخلة فيها لزادت مساجدها على التسعة بكثير، وهذا كله ظاهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، ولكن صاحب "يسر من رأى" وجماعته قد شمروا أيديهم للبغي والعنوان وسفك دم الإنصاف، فאלله يهديهم ويصلح بالهم

على أن ما ذكره ابن المنذر لا دلالة فيه على أن تعطيل مساجد المدينة كان واجباً على أهلها يوم الجمعة، فإنه لم يذكر إلا فعلهم، وفعل الصحابة لا يفيد الوجوب، فلم يثبت إلا أن تعطيل أهل البلد مساجدهم يجوز يوم الجمعة، أو يستحب لهم، فأين الدلالة على وجوب الجمع على أهل العوالي كلهم، وأن يشهدوا الجمعة بالمدينة؟ وأن تعطيل

مساجدهم كان واجباً عليهم؟ كيف وأن قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} قد علق وجوب السعي على النداء، لما تقرّر عند جمهور الأصوليين وأئمة البيان، وبه قال منكروا التقليد خلافاً للحنفية من أن الشرط قيد لحكم الجزاء، والمرء بالنداء هو الأذان الثاني الذي يكون بين يدي الخطيب عند المنبر، لكون الأول محدثاً بعد نزول الآية، فلا يجب السعي إلى الجمعة إلا على من يتيسّر له إدراك الجمعة بالسعي بعد الأذان الثاني، وإيجابها على أهل العوالي كلهم يستلزم السعي عليهم من أول النهار قبل النداء بكثير، وهو بخلاف الآية على أصلهم، وقد قدمنا أن رواية جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - أهل العوالي للجمعة لا تصلح الاحتجاج بها، وإن سلّمنا فلا دلالة فيه على جمعه إياهم كل جمعة، وصلاة أهل قباء معه الجمعة لا يفيد صلاة جميع أهل العوالي، ولا أمره لهم الأمر لأهل العوالي كلهم، على أن الأمر غير ثابت. وأيضاً فالجمع والمرقد يكون استحباباً كما ورد في التراويح، أنه - صلى الله عليه وسلم - جمع أهله ونسائه، وفي رواية "دعا أهله ونسائه" وقد تقدّم في بابها، وأخرج أبو داود في "مراسيله": "كان الضعفاء من الرجال والنساء يشهدون الجمعة مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم لا يأوون إلى رحالهم إلا من الغد من الضعف" فهل مجرّد الجمع للتراويح، وحضور الضعفاء للجمعة يدل على وجوب التراويح في نفسها، أو وجوب الجمعة على الضعفاء؟

وقد بهت صاحب "سر من يرى" في الجواب عن ذلك وقال: إنا لم نستدل على فرضية الجمعة على أهل العوالي بمجرّد جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - إياهم، ولا بمجرّد حضورهم الجمعة بالمدينة؛ بل راعينا مع ذلك عموم الآية، والأحاديث الصحيحة القاضية بكون الجمعة فرضاً على كل مسلم... إلخ. قلنا: ولم يبق مدار الفرضية إلى على الآية والأحاديث العامة، فكان ذكر آثار أهل العوالي وبقاء تطويلاً محضاً، وهذا هو الذي قاله صاحب أحسن القرى، وقد تقدم أن الآية ليست بعامة، بل مقيدة بالنداء، ومخصوصة بقيود وشرائط معلومة اتفاقاً. وكذا الأحاديث العامة، مثل قوله - صلى الله عليه وسلم -: «رواح الجمعة واجب على محتلم». رواه النسائي عن حفصة مرفوعاً. وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة». رواه أبو داود والحاكم كما ذكره صاحب "سر من يرى" (ص: 13). فإن المراد بكل مسلم ومحتلم فيها؛ من كان مقيماً في موضع صالح للجمعة، لعدم وجوب الجمعة على

عن: ابن عباس أنه قال: «إن أول جمعة جمعت بعد جمعة في - 2017

أهل البراري اتفاقاً. فصار الاستلال بعمومها هباءً منثوراً، وبقي النزاع في الموضع الصالح للجمعة، أنه أي موضع، فخصصتموه بما عدا البراري، وجعلناه خاصاً بما عدا البراري والقرى، بدليل أهر علي المذكور أول الباب

وأما قول صاحب "سر من يرى": أنه لا يجوز لنا القول بأن فلاناً لا تجب عليه الجمعة ما لم ينص النبي - صلى الله عليه وسلم - على استثنائه من الحكم. فنقول: فكيف جاز لك القول بأن أهل البراري لا تجب عليهم الجمعة؛ بل لا تصح عنهم؟ فهل نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على تخصيصهم بذلك من بين الناس؟ فإن قلت: إنه لم يجمع بهم في عرفات. فنقول: ليس ذلك نصاً صريحاً لكونه من جنس الأفعال، وهي تحمل الوجوه، وإن سلمنا فكذلك لم يجمع النبي - صلى الله عليه وسلم - في قرية صغيرة قط، ولم يأذن لأهل القرى في إقامة الجمعة بها، وأول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مسجد عبد القيس بجوانا من البحري، ولم تقم في العوالي، ولا بذى الحليفة، ولا بالسويداء وأمثالها من القرى البعيدة التي لا يتيسر لأهلها الحضور بالمدينة إلا بحرج بين، وما جعل الله في الدين من حرج، فإن كان تركه الجمعة بعرفات دليلاً على عدم صحتها في الصحراء؛ فكيف لا يكون عدم إقامته في القرى، وعدم إذنه لأهل القرى بإقامتها في قرأهم دليلاً على عدم صحتها فيها؟ فافهم، فإنه ليس عندك ولا عند جماعتك شيء يتثبت به لإثبات صحة الجمعة في القرى أصلاً

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: فيه دلالة على عدم صحة الجمعة في القرى لكونها لم تقم في الإسلام بعد الجمعة في المسجد النبوي إلا بجوانا من البحري، ولم تقم في العوالي ولا القرى التي بين مكة والمدينة، ولم يثبت أن أهلها كانوا يشهدون الجمعة بمكة أو المدينة؛ لتعذره على أهل القرى البعيدة منهما، كما ذكرنا كل ذلك مفصلاً، فالحديث في الأصل دليل بظاهره للحنفية، والعجب من الخصوم حيث أوردوه علينا لما في رواية لأبي داود من زيادة لفظ "بجوانا قرية من قرى البحرين، وقال عثمان بن أبي شيبة (شيخ أبي داود): قرية من قرى عبد القيس" اهـ. وقالوا: فيه إقامة الجمعة بالقرية، وإنما كانت الجمعة بجوانا أو جمعة في الإسلام بعد الجمعة بالمدينة؛ لكون أهلها سبقوا جميع أهل

مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مسجد عبد القيس بجواثي من البحرين». أخرجه

(القرى إلى الإسلام كما قاله الحافظ في "الفتح" 1:122 و 2:317)

قلت: لم يأت الحافظ بدليل على ما قاله، وإنما استشعره بهذا الحديث بعينه لما فيه أن الجمعة بجواثا كانت أول جمعة في الإسلام، ولا يخفى ما فيه، فإنه استدلال بمحل النزاع فلا يستقيم الاستدلال بهذا الحديث على صحة الجمعة في القرى، ما لم يثبت بدليل مستقل، كون عبد القيس سبقوا جميع أهل القرى إلا الإسلام، وإذا ليس فلا. وكيف يقول الحافظ ذلك؟ وقد وقع في كتاب الصيام من السنن الكبرى للبيهقي من طريق أبي قلابة الرقاشي عن أبي زيد الهروي عن قرّة في قصة وفد عبد القيس من زيادة ذكر الحج، ولفظه: "وتحجوا البيت الحرام" وفرض الحج كان سنته ستّ على الأصح، كما ذكره الحافظ في بابه

وأما قوله: "إنّ أبا قلابة تغير حفظه في آخره، وهذه زيادة شاذة، فلا يجدي شيئاً" فإنّ الشاذ إذا تأيّد بشاهدٍ ومتابعٍ صحّ الاحتجاج به، وزال عنه الشذوذ، كما تقرر في الأصول، وذكرناه في "المقدمة"، وقد ورد ذكر الحجّ أيضاً في "مسند الإمام أحمد" من رواية أبان العطار عن قتادة عن سعيد بن المسيب، وعن عكرمة عن ابن عباس في هذه القصة، كما اعترف به الحافظ في "الفتح" (1:125) وقد جزم القاضي عياض بأنّ قدوم وفد عبد القيس كان في سنة ثمانٍ قبل فتح مكة، كما ذكره الحافظ أيضاً، ويؤيده أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - إياهم بالحج، فكان قدومهم بعد فرض الحج بيقين، وأما قول الحافظ: "إنّ القاضي تبع فيه الواقدي" ففيه أنّ الواقدي حجة في المغازي والسّير، لا سيما وقد وافقه ابن إسحاق أيضاً، فإنه ذكر وفد عبد القيس في سنة الوفود كما في "سيرة ابن هشام" (2:366).

فقد توافقا على وفودهم بعد فرض الحج، واختلفا في تعيين السنّة، فقال الواقدي: سنة ثمانٍ قبل الفتح، وقال ابن إسحاق: سنة تسع بعد الفتح، والتوفيق بينهما أنه كان لعبد القيس وفادتان: إحداها قبل الفتح، وأخرى بعده. كما تبين ذلك للحافظ أيضاً، وأما أنّ التي قبل الفتح كانت في سنة خمس أو قبلها كما زعمه الحافظ في "الفتح" (8:27) فلا دليل عليه؛ بل يردّها الأحاديث التي فيها ذكر الحج من رواية ابن عباس، فإنه ذكر الوفادة الأولى التي قالوا فيها للنبي - صلى الله عليه وسلم -: "بيننا وبينك كفار مضر" فكانت الأولى أيضاً بعد

البخاري" قال الحافظ في "الفتح": زاد وكيع عن ابن طهمان «في الإسلام» أخرجه أبو داود.

فرض الحج حتماً، وقد وقَّتها الواقدي بسنة ثمان قبل الفتح، وجزم به القاضي، فلا يصحَّ للحافظ ردهُ إلا بدليل، والله تعالى أعلم. ... وقتيان المدينة أجمعينا ... ولا يخفى شيوع الإسلام في أكثر القرى القريبة من المدينة والبعدة عنها في هذا الوقت، فدعوى سبقة عبد القيس جميع أهل القرى، لا سيما أهل العوال ومن يقرَّبهم فلا دليل عليها أصلاً، وإن سلمنا فلا نسلم دون جواثا قرية غير مدينة، بل كانت مدينة، قال العلامة العيني في "العمدة": حتى قيل: كان يسكنها فوق أربعة آلاف نفس، والقرية لا تكون كذلك" اهـ. وكان بها حصن يُقال لها: "جواثا". قال العلامة ابن الأثير في "النهاية": جواثا: هو اسم حصن بالبحرين. وفي "تاج العروس" وفي "المراصد": جواثى بالضم، يُمدُّ ويقصر، حصن لعبد القيس بالبحرين. وكذلك في "الصحاح" للجوهري، و "البلدان" للزمخشري، و "الدرّ" للسيوطي، وكان ذلك حصناً حصيناً ملجأً للمسلمين، حين ارتدَّ قبائل العرب في زمن الصديق رضي الله عنه، فخرج عليهم العلاء بن الحضرمي فقاتلهم قتالاً شديداً. قال الحافظ ابن مردويه في "معجم البلدان": ثم أنَّ المسلمين لجأوا إلى حصن جواثا فحاصروهم فيه عدوهم، ففي ذلك يقول عبد الله بن حذق الكلالي: ... ألا أبلغ أبا بكر ألوكا (1)

فهل لك في شبابٍ منك أمسوا ... أسارى في جواثا محصرينا اهـ

وقال العلامة سبط ابن الجوزي في "مرآة الزمان": ثم نازل العلاء حصن جواثا مدة ... إلخ. ومثل هذا الحصن الحصين إنما يكون في البلدان دون القرى كذا في التعليق الحسن (2:80)).

قلت: وبهذا اندحض ما أبداه الحافظ في الفتح من احتمال أن تكون في الأول قرية ثم صارت مدينة (3:317)، فإنَّ وقعة الردّة كانت بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - معاً، فيبعد كونها في آخر حياته قرية، وعند وفاته مدينة، بل لا بدَّ لمثل هذا الانقلاب من مدّةٍ طويلةٍ عادةً، لا

(1) رسولاً.

سيما وقد ثبت في كلام امرئ القيس ما يدل على كونها مدينة في زمانه، فإنه قال في قصيدة له: ... نعال النعاج بين عدم ومحقب ... ورحنا كانا من جواتنا عشية

قال ابن التركماني في الجوهر النقي: "يريد لكثرة ما معهم من الصيد كانا من تجار جواتا لكثرة أمتعتهم" انتهى. وقال العلامة الوزير أبو بكر في شرحه ليدوان امرئ القيس: هو موضعٌ يمتاز منه التمر يقول: أفكانا رحنا بما معنا من الصيد، والبقر الذي صدناه من جواتا، وذلك أنَّ الرائج منها يملأ أعداله وحقائبه تمرا، وكذلك أعدالنا وحقائبنا قد امتلأت مما صدناه. انتهى. وهذا يشعر بأنهما كانت متمررةً كبيرة، ومتجرة عظيمة معروفة بكثرة تجارة التمر فيها، وكان يُضرب بها المثل، ومثل هذه المتجرة التي هي مورد لكثير من الناس تستجمع ما يحتاج الناس إليه من الأمتعة، ووجود السلك والأسواق، وإنما هذه شأن (الأمصار. كذا في "التعليق الحسن" (3:80).

فهل يقول الحافظ: إنها كانت مدينة في الجاهلية، ثم انقلبت قرية في الإسلام، ثم انقلبت مدينةً عند وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - معاً

وأما قول الحافظ: "وما ثبت في نفس الحديث من كونها قرية أصح" اهـ ففيه أولاً أنه لم يثبت كون تفسيرها بالقرية من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا من قول ابن عباس، فإنَّ لفظ البخاري في كتاب الجمعة خالٍ من هذه الزيادة. وأخرجه في كتاب المغازي في باب وفد عبد القيس بلفظ "في مسجد عبد القيس بجواتي، يعني قرية من البحرين" اهـ (الفتح 8:868) فقوله: "يعني" يدل على كونه تفسيراً من الراوي، والإدراج في الحديث لتفسير الغريب لم يزل من دأب المحدثين، وإن سلمنا؛ فإنما يحتاج إلى الترجيح عند التعارض، ولا منافاة بين كونها مدينة وكونها قرية، لكون القرية قد تطلق لغة على المدينة، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾

وفي قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أمرث بقرية تأكل القرى" وإن سلمنا كونها قرية عرفاً؛ فليس في الحديث أنه عليه السلام اطلع على ذلك، وأقرهم عليه

وأما قول الحافظ: إنَّ الظاهر أنَّ عبد القيس لم يجمعوا إلا بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - لما عُرف من عادة الصحابة من عدم الاستبداد بالأمر الشرعية في زمن نزول الوحي، ولأنه لو

كان ذلك لا يجوز؛ لنزل فيه القرآن، كما استدل جابر وأبو سعيد على جواز العزل، فإنهم فعلوه والقرآن ينزل فلم ينهاه عنه اهـ (2:316) ففيه أن دليله الأول يردّه ما ثبت في الروايات من اجتهاد الصحابة في زمان نزول الوحي. منها ما ذكره الحافظ نفسه من مرسل ابن سيرين قال: "جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقبل أن تنزل الجمعة، فقالت النصارى: إن لليهود يوماً يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى كذلك، فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه فنذكر الله تعالى، ونصلي ونشكره، ففعلوه يوم العروبة، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة، فصلّى بهم يومئذٍ"

وهذا وإن كان مرسلًا، فله شاهد بإسناد حسن أخرجه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة وغير واحد من حديث كعب بن مالك قال: "كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المدينة أسعد بن زرارة". الحديث. قال الحافظ: "فمرسل ابن سيرين يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد" اهـ (2:294) فكيف لا يجوز مثل ذلك الاجتهاد لو فد عبد القيس أن يجمعوا في قريتهم بمجرد رؤيتهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بجمع المدينة؟ وقد تقدّم في أبواب الإمامة أن قوم عمرو بن سلمة قدّموه إمامًا، فكان يؤمهم في بردة موصلة أي مرقة فيها فتق، فكان إذا سجد خرجت إسته، فقالت امرأة من الحي: "ألا تغطون عنا است قارئكم؟" فهل كان اعتقادهم صحة الصلاة مع كشف العورة إلا باجتهاد منهم؟ وقد اعترف الحافظ أيضاً بذلك فقال: إنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم اهـ (8:19) فكذا لم لا يجوز القول بأن تجميع عبد القيس في قريتهم واقعة حال؟ فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم أي بشرائط الجمعة بأسرها

وأما قوله: "ولأنه لو كان ذلك لا يجوز لنزل فيه القرآن" فقد تقدّم الجواب عنه في أبواب الإمامة، وحاصله: أن ذلك إنما يجب إذا كان الحكم خافياً على الصحابة كلهم، وأما إذا كان منكشفاً لبعض وخافياً عن بعض فلا، ونظائره كثيرة: منها حديث رفاعه بن رافع الأنصاري، وكان عقيباً بدرياً قال: "كنت عند عمر رضي الله عنه فقيل له: إن زيد بن ثابت رحمه الله يفتي الناس في المسجد برأيه في الذي يجامع ولا ينزل قال: أعجل عليّ به، فأتي به، فقال: يا عدو نفسه، أو لقد بلغت أن بلغت أن تفتي الناس في مسجد رسول الله

.....

صلى الله عليه وسلم - برأيك؟ قال: ما فعلت، ولكن حدثني عمومتي عن رسول الله - - صلى الله عليه وسلم - . قال: أي عمومتك؟ قال: أبي بن كعب، وأبو أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت عمرُ رحمه الله إليّ فقال: ما يقوله هذا الغلام؟ قال: كنا نفعله على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . قال: سألتكم عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ قال: كنا نفعله على عهده، فجمع الناس، واتفق الناس على أنّ الماء لا يكون إلا من الماء، إلا عليّ بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل فقالا: إذا جاوز الختانُ وجب الغسل. قال: فقال عليّ: يا أمير المؤمنين! إنّ أعلم الناس بهذا أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - . فأرسل إلى حفصةَ رحمها الله فقالت: لا أعلم لي، فأرسل إلى عائشةَ رحمها الله، قالت: إذا جاوز الختانُ وجب الغسل. قال: فتحطّم عمرُ رضي الله عنه، يعني تعيظ ثم قال: لا يبلغني أنّ أحداً فعله إلا أنهكته عقوبة. رواه أحمد والطبراني في "الكبير"، ورجاله أحمد ثقات إلا ابن (إسحاق مدلسٌ وهو ثقة، وفي الصحيح طرفٌ منه. كذا في "مجمع الزوائد" (1:109).

وفيه دليلٌ صريحٌ على أنّ فعل الصحابة في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يكون حجةً، ما لم يكن فيه تقريرٌ من النبي - صلى الله عليه وسلم - ، لقول عمرَ: "سألتكم عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟" أو يكون ذلك فعل الصحابة جميعاً، أو يكون مسكوتاً عنه في الشرع، بحيث لا يكون في عند أحدٍ منهم عهدٌ من الشارع، يشعر به جمعُ عمر الناس وسؤاله عنهم، وإلا فلا، وهذا جابر بن عبد الله يقول: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكرٍ وعمر، حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث. أخرجه مسلم (1:451). ولم ينزل في كل ذلك وحيٌ، فهل يجعل الحافظ مثل ذلك من فعل الصحابة حجة؟ كلا، لكونه مما خفي على بعضهم، واتضح حكمه للآخرين، فثبت أنّ نزول الوحي في غير الجائر من أفعالهم في زمانه؛ إنما يجب إذا كان الحاكم خافياً عن جميعهم

وأما استدلال الحافظ بقول أبي سعيد وجابر: "كنا نعزلُ والقرآنُ ينزلُ"؛ ففيه أنّ جواز الاحتجاج بمثله مختلفٌ فيه، وللمانع أن يقول: لم نستدلّ على جواز العزل بمجرد فعل الصحابة ذلك في زمان الوحي؛ بل لما ثبت في الآثار من تقرير النبي - صلى الله عليه وسلم - إياهم عليه، وسنذكرها في بابهِ، ومَن جعله حجةً فإنما جعله؛ لأن الظاهر من الصحابي أنه إنما أوردَ ذلك

عن: حذيفة رضي الله عنه قال: «ليس على أهل القرى جمعة إنما الجمع على أهل - 2018
الأمصار مثل المدائن». رواه أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا عباد بن العوام عن عمر بن
عامر عن حماد عن إبراهيم عن حذيفة فذكره. وإبراهيم لم يسمع من حذيفة كذا في "آثار
السنن" (2:78 و 79). ... قلت: رجاله كلهم ثقات ومراسيل إبراهيم صحاح عندهم، ولا
سيما وقد تأيد بأثر علي، والمرسل حجة عندنا، وعند الجمهور خلافا للبعض، وإذا تأيد
بقول صحابي فهو حجة عند الكل

في معرض الاحتجاج، وإنما يكون ذلك حجة إن لو كان ما نقله مستندا إلى فعل الجميع
(1)، لأنَّ فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ولا على غيرهم. قاله الآمدي في
("الأحكام" 2:140).

وإذا كان كذلك؛ فكيف يكون تجميع عبد القيس في قريتهم حجة ما لم يثبت ذلك من فعل
جميع الصحابة، وأنَّى للخصم ذلك؟ فقد ذكرنا أنَّ أهل العوالي والقرى التي بقرب المدينة
لم يأذن لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في إقامة الجمعة بها، وحديث الجمعة بجوانا
يدلُّ على ذلك أيضاً، فإنها كانت أول جمعة بعد الجمعة بالمدينة، فثبت أنَّ التجميع بالقرى
لم يكن من فعل الصحابة جميعهم، وبهذا اندحض كلام صاحب يسر من رأى في هذا المقام
كله.

قوله: "عن حذيفة" إلخ. قلت: فيه دلالة صريحة على أنَّ أهل القرى لا تجب عليهم الجمعة،
والموقوف في مثله له حكم الرفع، لما فيه من تخصيص الصلاة بمكان دون مكان، وهو
خلاف القياس المستمر في الصلوات، كما قدمنا، وقول الصحابي فيما لا يُدرَك بالرأي
مرفوع حكماً، كما تقرّر في الأصول، واندحض بما ذكرنا ما قاله الشوكاني ومن تبعه: أنَّ
للرأي في مسرحا. وبطل أيضاً ما قاله صاحب سر من يرى "إنَّ أثر حذيفة هذا ضعيف" فقد
□عرفت أنَّ رجاله كلهم ثقات، وليس فيه إلا إرسال إبراهيم

وبهذا بطل قول صاحب "سر من يرى": إنَّ اشتراط تعامل جميع الصحابة في حجة أفعالهم لم اجده في كتاب ولم (1)
يقبّده أحد به، بل أفعالهم حجة، ولو كان من فعل البعض (2:48 و 49) وهذا يدلُّ على قصور نظره في الأصول، وقلة
علمه بأقوال العلماء

عن: الحسن (1) ومحمد (2) أنهما قالا «الجمعة في الأمصار» رواه أبو بكر بن أبي - 2019
(شيبه، وإسناده صحيح. "آثار السنن" (2:87)

وهو ليس بعلة لما ذكرناه في المتن، وفصلناه في المقدمة. واندحض بما فيه من تشبيه الأمصار بالمداين ما أبداه صاحب يسر من رأى من احتمال إرادة القرية بالمصر الجامع في أثر علي رضي الله عنه، فإنه مع كونه مما يمجه الطبع السليم يردّه ما في هذا الأثر من مقابلة القرى بالأمصار، وتشبيه الأمصار بالمداين، فثبت أن المراد بالمصر غير القرية العرفية.

فإن قيل كما قاله صاحب "سر من يرى": إن الأثر إنما يدل على عدم الوجوب، لا على عدم الجواز. فلنا أن نقول: إن الجمعة لا تجب عليهم، وإن فعلوها تصح عنهم؛ كالسافر، والمريض، والعبد، والمرأة، لا تجب عليهم الجمعة، وإن جمعوا تصح عنهم، قلنا: هذا لا يجديك شيئاً؛ بل يضرّك ومذهبك، فإنك قائل بوجوب الجمعة على أهل القرى، ولو بأن يشهدوها بالأمصار، وإلا فتجب عليهم إقامتها في قراهم، وأثر حذيفة قد نفى الوجوب عنهم رأساً، وخصه بأهل الأمصار، ولا يضرنا لما فيه من قياس غير المعذور على المعذور، وهو باطل، فإن المسافر والمريض ونحوهما إنما رخص لهم الشارع في ترك الجمعة للعذر، ولا كذلك أهل القرى، فإن كون الرجل قروباً ليس من العذر في شيء، ومن يجعله عذراً فهو مجنون فيداوى، فلا يسقط عنهم وجوبها إلا لكون القرية محلاً غير صالح لإقامتها، ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان.

قوله: "عن الحسن ومحمد" إلخ. قلت: دلالتُه على اختصاص الجمعة بالأمصار ظاهرة؛ لكون الحصر هو المتبادر من مثل هذا الكلام عند أهل اللسان، وإنما ذكرنا أقوال التابعين لاحتجاج الخصم فيما ذهب إليه بأقوالهم وأقوال من دونهم، وليظهر عدم تفرد إمامنا بهذه المسألة من بين الأئمة، بل له سلف في ذلك من أقوال الصحابة المرفوعة حكماً، أقوال التابعين ومن دونهم، فقد قدّمنا عن أحكام القرآن للرازي، أن الثوري وعبيد الله بن الحسن قالا بمثل قول الإمام، وكذا الأوزاعي، وبهذا ظهرت لك خيانة صاحب سر من يرى، حيث ادعى تفرد الإمام بشرطية المصر للجمعة من بين العلماء، وجمهور المجتهدين.

البصري (1)

ابن سيرين (2)

قلت: وليس لمن يحتج بقول عمر بن عبد العزيز والليث بن سعد أن لا يحتج بقول الحسن ومحمد بن سيرين، وقد احتج البيهقي، وتبعه صاحب "التعليق المغني"، ومن وافقه من أبناء جنسه بقول ابن عبد العزيز والليث بن سعد، كما ذكرناه في الحاشية

هذا واحتج الخصم لصحة الجمعة في القرى بما في "التلخيص الحبير" أيضاً (1:133) روى أبو داود، وابن حبان وغيرهما عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، أن أباه كان إذا سمع التداء يوم الجمعة؛ ترخّم لأسعد بن زرارة. قال: فقلت له: يا أبتاه! رأيت استغفاركَ لأسعد بن زرارة كلما سمعت الأذان للجمعة؟ قال: لأنه أول من جمع بنا في نقيع يُقال له نقيع الخضامات من حرة بني بياضة. قلت: كم كنتم يومئذ؟ قال: أربعون رجلاً. وإسناده حسن. اهـ.

والجواب عنه ما في "الفتح القدير" (2:23): فتلك الحرة أفنية مصر، وللفاء حكم المصر اهـ. ويؤيده ما في "النهاية" لابن الأثير (2:264): هزم بني بياضة هو موضع بالمدينة اهـ. وما يـ "خلاصة الوفاء": حرة بني بياضة غربي المدينة، وبالحرة الغربية كان رجم ماعز، كما توضحه رواية ابن سعد اهـ (3:264). وفي كل ذلك دليل ظاهر على كون تلك الحرة من المدينة، أو من فنائها، فقد تقدّم أن دور الأنصار بالمدينة كانت متفرقة، وكان بعضها على قدر ميل من المسجد النبوي، فلا يلزم من قول الحافظ في "التلخيص": حرة بني بياضة قرية على ميل من المدينة اهـ. كونها قرية مستقلة؛ بل كانت من توابع المدينة وفناءها، كدار بني سالم التي ذكر أهل السير تجميع النبي - صلى الله عليه وسلم - بها أول ما قدم المدينة، حين شخوصه من قباء، فنها من محلات المدينة أو فنائها أيضاً. واستدل ابن قدامة في "المغني" بأثر أسع بن زرارة هذا على أنه لا يشترط لصحة الجمعة إقامتها في البنيان، بل يجوز إقامتها فيما قاربه من الصحار، قال: وبهذا قال أبو حنيفة

وقال الشافعي: لا تجوز في غير البنيان؛ لأنه موضع يجوز لأهل مصر قصر الصلاة فيه؛ فأشبهه البعيد. ولنا: أن مصعب بن عمير جمع بالأنصار في هزم النبي في نقيع الخضامات، ولأنه موضع لصلاة العيد فجازت فيه الجمعة؛ كالجامع، ولأن الجمعة صلاة عيد فجازت في المصلى اهـ (2:175) وهذا يدل على كون هزم النبي ونقيع الخضامات من فناء المدينة، قريباً منها، فافهم

تتمة أولى

احتج بعض أكابرنا للمسألة: بأن فرض الجمعة كان بمكة، ولكن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يتمكن من إقامتها هناك، وأقامها بالمدينة حين هاجر إليها، ولم يقمها بقاء مع إقامته بها أربعة عشر يوماً، وهذا دليل لما ذهبنا إليه من عدم صحة الجمعة بالقرى.

أما أن فرض الجمعة كان بمكة؛ فبدليل ما أخرجه الدار قطني من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن مالك عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس قال: أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - الجمعة قبل أن يهاجر، ولم يستطع أن يجمع بمكة، فكتب إلى مصعب بن عمير: أما بعد! فانظر اليوم الذي تجهر فيه اليهود بالزبور، فأجمعوا نساءكم وأبناءكم، فإذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة فتقربوا إلى الله بركعتين. قال: فهو أول من جمع حتى قدم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة، فجمع عند الزوال من الظهر، وأظهر ذلك ذكره الحافظ في "التلخيص الحبير" (1:133) وسكت عنه، وسكوته فيه حجة كما سيأتي، والمذكور من سنده كلهم ثقات. والمعروف من عادة المحدثين أن ما يحذفونه من الإسناد يكون سالماً عن الكلام، وذكره الحافظ في "الفتح" أيضاً مختصراً (2:294) وزيادة فيه إما صحاح أو حسان، كما التزم، ومزنا ذكره غير مرة.

ويشهد له مرسل ابن سيرين، أخرجه ابن حميد في "تفسيره"، ومسند كعب بن مالك أخرجه أبو داود، وابن حبان وغيرهما، وقد تقدم ذكرهما، إلا أن حديث ابن عباس يدل على أن تجميع أهل المدينة قبل مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - كان بإذنه، ابن سيرين يقتضي أن الأنصار اختاروه باجتهاد منهم. والجواب أن يقال: لا مخالفة؛ لأنه يجوز أن يكون هذا العزم على ذلك حصل منهم أولاً، ثم أرسلوا له - صلى الله عليه وسلم - يستأذونه في ذلك، فأذن لهم فيه، فقد جاء الوحي موافقة لما اختاروه، كذا قال الحلبي في سيره، وأيضا في رواية ابن عباس كون مصعب بن عمير أول من جمع، وفي مرسل ابن سيرين ومسند كعب أن أسعد بن زرارة أول من جمع بينهم. قال الحلبي: ولا مخالفة؛ لأن مصعب بن عمير كان عند أسعد بن زرارة، كما علمت، فكان هو المعاون على الجمع، وكان الخطيب والمصلّي بهم مصعب بن عمير، فنسب الجمع لكل منهما، أي ويكون ما في الرواية من أن أسعد بن زرارة هو الذي صلى بهم على التجوز، أي جمعهم على الصلاة، ويؤيده ما تقدم من أن الأوس والخزرج

كره بعضهم أن يؤمّه بعض، وأيضاً المأمور بالتجميع مصعب بن عمير الخ ... (2:10). قلت: وهذا أولى من القول بتعدد الواقعة، وأنّ الأولى كانت باجتهاد من الأنصار، والثانية بالإذن من حضرة الرسالة؛ فإنّ حكم التجميع ليس مما يدرك بالرأي، لما فيه من تغيير الفرض وإسقاطه إلى فرض آخر، ولا مجال للاجتهاد فيه.

وإن قيل: إنّ تجميعهم كان بطريق التنفل من غير إقامة الركعتين مكان الظهر. قلنا: فليس ذلك من التجميع في شيء، وإطلاق الجمعة على الركعتين نفلا مع أداء الظهر بعدهما باطل قطعاً، فإنّ صلاة الجمعة لا تطلق في الشرع إلا على فريضة صلاة تنوب مناب الظهر، وتسقطها من الدّمة، فلا يجوز حمل الحديث على غير ذلك لا بدليل ناهض، فالحق ما قاله الحلبي ومن وافقه.

وبهذا اندحض ما قاله صاحب "سرّ من يرى": إنّ حديث ابن عباس بطريق الدار قطني لا يدلّ على كون الجمعة فرضت بمكة؛ لما فيه من لفظ "أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - الجمعة" والإذن لا يفيد الفرضية. قلنا: لم تعهد الجمعة في الإسلام إلا فرضاً، والتنفل بالجمعة مع وجوب الظهر في الدّمة لم يعرف في الشرع أصلاً، والإذن بالفرض لا يكون إلا بطريق الفرض، ومن ادّعى غير ذلك فليأت ببرهان. وأيضاً فالجمعة نائبة مناب الظهر، ومسقطه لها، والفرض لا ينوب منابه إلا مثله. والعجب من صاحب "يسر من رأى" أنه يدّعي كون الجمعة بجوازاً بأمر من النبيّ وعلمه، بدليل أنّ الصحابة لم يكونوا ليستبدّوا بشيء من أمر الدين برأيهم، ومع ذلك يجيز تجميع أهل المدينة قبل مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - باجتهاد منهم من علم النبي - صلى الله عليه وسلم - به وإذنه لهم في ذلك؛ مع ما فيه من تغيير الفرض وإسقاطه إلى فرض آخر، ولا يجوز مثل ذلك بالرأي أبداً.

ثم استدلّ على أنّ الجمعة فرضت بالمدينة دون مكة بحديث أخرجه ابن ماجه عن جابر بلفظ: "واعلموا أنّ الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا، في يومي هذا، في شهري هذا، من عامي هذا إلى يوم القيامة" الخ

قلت: ليس فيه ما يدلّ على أن قوله ذلك كان بالمدينة، وقول جابر: "خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" يحتمل كونه بمعنى خطب المسلمين، ولعلّ جابراً سمعه ممن حضر الخطبة من الصحابة، وله نظائر في الحديث لا يخفى على مارسه، ومن شكّ في ذلك فليطالع باب

الإرسال من تدريب الراوي. وإن سلمنا فنقول: إن المراد بقول: "إن الله قد افترض عليكم" الخ ... الفرض الذي لم يتمكن النبي - صلى الله عليه وسلم - منه بمكة، أي أداء الجمعة دون نفس وجوبها، فإن الوجوب على نوعين: نفس الوجوب، وجوب الأداء، وكان الأول بمكة، والثاني بالمدينة، أي باعتبار جميع المسلمين من الأنصار والمهاجرين، وإن كان وجوب الأداء ثابتاً في حق البعض وهم الأنصار قبل ذلك أيضاً، فافهم. ثم قال: "إن القول بفرضية الجمعة بمكة غريب، كما قاله الحافظ في الفتح. قلنا: غرابته لا تستلزم عدم صحته، كيف وقد تأيد بحديث ابن عباس الذي أخرجه الدارقطني، وبمرسل ابن سيرين، وبمسند كعب الذي أخرجه أبو اود وابن حبان وكلها حسان الإسناد كما تقدم؟

وأما إنه - صلى الله عليه وسلم - أقام بقاء أربعة عشر يوماً؛ فقد ثبت ذلك في الصحيح للبخاري عن أنس رضي الله عنه في باب مقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه (المدينة 7:207 مع "الفتح").

وأما أنه لم يجمع بقاء؛ فالاتفاق أهل السير والحديث: على أن أول جمعة جمعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما كان بالمدينة بعد شخوصه من قباء، ولم يثبت تجميعه بقاء قبل دخوله المدينة.

ولا يلتفت إلى القيل الذي ذكره صاحب "سر من يرى"، ولا يدري قائله، ولم يذكر سنده، ثم قال: ولا بد للحنفية من القول بتجميعه - صلى الله عليه وسلم - بقاء، لما في رد المحتار: إذا بني مسجد في الرستاق بأمر الإمام فهو أمر بالجمعة اتفاقاً على ما قاله السرخسي، والرستاق: القرى، كما في "القاموس" اهـ (1:537) قال: ولا شك أن مسجد قباء بني بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ بل الذي عند البخاري أنه - صلى الله عليه وسلم - أسسه بيده الكريمة، فكيف لا تصح الجمعة بقاء عندهم؟

قلت: هذا كله كلام جاهل عن مذهب الحنفية، سيء الفهم ذي غباوة، فإن المراد في عبارة "رد المحتار" المسجد الجامع، ولا شك أن أمر الإمام ببناء المسجد الجامع ببناء الجامع في الرستاق؛ إذن بالجمعة اتفاقاً على ما قاله السرخسي. وإذا اتصل به الحكم صار مجمعاً عليه. فليحفظ اهـ.

وفي "رد المحتار" وعبرة القهستاني، وتقع فرضاً في القصبات، والقرى الكبيرة التي فيها أسواق. قال أبو القاسم: هذا بلا خلاف إذا أذن العوالي أو القاضي ببناء المسجد الجامع، وأداء الجمعة، لأن هذا مجتهد فيه، فإذا اتصل به

الحكم صار مجمّعاً عليه، وفيما ذكرنا إشارة إلى أنه لا تجوز في الصغيرة التي ليس فيها قاض وخطيب، ومنبر، وخطب كما في "المضمرات" اهـ (1:836) وهذا صريح في أن المراد بالمسجد في كلام السرخسي إنما هو المسجد للجامع دون مطلق المسجد، وكل ذلك مذكور قبل العبارة التي ذكرها صاحب "سر من يرى"، ولكنه غمض عينيه عن كل ما يفصح عن المراد، وذكر جملة مجملة ليغفّر الناس بمكره، ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله. إذا عرفت ذلك؛ فنقول: إنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر ببناء المسجد الجامع بقاء، وإنما بنى أو أمر ببناء مسجد للصلوات الخمس، وبه لا تصح الجمعة في القرى الصغار. أصلاً.

فإن قيل: إنّ الإمام حيث نزل جمع عندكم، أي من القرى. قلنا: معناه إنّ الإمام لو جمع في القرى تحكم بصحة الجمعة، لصيرورتها في حكم المصّر، أو لكون أمر الإمام، وفعله قاطعاً للنزاع في المسائل المجتهد فيها، كما ذكرناه آنفاً، وليس معناه أنّ إقامة الجمعة بالقرى واجبة على الإمام فلو جمع النبي - صلى الله عليه وسلم - بقاء لقلنا بصحة الجمعة فيها، وحيث مل يجمع بها مع كون الجمعة قد فرضت عليه بمكة علمنا أنّ القرية لا تصلح لإقامة الجمعة بها، وأهلها لا تجب عليهم الجمعة أصلاً، وأيضاً فلا نسلم أنّ نزوله - صلى الله عليه وسلم - بقاء كان من حيث الولاية، كلا، فإنه لم يكن والياً قبل وصوله إلى المدينة التي بايعه أهلها على النصرة والحماية إذا نزل عندهم، وكان قبل ذلك في مكة خائفاً يترقب، وهاجر منها مختفياً مع رجلين أو ثلاثة، حتى نزل بقاء، ثم شخص منها إلى المدينة، وحينئذ استقرّ به المكان، وتخلص له ولاية المدينة وما حولها من القرى، ولم تتخلص له حين نزوله بقاء، كما يعرفه كل من له نظر في الآثار والسّير، فافهم، فقد أوضحنا لك المحجة، ولم يبق للخصم لا سيما لصاحب "سر من يرى" حجة.

ولعمري؛ إنه لم يأت في كتابه بشيء سوى ما ذكره صاحب "كسر العرى وهداية الوري"، وتكفل للجواب عنهما شيخ شيخنا صاحب أحسن القرى، فأحسن وأجاد، وأغنى وأثرى، فتغيّظ صاحب "سر من يرى"، وتغصّب لحزبه، وتقدّم للجواب عنه وأنبرى، فتراه يذكر ما تضمنه الكتابان قبله بعبارة أخرى إلا أنه سبقهما بزيادة السبّ والشتم، ولم يدّر أنّ عذاب الآخرة أخزى وأفرى. هذا؛ وقد أطلنا الكلام في هذا المقام لكونه مزلة الأقدام، معتركا لأفهام الأعلام، والحمد لله الذي وفقنا لإيضاح

.....
الحق تأييده بمحض والإنعام

تتمة ثانية:

فإن قلت: قد روى أبو داود عن عبد الله بن عمرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل الجمعة على كل من سمع النداء اهـ. وقد يسمع من هو خارج المصر من أهل القرى القريبة منه، وأنتم لا توجبون عليهم الجمعة. فما الجواب عنه؟ قلت: قد أوجبنا عليهم الجمعة في رواية كما في الدر، وشرط لافتراضها إقامة بمصر، وأما المنفصل عنه؛ فإن كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد، وبه يفتى كذا في "الملتقى" اهـ (1:851 مع الشامية) نعم! ظاهر الرواية عن أصحابنا أنها لا تجب إلا على من يسكن المصر أو ما يتصل (1) به، فلا تجب على أهل السواد ولو قريباً، وهذا أصح ما قيل فيه اهـ. وبه جزم في التجنيس، قال في الإمداد: قد علمت بنص الحديث والأثر والروايات عن أئمتنا الثلاثة، واختيار المحققين من أهل الترجيح: أنه لا عبرة ببلوغ النداء، ولا بالغلوة، ولا بالأُميال، فلا عليك من مخالفة غيره، وإن صح اهـ كذا في "رد المحتار" (1:852) وعلى هذا؛ فالجواب عن الحديث: أنَّ أبا داود قد رجح وقفه، حيث قال: روى هذا الحديث جماعة عن السفیان (الثوري) مقصوراً (على عبد الله بن عمرو، ولم يرفعه، وإنما أسنده قبيصة اهـ (1:409).

قلت: وقبيصة هذا هو ابن عقبة من رجال الجماعة، صدوق، ربما خالف، كما في "التقريب" (ص:172)، فلا يُعتمدُ على تفرده، وفي إسناده محمد بن سعيد الطائفي، قال المنذري: وفيه مقال، كما في "عون المعبود" وفي "تهذيب التهذيب" (9:191) قال: ابن أبي وأرة محمد بن سعيد ثقة، وثقه البيهقي اهـ. وفي "التقريب" (ص:183): صدوق، وفي السند أبو سلمة بن نبيه عن عبد الله بن هارون وهما مجهولان كما في "التقريب" (ص:114 و 256).

فالحاصل: أنَّ الحديث لم يثبت رفعه بإسنادٍ يحتج به، والموقوف أيضاً ضعيف؛ لجهالة الرجال، وأما ما في العزيبي (2:197): قال عبد الحق: الصحيح وقفه اهـ. فمعناه أنَّ الوقف أسلم حالا من الرفع، لا أنه صحيح في اصطلاح المحدثين، قال الشوكاني في

أراد بالمتصل: فناء المصر (1)

.....

"النيل": وقد ورد (الحديث) من حديث عبد الله بن عمرو من وجه آخر أخرجه الدار قطني من رواية الوليد عن زهير بن محمد، قال العراقي: لكن زهير روى عن أهل الشام مناكير، والوليد مدلس، وقد رواه بالعنعنة، فلا يصح (1)، ورواه الدار قطني أيضاً من رواية محمد بن الفضل عن حجاج، ومحمد بن الفضل ضعيف جداً، والحجاج هو ابن أرتاة، مدلس (مختلف في الاحتجاج به. انتهى. كذا في "بذل المجهود" 2:165).

وأيضاً: فإن المراد بالنداء المذكور في الحديث؛ هو النداء الواقع بين يدي الإمام في المسجد، لأنه الذي كان في زمن النبوة، لا الواقع على المنارات، فإنه محدث كما سيأتي، قال الشوكاني في "النيل"، وهذا النداء لا يسمعه جميع من في البلد، فضلاً عن أهل القرى القريبة منه، اللهم إلا أن تكون القرية متصلة البنيان بالمصر، ولا خلاف في الوجوب على أهلها.

وإنما الكلام في المنفصلة عنه قريبة منه أيضاً، فتعليق السعي على سماع النداء يسقط عمن كان في المصر الكبير إذا لم يسمعه. وقال الحافظ في "الفتح": والذي ذهب إليه الجمهور، أنها تجب على من سمع النداء، أو كان في قوّة السامع، سواء كان داخل البلد أو خارجه، ومحله كما صرح به الشافعي: ما إذا كان المنادي صيّتاً والأصوات هادئة، والرجل سميعاً". قلت: وهذا القدر لا يكفي لرفع الإشكال، فإنه إذا كان البلد كبيراً جداً كالقسطنطينية ونحوها، فإنه لا يبلغ صوت المؤذن - لا سيما إذا أذن بين يدي الإمام في المسجد، فإنه هو المراد بالنداء في الحديث - في نواحي البلد وأطرافه، ولو كان المؤذن صيّتاً والرجال سامعين، والأصوات هادئة، فلا تجب عليهم الجمعة على هذا القول. وهذا بخلاف الآية، وقد حكى العراقي في "شرح الترمذي" عن الشافعي ومالك وأحمد ابن حنبل: أنهم يوجبون الجمعة على أهل المصر وإن لم يسمعوا النداء اهـ. وقد ادّعى في "البحر" الإجماع على عدم اعتبار سماع النداء في موضعها، قاله الشوكاني كما في "بذل المجهود" (2:164).

قلت: لا يصح تجويد ابن حجر (الهيتمي) هذا الشاهد، كما نقله عنه في "بذل المجهود" فإنّ عنعنة الوليد ضعيفة (1) بالاتفاق.

فالحديث مع ضعفه؛ متروك العمل بظاهره، فلا يجوز للخصم معارضة بحديث علي: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع". ولا يصح إيراده على الحنفية بوجه. وقال عطاء: "إذا كنت في قرية جامعة، ونودي بالصلاة من يوم الجمعة، فحق عليك أن تشهدا، سمعت النداء أو لم تسمعه". علّقه البخاري، ووصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه، وزاد: "قلت لعطاء: ما القرية الجامعة؟ قال: ذات الأمير والجماعة والقاضي، والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض" مثل جدّة، وقوله: "سمعت النداء أو لم تسمعه" يعني: إذا كنت داخل البلد، (وبهذا صرح أحمد، ونقل النووي أنه لا خلاف فيه، قاله الحافظ في "الفتح" 2:320).

وفيه دليل على عدم اعتبار سماع النداء بلا خلاف، وعلى أن القرية الجامعة لا تطلق على كل قرية لا ينتقل عنها أهلها، كما زعمه صاحب "سر من يرى" وجماعة، بل لا بد لها من أمير وجماعة وقاض، كجدّة وما شابهها، وإطلاق القرية عليها، كما في القرآن: {لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ}، فافهم

وأما حديث أبي هريرة مرفوعاً: "الجمعة على من آواه الليل إلى أهله"؛ فقد رواه الترمذي والبيهقي، وضعّفاه، ونقل عن أحمد أنه لم يره شيئاً، وقال لمن ذكره له: "استغفر ربك، (استغفر ربك)". كذا في "العمدة" للعيني (3:275).

وفي "فتح الباري" (2:320): وأخرج البيهقي بإسناد صحيح عن ابن عمر موقوفاً عليه: "والجمعة على من يأت أهله". قال الحافظ في "الفتح": ومعناه أن الجمعة تجب عنده على من يمكنه الرجوع إلى موضعه قبل دخول الليل، فمن كان فوق هذه المسافة لا تجب عليه عنده. قال: واستشكل بأنه يلزم منه أنه يجب السعي من أول النهار، وهو بخلاف الآية اهـ (2:320) فإن الآية علقت وجوبه على وقوع النداء، لما تقرّر عند أئمة البيان: من أن الشرط قيد لحكم الجزاء، فلا يجب السعي قبل النداء البتّة. هذا محصل كلام الحافظ ومبناه على كون تعليق الحكم بالشرط والوصف نفياً عما عداه، كما هو مذهب أهل العربية، وجمهور الأصوليين القائلين بمفهوم الخطاب؛ خلافاً للحنفية، فلا يلزم عندهم من وجوب الجمعة على من آواه الليل، ومن وجوب السعي عليه من أول النهار مخالفة الآية. نعم؛ يلزم □ مخالفة الحديث الصحيح الوارد في انتياب أهل العوالي للجمعة

ولو كانت الجمعة على من آواه الليل ما انتابوا؛ بل حضروا كلهم الجمعة بالمدينة، ويلزم
{أَيْضاً مخالفة قوله تعالى: {مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

وفي وجوب السعي من أول النهار من الحرج ما لا يخفى، فيَحْمَلُ أثر ابن عمرَ على الندب،
وكذا حديث أبي هريرة، فيستحبُّ لأهل القرى القريبة من البلدان أن يشهدوا الجمعة به،
وفيه إشعار بعدم صحتها في القرى الصغيرة، وإلا لم يحتج إلى القوم بأنَّ الجمعة على من
آواه الليل، وبأنَّ الجمعة على من يأت أهله لإمكان إقامة هؤلاء الجمعة بمواضعهم، ولا
يندب الشارع إلى تحمُّل المشاقِّ إلا لأمر لا يحصل بدونه، وإذا أمكن حصوله بدونه؛ فالأولى
اختيار الأهل عليه، كما ورد في الحديث الصحيح: "ما خَيْرَ رسول الله - صلى الله عليه
- وسلم - بين أمرين لا اختار أيسرهما

فبطل قول من قال: إنَّ الجمعة وإن كانت تصحَّ في القرى الصغيرة؛ ولكن يستحبُّ لأهلها
أن يشهدوها بالأمصار، لكونها من شعائر الإسلام، ومبناها على إظهار الشوكة. لأننا نقول: إنَّ
شعائر الإسلام وإظهار الشوكة لا تختص بالأمصار، فإنَّ الأذان والجماعة للمكتوبة،
والأضحية، من شعائر الإسلام أيضاً، في شهود أهل القرى الجمعة بالمصر إبطال شعائر
الإسلام وشوكته عن القرى مع إمكانه فيها، بل إنما يستحبُّ ذلك لأهل القرى لعدم صحة
الجمعة فيها

فإن قيل: إذا لم يختص شعار الإسلام وإظهار شوكته بالأمصار؛ فلمَ اشترطت الحنفية
المصر لصحة الجمعة. قلنا: قيدها بذلك على خلاف القياس، بأثر عليّ المذكور أول الباب،
لا لأنَّ إظهار الشوكة يختص بالأمصار كما زعمه الزاعمون، ولو كان مبنى صلاة الجمعة على
إظهار الشوكة عندهم؛ لم يقولوا بصحتها بأربعة رجال، ولا الشافعية بصحتها بأربعين رجلاً،
فإنَّ هذا القدر لا يكفي لإظهار الشوكة أصلاً، بل شرطوا لها جماعة كثيرة يتيسر بها إظهار
الشوكة الإسلامية، فمن زعم أنَّ الحنفية إنما شرطوا المصر للجمعة لإظهار الشوكة،
كصاحب "سر من يرى" وبعض الناس مؤلف الإحياء، فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً، فإنَّ الحنفية
كلهم صرَّحوا بأنَّ أثر عليٍّ هذا مرفوع حكماً، لكونه وارداً على خلاف القياس المستمر في
الصلوات من عدم تخصيصها بمكانٍ دون مكانٍ، لقوله تعالى

.....
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ} وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ {
مسجداً وظهوراً». وإن كان مبناه على إظهار (1) الشوكة؛ لم يكن الأثر خلاف القياس،
فالعجب من هؤلاء كيف يوردون على الحنفية بزعمهم الفاسدة، وأمانتهم الكاسدة ما لا
يرد عليهم

وقال سيدي المولى الخليل قدس الله سره في "بذل المجهود" (2:164): قلت: ويُحْتَمَلُ
أن يكون معنى "على من أواه الليل إلى أهله": أن الجمعة واجبة على من وصل من السفر
إلى أهله والوطن. فحاصله: أن الجمعة لا تجب على المسافرين، فلم يبق الحديث قابلاً
للاحتجاج اهـ

قلت: وكذا قول ابن عمر: "الجمعة على من يأت أهله" يحتمل هذا المعنى، وإذا جاء
الاحتمال بطل الاستدلال. قال العيني: وقالت طائفة: يجب على أهل مصر، ولا يجب على
من كان خارج مصر، سمع النداء أو لم يسمعه. قال شيخنا في "شرح الترمذي": وهو قول
أبي حنيفة بناءً على قوله: "إن الجمعة لا تجب على أهل القرى والبوادي ما لم يكن في
(المصر)". ورجح القاضي أبو بكر بن العربي وقال: "إن الظاهر مع أبي حنيفة" اهـ (3:276)

قال بعض الناس: ويؤيد قول ابن عمر - أي بالمعنى الذي ذكره الحافظ في "الفتح" - ما
في "الترغيب" للمذري (1:128) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ألا هل عسى أحكم أن يتخذ
لاصبة من الغنم على رأس ميل أو ميلين، فيتعذر عليه الكلاً فيرتفع ثم تجيء الجمعة، فلا
يجيء ولا يشهدها، وتجيء الجمعة فلا يشهدها، وتجيء الجمعة فلا يشهدها حت يطبع
على قلبه». رواه ابن ماجه بإسناد حسن، وابن خزيمة في "صحيحه" اهـ

قلت: في سند ابن ماجه، معدي بن سليمان صاحب الطعام، وهو ضعيف (2) عن

وإن كان ذكر هذا المبنى واحد من الحنفية، فمراده بيان الحكمة دون العلة، والأحكام تدور مع العلة دون الحكم، كما (1)
هو ظاهر

والحديث ذكره ابن تيمية في "المنتقى"، وضعفه الشوكاني في "النيل" (3:106) وقال: والظاهر جواز السفر قبل (2)
دخول وقت الجمعة وبعد خروجه، لعدم المانع من ذلك، وحديث أبي هريرة، وكذا حديث ابن عمر (بمعناه) لا يصلحان
للاحتجاج بهما على المنع، لما عرفت من ضعفهما، ومعارضة ما أنهض منهما، ومخالفتها لما هو الأصل، فلا ينتقل عنه إلا
بناقل صحيح

ابن عجلان، وقد روى معدي عنه مناكير، كما في "التقريب" (ص:211) و "التهذيب" (1:229) وليس فيه تأييد لقول ابن عمر، فإنه في حل من كان ساكناً خارج المصر، كما فسره به الحافظ، وهذا فيمن كان داخل المصر فيخرج منه يوم الجمعة، فإن خرج قبل الزوال مسافراً أو قاصداً الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة؛ جاز، ولا يجوز بعد الزوال حتى يصلي الجمعة. كما في "الدّر والشّاميّة" (1:811). فالحديث محمول على الخروج من المصر بعد الزوال، أو قبله إذا لم يقصد الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة، بل قصد الخروج إلى فناء المصر، كما هو عادة الرعاة غالباً، ومثله تجب عليه الجمعة عندنا، ولا يجوز له تركها، وفناء المصر قد يكون أزيد من ميلين، كما لا يخفى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أنه يعارض حديث انتياب أهل العوالي، وهو أصح منه وأقوى.

:تنمة ثالثة

وإذا لم تجز الجمعة في القرى، فعدم صحّتها في البراري أولى، وقد قام على ذلك الدليل أيضاً، وهو أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يجمع بعرفات، وقد كان الوقوف بها يوم الجمعة، ففي صحيح البخاري في باب زيادة الإيمان ونقصانه في أثر طويل، قال عمر: "قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو قائم بعرفة يوم الجمعة" اهـ. وفي "صحيح مسلم" (1:397): فأجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى أتى عرفة، فوجد القبّة قد ضربت له بنمرة ... إلى أن قال: - ثم أذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلّى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً اهـ.

وفي "المصنف" لمحدث الهند مولانا الشاه ولي الله (ص:152): بجهت آنکه در زمان آنحضرت - صلى الله عليه وسلم - در بدو جمعة نمی بود وبا آنحضرت - صلى الله عليه وسلم - جمع کثیر از أهل مكة در عرفة بودند ایشان را بجمعة نفر مودند، وسفر اگر سبب عدم تحتم در حق آنحضرت - صلى الله عليه وسلم -، وأهل مدينة مي تواند شد در حق أهل مكة علت نمی تواند شد إلا بودن ایشان در صحراء اهـ.

:تنمة رابعة

قد يحتجّ الخصم على مذهبه بما في البخاري تعليقا: "وكان أنس رضي الله عنه في

قصره أحياناً يجمع، وأحياناً لا يجمع وهو بالزاوية على فرسخين اهـ. قال: ففيه دليلٌ على صحة الجمعة في القرى، لأن أنساً رضي الله عنه كان أحياناً يجمع في قصره وهي قرية

قلنا: وفيه دليلٌ على أنها لا تجب على أهل القرى، ولا يجب عليهم شهودها بالمصر أيضاً. لأن أنساً كان لا يجيء البصرة إذا لم يجمع بقصره، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الخصم، لا سيما صاحب "سر من يرى" وجماعته. على أن قوله: "أحياناً يجمع، وأحياناً لا يجمع" يحتمل معنيين: أي يصلي بمن معه الجمعة، أو يشهد الجمعة بجامع البصرة، كما قال الحافظ في "الفتح" (2:32) قال: وهذا وصله ابن أبي شيبة من وجه آخر عن أنس: "أنه كان يشهد الجمعة من الزاوية وهي على فرسخين من البصرة" قال: وهذا يرجح الاحتمال الثاني، ولا يعارض ذلك ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن ثابت قال: "كان أنس يكون في أرضه، وبينه وبين البصرة ثلاثة أميال، فيشهد البصرة"، لكون ثلاثة أميال فرسخاً واحداً، لأنه يجمع بأن الأرض المذكورة غير القصر، وبأن أنساً كان يرى التجميع حتماً إن كان على فرسخ، ولا يراه حتماً إذا كان أكثر من ذلك، ولهذا لم يقع في رواية ثابت التخيير الذي في رواية حميد اهـ (التي علقها البخاري). قلت: ويحتمل أنه كان يرى التجميع حتماً من أرضه دون قصره، لكونها من توابع البصرة داخله في فنائها بخلافه، فلا يرد على ظاهر الرواية من أصحابنا

وبالجملة: فأثر أنس هذا محتمل لمعنيين، والراجح منهما الثاني، فلا يرد به على الحنفية بشيء. نعم؛ يرد على الخصم في قوله بوجود الجمعة على أهل القرى ولو بشهودها بالمصر، والله تعالى أعلم

وقد روى البيهقي في المعرفة بإسناده إلى الشافعي قال: "وقد كان سعيد بن زيد وأبو هريرة يكونان بالشجرة على أقل من ستة أميال يشهدان الجمعة ويدعانها، وكان يروى أن أحدهما كان يكون بالعقيق يترك الجمعة ويشهدها، وكان يروى أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان على ميلين من الطائف يشهد الجمعة ويدعها، كذا في "آثار السنن" وسنده إلى الشافعي، رجاله ثقات، كما في "التعليق الحسن والإمام الشافعي رحمه الله رواه. (2:79) " معلقاً، وتعليقه حجة، كتعليق البخاري، وفي كل ذلك دليلٌ على عدم وجوب الجمعة على أهل القرى، وعلى عدم وجوب شهودها عليهم

.....
بالمصر، ومن ادّعى أنهم كانوا يتركونها بالقرية، ويشهدونها بالمصر أو على العكس؛ فليأت
على ذلك ببرهانٍ

وقد يحتج بما في البخاري أيضاً، قال يونس: وكتب رزيق بن حكيم إلى ابن شهاب، وأنا
معه يومئذٍ بوادي القرى، ورزيق عاملٌ على أرضٍ يعملها، وفيها جماعة من السودان، ورزيق
يومئذٍ على أيلة (أي أمير عليها. فتح) فكتب ابن شهاب، وأنا أسمع، يأمره أني جمع، يخبره
أن سالماً حدّثه أن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول:
«كلّكم راعٍ، وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته» الحديث، قال: ففيه إقامة الجمعة في القرى

قلت: لا دليل فيه على ذلك أصلاً، لأنه ليس بصريح في أنّ السؤال كان على التجميع
بالأرض التي كان يزرعها من أعمال أيلة، أو عن التجميع بأيلة نفسها، وإن كان الظاهر الأول
كما قاله الحافظ في "الفتح" (2:317)، ولكن الثاني محتمل أيضاً، على أن الخصم إن كان
يدّعي ثبوت إقامة الجمعة في القرى بنفس الحديث المتصل؛ فلا دلالة فيه على ذلك أصلاً،
وإن كان يدّعي بكتاب ابن شهاب يأمر فيه رزيق بن حكيم بأن يجمع؛ فلا يتمّ به حجة
أيضاً، لكونه من قول التابعي، ولا حجة فيه، وأيضاً فمن أين علم أنه أمر بذلك سواء كان
في مدينة أو في قرية، فإن قال: رزيق كان عاملاً على أرضٍ يعملها، وكان فيه جماعة من
السودان وغيرهم، وليس هذا إلا قرية، فلا يتمّ به استدلاله أيضاً، لأنها لو كانت قرية سمّاها
باسمها، فيحتمل كون هذه الأرض من توابع أيلة، داخلة في فنائها، وإن سلمنا كونها قرية،
فقد صار حكمها حكم المدينة بوجود المتولى عليها من جهة الإمام، وقد قلنا فيما مضى:
إنّ الإمام إذا بعث إلى قرية نائباً لإقامة الأحكام؛ تصير مصرّاً، قاله العيني في "العمدة"
(3:269)).

وبهذا اندحض قول الحافظ في "الفتح": إنّ في هذه القصة إيماءً إلى أنّ الجمعة تنعقد
بغير إذنٍ من السلطان" اهـ. لأنّ رزيقاً كان عاملاً وأميراً على أيلة من قبل عمر بن العزيز،
ومن كان مولى من جهة السلطان؛ كان مأذوناً بإقامة الجمعة، لأنها من أكبر مصالح الرعيّة
فافهم. نعم؛ فيه إيماءٌ إلى أن جواز الجمعة في القرى لم يكن ظاهراً لأهل هذا الزمان، وإلا
لم يحتج رزيق إلى السؤال عنه

باب إذا بعث الإمام نائباً له إلى قرية، وأقام الجمعة بها ... صحت الجمعة، وأن الإمام أو نائبه شرط لصحتها ... 2020 - صح: أنه كان لعثمان - رضي الله عنه - عبد أسود أمير علي الربذة يصلي خلفه أبو ذر، وعشرة من الصحابة الجمعة وغيرها، ذكره ابن حزم في "المحلي"، كذا في "شرح المنية" للحلبي (ص-512). ... 2021 - عن: مولى لآل سعيد بن العاص «أنه سأل ابن عمر عن القرى التي بين مكة والمدينة ما ترى في الجمعة؟ قال: نعم! إذا كان عليهم أمير فليجتمع». أخرجه البيهقي في "المعرفة"، كذا في "التعليق الحسن" للنيموي (2:84) وقال: إسناده مجهول اه، قلت: لعله أراد مولى لآل سعيد ولكنه تابعي، والمجهول في القرون الثلاثة لا يضرنا كما ذكره في المقدمة

باب إذا بعث الإمام نائباً له إلى قرية، وأقام الجمعة بها

صَحَّت الجمعة، وأنَّ الإمام أو نائبه شرطٌ لصَحَّتْها

قوله: "صحَّ أنه كان لعثمان" إلخ: دلالتُه على الجزء الأول من الباب ظاهرة، ولا دالة فيه على أنَّ الربذة لم يكن يسكن فيها غير أبي ذرٍّ وعشرة من الصحابة، بل المراد أنَّ هذا العبد كان يصلي خلفه من أجلَّة المسلمين: أبو ذرٍّ، وعشرة من الصحابة مع غيرهم من المسلمين.

قوله: "عن مولى لآل سعيد بن العاص" إلخ. قلت: قوله "نعم، إذا كان عليهم أميرٌ فليجتمع" دليلٌ على اشتراط الأمير للجمعة ظاهر، والعجب من صاحب "التعليق المغني"، أنه كيف أورد هذه الآثار على الحنفية، ولم يدر أنها حجةٌ لهم؟ وبها ظهر الجواب عمَّا ذكره الحافظ في الفتح عن عبد الرزاق بإسنادٍ صحيحٍ عن ابن عمر "أنه كان يرى أهل الميَّاه بين مكة والمدينة يجتمعون فلا يعيبُ عليهم" اه. قلنا: لعلَّ هؤلاء كان عليهم أمراءٌ من الإمام، فلذا لم يعبَ عليهم، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أنَّ القول مقدَّمٌ على السكوت، فافهم.

حدثنا: وكيع عن جعفر بن برقان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي: - 2022 «أيما أهل قرية ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أميراً يجمع بهم». أخرجه ابن أبي شيبة، وإسناده ضعيف، فإن جعفرأ لم يسمع من عمر بن عبد العزيز، ولم يثبت سماعه من ابن عدي وأنه لم يسنده، ولم يذكر أنه شهد الكتابة، فهو منقطع، كذا في "التعليق الحسن" (2:84) قلت: ولكن له شاهد. ... 2023 - عن: عمر بن عبد العزيز «أنه كان متبدياً بالسويدا في إمارته على الحجاز، فحضرت الجمعة، فهبأوا له مجلساً من البطحاء، ثم أذن بالصلاة، فخرج، فخطب، وصلى ركعتين، وجهر، وقال: إن الإمام يجمع حيث كان»، رواه عبد الرزاق في "مصنفه"، كذا في "التلخيص الحبير" (1:132). ... 2024 - عن: علي بن خشرم عن عيسى بن يونس عن شعبة عن عطاء بن أبي ميمونة عن أبي رافع، «أن أبا هريرة كتب إلى عمر - رضي الله عنه - يسأله

قوله: "حدثنا وكيع" إلخ. قلت: دلالة قول عمر بن العزيز: "فأمر عليهم أميراً يجمع بهم" على توقف الجمعة على الأمير ظاهرة، وإلا لم يكن لهذا القول معنى.

قوله: "عن عمر بن العزيز" إلخ. قلت: دلالة قوله: "إن الإمام يجمع حيث كان" على جواز إقامة الإمام الجمعة في القرى ظاهرة، وفيه أيضاً أن ذلك مخصوص بالإمام، أو من كان نائباً له، وليس ذلك لأهل القرى مطلقاً، وإلا لم يحتج عمر بن عبد العزيز إلى الاحتجاج بهذا القول، والمراد بقوله: "حيث كان"، أي من الأمصار والقرى، لعدم صحّة الجمعة في البراري اتفاقاً، وأيضاً فقد قيد عمر بن عبد العزيز إقامة الجمعة بالقرى؛ بالذين ليسوا بأهل عمود ينتقلون، فكيف يصحّ تعميم قوله: "حيث كان" للصحاري والبراري؟ وقول عمر بن عبد العزيز وإن لم يكن حجة، ولكن الخصم احتجّ به علينا، فبيناً أنه حجة لنا عليك لا لك.

قوله: "عن علي بن خشرم" إلخ. قلت: كان أبو هريرة أميراً بالبحرين، استعمله عمر بن الخطاب عليها، ومع ذلك استأذن عمر بن الخطاب في إقامة الجمعة بها، فدلّ ذلك على أن الجمعة يشترط لها الإمام أو نائبه المأذون بإقامتها دلالة أو صراحة، ولعلّ أبا هريرة

عن الجمعة وهو بالبحرين⁽¹⁾، فكتب إليهم أن جمعوا حيثما كنتم». أخرجه ابن خزيمة صاحب الصحيح. قال البيهقي في "المعرفة": إسناده هذا الأثر حسن، كذا في "التعليق المغني" (1:166). ... 2025 - عن: أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: خطبنا النبي - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم، فقال: إن الله كتب عليكم الجمعة في مقامي هذا،
□ في ساعتني هذه

لم يكتفِ بالإذن دلالةً، بل أراد حصول الإذن بها صراحةً احتياطاً، فأذن له الإمام عمر ولأمثاله من الأمراء بقوله: "جمعوا حيث كنتم"، ولو لم يكن الإمام ونائبه المأذون بالإقامة شرطاً لصحة الجمعة، لم يكن لسؤال أبي هريرة معنى، ولا يخفى أن المراد بقوله: "حيثما كنتم" الموضع الصالح لإقامة الجمعة، بدليل قوله: "جمعوا"، ونظيره قوله - صلى الله عليه وسلم -: «جُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِداً وَطَهُوراً». أخرجه مسلم، وزاد أحمد: «فأينما أدركتني الصلاة تمسحت وصلّيت» ذكره الحافظ في "الفتح" (1:371)، فإنّ قوله: «أينما أدركتني الصلاة»: أريد به المكان الصالح لها، لكرهتها في المقبرة، والمجزرة، والحمام، ومعادن الإبل وغيرها، وعدم صحتها في المكان النجس اتفاقاً، فكذا ههنا، فافهم، فإنّ الخصم لا يتأمل معاني الحديث، ولا يُمعن النظر في مداركها، حيث ادّعى عموم قول عمر: "جمعوا حيثما كنتم" وجعله حجةً لجواز الجمعة في القرى مطلقاً، ولم يدرِ أنّه مخصوص بالمكان الصالح اتفاقاً، لأنّه لا تصح الجمعة في بيتٍ له غلق، ولا في المكان النجس، وإذا كان كذلك؛ فقد زال عمومها، فلنا أن نخصّه بالأمصار بدليل آخر، أو بالقرى التي فيها أميرٌ من الإمام بدليل كون الخطاب للأمير، والله أعلم

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قلت: وبما ذكرنا من طرق الحديث اندحض ما أورده بعض
□ الناس على شيخنا أنه أورد في الخطب المأثورة له خطبة موضوعة، وأشار إلى هذه

أي أمير عليها، فقد قال عبدالرزاق: أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين، «أن عمر استعمل أبا هريرة على البحرين، (1) فقدم بعشرة آلاف، فقال له عمر: استأثرت بهذه الأموال فمن أين لك؟ قال: خيل نتجت، وأعطيتة تتابع: وخراج رقيق لي، فنظر، فوجدها كما قال، ثم دعاه ليستعمله فأبى، فقال: لقد طلب العمل من كان خيراً منك قال: إنه يوسف نبي الله وأنا أبو هريرة بن أميمة، وأخشى ثلاثاً، أن أقول بغير علم، أو أقضي بغير حكم، ويضرب ظهري، ويشتم عرضي، وينزع (إلى، كذا في "الإصابة" 7:206)

في شهري هذا، في عامي هذا إلى يوم القيامة. من تركها بغير عذر مع إمام عادل، أو إمام جائر، فلا جمع الله شمله، ولا بورك له في أمره. ألا! ولا صلاة له، ألا! ولا بر له، ألا ولا صدقة له. رواه الطبراني في الأوسط، وفيه موسى بن عطية الباهلي، ولم أجد من ترجمة. وبقية رجاله ثقات، كذا في "مجمع الزوائد" (1:209). ... قلت: ومثله ثقة على قاعدة ابن حبان، كما ذكرنا في المقدمة، وأيضاً فلم

واغترّ بسند ابن ماجه، وفيه العدوي المتهم بالوضع، ولم يطلع على طريق مهنا بن يحيى، وهي سالمة عن العدوي، وقد صرح ابن عبد البر بخطأ من جعل مداره عليه وحمل عليه من أجله، قال: "فقد وجدناه من رواية غيره". وقال ابن القيم في "زاد المعاد": "وقد حفظ من خطبته - صلى الله عليه وسلم - من رواية علي بن زيد بن جدعان، وفيها ضعف: «يا أيها الناس: توبوا إلى الله عز وجل قبل أن تموتوا» فذكره مطوّلاً (1:119).

فتراه قد جعله محفوظاً، وجعل مداره على ابن جدعان دون العدوي، وإنما قال: "وفيها ضعف"، لما في ابن جدعان من المقال، ولكنه لا يضرنّا، فإنّ الرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن، كما ذكرنا هذا الأصل غير مرة، وأصلناه في المقدمة، وابن جدعان حسن له الترمذي في "جامعه" (1:976 - 2:92) وفي غيرها من المواضع، وقال المنذري: قال الترمذي: صدوق، وصح له حديثاً في السلام، وحسن له غير ما حديث اهـ (ص: 530 ترغيب). وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد": علي بن زيد اختلف في الاحتجاج به، وقد وثّق اهـ (1:197). فالحديث حسن لا يمنع من الاحتجاج به كما قاله العيني في "العمدة"، والمراد بالضعف في كلام ابن القيم ما يقابل الصحيح، فلا ينافي حسنه، ودلالة الحديث على اشتراط الإمام للجمعة ظاهرة، لأنّه - صلى الله عليه وسلم - ألحق الوعيد بتاركها إذا كان مع إمام، فكان الإمام شرطاً في لزومها، كما يفيد الجملة الواقعة حالا، فلا تصح الجمعة بدونه، وهذا هو معنى الشرط بعينه. وأما إنه شرط الوجوب، أو شرط الصحة، فلا يخفى أنّ شرائط الوجوب إنما هي ما كان راجعاً إلى المصلّي نفسه، كالحريّة، والصحة، والسلام، والإقامة، والبلوغ، وأمّا ما كان راجعاً إلى غير المصلّي، فهو من شرائط الصحة، ولا يخفى أنّ الإمام والجماعة

يذكره الذهبي في "الميزان"، ولا الحافظ في "اللسان"، ولا في فصل المتفرقات، فهو إما ثقة أو مستور، كما قاله في آخر "اللسان" (6:866). ... 2026 - ورواه الجماعة، منهم يحيى بن صاعد بن عبد الله، وعلي بن الحسين بن جرثومة عن مهنا بن يحيى السامي صاحب الإمام أحمد (وثقه الدار قطني وابن حبان) عن زيد بن أبي الزرقاء عن سفيان الثوري عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر - رضي الله عنه - قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم

كلاهما كالوقت والمصر، غير راجعين إلى المصلّي بل إلى غيره، فكانا من شرائط الصحة والوجوب معاً، دون الوجوب فقط، والتنفل بالجمعة غير مشروع، كما قدّمنا، وأيضاً فإنّ الظهر فرض، فلا تسقط إلا بمثلها، فبطل احتمال صحّة الجمعة نفلاً بدون الإمام، فافهم

وفي "العمدة" للعيني: وقال ابن المنذر: "مضت السنّة بأنّ الذي يقيم الجمعة؛ السلطان أو من قام بها بأمره، فإذا لم يكن ذلك؛ صلّوا الظهر" اهـ (3:268). قلت: وهذا منه حكاية الإجماع عليه، ويؤيده ما ذكرنا من آثار الصحابة، وحديث أبي سعيد، وجابر المرفوع، قال العيني: وقال الحسن البصري: أربع إلى السلطان، فذكر منها الجمعة (والعيدين (1))، وقال حبيب بن أبي ثابت: لا يكون الجمعة إلا بأمر، وخطبة، وهو قول الأوزاعي، ومحمد بن مسلمة، ويحيى بن عمر المالكي، وعن مالك إذا تقدّم رجل بغير إذن الإمام لم يجزهم، وذكر صاحب البيان قولاً قديماً للشافعي: إنها لا تصحّ إلا خلف السلطان أو من أدّن له اهـ (3:269)).

وفي قوله الجديد: إنّ السلطان ليس بشرط للصحة، ولكنّ السنّة أن لا تقام إلا بإذن السلطان، وبه قال أحمد في رواية، وفي رواية عنه أنّه شرط كمذهبنا، واحتجّوا بما روي أنّ عثمان رضي الله عنه لمّا كان محصوراً بالمدينة، صلّى عليّ رضي الله عنه الجمعة (والعيد) بالناس، ولم يروا أنّه صلى بأمر عثمان، وكان الأمر بيد. قلنا: هذا الاحتجاج ساقط، لأنّه يحتمل أن عليّاً فعل ذلك بأمره، أو كان لم يتوصل إلى إذن عثمان، ونحن أيضاً

هذه الزيادة ذكرها ابن الهمام في "شرح الهداية" (1)

يوم الجمعة فقال: إن الله افترض عليكم الجمعة في يومي هذا. الحديث بطوله كذا في اللسان (6:108). رجاله كلهم ثقات إلا علي بن زيد، وهو مختلف فيه، وثقه يعقوب بن شيبه وقال الترمذي: صدوق، وقال الساجي: «كان من أهل الصدق، ويحتمل لرواية الجلة عنه» اهـ من "التهذيب" (8:322). ... قلت: روي عنه شعبه وهو لا يروي إلا عن ثقة، كما قد عرف، أخرج له مسلم في "الصحيح" مقروناً، واحتج به أصحاب السنن، والبخاري في □الأدب

نقول: إذا لم يتوصل إلى إن الإمام، فللناس أن يجتمعوا، ويقدموا من يصلي بهم، قال (العيني في "العمدة" 3:368).

ولا يخفى ما فيه، والحق أن علياً صلى بهم العيد بإذن عثمان إما صراحةً، كما يشعر به قول الحافظ في "الفتح" في شرح حيث عي بن خيار: إنه دخل على عثمان وهو محصور، فقال: "إنك إمام عامة، ونزل بك ما ترى، ويصلي لنا إمام فتنة، وتتحرج" إلخ. قال الحافظ: المراد بإمام فتنة هنا؛ كنانة بن بشر. قال: وقد صلى بالناس يوم حصر عثمان أبو أمامة سهل بن حنيف الأنصاري لكن بإذن عثمان. رواه عمر بن شيبه بإسناد صحيح. وكذلك صلى بهم علي بن أبي طالب فيما رواه ثعلبة بن يزيد الحماني قال: فلما كان يوم العيد؛ جاء علي، فصلى بالناس. وقال ابن المبارك فيما رواه الحسن الحلواني: لم يصل بهم غيرها، وقال غيره: صلى بهم عدة صلوات اهـ. فقلوه: "وكذلك صلى بهم علي بن أبي طالب" ظاهر في أنه صلى بهم بإذن عثمان صراحة، ولا أقل من أنه صلى بهم بإذنه دلالة لقول عثمان في إمام الفتنة: "الصلوات أحسن ما يفعل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أسأؤوا فاجتنب إساءتهم". أخرج البخاري

وروى سيف في الفتوح عن سهل بن يوسف الأنصاري عن أبيه قال: "كره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان إلا عثمان، فإن قال: من دعا إلى الصلاة فأجيبوه" فهذا صريح في أن مقصوده بقوله: "الصلاة أحسن" الإشارة إلى الإذن بالصلاة خلفه، قاله الحافظ في "الفتح" (2:159). ولما أذن بالصلاة خلف إمام فتنة؛ فإذنه بها خلف علي أولى، فاندحض القول بأن علياً صلى بهم الجمعة أو العيد بغير إذن من عثمان؛ بل صلاها بهم بإذنه صراحةً أو دلالة

كما في "التهذيب" أيضاً. فالحديث حسن. وأخرجه ابن ماجة مطولاً من طريق العدوى عن علي بن زيد قال ابن عبد البر: إن جماعة أهل العلم بالحديث يقولون: إنه من وضعه. إنهم حملوا عليه من أجله. قال: لكن وجدناه من رواية غيره ثم ذكر أن محمد بن وضاح - وكان ثقة - حدث به عن ابن أبي خيثمة عن محمد بن مصفى عن بقية عن حمزة بن حسان عن علي بن زيد به، كذا في اللسان. قال الحافظ: «وأما هذا الإسناد فليس فيه سوى حمزة بن حسان، وهو مجهول اهـ» وقال العيني في "العمدة": «ورواه الطبراني في "الأوسط" عن عمره مثله. والحديث إذا روى من وجوه، وطرق مختلفة تحصل له قوة، فلا يمنع من الاحتجاج به اهـ».

قال بعض الناس: إن الحديث أي حديث أبي سعيد المذكور في المتن إن ثبت لا يدل على المطلوب، لأن الإمامة الصغرى مطلقاً حق الإمام الكبير، كما قد تقدّم في حواشي باب صفات الإمام، فلا فرق بين صلاة الجمعة وغيرها في هذا الحكم، ولم يشترطه لغير الجمعة، فاشتراطه للجمعة دون غيرها من الصلوات تحكّم، تأمل وحقق اهـ

قلنا: تأملنا وحققنا، فظهر لنا جهلك وسخافة رأيك، وسوء فهمك وقصوره عن درك معاني الحديث، أمّا أولاً: فلأن الحديث الذي أشرت إليه أخرجه في مجمع الزوائد عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغرکم، وإذا أمکم فهو أميرکم» اهـ، ولا دلالة فيه على ما قلت؛ بل معناه أن الإمامة الصغرى حق من كان أقرأ القوم وإن كان أصغرهم، وإذا أمهم صار كبيرهم، فيجب عليهم تعظيمه وإكرامه، ولو سلمنا دلالة على ما قال؛ للزم أن يكون الأمير الكبير أقرأ الناس للقرآن، وهذا خلاف الإجماع، وخلاف الآثار الدالة على إمامة أبي بكر وخلافته، مع أن أقرأهم أبي بن كعب كما ورد في الحديث. وأمّا ثانياً: فلأن الفرق بين الجمعة وغيرها من الصلوات بين بنص الحديث، لكونه - صلى الله عليه وسلم - ألحق الوعيد على تارك الجمعة بشرط كونه مع الإمام، كما يفيد الجملة الواقعة حالا، ومفاده أنها لا تجب بدون الإمام، ولا يلحق الوعيد تاركها والحال هذه، ولا كذلك سائر الصلوات، فإن تاركها يستحق الوعيد في كل حال، سواء تركها مع كونه مع الإمام، أو بدونه، وهذا أبو هريرة لم يجمع بالبحرين ما لم يأذن له الإمام □

باب لا جمعة إلا بجماعة، وأقلها ثلاثة سوى الإمام ... 2027 - عن: طارق بن شهاب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة». الحديث. وسيأتي مطولاً رواه أبو داود (1:412) وصححه النووي والحاكم على شرط الشيخين، وقال الحافظ في التلخيص (1:137): صححه غير واحد

وهذا ابن عمر سئل عن الجمعة في القرى التي بين مكة والمدينة فقال: "نعم، إذا كان عليهم أميرٌ فليجمع". وهذا عمر بن عبد العزيز كتب إلى عبد بن عدي أن يؤمر على أهل القرى أميراً يجمع بهم، وهذا ابن المنذر يقول: مضت السنة بأن الذي يقيم الجمعة السلطان أو من قام بها بأمره، فإذا لم يكن ذلك صلوا الظهر اه، وأي فرق أبين من ذلك؟ فنحن لم نشترط السلطان للجمعة بالقياس، بل بالآثار السمعية المرفوعة، والموقوفة، فإن كان يكفيك تفريقة الشارع بينها وبين سائر الصلوات، وإلا فلا يطالب وجه الفرق إلا من الشارع، فاطلب منه إن كنت جريئاً على ذلك

باب لا جمعة إلا بجماعة، وأقلها ثلاثة سوى الإمام

قوله: "عن طارق" إلخ. قلت: فيه تقييد وجوب الجمعة بالجماعة، ومفاده أنها لا تجب بدون الجماعة، وهذا هو معنى الشرط بعينه، وهي من شرائط الصحة، لكونها راجعة إلى غير المصلي. قال العيني في "العمدة": الأصل أن الجماعة من شرائط الجمعة، لأنها مشقة منها، وأجمعت الأمة على أن الجمعة لا تصح من المنفرد، وإلا ما ذكر ابن حزم في "المحلى" عن بعض الناس أن الفذ يصلي الجمعة كالظهر اه (3:333). وفي "البدائع" (1:266): والدليل على أنها شرط، أن هذه الصلاة تسمى جمعة، فلا بد من لزوم معنى الجمعة فيه اعتباراً للمعنى الذي أخذ (1) اللفظ منه من حيث اللغة كما في الصرف والسلم، والرهن، ونحو ذلك، ولأن ترك الظهر ثبت بهذه الشريطة على ما مر، ولهذا لم يؤد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الجمعة إلا بجماعة، وعليه إجماع العلماء اه

1. كاشتراط النية في التيمم لأجل هذه العلة (1)

عن: بقية ثنا معاوية بن يحيى ثنا معاوية بن سعيد التجيبي ثنا الزهري عن أم - 2028
عبد الله الدوسية قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الجمعة واجبة على كل
قريّة، وإن لم يكن فيها إلا أربعة يعني بالقرى المدائن». أخرجه الدار قطني (1:165)
وقال: «لا يصح هذا عن الزهري اه» قلت: ولكنه حسن الإسناد كما سنذكره. ... ثم أخرجه
من طريق وليد بن محمد الموقري: ثنا الزهري حدثني أم عبد

قوله: عن بقية إلخ. قال في "التعليق المغني": أخرجه المؤلف أي الدار قطني بثلاثة طرق،
ففي الأول منها معاوية بن يحيى الدمشقي أبو روح، قال ابن عدي: "عامّة رواياته فيها
نظر". وقال أبو زرعة: "ليس بشيء". وقال أبو حاتم والنسائي وأبو داود: "ضعيف
الحديث" اه. قلت: قال ابن الترمكاني في "الجوهر النقي": معاوية هنا الذي يروي عنه
بقية ليس هو الصدي بل هو أبو مطيع الطرابلسي، وثقه أبو زرعة، وقال أيضاً هو وأبو
حاتم: "صدوق مستقيم الحديث". وقال أبو علي الحافظ: شامي ثقة. وقال ابن معين:
"ليس به بأس". وقال أبو سعيد بن يونس: "قديم مصر، وكتبته عنه، وهو غير الصدي".
وذكر صاحب الكامل الصديّ ثم عقبه بذكر أبي مطيع هذا، وذكر له عدّة أحاديث، ثم قال:
"في بعض رواياته ما لا يتابع عليه" لم يزد صاحب الكامل على هذا. فغن قيل: لعلّ
البيهقي اقتدى بالدار قطني، فإنه قال فيه: "هو أكثر مناكير من الصدي ما ذكر ذلك عنه
الذهبي. قلت: قد خالف الدار قطني في ذلك من هو أقدم منه وأقعد بهذا الشأن، قال ابن
معين: هو أقوى من الصدي. وقال أبو حاتم: "هو أحب إليّ منه" اه (1:228).

قلت: والدليل على أنّ معاوية هذا هو أبو مطيع الطرابلسي دون الصدي؛ أنّ صاحب
"التهذيب" إنما ذكر معاوية بن سعيد التجيبي في مشايخ الطرابلسي وحده دون الصدي
(10:22)).

قال في "التعليق المغني": وأما معاوية بن سعيد التجيبي، فلا نعلم في جرحاً إلا قول الدار
قطني في حق الوليد بن محمد: "لا يصح هذا عن الزهري، كل من رواه عنه متروك،
فيشمل في هذا العموم معاوية بن سعيد أيضاً، لكن لا يخلو هذا عن بُعد اه. قلت: قال ابن
الترمكاني: معاوية بن سعيد لم يذكره النسائي في كتابه في الضعفاء، ولا صاحب

الله الدوسية قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الجمعة واجبة على كل قرية فيها إمام، وإن لم يكونوا إلا أربعة»، وقال: "الموقري متروك" اهـ، قلت: هو من رجال الترمذي. أنشئ عليه أبو زرعة الدمشقي وغيره. ولكن الراوي عنه تالف بالمرّة، كما سنذكره. ... ثم أخرجه من طريق الحكم بن عبد الله بن سعد عن الزهري "عن الدوسية

الكامل مع شدة استقصائه والتزامه أن يذكر فيه كل من ضُفِّ أو اختلف فيه، ولا ذكره الذهبي المتأخر في كتابه "كتاب الميزان"، و "كتاب الضعفاء"، بل قد أدخله ابن حبان في "الثقات"، ذكره الذهبي في مختصره المسمى بـ "الكاشف" اهـ (1:228). قلت: وهو من رجال ابن ماجه، قال الحافظ في "التقريب": مقبول من السابعة اهـ. وفي "التهذيب": ذكره ابن حبان في "الثقات" اهـ. ولم يذكر فيه جرحاً (1:206) وبقيّة رجال الإسناد كلهم (1) ثقّات، فالحديث حسنٌ كما قلنا

قال في "التعليق المغني": وفي الطريق الثانية: الوليد بن محمد الموقري، قال الدار قطني: متروك. وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، وكذبه يحيى بن معين. وقال النسائي: "متروك الحديث". قلت: والعجب من الدار قطني وصاحب "التعليق المغني" أنهما تكلّما في الموقري وسكتا عن موسى بن محمد عطاء الراوي عنه، هو الدميّاطي البلقاوي المقدسي أبو الطاهر، أحد التلّفاء، روى عن مالك وشريط، وأبي المريح، سرد له في لسان أحاديث موضوعة، وأتهمه العقيلي برواية البواطيل، والموضوعات عن الثقات، وقال ابن يونس: يروي عن مالك موضوعاً. وقال منصور بن إسماعيل بن أبي قرة: "كان يضع الحديث على مالك، والموقري" ثم أسند عن أبي زرعة قال: "لم يزل حديث الموقري يعني مقارباً حتى ظهر أبو طاهر المقدسي لا جزي خيراً". قال أبو زرعة: فقال له سليمان بن عبد الرحمن - وأنا حاضر عنده -: يا أبا طاهر: أهلك علينا الوليد بن

أما أبو بكر النيسابوري وهو عبد الله بن محمد بن زياد فقد اتفق العلماء على توثيقه، والثناء عليه، كما في "التعليق (1) المغني" (ص: 1 - 5). ومحمد بن يحيى هو الذهلي، ثقة حافظ جليل، من شيوخ البخاري، كما في "التقريب" (ص: 198). ومحمد بن وهب صدوق من رجال الصحيح، كما في أيضاً (ص: 198). وبقيّة صدوق كثير التدليس عن الضعفاء، من رجال الجماعة، إلا أن البخاري علّ له، كما في "التقريب" (ص: 24)، وروى له مسلم حديثاً واحداً شاهداً، وقد صرح هنا بالتحديث، فارتفعت علة التدليس، والله تعالى أعلم

مرفوعاً بلفظ: «الجمعة واجبة على أهل كل قرية وإن لم يكونوا إلا ثلاثة

(محمد اهـ 6:128 و 129).

فالذنب لأبي طاهر دون الموقري، قال في "التعليق المغني": ومدار الإسناد كله على الزهري، ولم يثبت سماعه عن أم عبد الله الدوسية، فالحديث مع ضعف رواته منقطع أيضاً، لكن قال السيوطي: "قد حصل من اجتماع هذه الطرق نوع قوة للحديث". وفيه نظر؛ لأن الطرق التي لا تخلو كل واحدة منها من متروكٍ وضعيفٍ، لا تصلح للاحتجاج وإن كثرت اهـ.

قلت: الانقطاع في القرون الثلاثة لا يضرنا، وكون إرسال الزهري ضعيفاً عند بعض المحدثين لا يتمشى على أصلنا، كما ذكرناه في المقدمة، وإن الطريق الأولى سالمة عن المتروك والضعيف البتة، وقد التبس عليك معاوية الطرابلسي بالصدفي، فأغررت به، وقد أوضحنا لك المحجة، فلا شك في حسن إسنادها، والطريقتان الأخريان تؤيدانها مع حصول الاستغناء عنهما، فالحق ما قاله السيوطي، والحديث صالح للاحتجاج به حتماً، ودلالة الحديث على أن أقل الجماعة في الجمعة أربعة رجال ظاهرة، لأنه لو جاء فيها أقل من ذلك؛ لقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: وإن لم يكن فيها إلا ثلاثة أو اثنان، فثبت أن الجمعة لا تحمل أقل من أربعة مع الإمام أصلاً، ولا حجة فيه لمن يرى جواز الجمعة في كل قرية صغيرة كانت أو كبيرة، لأن الراوي قد فسر القرى بالمداين

وأيضاً فقد صح إطلاق القرية على المدن، كما ذكرناه سابقاً، ومعنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: «وإن لم يكن فيها إلا أربعة»، أي وإن لم يكن المصلون فيها إلا أربعة، والباقون كفار ومسلمون لا يقيمون الصلاة، لا أن الأربعة جميع من يسكنها، فإن الموضع الذي لا يسكنها إلا أربعة ليس بقرية، بل بادية ومفازة، كما لا يخفى على من وقف العرف واللغة، هذا والأصل في المسألة قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} لأن قوله تعالى: "فاسعوا" صيغة جمع، فقد طلب الحضور معلقاً بلفظ الجمع وهو الواو، إلى ذكر يستلزم ذاكرةً، فلزم كون الشرط جمعاً وهو مسمى لفظ الجمع مع الإمام، وهو المطلوب، والجمع الصحيح إنما هو الثلاث تسمية، ومعنى (يدل عليه وضع الواضع صيغة الواحد والمثنى والجمع على حدة). والجماعة شرط على حدة وكذا الإمام، فلا يُعتَبَرُ منهم، كذا في "الهداية مع الفتح" (2:31). والحديث المذكور في المتن قد تأيد

رابعهم إمامهم»، وقال: "الحكم هذا متروك اه"، قلت: نعم، ولكنه تأيد بالذين قبله

بالقياس المستند إلى النص، فثبت المدعى بأكمل وجه، ولا يخفى أن كون الحديث مؤيداً بالقياس الصحيح أحد إمارات صحته أيضاً

وذهب الإمام الشافعي إلى أن الجمعة لا تصح بأقل من أربعين رجلاً، وتمسك بما رواه أبو داود وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال: "إن أسعد بن زرارة أول من جمع بنا في نقيع يقال له "نقيع الخضعات" من حرة بني بياضة. قلت: كم كنتم يومئذ؟ قال: أربعون رجلاً". قال الحافظ في "التلخيص": "وإسناده حسن، لكنه لا يدل لحديث الباب اه (1:133)، أي لأنه اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعيين ذلك العدد شرعاً. وبما رواه البيهقي والدارقطني من حديث عبد العزيز بن عبد الرحمن عن حضيف عن عطاء عن جابر بلفظ «في كل ثلاثة إمام، وفي كل أربعين فما فوق ذلك جمعة، وأضحى، وفطر». وعبد العزيز؛ قال أحمد: "اضرب على حديث فإنها كذب أو موضوعة". وقال النسائي: "ليس بثقة". وقال الدارقطني: "منكر الحديث". وقال ابن حبان: "لا يجوز أن يحتج به". وقال البيهقي: هذا الحديث لا يحتج بمثله. كذا في "التلخيص الحبير" أيضاً

وأما حديث أبي الدرداء: «إذا بلغ أربعين رجلاً فعليهم الجمعة»؛ فلا أصل له. وكذا حديث أبي أمامة: «لا جمعة إلا بأربعين» لا أصل له. بل روى البيهقي والطبراني من حديثه: «على خمسين جمعة، ليس فيما دون ذلك». زاد الطبراني: «ولا تجب على من دون ذلك». وفي إسناده جعفر بن الزبير وهو متروك، وهياج بن بسطام وهو متروك. وفي طريق البيهقي النقاش المفسر، وهو وإيضاً، قاله الحافظ في التلخيص، ويعارض ذلك ما رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن أبي مسعود الأنصاري قال: "أول من قدم من المهاجرين المدينة مصعب بن عمير، وهو أول من جمع بها يوم الجمعة، جمعهم قبل أن يقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهم اثنا عشر رجلاً". وفي إسناده صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف، كما في التلخيص أيضاً. قلت: قال ابن أبي الأخضر روى عنه الجلة، كحماد بن زيد، وابن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي "وهو لا يروي إلا عن ثقة"، ووكيع وابن المبارك، والنضر بن شميل، وحديث عنه ابن جريج وهو أكثر منه، وقال البخاري وأبو حاتم: "ليّن

باب أن وقت الجمعة بعد الزوال ... 2029 - عن: المغيرة بن عبد الرحمن عن مالك عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس قال: أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - الجمعة قبل أن يهاجر، ولم يستطع أن يجمع بمكة، فكتب إلى مصعب بن عمير: «أما بعد: فانظر اليوم الذي تجهر فيه اليهود بالزبور، فأجمعوا نسائكم، وأبنائكم، فإذا مال النهار عن شطره عن الزوال من يوم الجمعة، فتقربوا إلى الله بركعتين» قال: فهو أول من جمع حتى قدم النبي

كذا في "التهذيب" (4:381)، فهو حسن الحديث على الأصل الذي مر ذكره غير مرة.

قلت: ومجموع الآثار في هذا الباب يدل على أن مطلق الجماعة شرط لصحة الجمعة، وإن كان كل واحد منها لا يحتج بعضها منفرداً، فاندحض قول من جوز الجمعة من الفذ، وشذ عن الجماعة، والله تعالى أعلم

باب أن وقت الجمعة بعد الزوال

قوله: "عن المغيرة بن عبد الرحمن" إلخ. قلت: في قوله - صلى الله عليه وسلم - في كتابه إلى ابن عمير: «فانظر اليوم الذي كذا، فإذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة، فتقربوا إلى الله بركعتين» إلخ ... دلالة ظاهرة على أن وقت الجمعة بعد الزوال، لأن هذه أول جمعة أمر بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وعين لها وقتاً بعد الزوال، فلا يكون قبل ذلك وقت لها، وأيضاً فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد بين لجميع الصلوات أول الوقت وآخره، كما ورد في رواية جبريل وحديث السائل عن وقت الصلاة، وقد ذكرناهما في أول الجزء الثاني من الكتاب، فلو كان للجمعة وقت قبل الزوال لبيّنه قولاً أو فعلاً، ولم يثبت أنه صلى الجمعة قبله يوماً، أو أجاز ذلك لأحد قولاً، بل الثابت عنه خلافه، أنه أمر ابن عمير لأول الجمعة جمعة جمعت في الإسلام أن يصلّيها بعد الزوال، ولم يزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كذلك يصلّيها، لم يجمع قبله قط، فهذا مما يفيد العلم بأن وقتها إنما هو بعد أن تزول الشمس عن شطر النهار، كيف؟ وأن الجمعة أقيمت مقام الظهر بالنص، فيصير وقت الظهر وقتاً لها، وما أقيمت مقام غيرها من الصلوات، فلم تكن مشروعة في غير وقته، والله تعالى أعلم

صلى الله عليه وسلم - المدينة، فجمع عند الزوال من الظهر، وأظهر ذلك، رواه الدار - قطني، كما في "التلخيص الحبير" (1:133). (ولعله أخلاجه في "غرائب مالك" فإني لم أجده في "سننه"). والمذكور من السند رجاله كلهم ثقات من رجاله الصحيح، وفي المغيرة كلام لا يضر، فقد وثقه ابن معين، وابن حبان، وأبو زرعة، وأخرج له البخاري في "الصحيح" ("تهذيب" 10:264)، وعادة المصنفين أن ما يحذفونه من الإسناد يكون سالماً من الكلام. وذكره الحافظ في "الفتح" (2:294) أيضاً مختصراً فهو إما حسن، أو صحيح على قاعدته.

دليل كون الإذن العام شرطاً للجمعة

قلت: وفي الحديث دلالة على أن شرط الجمعة أن تؤدى على سبيل الاشتهار، لما فيه "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أذن الجمعة قبل أن يهاجر، ولم يستطع أن يجمع بمكة" إلخ. ولا يخفى أن مكة موضع صالح للجمعة حتماً، لكونها مصرّاً، ولم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - عاجزاً عن الوقت ولا عن الخطبة والجماعة لأجل كونه مختفياً في بيت، فإنه كان يقيم سائر الصلوات بالجماعة كذلك؛ ولكنه لم يستطع أن يؤدى الجمعة على سبيل الاشتهار، والإذن العام؛ لما فيه من مخافة أذى الكفار، وهجومهم على المسلمين، ففيه دليل على قول الحنفية باشتراط الإذن العام للجمعة.

قال الشامي تحت قول الدرّ: والسابع: الإذن العام: أي أن يأذن للناس إذناً عاماً، بأن لا يمنع أحداً ممن تصح منه الجمعة عن دخول الموضع الذي تصلي فيه، وهذا مراد من فسر الإذن العام بالاشتهار اهـ (1:850). وأيضاً؛ فإن الله تعالى شرع النداء لصلاة الجمعة بقوله: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} والنداء للاشتهار، والإذن العام، ولم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - (1) يستطيع ذلك بمكة، لما قدّمنا، فلم يقيمها هناك، لفقده شرائطها، فثبت أن الإذن العام من شروط الجمعة أيضاً، فافهم فإن مدارك الحنفية دقيقة جداً.

ولا يلزم من كون الآية مدنيّة؛ عدم علمه - صلى الله عليه وسلم - بمعناها قبل نزولها، لاحتمال أن يكون علمه بالوحي (1) غير المتلو، كما علم به الإذن للجمعة قبل أن يهاجر.

عن: أنس بن مالك رضي الله عنه «أن رسول الله كان يصلي الجمعة حين تميل - 2030 الشمس». رواه الإمام البخاري (1:123). ... 2031 - عن: سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: «كنا نجمع مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا زالت الشمس ثم نرجع نتبع الفيء». رواه الإمام مسلم (1:283). ... 2032 - عن: جابر رضي الله عنه: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا زالت الشمس صلى الجمعة». رواه الطبراني في "الأوسط"، وإسناده حسن، كذا في "التلخيص الحبير" (1:134). ... 2033 - عن: سويد بن غفلة، «أنه صلى (1) مع أبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه حين زالت (الشمس)». رواه ابن أبي شيبة، وإسناده ثوي، كذا في "فتح الباري" (2:321).

قوله: "عن أنس بن مالك" إلى آخر الأحاديث. قلت: دلالتها على مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأجلة الصحابة على أدائهم الجمعة بعد الزوال ظاهرة. وقال الحافظ في "الفتح": فيه - أي في حديث أنس - إشعار بمواظبته - صلى الله عليه وسلم - على صلاة الجمعة إذا زالت الشمس، وأما رواية حميد التي (أخرجها البخاري) بعد هذا عن أنس رضي الله عنه «كنا نبكر بالجمعة، ونقبل بعد الجمعة» فظاهرها أنهم كانوا يصلون الجمعة باكراً النهار، لكن طريق الجمع أولى من دعوى التعارض، وقد تقرّر فيما تقدّم أن التبكير يطلق على فعل الشي في أول وقته، أو تقديمه على غيره وهو المراد ههنا، والمعنى أنهم كانوا يبدؤون بالصلاة قبل القيلولة، بخلاف ما جرت عادتهم في صلاة الظهر، فإنهم كانوا يُقبلون (ثم يصلون لمشروعية الإبراد اهـ 2:322).

وفيه أيضاً تحت حديث سهل "ما كنا نقيل ولا نتغدى إلا بعد الجمعة" ما نصّه: واستدل بهذا الحديث لأحمد على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال، وترجم عليه ابن أبي

أراد بها الجمعة، ولكن ليس في السياق قرينة عليها، وإنما ذكره الحافظ في "الفتح"، والعيني في "العمدة" في هذا (1) الباب، فلعلهما وقفا في بعض طرقه على القرينة الدالة عليهما، وذكرته تأييداً للمسألة، اعتماداً عليهما، والله تعالى أعلم.

عن: مالك بن أبي عامر أنه قال: «كنت أرى طنفسة لعقيل بن أبي طالب يوم - 2034 الجمعة تطرح إلى جدار المسجد الغربي، فإذا غشى الطنفسة كلها ظل الجدار خرج عمر بن الخطاب، وصلى الجمعة». قال مالك: «ثم نرجع بعد صلاة الجمعة، فنقيل قائلة الضحاء». وصلى مالك في "الموطأ" (ص-4). وإسناده صحيح كذا في "فتح الباري" (2:321). وفيه أيضاً: وهو ظاهر في أن عمر كان يخرج بعد زوال الشمس اهـ

شبهة "باب من كان يقول: الجمعة أول النهار"، وأوردَ في حديث سهل هذا، وحديث أنس رضي الله عنه الذي بعده، وعن ابن عمر رضي الله عنه مثله، وعن عمر رضي الله عنه، وعثمان رضي الله عنه، وسعد رضي الله عنه، وابن مسعود رضي الله عنه مثل قولهم، وتعقب بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال؛ بل فيه أنهم كانوا يتشاغلون عن الغداء والقائلة بالتهيء للجمعة، ثم بالصلاة، ثم ينصرفون فيتذكرون ذلك. بل ادعى الزين بن المنير أنه يؤخذ منه أن الجمعة تكون بعد الزوال، لأنَّ العادة في القائلة أن تكون قبل الزوال، فأخبر الصحابي أنهم كانوا يشتغلون بالتهيء للجمعة عن القائلة، (ويؤخرون القائلة حتى تكون بعد صلاة الجمعة اهـ (2:356)).

وفيه أيضاً تحت حديث أنس بن مالك عند البخاري مرفوعاً: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا اشتدَّ البردُ بكرَّ بالصلاة، وإذا اشتدَّ الحرُّ أبرَدَ بالصلاة يعني الجمعة» ما نصَّه، وقال (الزين بن المنير) أيضاً: إذا تقرَّر أن الإبراد يشرع في الجمعة؛ أخذ منه أنها لا تشرع قبل الزوال، لأنه لو شرع لما كان اشتداد الحرِّ سبباً لتأخيرها، بل كان يستغنى عنه بتعجيلها قبل الزوال، واستدلَّ به ابن بطال على أنَّ وقت الجمعة وقت الظهر، لأنَّ أنساً سوى بينهما في جوابه (أي السائل عن الوقت) خلافاً لمن أجاز الجمعة قبل الزوال اهـ (2:324)).

وفيه أيضاً: واحتجَّ بعض الحنابلة بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنَّ هذا يومٌ جعله الله عيداً للمسلمين». قال: فلمَّا سماه عيداً، جازت الصلاة فيه في وقت العيد، كالفطر والأضحى. وتعقب بأنه لا يلزم من تسمية يوم الجمعة عيداً أن يشتمل على جميع أحكام العيد، بدليل أنَّ يوم العيد يحرمُ صومُه مطلقاً، سواء صام قبله أو بعده، بخلاف يوم الجمعة باتفاقهم اهـ (2:322).

قلت: وأيضاً؛ فالخطبة في العيد بعد الصلاة، وتجب في الجمعة مقدّمةً عليها، ويكرهه

عن: أبي إسحاق، «أنه صلى خلف على الجمعة بعد ما زالت الشمس». رواه ابن - 2035
(أبي شيبو وإسناده صحيح، كذا في "فتح الباري" (2:321)

التنفل في العيد قبل الصلاة وبعدها في المصلّى، ولا كذلك الجمعة، ولا يشرع النداء لصلاة
العيد، والجمعة بخلافها

ثم قال الحافظ في شرح حديث عائشة: "وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيئتهم،
ف قيل لهم: لو اغتسلتم" اهـ. ما نصّه: استدلّ البخاري بقوله: "راحوا" على أنّ ذلك كان بعد
الزوال، لأنه حقيقة الزّواح، كما تقدّم عن أكثر أهل اللغة، و (القرينة) في هذا قائمة في
الذهاب بعد الزوال؛ لما جاء في حديث عائشة المذكور في آخر الباب الذي قبل هذا،
ولفظه: "كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم والعوالي، فيأتون في الغبار، فيصيبهم
الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق" إلخ .. حيث قالت: "يصبهم الغبار والعرق؛ لأنّ ذلك
غالباً إنما يكون بعدما يشتدّ الحرّ، وهذا في حال مجيئهم من العوالي، فالظاهر أنهم لا
(يصلون إلى المسجد إلا حين الزوال، أو قريباً من ذلك اهـ (2:322)

قلت: فلو كان وقت الجمعة من أول النهار كالعيدين؛ لما أخرج النبي - صلى الله عليه
وسلم - المسلمين حيث تجشّموا لها الحرّ، والغبار، والعرق؛ بل صلى بهم الجمعة أول النهار
دائماً، كما لم يجرّهم في العيدين، وكان يعجل في الفطر، ويؤخر الأضحية عنه شيئاً، ولم
يثبت تقديم الجمعة على الزوال منه ولا مرّة، ففيه دليل ظاهر على أنّ وقتها وقت الظهر
سواء. وأما ما رواه مسلم من طريق حسن بن عيّاش عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر
بن عبد الله قال: «كنا نصلّي (الجمعة) مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم نرجع
فنريح ناضحنا. قال حسن: فقلت لجعفر: في أي ساعة تلك (1)؟ قال: زوال الشمس» اهـ
(1:283). فلا حجة في للحنبلة، فإنه قول جعفر، على أنّه محتمل لإطلاق هذا اللفظ على
ما بعد الزوال مبالغة في كون الصلاة أول الوقت

قال النووي: وقد قال مالك وأبو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء من الصحابة والتابعين
فمن بعدهم: لا تجوز الجمعة إلا بعد زوال الشمس، ولم يخالف في هذا إلا أحمد

أي: الراحة (1)

عن: سمالك بن حرب قال: «كان النعمان بن بشير يصلي بنا - 2036

ابن حنبل، وإسحاق، فجَوَّازها قبل الزوال. قال القاضي: وروي في هذا أشياء عن الصحابة لا يصلح منها شيء إلا ما عليه الجمهور. وحمل الجمهور هذه الأحاديث على المبالغة في تعجيلها، وأنهم كانوا يؤخرون الغداء والقيلولة في هذا اليوم إلى ما بعد صلاة الجمعة؛ لأنهم ندبوا إلى التبكير إليها، فلو اشتغلوا بشيء من ذلك قبلها، خافوا فوتها أو فوت (التبكير إليها اهـ 1:283).

احتجت الحنابلة بما رواه مسلم عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: «كنا نصلي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الجمعة، فنرجع؛ وما نجد للحيطان شيئاً نستظل به». قالوا: وقد ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يخطب خطبتين، ويجلس بينهما، ويقرأ القرآن، ويذكر الناس، كما في مسلم من حديث أم هشام بنت حارثة أنها قالت: «ما حفظتُ ق والقرآن المجيد إلا من قِي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يقرأها على المنبر كل جمعة». وعند ابن ماجه من حديث أبي بن كعب: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قرأ يوم الجمعة تبارك، وهو قائم». وكان يصلي الجمعة بسورة الجمعة، والمنافقين، كما ثبت ذلك عند مسلم من حديث علي، وأبي هريرة، وابن عباس، ولو كانت خطبته وصلاته بعد الزوال لما انصرف منها إلا وقد صار للحيطان ظل يستظل به. كذا في "النيل" (3:138)).

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأن الجدران كانت في ذلك العصر قصيرة لا يستظل بظلها إلا بعد توسط الوقت، (لاسيما في زمان تكون فيه الشمس على سمت الرأس، ويطول النهار) فلا دلالة في ذلك على أنهم كانوا يصلون قبل الزوال (بل كانوا يصلون إذا زالت الشمس مع الخطبتين والقراءة والذكر الذي ذكرتموه، وينصرفون عن الصلاة قبل توسط الوقت، وليس للحيطان ظل يستظل به) كذا في "النيل" أيضاً (3:137) يدل على ذلك ما رواه مسلم عن إياس بن سلمة عن أبيه أيضاً قال: «كنا نجمع مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا زالت الشمس ثم نرجع نتبع الفياء» (1:283) ففيه تصريح بأنهم كانوا يجمعون بعد الزوال، ومع ذلك لا يجدون للحيطان شيئاً يستظل به بعد انصرافهم عن الصلاة، لقصر الحيطان، والجدران. قال النووي: قوله: "نتبع الفياء" إنما كان ذلك لشدة التبكير، وقصر حيطانه، وفيه تصريح بأنه كان قد صار فيء يسير. وقوله: "وما نجد شيئاً نستظل به" موافق

الجمعة بعد ما تزول الشمس». رواه ابن أبي شيبه بإسناد صحيح. كذا في "الفتح" (2:322) أيضاً

لهذا فإنه لم ينف الفيء من أصله، وإنما نفى ما يستظل به، وهذا مع قصر الحيطان ظاهر (في أن الصلاة كانت بعد الزوال متصلة به اهـ (1:238)

(قلت: وبهذا كله اندحض ما أورده الشوكاني على الجمهور في "النيل" (3:138)

واحتجّت الحنابلة أيضاً بما في "المنتقى" عن عبد الله بن سيدان السلمي رضي الله عنه قال: "شهدت الجمعة مع أبي بكر، فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار. ثم شهدتها مع عمر، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: انتصف النهار. ثم شهدتها مع عثمان، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: زال النهار. فما رأيث أحداً عاب ذلك، ولا أنكره". رواه الدار قطني، والإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله، واحتج به وقال: "وكذلك روي عن ابن مسعود، وجابر، وسعيد، ومعاوية أنهم صلّوها قبل الزوال" اهـ

قلت: لا حجة فيه لهم، أما أولاً: فلأن ابن سيدان مجهول لا يُعرف، قال في "النيل": أثر عبد الله بن سيدان السلمي فيه مقال؛ لأن البخاري قال: "لا يتابع على حديثه". وحكى في "الميزان" عن بعض العلماء أنه قال: "هو مجهول لا حجة فيه" اهـ (3:137). وذكر ابن حبان إياه في الثقات لا يرفع الجهارة؛ لأن لابن حبان في توثيق المجاهيل اصطلاحاً خاصاً ذكرناه غير مرة، ولا احتجاج أحمد به؛ لاحتمال أنه ظنّه صحابياً، وجهالة الصحابة لا تضّر، ولكن لم يثبت كونه صحابياً بعد، فإن ابن حبان ذكره أولاً في طبقة الصحابة فقال: "السلمي نزيل الربرة، يقال: إن له صحبة". ثم ذكره في التابعين كما في "اللسان" (3:299). وهذا يدل على اختلاف أهل الفن في كونه صحابياً كما في "التهذيب" (10:493) في ترجمة نيار رضي الله عنه، ذكره ابن حبان في الصحابة، وفي ثقات التابعين أيضاً، وهذه عادته فيمن (1) اختلف في صحبته اهـ. وفي "نصب الراية" (1:313): هو حديث ضعيف

قال النووي في "الخلاصة": اتفقوا على ضعف ابن سيدان اهـ. لكونه مجهولاً

عادة ابن حبان فيمن اختلف في صحبته (1)

عندهم جميعاً

فإن قيل: هب أنه مجهول، ولكن الذي اختلف في كونه صحابياً أو تابعياً لا أقل من كونه تابعياً كبيراً، وغالب الكبار من التابعين ثقات

قلنا: فهذا توثيقٌ محتملٌ، فلا يكون حديث مثله حجةً إذا عارضه حديث تابعي كبير معروف العدالة المتفق على توثيقه، وههنا كذلك، فقد عارضه ما رواه سويد بن غفلة (وهو (مخضرم ثقة).

"وقال بعضهم: إن له صحبة" أنه صلى مع أبي بكر، وعمر، حين زالت الشمس

قال الحافظ في "الفتح": "إنه - أي ابن سيدان - تابعي كبير إلا أنه غير معروف العدالة. قال ابن عدي: "شبه المجهول". وقال البخاري: "لا يتابع على حديثه، بل عارضه ما هو أقوى منه" فذكر أثر سويد بن غفلة (2:321).

وأما ثانياً: فلأن ذلك ظن ابن سيدان وتخمينه، كما يشعر به لفظ الأثر، ولا حجة في ذلك أصلاً. وأما قول أحمد: "وكذلك روى عن ابن مسعود، وجابر، وسعيد، ومعاوية أنهم صلوا قبل الزوال اه" فآثر ابن مسعود ذكره الحافظ في الفتح وقال: روى ابن شعبة من طريق عبد الله بن سلمة وهو بكسر اللام، قال: "صلى بنا عبد الله يعني ابن مسعود الجمعة ضحى، وقال: خشيت عليكم الحرّ

قال الحافظ: وعبد الله، صدوق إلا أنه ممن تغير لما كبر، قاله شعبة وغيره اه

وأثر معاوية أيضاً ذكره الحافظ في الفتح، وقال: روى ابن أبي شعبة من طريق سعيد بن سويد قال: صلى بنا معاوية الجمعة ضحى. وسعيد ذكره ابن عدي في الضعفاء اه (2:322)).

قلت: ومع ذلك فهو محمولٌ على المبالغة في كون الصلاة أول الوقت بعد الزوال معاً كأنه صلى ضحى، وأشد ما يكون الحرّ إذا كان ظل كل شيء مثله، أو قريباً منه، كما هو المشاهد، لا عند الزوال، فلا يشعر قوله: "خشيت عليكم الحرّ" بأنه صلاها قبل الزوال، لصحة هذا الكلام بتعجيل الصلاة بعدما زالت الشمس خشية اشتداد الحرّ بالتأخير عنه

وأما أثر سعدٍ وجابر فلم أقف عليهما، والظاهر من كلام الحافظ المذكور في شرح حديث سهل "ما كنا نتغدى ولا نقبل إلا بعد الجمعة" إلخ ... أن المروي عنهما أيضاً مثله. قال الحافظ: وتعقب بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال، بل فيه أنهم

باب خطبة الجمعة وما يتعلق بها ... 2037 - عن: عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: «من أدرك الخطبة فالجمعة ركعتان، ومن لم يدركها فليصل أربعاً، ومن لم يدرك (1) فلا يعتد بالسجدة حتى يدرك الركعة (2)». رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات، كذا في ("مجمع الزوائد" 1:218).

كانوا يتشاغلون عن الغداء، والقائلة بالتهيء للجمعة، كما تقدّم ذلك كله

بالجملة فليس للحنابلة في هذه المسألة دليلٌ صريح، ولا صحيح، بل كلّ ما ذكره محتمل، وفي سنده مقال، وقد صحت مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على التجميع بعد الزوال، وكذا مواظبة الأجلة من الصحابة، كما قد علمت، فيقدم على الآثار التي احتجّ بها الخصم، فإنّ الموقوف لا يُعارض المرفوع، والضعيف المحتمل لا يقادم الصريح الصحيح، والله تعالى أعلم، وعلمه أتمّ وأحكم

باب خطبة الجمعة وما يتعلق بها

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قلت: "ومن لم يدركها فليصل أربعاً" معناه: من لم يدرك الخطبة لا حقيقة، ولا حكماً، وأما من جاء إلى صلاة الجمعة بعد تمام الخطبة، وأدرك الصلاة، فإنه مدرك للخطبة حكماً، لأن إمامه قد أدركها. لا يقال: إن ظاهر السياق أن يصلي أربعاً من لم يدرك الخطبة حقيقة، وإن أدركها حكماً؛ لأن ابن مسعود رضي الله عنه لم يقل به، لما في "مجمع الزوائد" (1:218) عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال: "من أدرك من الجمعة ركعة فليضيف إليها أخرى، ومن فاتته الركعتان فليصل أربعاً". رواه الطبراني في "الكبير" وإسناده حسن اهـ. وهو صريح في أنّ من فاتته ركعة، وأدرك ركعةً فإنه يصلي الجمعة ركعتين عنده، لا أربع ركعات للظهر، ولا يخفى أن فائت الركعة فائت للخطبة أيضاً، فالحق تأويل قوله ما ذكرنا. ودلالة قوله: "من أدرك الخطبة، فالجمعة ركعتان" إلخ، على اشتراط الخطبة لصلاة الجمعة ظاهرة. والظاهر أنّ

أي من لم يدرك الركوع لم يدرك الركعة، فلا يعتد بالسجدة، أفاده الشيخ (1)
أي الركوع (2)

عن: عمر بن الخطاب قال: «إنما جعلت الخطبة موضع الركعتين، من فاتته - 2038
الخطبة صلى أربعاً». أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة في "مصنفيهما"، كذا في "كنز
العمال" (4:140): ولم أقف على سنده، ولكنه تأيد بالأثر المذكور قبله. وقال الحافظ في
"التلخيص" (1:140): حديث عمر وغيره أنهم قالوا: «وإنما قصرت الصلاة لأجل الخطبة».
(رواه) ابن حزم من طريق عبد الرزاق بسند مرسل عن عمر اهـ. ولم يعله إلا بالإرسال،
ومرسل القرون الثلاثة مقبول عندنا

الأثر مرفوعٌ حكماً

وفي "رحمة الأمة" (ص:30): واتفقوا على أنَّ الخطبتين شرطٌ في انعقاد الجمعة، فلا
تصح الجمعة حتى يتقدّما خطبتان. وقال الحسن البصري: "هما سنّة" اهـ

قال الشيخ: وقول صاحب رحمة الأمة: "الخطبتين" محطّ الفائدة فيه هو نفس الخطبة لا
(العدد، فإنَّ اشتراط العدد مختلف فيه اهـ. وفي "ردّ المحتار" (1:847)

قوله: "وليس خطبتان" لا ينافي ما مرّ من أنَّ الخطبة شرط، لأنَّ المسنون هو تكرارها
مرتين، والشرط إحداها اهـ. قلت: وهو ظاهر الأثر أيضاً، لإطلاق الخطبة، والله أعلم

قوله: "عن عمر" إلخ. دلّته على اشتراط الخطبة لصلاة الجمعة ظاهرة. وقوله: "من فاتته
الخطبة صلى أربعاً"، قد ذكرنا تأويله، أو يقال: محمولٌ على التغليظ، ومعناه: من فاتته
الخطبة فجمعته ناقصة، ولا تكون كأربع كاملة في الثواب والفضيلة، فليصل أربعاً بنية
الظهر بعدها احتياطاً، والله تعالى أعلم

وأخرج سحنون في "المدوّنة" عن ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال: "بلغني أنه لا
جمعة إلا بخطبته، فمن لم يخطب صلى الظهر أربعاً". وعن وكيع عن سفيان عن خصيف
(عن سعيد بن جبير قال: "كانت الجمعة أربعاً فحطّ ركعتان للخطبة" اهـ (1:147)

قلت: والأول مرسلٌ صحيحٌ، والثاني لا بأس بسنده، وفي كل ذلك دليلٌ على اشتراط
الخطبة للجمعة، وأيضاً فإنَّ سقوط الظهر بالجمعة عن الذمة قد ثبت على خلاف

عن: جابر رضي الله عنه، «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يخطب - 2039

القياس، فيقتصر على مورده، ولم يثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى جمعة إلى جماعة وخطبة، فلا تصح بدونهما، وكذا يُقال في سائر الشروط التي ذكرناها، قاله المحقق في "الفتح"، والله أعلم

قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: دلالتُهُ على سَيِّئة العدد في الخطبة وكونهما اثنتين، وسَيِّئة الجلوس بينهما، والقيام للخطيب، والجلسة بينهما ظاهرة

قال العيني في "العمدة" (3:309) قال ابن عبد البر: ذهب مالك والعراقيون وسائر فقهاء الأمصار إلا الشافعي إلى أنَّ الجلوس بين الخطبتين سئة، لا شيء على من تركها اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:135): واستشكل ابن المنذر إيجاب الجلوس بين الخطبتين، وقال: إن استفيد من فعله، فالفعل بمجرده عند الشافعي لا يقتضي الوجوب، ولو اقتضاه لوجب الجلوس الأول قبل الخطبة الأولى، ولو وجب لم يدل على إبطال الجمعة بتركه اهـ

وفي "الجوهر النقي" (1:232): والعجب من الشافعي كيف جعل الخطبتين والجلسة بينهما فرضاً بمجرد فعله عليه السلام، ولم يجعل الجلوس قبل الخطبة فرضاً، وقد صحَّ أنه عليه السلام فعله اهـ

وقال الحافظ في "الفتح": وحكى ابن المنذر أنَّ بعض العلماء عارض الشافعي بأنه - صلى الله عليه وسلم - واظب على الجلوس قبل الخطبة الأولى، فإن كانت مواظبته دليلاً على شرطية الجلسة الوسطى، فلتكن دليلاً على شرطية الجلسة الأولى. (قال الحافظ): وهذا متعقب بأنَّ كل الروايات عن ابن عمر ليست فيها هذه الجلسة الأولى، وهي من رواية عبد (الله) العمري المضعف، فلم تثبت المواظبة عليها، بخلاف التي بين الخطبتين اهـ (2:236)

قلت: وأنا أتعجب من الحافظ كيف يقول ما قال، والجلسة الأولى ثابتة في الصحيح برواية الزهري قال: "سمعت السائب بن يزيد يقول: إنَّ الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام على المنبر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما ... الحديث. وقد البخاري له "باب الجلوس على المنبر عند التأذين

وذكر الحافظ في "شرحه": قال مالك، والشافعي، والجمهور: هو سئة. قال الزين: والحكمة فيه سيكون اللغظ والتهيء للإنصات والاستنصات لسماع الخطبة، وإحضار ذهن للمذكر (اهـ) (2:329)

قائماً. ثم يجلس ثم يقوم فيخطب قائماً. فمن نبأ أنه كان يخطب جالساً فقد

ودلالة حديث السائب على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء على الجلوس قبل الخطبة عند التأذين ظاهرة، فهل نسيه الحافظ حيث جعل المدار على رواية العمري عن ابن عمر فقط؟ فقول صاحب "الجواهر النقي": وقد صحَّ أنه عليه السلام فعله صحيح لا غبار عليه، وإيراد بعض الناس عليه بكلام الحافظ الماز أنفاً ردَّ عليه

قال بعض الناس: "ويرد على من يستدلُّ على الوجوب بالمواظبة من غير ترك، كصاحب "الهداية" أن يقول بوجوب هذه الأفعال، فإنه لم ينقل عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه ترك شيئاً منها مرة" اهـ

قلت: منشأ هذا الإيراد قلة التدبُّر في كلام القوم، فإنَّ المواظبة من غير ترك إنما تفيد الوجوب إذا كانت تعبدًا، دون ما كانت بطريق العادة، ولذا لم يقولوا بوجوب التيمُّن في الطهور، والتنعل، والترجل وغيرها مع ثبوت المواظبة عليها، وقيامه - صلى الله عليه وسلم - في الخطبة، وجلسه قبلها، وبين الخطبتين مختلف في كونها تعبدًا أو بطريق العادة، لحكمة رفع الصوت، وللفضل بين الخطبتين، أو للراحة، وإذا كان كذلك؛ فلا يفيد المواظبة عليها وجوبها، بل تفيد السنيَّة فحسب

وحديث العمري رواه أبو داود، وسكت عنه، من طريقه عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخطب خطبتين، كان يجلس إذا صعد المنبر حتى يفرغ أراه المؤذن، ثم يقوم فيخطب، ثم يجلس فلا يتكلم، ثم يقوم فيخطب

وفي "عون المعبود" (1:427): قال المنذري: في إسناده العمري، وهو عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، وفيه مقال اهـ

قلت: قد تَقَمَّ ذكره غير مرة، وأنه مختلف فيه، حسن الحديث. وفي جامع مسانيد الإمام: (روى) أبو حنيفة عن عطية العوفي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا صعد المنبر يوم الجمعة، جلس قبل الخطبة جلسة خفيفة». أخرجه أبو محمد البخاري (1:377). وفي سنده إلى أبي حنيفة ضعف، وإنما ذكرتها اعتضاداً

وقال الحافظ في "الفتح": وقال صاحب "المغني": لم يوجبها (أي الجلسة بين الخطبتين) أكثر أهل العلم؛ لأنها جلسة ليس فيها ذكر مشروع، فلم تجب، وقدرها من قال بها بقدر (جلسة الاستراحة، وبقدر ما يقرأ سورة الإخلاص اهـ (2:336)

(كذب. فقد والله صليت معه أكثر من ألفي صلاة». رواه مسلم (1:283).

وفي "المرقاة" على قوله: "فيخطب ثم يجلس فلا يتكلم" ما نصّه: أي حال جلوسه بغير الذكر، أو الدعاء، أو القراءة سرّاً. والأولى القراءة، لرواية ابن حبان «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ في جلوسه كتاب الله». وقيل: الأولى قراءة الإخلاص، كذا في "شرح الطيب" اهـ. وفي "إحياء العلوم": والجلسة بينهما فريضة، وفي "شرحه": وهل يقرأ فيها، أو يذكر، أو يسكت؟ لم يتعرّضوا له، لكن ي صحيح ابن حبان، أنّه - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ فيها اهـ. قلت: ولم أقف على حديث ابن حبان هذا إلا في "المرقاة"، و"شرح الإحياء"، وأفاد شيخنا كما ذكره بعض الناس في كتابه أن نقل صاحب "المرقاة" عن الطيبي أولوية القراءة فيها ثم تقريره عليها؛ يدل على أنّ القراءة بين الخطبتين مشروعة عندنا اهـ. وفي "الجوهر النقي" (1:231): وقد تقدّم أنّ مجرد الفعل لا يدلّ على الوجوب، وقوله تعالى: {وَتَرَكُوكَ قَائِمًا} خبرٌ عما كان عليه السلام عليه في تلك الخطبة، فلا يدلّ على الوجوب.

وفي "شرح البخاري" لابن بطّال: روي عن المغيرة بن شعبة أنّه كان لا يجلس في خطبة، ولو كانت فرضاً لما جهلها، ولو جهلها ما تركه من بحضرته من الصحابة، والتابعين. ومن قال: إنها فريضة، لا حجة له، لأنّ القعدة استراحة للخطيب، وليست من الخطبة، والمفهوم في كلام العرب أنّ الخطبة اسم للكلام الذي يخطب، لا للجلوس، ولم يقل بقول الشافعي غيره، ذكر الطحاوي، وهو خلاف الإجماع، ولو قعد في خطبة جازت الجمعة، ولا فضل، فكذا إذا قام موضع القعود. وفي "نواذر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن الإمام إذا خطب للجمعة خطبة لا جلوس فيها أجزأته صلاة الجمعة إلا الشافعي، فإنه قال: لا يجزيه إلا أن يخطب قبلها خطبتين بينهما جلسة.

وإن قلت: ويؤيد قول الجماعة ما أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنّفه"، فقال: ثنا حميد بن عبد الرحمن هو الرواسي، عن الحسن يعني ابن صالح، عن أبي إسحاق هو السبيعي قال: "رأيتُ عليّاً يخطب على المنبر، فلم يجلس حتى فرغ". وهذا سندٌ صحيحٌ على شرط الجماعة. ورواه عبد الرزاق عن إسرائيل بن يونس أخبرني أبو إسحاق، فذكر معناه اهـ.

قال بعض الناس: وفي صحّة السند نظرٌ، فإنّ أبا إسحاق اختلط بآخره، ولم يعرف أن ابن صالح سمع منه قبل الاختلاط اهـ. قلت: صاحب "الجوهر النقي" أعرف منك

عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «كنت أصلي مع رسول الله - صلى الله - 2040 عليه وسلم -: فكانت صلاته قصداً، وخطبته قصداً (1)». رواه مسلم (1:284). ... 2041 - عن: أبي وائل، خطبنا عمار رضي الله عنه، فأوجز وأبلغ، فلما نزل قلنا: يا أبا اليقظان! لقد أبلغت وأوجزت، فلو كنت تنفست (2) فقال: إني

ومن ألوف أمثالك بالأسانيد، والرجال، وقد صحح السند على شرط الجماعة، فلعلّهُ عرف أنه سماع الحسن عنه قبل الاختلاط، والعارف مقدّم على الجاهل، وأيضاً فقد رواه إسرائيل عن أبي إسحاق أيضاً، وإسرائيل أثبت الناس في أبي إسحاق، وأعرفهم بحديث جده، قد احتج البخاري بروايته عنه في الصحيح، فسماعه منه قبل الاختلاط حتماً

قال: وأيضاً أنّ الأثر ليس فيه أنّ الخطبة كانت للجمعة اهـ. قلت: قد فهم منه العلماء كلهم أنّ الخطبة كانت للجمعة، فلا يضرنا إن لم تفهم. قال ابن قدامة في المغني: يستحب أن يجلس بين الخطبتين، وقال الشافعي: يجب، ولنا أنها جلسة ليس فيها ذكر مشروع، فلم تكن واجبة، كالأولى، وقد سرد الخطبة جماعة منهم المغيرة بن شعبة، وأبي بن كعب، قاله أحمد، وروي عن أبي إسحاق قال: "رأيت علياً يخطب على المنبر فلم يجلس حتى فرغ"، وجلس النبي - صلى الله عليه وسلم - كان للاستراحة، فلم تكن واجبة كالأولى اهـ. (2:153). وفيه دلالة على أنّ المراد بالخطبة خطبة الجمعة، لا كما توهمه بعض الناس، والمتبادر من الخطبة على المنبر هي الخطبة للجمعة، لا غير، فإيراده مردودٌ عليه.

قال في "الجوهر النقي": وقال الشافعي أيضاً: لو استدبر القوم في خطبته صحّت مع (مخالفته فعلة عليه السلام اهـ 1:232).

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: دللته على توسّط الخطبة والصلاة ظاهرة. قوله: "عن أبي وائل" إلخ. قال المؤلف: الحديث يدلّ على استحباب تطويل الصلاة بالنسبة إلى الخطبة، ولا تعارض بين الحديثين، فإن قصد الصلاة في حديث جابر باعتبار نفسها، وتطويلها في حديث عمار باعتبار الخطبة

أي وسطاً (1)
أي أطلت قليلاً. قاله النووي (2)

سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئة من فقهه، فأطيلوا الصلاة، وأقصروا الخطبة، وإن من البيان سحراً»، رواه مسلم (1:286). ... 2042 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء». رواه الترمذي (1:131) وقال: "حسن غريب". ... 2043 - عن: أخت لعمره رضي الله عنها، قالت: «أخذت ق القرآن من في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة، وهو يقرأ بها على المنبر في كل جمعة»، رواه مسلم (1:286). ... 2044 - عن: يعلى رضي الله عنه، أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرأ على المنبر «ونادوا يا مالك (1)» رواه مسلم (1:286). ... 2045 - عن: أبي بن كعب رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ يوم الجمعة براءة وهو قائم يذكر بأيام الله، رواه عبد الله بن أحمد من زياداته، ورجاله رجال الصحيح كذا في "مجمع الزوائد" (1:217)، وهو صحيح، كذا في "كنز العمال" (4:275). ... 2046 - عن: أبي بن كعب رضي الله عنه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ يوم الجمعة تبارك وهو قائم، فذكرنا بأيام الله. الحديث رواه ابن ماجه (1:177). وفي "الزوائد": إسناده صحيح. ورجاله ثقات، قاله السندي. ... 2047 - عن: النعمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. دللته على تأكد التشهد في الخطبة ظاهرة

قوله: "عن أخت لعمره" إلخ. دللته على قراءة القرآن في الخطبة ظاهرة، وكذا دللته حديث يعلى، وأبي بن كعب بروايتيه عليها ظاهرة

قوله: "عن النعمان" إلخ. دللته على بعض ألفاظ الخطبة، ورفع الصوت فيها

يخطب يقول: «أنذركم النار، أنذركم النار حتى لو أن رجلاً كان بالسوق لسمعته من مقامي هذا»، قال: حتى وقعت خميصة كانت على عاتقه عند رجله. وفي رواية، وسمع أهل السوق صوته وهو على المنبر. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، كذا في "مجمع الزوائد" (1:217). ... 2048 - عن: علي رضي الله عنه أو عن الزبير رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخطبنا، فيذكرنا بأيام الله، حتى يعرف ذلك في وجهه. وكأنه نذير قوم يصبحهم الأمر عدوة، وكان إذا كان حديث عهد بجبريل لم يبتسم ضاحكاً حتى يرتفع». رواه أحمد والبراز والطبراني في الكبير والأوسط بنحوه، وأبو يعلى عن الزبير وحده، ورجاله رجال الصحيح كذا في مجمع الزوائد (1:217)، وفي التلخيص (1:134) نقله برواية أحمد إلى قوله: قوم، ثم قال: ورجاله ثقات اهـ. ... 2049 - عن: جابر بن سمرة السوائي رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يطيل الموعظة يوم الجمعة، إنما هن كلمات يسيرات». رواه أبو داود (1:432). وفي نيل الأوطار (3:145): سكت عنه أبو داود، والمنذري، ورجال إسناده ثقات اهـ. ... 2050 - عن: الحكم بن حزن الكلفي رضي الله عنه في حديث طويل: شهدنا الجمعة مع رسول الله ﷺ - صلى الله عليه وسلم - فقام متوكلأ على عصا أو قوس، فحمد الله

ظاهرة، وأما وقوع الخميصة فهو أمر اضطراري اتفاقي. وفي "البحر الرائق" (2:148): ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته، كما في "السراج الوهاج" اهـ.

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ. دلالتُه على ما فيه ظاهرة

قوله: "عن جابر رضي الله عنه" إلخ. دلالتُه على ما فيه ظاهرة

قوله: "عن الحكم" إلخ. قلت: في "الدر المختار" في "الخلاصة": ويكره أن يتكئ على قوس أو عصا اهـ. وفي "رد المختار" (1:826): ونقل القهستاني عن عبد المحيط أنَّ

وأثنى عليه كلمات خفيفات طيبات مباركات، ثم قال: «يا أيها الناس! إنكم لن تطيقوا أو لن تفعلوا كلما أمرتم به. ولكن سدّدوا (1) وأبشروا». رواه أبو داود (ص-428)، وفي التلخيص الحبير (1:137): وإسناده حسن فيه شهاب بن خراش وقد اختلف فيه والأكثر وثقوه وقد صححه ابن السكن وابن خزيمة اهـ. ... 2051 - عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «كانت للنبي - صلى الله عليه وسلم - خطبتان يجلس بينهما يقرأ القرآن ويذكر الناس» رواه مسلم (1:283). ... 2052 - عن: جابر بن عبد الله، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا خطبت احمرت عيناه، وعلا صوته، وشادت غضبه، حتلا كأنه منذر جيش، يقول: صباحكم مساكم، ويقول: بعثت أنا والساعة كهاتين»، ويقرن بين إصبعيه السبابة، والوسطى ويقول: «أما بعد! فإن خي الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد - صلى الله عليه وسلم -، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة». رواه مسلم (1:284) وفي رواية له: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخطب الناس، يحمد الله، ويثني عليه ثم يقول على أثر ذلك، وقد علا صوته، ثم ساق الحديث بمثله. ... 2053 - عن: عمارة بن ربيعة قال (2): «رأى بشر بن مروان على المنبر رافعاً يديه، فقال: «قبح الله هاتين اليدين! لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يزيد على

أخذ العصا سنة كالقيام اهـ. قلت: أخذ العصا للاستراحة ونحوها مستحب إذا احتاج إليها، وثم يثبت عليه دوامه - صلى الله عليه وسلم -، فالقول بتأكده لا يصح، وأما الكراهة فهي تتحقق عند الالتزام، كما أفاده شيعي، وهذا غير خفي على عالم منصف

قوله: "عن جابر بن سمرة" إلخ. دلالتة على ما فيه ظاهرة

قوله: "عن جابر بن عبد الله" إلخ. دلالتة على ما فيه ظاهرة

قوله: "عن عمارة" إلخ. قال النووي: هذا فيه أن السنن أن لا يرفع اليد في الخطبة، وهو (قول مالك، وأصحابنا، وغيرهم اهـ (1:287)

اطلبوا لأعمالكم السداد والاستقامة، وهو القصد في الأمر، والعدل فيه، كذا في "مجمع البحار" (1)
الراوي عنه (2)

أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة (1)». رواه مسلم (1:287). ولفظ الترمذي (1:68) من طريق هشيم: نا حصين قال: سمعت عبارة بن روية وبشر بن مروان يخطب فرفع يديه في الدعاء فقال عمارة: «قبح الله هاتين اليدين القصيرتين! لقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وما يزيد على أن يقول هكذا، وأشار هشيم بالسبابة». قال أبو عيسى "حسن صحيح" اهـ. ... 2054 - عن: سمرة بن جندب أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يستغفر للمؤمنين والمؤمنات في كل جمعة. رواه الزار بإسناد لين ("بلوغ المرام" 1:85)، ورواه الطبراني في "الكبير" بزيادة: «والمسلمين والمسلمات»، وفي إسناد البزار يوسف بن خالد السمتي وهو ضعيف اهـ. ("مجمع الزوائد" 1:218). ... قلت: ولكن الحافظ لم يضعف الإسناد، بل لينه. واهو يدل على أن السمتي فيه ضعيف يسر، ولما رواه شاهد. ... 2055 - عن: ابن شهاب قال: «بلغنا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يبدأ فيجلس على المنبر. فإذا سكت المؤذن قام، فخطب الخطبة الأولى، ثم جلس شيئاً

يوسف بن خالد السمتي فيه لين

قوله: "عن سمرة" إلخ. قلت: وفي "الجواهر المضية": قال الطحاوي: سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: كان يوسف بن خالد رجلاً من الخيار اهـ (2:227). وفيه تأييد لما قلنا: إن السمتي فيه ضعفٌ يسيرٌ، وأكثر ما نقموا عليه الإغراق في الرأي والجدل، وإلا فالرجل في نفسه من الخيار، ولذا لينه الحافظ، ولم يضعفه، وبهذا اندحض قول بعض الناس في "كتابه": "ولكن الحديث ضعيف، فلا حجة فيه"

قلت: وقد صرح بسنية الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات في الخطبة صاحب "البحر الرائق" (2:159). كما هو ظاهر حديث سمرة هذا

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ. قلت: دلالة على استغفاره - صلى الله عليه وسلم - في الخطبة ظاهرة، وبهذا بطل حمل بعض الناس حديث سمرة على الاستغفار خارج الخطبة، ثم أورد على

يعني أنحضرت - صلى الله عليه وسلم - بك إشارتي شهادت خود ميكر كويكه خطاب ميكر بمردم، وتنبیه ميكر (1)
ایشان رابر استماع وتامل در انچه ذكر ميكر كذا في أشعة الدمعات

يسيراً ثم قام فخطب الخطبة الثانية، حتى إذا قضاها استغفر ثم نزل، فصلى». قال ابن شهاب: «وكان إذا قام أخذ عصاً، فتوكأ عليها وهو قائم على المنبر. ثم كان أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان يفعلون ذلك». رواه أبو داود في مراسيله (ص 9)، وفي "آثار السنن" (2:97): "هو مرسل جيد". ... باب عدد ركعات الجمعة، وغيرها ... 2056 - أخبرنا: علي بن حجر قال: حدثنا شريك عن زبيد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال عمر رضي الله عنه: «صلاة الجمعة ركعتان

النيموي في تجويده مرسل ابن شهاب، أن مراسيل الزهري ضعيفة عندهم كما تقدم فقد أخطأ صاحب "آثار السنن" حيث جوده" اهـ

قلت: ليس المخطئ إلا أنت، حيث نسبت قول بعض المحدثين في تضعيف مراسيله إلى كلهم. فهذا مالك بن أنس الإمام يحتج بمراسيله، وقد أخرج في موطأه (1) منها قدراً كبيراً، فكيف يصح مع ذلك القول بأن مراسيل الزهري ضعيفة عندهم جميعاً؟ وهذا محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة قد احتج بمراسيله في "موطأه". وقد أخرج الحافظ في "الفتح" أيضاً منها شيئاً كثيراً، وسكت عنه، وقد التزم في "زياداته" الصحة أو الحسن

فالحق أن مراسيل الزهري مختلف فيها، ضعفها بعضهم، واحتج بها بعضهم، ومثله يكون حسناً صالحاً للاحتجاج به، كما ذكرناه في المقدمة وفي هذا الكتاب غير مرة، وقد التزم بعض الناس هذا الأصل في كتابه، وشحنه بقوله: إن الاختلاف في التصحيح، والتوثيق لا يضر. فتضعيفه هذا الأثر لكونه من مراسيل الزهري مردود عليه، بل الصواب أنه مرسل جيد، كما قاله النيموي، والله تعالى أعلم

باب عدد ركعات الجمعة وغيرها

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. ومعنى قوله رضي الله عنه: «صلاة الأضحي ركعتان». هذا العدد أقل مقدارها، فإنه قد وردت الزيادة عليه كما تقدم في بابه

منها: مالك عن ابن شهاب: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر الصديق، وعمر، كانوا يمشون أمام (1) الجنائز، والخلفاء هلم جزءاً، وعبد الله بن عمر (ص:78). ومنها: مالك عن ابن شهاب: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا تجتمع دينان في جزيرة العرب». (ص:36)

وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وصلاة السفر ركعتان تمام (1) غير قصر على لسان محمد - صلى الله عليه وسلم -». رواه النسائي (1:209)، وقال: «عبد الرحمن بن أبي ليلى لم يسمع من عمر اه». ورواه ابن ماجة (ص-76) فقال: حدثنا أبو بكر (2) بن أبي شيبه ثنا شريك فذكر بلفظ: «صلاة السفر ركعتان والجمعة ركعتان، والعيد ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد - صلى الله عليه وسلم -» اه، وأورده الزيلعي (1:310) باللفظ الأول، وعزاه إلى النسائي وابن ماجة، ثم قال: ورواه ابن حبان في صحيحه، ولم يقدره بشيء اه. وقال الزيلعي أيضاً: وأجيب عن ذلك (أي عن قدح النسائي) بأن مسلماً حكم في مقدمة كتابه بسماع ابن أبي ليلى من عمر رضي الله عنه فقال: «وأسند عبد الرحمن بن أبي ليلى، وقد حفظ عن عمر بن الخطاب اه» وفي "التلخيص الحبير" (1:137) بعد عوزه إلى النسائي: وقد رواه البيهقي بواسطة بينهما وهو كعب بن عجرة، وصحاح ابن السكن اه. ... ورجال النسائي وابن ماجة رجال الصحيحين ثقات إلا شريكاً أخرج له البخاري تعليقاً، ومسلم متابعة وهو مختلف فيه، وقد تقدم، وقد تابع شريكاً الثوري عند النسائي أيضاً. فقال النسائي: أخبرنا عمران بن موسى قال: حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنا سفيان بن سعيد عن زبيد فذكره. وكلهم ثقات، فالحديث عند النسائي وابن ماجة إسناده صحيح على شرط مسلم. ... باب من لا تجب عليهم صلاة الجمعة ... 2057 - عن: طارق بن شهاب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الجمعة حق واجب

باب من لا تجب عليهم الجمعة

قال المؤلف: قال العلامة القاضي الشوكان رحمه الله تعالى رحمةً واسعةً في "نيل الأوطار" (3:103) تحت حديث أبي داود ما نصّه: قال الخطّابي: "ليس إسناده هذا الحديث بذلك. وطارق لا يصحّ له سماع من النبي - صلى الله عليه وسلم -، إلا أنه قد لقي النبي - صلى الله عليه وسلم -". قال

(1) أي في التواب.
(2) ثقة حافظ أخرج له

على كل مسلم في جماعة، إلا على أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي أو مريض». رواه أبو داود (1:412) وقال: «طارق بن شهاب قد رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يسمع من شيئاً أه». وفي "نصب الرابة" (1:314): قال النووي في "الخلاصة": و «هذا غير قادح في صحته، فإنه يكون مرسل صحابي وهو حجة. والحديث على شرط الصحيحين أه» وزرواه الحاكم في "المستدرک" عن طارق بن شهاب عن أبي موسى رضي الله عنه مرفوعاً، وقال: "صحيح على شرط الشيخين" انتهى كلام الزيلعي. وفي "التلخيص الحبير" (1:137) بعد عزوه إلى أبي داود والحاكم بكلّي الطريقين ما لفظه: وصححه غير واحد أه. ... 2058 - عن: أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: نهينا عن اتباع الجنائز، ولا جمعة علينا. رواه ابن خزيمة كذا في "التلخيص الحبير" (1:137). ... 2059 - أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا غيلان وأيوب بن عائذ الطائي عن

العراقي: فإذا قد ثبتت صحبته؛ فالحديث صحيح، وغايته أنه يكون مرسل صحابي، وهو حجة عند الجمهور، وإنما خالف فيه أبو إسحاق الاسفراييني، بل ادعى بعض الحنفية الإجماع على أن مرسل الصحابي حجة أه

وفي "عون المعبود": قال البيهقي في المعرفة: هذا هو المحفوظ - أي عن طارق بغير واسطة أبي موسى - مرسل، وهو مرسل جيد، ولو شواهد ذكرناها في كتاب السنن، وفي بعضها المريض، وفي بعضها المسافر أه (1:413). وفي "الجواهر النقي" (1:226): وقد صرح ابن الأثير في جامع الأصول بسماعه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، حيث قال: رأى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وليس له سماع منه إلا شاذاً. وقد له المزي في أطرافه، ذكر له عدة أحاديث أه ملخصاً

قلت: والحديث صحيح عندي من الطرفين، ودلالته على الباب ظاهرة. قال الشيخ: والأعمى داخل في المريض، فإن المرض داخل في حدّ العمى، وكذا الشيخ الكبير الذي بلغ من الضعف نهاية، ملحق كما في الفتح القدير بالمريض، والعلة في الكل الحرج أه

قوله: "عن أم عطية" إلخ. قلت: دلالته على أن الجمعة لا تجب على النساء ظاهرة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. وعن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «خمس لا جمعة عليهم: المرأة، والمسافر، والعبد، والصبي، وأهل البادية». رواه

محمد بن كعب القرظي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أربعة لا جمعة عليهم، المرأة، والمملوك، والمسافر، والمريض». رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (ص-35). وإسناده حسن، ولكنه مرسل. ولم أقدر على تعيين غيلان. ... باب من لم تجب عليه الجمعة، وقد صلاها أجزأه عن الظهر ... 2060 - عن: عبد الله يعني بن مسعود - رضي الله عنه - قال: «ما كان لنا عيداً إلا في صدر النهار، ولقد رأيتنا نجمع مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ظل الحطيم». رواه الطبراني في الكبير. وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه كذا في (مجمع الزوائد 1:219) قلت: ولكن الأئمة صححوا حديثه عن أبيه، كما مر غير مرة. ... باب أن من فاتته الجمعة لا يصلي الظهر بجماعة ... وأن السفر يجوز يوم الجمعة قبل الزوال ... 2061 - حدثنا: عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال: قال

الطبراني في الأوسط، وفيه إبراهيم بن حماد، ضعفه الدارقطني، كذا في "مجمع الزوائد" (1:219). وفيه أيضاً عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعاً: «الجمعة واجبة إلا على امرأة، أو صبي، أو مريض، أو عبد، أو مسافر». وراه الطبراني في "الكبير"، وفيه ضراح، روى عن التابعين، وأظنه ابن عمر والملطي وهو ضعيف اهـ

وفي "رحمة الأمة" (ص:28): ولا تلزم - الجمعة - مسافراً بالاتفاق. ويحكي عن الزهري والتخعي وجوبها على المسافر إذا سمع النداء اهـ. وفي "فتح الباري": قال ابن المنذر: وهو كالأجماع من أهل العلم على ذلك، لأن الزهري اختلف عليه فيه اهـ

باب من لم تجب عليه الجمعة وقد صلاها، أجزأه عن الظهر

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة، من حيث أنهم كانوا في مكة سفرأ على الظاهر، ويُقال على المسافر غيره من المعذورين

□باب أن من فاتته الجمعة لا يصلي الظهر بجماعة

وأن السفر يجوز يوم الجمعة قبل الزوال

قال المؤلف: دلالة أثر علي رضي الله عنه على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وفي

علي رضي الله عنه: «لا جماعة يوم الجمعة إلا مع الإمام» رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه (ص-352). قلت: إسناده حسن، لكنه منقطع. فإن القاسم من كبار أتباع التابعين وهو حجة عندنا. ... 2062 - ويؤيده ما في "كنز العمال" (4:274) عن علي رضي الله عنه قال: «لا يجمع القوم الظهر يوم الجمعة في موضع يجب عليهم فيه شهود الجمعة». رواه نعيم بن حماد في نسخته اهـ. والسند لم أطلع عليه ولكن لا ينزل عن رتبة الضعيف لجلالة الحافظ السيوطي، وقد تأيد بمرسل القاسم، فحصل للمجموع قوة. ... 2063 - عن: الثوري عن الأوسد بن قيس عن أبيه: قال: أبصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً عليه هيئة السفر وقال الرجل: «إن اليوم يوم جمعة فلولا ذلك لخرجت». فقال عمر رضي الله عنه: «إن الجمعة لا تحبس مسافراً فاخرج ما لم يجيء الرواح (1)». رواه عبد الرزاق، كذا في "زاد المعاد" (1:105) ورجاله ثقات

"رحمة الأمة" (ص:31): واتفقوا على أنه إذا فاتتهم صلاة الجمعة صلّوا ظهراً، وهل يصلّون فرادى أو جماعة؟ قال أبو حنيفة، ومالك: فرادى اهـ. وفي "البحر": فإن أداء الظهر بجماعة (مكروه يوم الجمعة مطلقاً 2:166).

قوله: "عن الثوري" إلخ. قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار" عن "شرح المنية": والصحيح أنه يكره السفر قبل أن يصلّيها، ولا يكره قبل الزوال. وفي "رد المحتار" تحت قوله: "لا بأس بالسفر": أقول: السفر غير قيد بل مثله ما إذا أراد الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة كما في "التتارخانية" (1:861). وأما ما في "التلخيص الحبير" (1:137): في "الإفراد" للدارقطني عن ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «من سافر يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب في سفره». وفيه ابن لهيعة اهـ. وهو حسن الحديث، كما تقدم في هذا الكتاب، فالجواب عنه أنه محمول على من سافر بعد الزوال.

قال ابن الفارس: الرواح رواه العشي وهو من الزوال إلى الليل كذا في "الصباح" (1)

باب من أدرك ركعة من صلاة الجمعة ... أو شيئاً منها صلى الجمعة ... 2064 - عن: سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من أدرك ركعة من صلاة الجمعة وغيرها، فليضف (1) إليها أخرى، وقد تمت صلاته». رواه الدار قطني (1:167)، وفي بلوغ المرام (1:81): إسناده صحيح، لكن قوى أبو حاتم إرساله اهـ. ... 2065 - عن: ابن مسعود رضي الله عنه قال: «من أدرك من الجمعة ركعة فليضف إليها أخرى ومن فاتته الركعتان فليص أربعاً». رواه الطبراني في ("المكبير"، وإسناده حسن ("مجمع الزوائد" 1:218).

باب من أدرك ركعة من صلاة الجمعة

أو شيئاً منها صلى الجمعة

قوله: "عن سالم" إلخ. قال المؤلف: إنَّ صاحب بلوغ المرام عزاه إلى النسائي، وابن ماجه أيضاً. والنسائي أخرجه مسنداً ومرسلاً، أي عن ابن عمر مرفوعاً، وعن سالم مرفوعاً، وسكت عنهما، ولفظ المسند عنده: «من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها فقد تمت صلاته». ولفظ المرسل: «من أدرك ركعة من صلاة من الصلوات فقد أدركها إلا أنه يقضي ما فاتته» اهـ (1:95). ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال في "الجواهر النقي" (1:234): مفهوم هذه الرواية أنه إذا أدركهم جلوساً صلى ثنتين، وقد جاء ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه منطوقاً به. قال ابن أبي شيبة: ثنا شريك عن عامر بن شقيق عن أبي وائل، قال: قال عبد الله: "من أدرك التشهد فقد أدرك الصلاة" اهـ

قلت: وهذا الأثر ليس بصريح في الجمعة، وشريك قد تقدم أنه مختلف فيه، وعامر على ما يتحصل من كلامهم حسن الحديث، وأبو وائل ثقة. وفي "الجواهر النقي" أيضاً

من: أضافه إلى الشيء إذا ضمه كذا في "مجمع البحار" (1)

عن: أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا - 2066 سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة، وعليكم السكينة والوقار، ولا تسرعوا. فما أدركتم (فصلوا، وما فاتكم غاتموا) رواه البخاري (1:88)

ثم ذكر البيهقي قول ابن مسعود: "وإذا أدركت ركعة من الجمعة فأضف إليها: (1:224) أخرى، وإذا فاتك الركوع (1) فصل أربعاً". وفي رواية أخرى: "ومن أدرك القوم جلوساً صلى أربعاً اه. ولم يذكر سندهما، فإن صحاً يقدّم رواية الطبراني عليهما، لموافقتهما المرفوع الذي سيأتي تقريره، ودلالة الأثر على الجزأين من الباب ظاهرة

قوله: "عن أبي هريرة". قلت: وفي لفظ عند مسلم: «صل ما أدركت واقض ما سبقك» اه (1:22). وفي "الجوهر النقي" (1:234): والإتمام إنما يكون لما تقدّم، وما تقدّم جمعة، والقضاء فعل مثل الفائت، والفائت جمعة، فوجب إتمامها أو قضاؤها اه.

وقال الزيلعي: وبين اللفظين بونٌ من جهة الاستدلال، فاستدلّ بقوله: «فأتّموا»، من قال: إنّ ما يدركه المأموم هو أول صلاته، واستدلّ بقوله: «فاقضى»، من قال: إنما يدركه هو آخر صلاته. قال صاحب: "تنقيح التحقيق": والصواب أنه ليس بين اللفظين فرق، إنّ هو القضاء الإتمام في عرف الشارع، قال الله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ} وقال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ} انتهى (1:315)

وفي "فتح القدير" (1:36): ولا يخفى أن وروده بمعناه في بعض الإطلاقات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية، ولا يصيره الحقيقة الشرعية، فلم يبق إلا صحة الإطلاق، وكما يصحّ أن يقال: قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها، كذلك يصحّ أن يقال على تقدير آخرها ثم فعل تكميلها: أتمّ صلاته. وإذا تكافأ الإطلاقان؛ يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حساً، والمتابعة، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم اه.

ودلالة الحديث على الجزء الثاني من الباب بعموم الحديث ظاهرة، لأنّ جماعة الجمعة داخلة في عموم الجمعة، والإدراك يشمل كل جزء من الصلاة

وفي الهداية: وإن كان أدركه في التشهد، أو في سجود السهو، بنى عليها الجمعة

باب سلام الخطيب على المنبر ... 2067 - حدثنا: محمد⁽¹⁾ بن يحيى ثنا عمر بن خالد ثنا ابن لهيعة عن محمد بن زيد بن مهاجر عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صعد المنبر سلم». رواه ابن ماجه (ص-79) ورجاله ثقات إلا أن ابن لهيعة مختلف فيه حسن الحديث، كما تقدم. وقد صححه السيوطي في "الجامع الصغير" (2:93). ... 2068 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل المسجد يوم الجمعة سلم على من عند منبره من الجلوس، فإذا صعد المنبر

عندهما، وقال محمد: إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية؛ بنى عليها الجمعة، وإن أدرك أقلها؛ بنى عليها الظهر اهـ.

قلت: قولهما أقوى كما قد عرفت من الاستدلال بالحديث. وأما ما رواه الدار قطني مرفوعاً: «وإذا أدرك أحدكم الركعتين يوم الجمعة فقد أدرك، وإذا أدرك ركعةً فليركع إليها أخرى، وإن لم يدرك ركعةً فليصل أربع ركعات» اهـ. فقال أبو حاتم: لا أصل لهذا الحديث، إنما المتن: «من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدركها». ذكر كله في "التلخيص الحبير" (1:126 - 127) وأطال الكلام فيه

باب سلام الخطيب على المنبر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ. دللته على الباب ظاهرة. وهو محمول على الاستحباب

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال المؤلف: وفي "مجمع الزوائد": أيضاً وفيه عيسى بن عبد الله الأنصاري وهو ضعيف، ذكره ابن حبان في "الثقات" اهـ. ولكن في "التلخيص الحبير" (1:136): أورده ابن عدي في ترجمة عيسى بن عبد الله الأنصاري وضعفه، وكذا ضعفه به ابن حبان اهـ. وفي "ميزان الاعتدال" (2:314): قال⁽²⁾ ابن حبان: لا ينبغي أن يحتج بما انفرد به اهـ. فالحديث ضعيف، ولكن مجموع أحاديث الباب

هو الذهلي⁽¹⁾

أي في "كتاب الضعفاء" كذا في الزيلعي⁽²⁾

يوجه إلى الناس فسلم عليهم». رواه الطبراني في "الأوسط" ("مجمع الزوائد" 1:215).
 ... 2069 - أخبرنا: ابن جريح عن عطاء قال: «كان النبي إذا صعد المنبر وم الجمعة
 استقبل الناس بوجهه، فقال: السلام عليكم». رواه عبد الرزاق في "مصنفه" ("نصب الراية"
 1:318). ورجاله رجال الجماعة. ولكنه مرسل ضعيف، فإن مراسيل عطاء بن أبي رباح
 ضعيفة عندهم، كما قد تقدم. ... 2070 - ثنا: أبو أسامة ثنا مجالد عن الشعبي قال: «كان
 النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا صعد المنبر يوم الجمعة استقبل الناس بوجهه، وقال:
 السلام عليكم». وكان أبو بكر زعمر، وعثمان يفعلونه». رواه ابن أبي شبة في "مصنفه"
 ("نصب الراية" 1:318). قلت: رجاله لا بأس بهم. وهو مرسل. ... باب ما جاء في
 استقبال الإمام وهو يخطب ... 2071 - عن: عدي بن ثابت عن أبيه قال: «قال كان النبي -
 صلى الله عليه وسلم - إذا قام على المنبر استقبله أصحابه بوجوههم» رواه ابن ماجة
 (ص-180). وفي

يدلّ على أنّ الحديث له أصل. وهذه الطرق يقوّي بعضها بعضاً، ودلالته على الباب ظاهرة،
 وكذا دلالة المراسيل أيضاً عليه.

وفي "البحر الرائق" (2:168): فاستفيد منه (أي من قول "البدائع") أنه لا يسلم إذا صعد
 المنبر. وروى أنه يسلم كما في "السراج الوهاج" اهـ

قلت: والمختار عندي للأحاديث المذكورة؛ القول بمشروعيتها، وباللغة التوفيق

باب ما جاء في استقبال الإمام وهو يخطب

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وفي "البحر الرائق" (2:160): ثم قولهم:
 "إنّ السّنة في المستمع استقبال الإمام"، مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع
 للقبلة، ولهذا قال في التجنيس: والرسم في زماننا أنّ القوم يستقبلون القبلة. قال: لأنهم لو
 استقبلوا الإمام لخرجوا في تسوية الصفوف بعد فراغه، لكثرة الزحام. وجزم في

"الزوائد" (1): رجال إسناده ثقات إلا أنه مرسل قاله السندي. وفي "التلخيص الحبير" (1:36): قال (2) ابن ماجة: أرجو أن يكون متصلاً كذا قال: والعدي لا صحة له إلا أن يراد بأبيه جده أبو أبيه فله صحة على رأى بعض الحافظ من المتأخرين اهـ. وقد حسن الحديث السيوطي في "الجامع الصغير" (1:93). ... باب التأذين عند الخطبة ... 2072 - عن: السائب بن يزيد يقول: «إن الأذان يوم الجمعة كان أولاً حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر، فلما كان في خلافة عثمان وكثروا أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث فأذن به على الزوراء فثبت الأمر على ذلك» رواه البخاري (1:125). وفي "مسند إسحاق" بن راهوية من هذا الوجه كان النداء الذي ذكره الله في القرآن يوم الجمعة إذا جلس الإمام على المنبر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر حتى خلافة عثمان، فلما كثر الناس (زاد النداء الثالث على الزوراء "التلخيص" (1:136).

الخلاصة: بأنه يستحب استقباله إن كان أمام الإمام، فإن كان عن يمين الإمام أو عن يساره قريباً من الإمام ينحرف إلى الإمام مستعداً للسمع اهـ.

قلت: وبه يحصل التوفيق بين هذا الحديث، وبين حديث البخاري الذي يأتي في باب وجوب صلاة العيدين. وفيه: "فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم" إلخ. فتحصل من مجموع الحديثين أن لا يكسر الصفوف، ومع ذلك يستقبلون الإمام بشيء من الاستقبال، بأن ينحرفوا يسيراً بوجوههم إليه. أفاده الشيخ، ولكن فيه نوع تكلف، فالصحيح عندي أن يعمل بهذا مرةً، وبهذا أخرى، والأولى هو الاستقبال، فافهم.

باب التأذين عند الخطبة

قوله: "عن السائب" إلخ. برواية البخاري. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة

لتلميذ العراقي (1)

ليس في النسخ عندي (2)

عن: السائب بن يزيد قال: كان يؤذن بين يدي رسول الله إذا جلس على المنبر - 2073
يوم الجمعة على باب المسجد وأبي بكر وعمر ثم ساق نحو

قوله: "عن السائب" إلخ. برواية أبي داود. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. وأما قوله: "بين يدي". وقوله: "على باب المسجد" فأفسرهما. فاعلم أنَّ الراغب قال في مفرداته: يقال: هذا الشيء بين يديك أي قريباً منك (1:142 مصري). وفي أبي داود: وسكت عنه، وحسنه الترمذي كما قاله المنذري، كذا في "عون المعبود"، عن سعيد بن أبي وقاص: «أنه دخل مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على امرأة، وبين يديها نوى أو حصى تسبح به» إلخ (1:555). وعن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها قالت: «كنت أنا وبين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فبضت رجلي». رواه البخاري: (1:56). فهذه شواهد دلالة على تفسير لفظ "ما بين يديه".

وأما لفظ "على الباب" "فعلى" ههنا معنى "في"، وحروف الجر يقوم بعضها موضع بعض، كما في قوله تعالى: {فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} عند بعضهم، فيكون معنى قوله: "على الباب"، أي في الباب الذي في داخل المسجد، وهذا الباب كان قريباً من المنبر، فلا منافاة بين قوله: "بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" بالمعنى الذي مرَّ آنفاً، وبين قوله: "على الباب" كما هو ظاهر. ولا يخفى أنَّ باب المسجد هناك لم يكن خارجه، كما في زماننا، فإنَّ العمارة لم تكن من الخارج محيطة بالمسجد هناك، كما يفهم من ظاهر ما رواه أبو داود عن ابن عمر: «كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكنت شاباً عزباً، وكانت الكلاب تبول، وتقبل وتدبر في المسجد، فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك». وقد تقدم في باب طهارة الأرض بالجفاف، وكانت له ثلاثة أبواب، كما في "عمدة القاري" (2:358)، كان أحد الأبواب محاذياً للمنبر، كما في البخاري عن أبي نمر أنه سمع أنس بن مالك يذكر أنَّ رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - قائم يخطب، فاستقبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلخ (1:137).

فحاصل هذا الكلام: أنَّ الأذان كان بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في باب المسجد داخله، وهو بين يدي المنبر محاذياً له، فلم يلزم كون الأذان خارج المسجد، وإن سلّمنا أنَّ "على" بمعناه، وكان الأذان خارج المسجد؛ فنقول: إنَّ الأذان كان على عهد رسول الله

حديث (1) يونس. رواه أبو داود (1:464) وسكت عنه فهو صالح عنده للاحتجاج به

صلى الله عليه وسلم - على الباب، للإعلان المطلق، فلما كان عثمان، وزاد الأذان الأول - للإعلان العام، جعل الثاني عند المنبر قريباً منه للإنصات، كما في "فتح الباري" ناظراً في ما قال المهلب: الحكمة في جعل الأذان في هذا المحل - أي قريباً من المنبر - ليعرف الناس بجلوس الإمام على المنبر، فينصتونه له إذا خطب ما نصه: وفيه نظر، فإن في سياق ابن إسحاق عن الطبراني وغيره عن الزهري في هذا الحديث «أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد»، فالظاهر أنه كان لمطلق الإعلام، لا لخصوص الإنصات، نعم؛ لما زيد الأذان الأول (كان للإعلام، وكان الذي بين يدي الخطيب للإنصات اهـ 2:328)

قلت: وقول المهلب يوافق التوجيه الأول، وقول "الفتح" يوافق التوجيه الثاني. وفي "العناية": وكان الطحاوي يقول: المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام، فإنه هو الأصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكذلك في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (2:38). ونحوه في "الكفاية" (2:38). فدل على أن الأذان الثاني محله عند المنبر، وهو المراد بين يديه. وقال الشيخ: وأما إن المعتبر لحرمة البيع هو هذا الأذان؛ فهو اجتهاذ من الطحاوي، وكونه عند المنبر هو نقل عنه، وهو مقصودنا بإيراده، أما اجتهاذه فليس بحجة اهـ. وفي "جامع الرموز" (الكشوري 1:18): إذا جلس الإمام على المنبر، أذن أذاناً ثانياً بين يديه، أي بين الجهتين المسامتين ليمين المنبر أو الإمام، ويساره قريباً منه اهـ ملخصاً بلفظه، فهذا القول صريح في المقصود

واعلم أن الأذان لا يكره في المسجد مطلقاً، كما فهم بعضهم من بعض العبارات الفقهية، وعمّموه هذا الأذان، بل مقيداً بما إذا كان المقصود إعلام ناس غير حاضرين، كما في "رد المحتار"، وفي "السراج": وينبغي للمؤذن أن يؤذن في موضع يكون أسمع للجيران، ويرفع صوته، ولا يجهد نفسه لأنه يتضرر" اهـ بحر

قلت: والظاهر أن هذا في مؤذن الحي، أما من أذن لنفسه أو الجماعة الحاضرين؛ فالظاهر أنه لا يسن له المكان العالي لعدم الحاجة، تأمل (1:398). وفي "جامع الرموز": بأنه يؤذن في موضع عالٍ وهو سنة

أي المذكور من قبل هذا في سنن أبي داود (1)

باب أن المصلي عند الزحام يسجد على ظهر أخيه ... 2074 - عن: عمر رضي الله عنه «إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه». رواه البيهقي ("التلخيص الحبير" 1:143)، وصححه العيني في "شرح الهداية" (2:1016). ... 2075 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما، «صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقرأ النجم فسجد فيها، فأطال السجود، وكثر الناس، فصلى بعضهم على ظهر بعض» رواه البيهقي ("التلخيص الحبير" 1:143). ولم أقف على سنده، ولكن لا يمتزج عن رتبة الضعيف، لجلالة ناقله وهو صاحب "التلخيص". ... باب كراهة التخطي يوم الجمعة بغير عذر ... 2076 - عن: أبي الزاهرية قال: كنا مع عبد الله بن بسر صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة، فجاء رجل يتخطى رقاب الناس، فقال عبد الله بن بسر: جاء

كما في "القنية"، وبأنه لا يؤذن في المسجد فإنه مكروه كما في النظم، لكن في "الجلابي": (أنه يؤذن في المسجد أو ما في حكمه، لا في البعيد منه (1:56)

قال الشيخ: فقلوه: "في المسجد" صريح في عدم كراهة الأذان في داخل المسجد، وإنما هو خلاف الأولى إذا مست الحاجة إلى الإعلان البالغ، وهو المراد بالكراهة المنقولة في بعض الكتب، فافهم. وقد بسط الكلام في مسألة الأذان يوم الجمعة داخل المسجد سيدي وخليلي مؤلف "بذل المجهود" تغمده الله برحمته ورضوانه في رسالته "تنشيط الأذان"، فأجاد وأفاد، فليراجع.

باب أن المصلي يسجد عند الزحام على ظهر أخيه

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة

باب كراهة التخطي يوم الجمعة بغير عذر

قال المؤلف: الحديثان الأولان من الباب يدلان على المنع من التخطي، والحديث الثالث على الجواز، والضرورة مذكورة فيه، فوفق بينهما بأن المنع عند عدم الضرورة، والجواز عند وجودها. وفي "الدر المختار" (1:862): لا بأس بالتخطي ما لم يأخذ الإمام

رجل يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة، والنبى - صلى الله عليه وسلم - يخطب، فقال له النبى - صلى الله عليه وسلم -: «اجلس، فقد أذيت» رواه أبو داود (1:435)، وسكت عنه، وفي "الترغيب" (1:126) عزاه إلى "صحيحى ابن خزيمة وابن حبان" أيضاً، ثم قال: وعند ابن خزيمة "فقد لأذيت وأوذيت". ... 2077 - عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو العاص - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من اغتسل يوم الجمعة، ومس من طيب امرأته إن كان لها، ولبس من صالح ثيابه، ثم لم يتخط رقاب الناس، ولم يلغ عند الموعظة كان كقارة لما بينهما. ومن لغى وتخطى رقاب الناس كانت (1) له ظهراً. رواه أبو داود، وابن خزيمة في صحيحه، كذا في "الترغيب" (1:127). ... 2078 - عن: عقبة رضى الله عنه قال: صليت وراء النبى - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة العصر، فسلم، فقام مسرعاً فيتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه. ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم، فرأى أنهم قد عجبوا من سرعته، فقال: «ذكرت شيئاً من تبر عندنا فكرهت أن يحبسني، لإمرت بقسمته». رواه البخاري (1:17). ... باب القراءة في صلاة الجمعة ... 2079 - عن: ابن عباس رضى الله عنهما «أن النبى - صلى الله عليه وسلم - كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين». رواه مسلم (1:288). ... 2080 - عن: النعمان بن بشير - رضى الله عنه - قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم

في الخطبة، ولم يؤذ أحداً إلا أن لا يجد إلا فرجةً أمامه فيتخطى إليها للضرورة اهـ.

باب القراءة في صلاة الجمعة

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، ولكن لا يداوم عليه بحيث يخاف منه فساد اعتقاد العوام، بأن يفهموه واجباً

أي الصلاة والمراد أن لا يحصله ثواب الجمعة (1)

يقرأ في العيدين، وفي الجمعة بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} و {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ} قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة في يوم واحد يقرأ بهما أيضاً في الصلاتين». رواه مسلم (1:437) ... 2081 - عن: عبيد بن عبد الله بن عتبة أن الضحاك بن قيس سأل النعمان بن بشير - رضي الله عنه -، ماذا كان يقرأ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة على أثر سورة الجمعة؟ فقال: كان يقرأ بـ {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ}. رواه أبو داود (1:437) وسكت عنه وإسناده على شرط مسلم، وقد أخرجه بنحوه. ... باب سقوط الجمعة بسبب مطر شديد ... 2082 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن محمداً رسول الله فلا تقل: حي على الصلاة، قل: «صلوا في بيوتكم»، فكان الناس استنكروا فقال: «فعله من هو خير مني. إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أخرجكم، فتمشون في الطين والدحض». رواه البخاري (1:123). وقد تقدم في حاشية باب الأعذار في ترك الجماعة. ... باب تعدد الجمعة في مصر واحد ... 2083 - عن: عمر أنه كتب إلى أن موسى، وإلى عمرو بن العاص، وإلى سعد بن أبي وقاص «أن يتخذ مسجداً جامعاً، ومسجداً للقبائل، فإذا كان يوم الجمعة انضموا إلى المسجد الجامع، فشهدوا الجمعة». أخرجه ابن عساكر في

باب سقوط الجمعة بسبب مطر شديد

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وقد تقدّم البحث التام في موضع قوله: «صلوا في بيوتكم»، في باب الأعذار في ترك الجمعة، فانظره

باب تعدد الجمعة في مصر واحد

قوله: "عن عمر" إلخ. قلت: سكت عنه الحافظ في التلخيص، وسكوته في عن حديث حجة، كما ذكرناه في المقدمة، وفيه دلالة على عدم تعدد الجمعة في مصر واحد

"مقدمة تاريخ دمشق"، كذا في "التلخيص الحبير"، ولم يذكر سنده، ولم يتكلم عليه شيء. قال: وقال ابن المنذر: لا أعلم أحداً قال بتعدد الجمعة غير عطاء اهـ. ... 2084 - عن: أبي إسحاق «أن علياً أمر رجلاً فصلّى بضعفة الناس يوم العيد في المسجد ركعتين». رواه الشافعي، وابن جرير، والبيهقي، كذا في "كنز العمال" (4:327) ولم أقف على سنده

قوله: "عن أبي إسحاق"، وقوله: "عن عليٍّ" إلخ ... فيهما دلالة على جواز تعدّد الجمعة في مصر، قياساً على تعدّد العيد. قال في "البدائع": روى محمد عن أبي حنيفة أنه يجوز الجمع في موضعين، أو ثلاثة، أو أكثر من ذلك. وذكر محمد في "نواذر الصلاة": لو أنّ أميراً أمر إنساناً أن يصلّي بالناس الجمعة في المسجد الجامع، وانطلق هو إلى حاجة له، ثم دخل مصر في بعض المساجد، وصلّى الجمعة، قال: تجزئ أهل مصر الجامع، ولا تجزئه؛ إلا أن يكون أعلم (1) الناس بذلك، فيجوز، وهذا كجمعة في موضعين. وقال أيضاً: لو خرج الإمام يوم الجمعة للاستسقاء يدعو، وخرج معه ناش كثير، وخلف إنساناً يصلّي بهم في المسجد الجامع، فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة في الجبانة، وهي على قدر غلوة من مصره، وصلّى خليفته في مصر في المسجد الجامع، قال: تجزئهما جميعاً (2). فهذا يدل على أنّ الجمعة تجوز في موضعين في ظاهر الرواية، وعليه الاعتماد أنه تجوز في موضعين، ولا تجوز في أكثر من ذلك. فإنه روي عن عليّ رضي الله عنه أنه كان يخرج إلى الجبانة في العيد، ويستخلف في مصر من يصلّي بضعفة الناس، وذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم، ولما جاز هذا في صلاة العيد، فكذا في صلاة الجمعة؛ لأنهما في اختصاصهما بالمصر سيان، ولأنّ الحرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين غالباً، فلا يجوز أكثر من ذلك، وما روي عن محمد من الإطلاق في ثلاث مواضع؛ محمول على موضع الحاجة والضرورة اهـ (11:26)).

أي مجتهداً (1)

والوجه الفرق بينه وبين الأول: ثبوت الحرج في الثاني، وانتفائه في الأول، يدل عليه تقييده الثاني بكونه على قدر (2) غلوة من مصره

عن: علي قيل له: إن بالبلد ضعفاء لا يستطيعون الخروج إلى المصلى، فاستخلف - 2085 عليهم رجلاً يصلي بالناس بالمسجد. قيل: إنه صلى ركعتين بتكبير، وقيل: بل صلى أربعاً بلا تكبير. ذكره ابن تيمية في "منهاج السنة" (3:204) واحتج به، وقال: قيل: بل يجوز عند الحاجة أن تصلي جمعتان في مصر، كما صلى علي رضي الله عنه عيدين للحاجة. وهذا المتأخرين من أصحاب الشافعي. وهؤلاء يحتجون بفعل علي، لأنه من الخلفاء الراشدين اه. قلت: واحتجاج المجتهدين بأثر تصحيح له. وفي رسائل الأركان (ص-118): هذا الأثر (1) صحيح، صححه ابن تيمية في "منهاج السنة". ... 2086 - عن: ابن عمر أنه كان يقول: «لا جمعة إلا في المسجد الأكبر الذي يصلي فيه الإمام». رواه ابن (المنذر، كما في "التلخيص الحبير" 1:133).

قلت: إن نظرنا إلى الدليل الذي استدلل به من جَوَز تعدد الجمعة؛ فالأظهر عدم جوازه بدون الحاجة، فإنَّ علياً رضي الله عنه إنما أقام العيدَ الثاني لحاجةٍ ضعفة الناس إليها. وإن نظرنا إلى أنه لم يثبت مانعٌ صريحٌ من التعدد، فالأظهر الجواز مطلقاً، والعيد فيه سواء إلى أنه يستحب أن لا تؤدَّى بغير حاجةٍ إلى في موضعٍ واحدٍ خروجاً من الخلاف.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: لم أقف على سنده، وظاهره عدم جواز الجمعة إلا في مسجدٍ واحدٍ، ويؤيده ما مرَّ عن عمر أول الباب، ولكن قول عمر ليس بصريحٍ في عدم الجواز، بل يحتمل كون الانضمام إلى المسجد الجامع أولى، وأفضل، وقول ابن عمر ظاهرٌ في عدم الجواز لكون نظير قول علي: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصرٍ جامع". ولكن لم أقف على سند قول ابن عمر هذا، وعارضه ما ثبت عن عليٍّ من إقامته العيد الثاني، وهو يفيد جواز تعدد الجمعة أيضاً كما مرَّ، فهو أولى، لكون عليٍّ أجَل من ابن عمر.

واعلم أن صاحب "رسائل الأركان" ذكر الأثر بلفظ: «عن أمير المؤمنين على أنه أمر بتعدد الجمعة». ولعله وهم، فإن (1) علياً رضي الله عنه، إنما أمر بتعدد العيد، كما يظهر من "منهاج السنة" دون الجمعةن اللهم إلا أن يكون صاحب: منهاج السنة: ذكره بهذا اللفظ في موضع لم أطلع عليه.

عن: بكير بن الأشنج «أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده - صلى الله عليه - 2087 وسلم - يسمع أهلها تأذين بلال، فيصلون في مساجدهم». رواه أبو داود في مراسيله. زاد يحيى بن يحيى في روايته «ولم يكونوا يصلون في شيء من تلك المساجد (أي الجمعة) إلا في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -» كذا في "التلخيص الحبير" (1:133). وكلام الحافظ يشعر بصلاحيته للاحتجاج به. ... باب إذا اجتمع العيد والجمعة لا تسقط الجمعة به ... 2088 - عن: ابن شهاب عن أبي عبيد مولى ابن أزره أنه قال: شهدت العيد مع عثمان بن عفان، فجاء، فصلى ثم انصرف، فخطب، وقال: «إنه قد

وفي "التلخيص الحبير" (1:133): قال ابن المنذر: لم يختلف الناس أن الجمعة لم تكن تصلى في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وفي عهد الخلفاء الراشدين إلا في مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي تعطيل الناس مساجدهم يوم الجمعة واجتماعهم في مسجد واحد أبين البيان بأن الجمعة خلاف سائر الصلوات، وأنها لا تصلى إلى في مكان واحد. وقال أيضاً: لا أعلم أحداً قال بتعدد الجمعة غير عطاء اه. قلت: ويؤيد قوله: "وأنها لا تصلى إلا في مكان واحد" ما ذكرناه في المتن

قوله: "عن بكير بن الأشنج": ولا يخفى أن الاستدلال به لا يتم؛ لما فيه من إثبات الوجوب بالفعل، ولا يصح الاستدلال على الوجوب بمجردة، فلا نسلم دلالة على عدم الصحة في موضعين، وغاية الفضلية لا يقال: عدم أمره - صلى الله عليه وسلم - بإقامة الجمعة في غير مسجده مع كونه صغيراً لا يتسع هو ورحبته لكل المسلمين يدل على عدم صحتها في غيره؛ لأننا نقول: الطلب العام يقتضي وجوب صلاة الجمعة على كل فرد من أفراد المسلمين خلا من استثنى منهم، ومن لا يمكنه إقامتها في مسجده - صلى الله عليه وسلم - لا يمكنه الوفاء بما طلبه الشارع إلا بإقامتها في غيره، وما لا يتم الواجب إلا به واجب، كما تقرّر في الأصول، فانهدم بناء الاستدلال من أصله

باب إذا اجمع العيد والجمعة، لا تسقط الجمعة به

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ. قال الإمام محمد في "الموطأ" (ص:136): وإنما رخص عثمان في الجمعة لأهل العالية؛ لأنهم ليسوا من أهل مصر، وهو قول أبي حنيفة اه

اجتمع لكم في يومكم هذا عيدان، فمن أحب من أهل العالية أن ينتظر الجمعة فلينتظرها، ومن أحب أن يرجع فقد أذنت له». رواه مالك في "موطأه" (ص-63). وهذا الإسناد قد أخرجه البخاري (ص-267) في "باب صوم يوم الفطر"

وكان عثمان قال ذلك بمحضٍ من الصحابة، فلو كانت للرخصة تعمُّ أهل القرى، وأهل البلد جميعاً كما زعمه أحمد بن حنبل رحمه الله؛ لأنكروا عليه تخصيصها بأهل العالية، فثبت أن الرخصة مخصوصة بمن لم تجب عليهم الجمعة، فلا تترك الجمعة بالعيد، كيف؟ وأنَّ فريضة الجمعة ثابتة بالكتاب والإجماع، لازمة على أهل البلد، فلا يجوز إسقاطها عنهم ما هو هون إلا بنصٍّ قطعيٍّ مثله، ودونه خُطِرَ القتاد، فإنَّ الآثار التي استدلَّ بها أحمد رحمه الله على سقوط الجمعة بالعيد عن أهل البلد من الأحاد مع احتمال اختصاصها بأهل القرى، والعوالي.

فمنها ما رواه ابن ماجه (ص:203) عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «اجتمع عيدان في يومكم هذا، فمن شاء أجزأه من الجمعة، وإنا مجمعون إن شاء الله». قال السندي وفي "الزوائد": إسناده صحيح، ورجاله ثقات. ورواه أبو داود في "سننه" عن أبي هريرة بهذا الإسناد اهـ

قلت: وفي "التلخيص الحبير": وفي إسناده بقية، رواه عن شعبة عن مغيرة الضبي عن عبد العزيز بن ربيع عن أبي صالح به، وتابعه زياد بن عبد الله البكائي عن عبد العزيز عن أبي صالح، وصحَّح الدار قطني إرساله لرواية حماد عن عبد العزيز عن أبي صالح، وكذا صحَّح ابن حنبل إرساله. ووقع عند ابن ماجه عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه بدل أبي هريرة وهو وهمٌ نَبِهَ هو عليه اهـ (1:146). وإن سلمنا صحته مرفوعاً فنقول: كان أهل القرى يجتمعون لصلاة العيدين ما لا يجتمعون لغيرهما، كما هو العادة، وكان في انتظارهم الجمعة بعد الفراغ من العيد حرجٌ عليهم، فلَمَّا فرغ رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - من صلاة العيد نادى مناديه: «من شاء منكم أن يصلي الجمعة فليصل، ومن شاء الرجوع فليرجع». وكان ذلك خطاباً لأهل القرى المجتمعين هناك، والقرينة على ذلك بأنه قد صرَّح فيه بأننا مجمعون، والمراد به من جمع المتكلم أهل المدينة بلا شك، وفيه دلالة

أخبرنا: إبراهيم بن محمد حدثني إبراهيم بن عقبة عن عمر بن عبد العزيز قال: - 2089
اجتمع عيدان على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: «من أحب أن يجلس من
(أهل العالية) فليجلس في غير حرج». أخرجه الإمام الشافعي (ص 44)

واضحة على أن الخطاب بقوله: «من شاء منكم أن يصلي» لأهل القرى، دون أهل المدينة،
ويؤيده ما ذكرنا في المتن من مرسل عمر بن عبد العزيز قال: اجتمع عيدان على عهد
النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «من أحب من أهل العالية أن يجلس فليجلس في
غير حرج». وكذا هو في رواية عبد العزيز بن رفيع عن أبي صالح عن أبي هريرة مقيداً
"بأهل العوالي". وقد ذكرنا أن مجموع المرسل والموصول صالح للاحتجاج به حتماً، على
أن إبداء الاحتمال يجوز بالضعيف أيضاً، فلا يصح الاستدلال بظاهر ما في رواية ابن
ماجه، وأبي داود من العموم في قوله: «فمن شاء أجزاء من الجمعة» على سقوط الجمعة
بالعيد عن أهل البلد، لاحتمال كونه مختصاً بأهل القرى، بقريئة قوله: «وإنما لمجمعون»،
وبقريئة مرسل عمر بن عبد العزيز، وموصول أبي هريرة مقيداً لهم، وإذا جاء الاحتمال
بطل الاستدلال.

واندحض بما ذكرنا ما قاله العلامة الشوكاني في "النيل": "إن قول عثمان لا يخص قوله
- صلى الله عليه وسلم - " اهـ (1:164) فقد رأيت أننا لم نخصص المرفوع إلا بالمرفوع،
وإذا جاز تخصيص خبر الواحد بدلالة العقل، والعرف، والقياس، كما تقرّر في الأصول،
فجواز تخصيصه بقول الصحابي أولى، لكونه أعرف الناس بمراد الرسول - صلى الله عليه
وسلم -، لا سيما عند من يجعل أقوال الصحابة حجة، فافهم.

وهذا هو الجواب عما رواه الخمسة إلا الترمذي، وصححه ابن خزيمة عن زيد بن أرقم
رضي الله عن قال: صلى النبي - صلى الله عليه وسلم - العيد ثم رخص في الجمعة فقال:
«من شاء أن يصلي فليصل» كذا في "بلوغ المرام" (1:183). فإن قوله: «من شاء أن
يصلي فليصل» مختص بأهل القرى والعوالي، بدليل ما ذكرنا. وفي "التلخيص الحبير"
وصححه ابن المديني. وقال ابن المنذر: "هذا الحديث لا يثبت، وأياس بن أبي رملة راويه
عن زيد مجهول" اهـ (ص:146). قلت: وصححه الحاكم في "المستدرک"، والذهبي في
"تلخيصه" (1:288). والعجب منهم كيف صحّوه؟ وفيه آياس بن أبي رملة وهو
مجهول. قال الحافظ في "تهذيب التهذيب": روى عنه عثمان بن المغيرة الثقفي، ذكره

وإسناده مرسل حسن. وشيخ الإمام ضعيف عند الجمهور، وثقة عنده وعند حمدان بن الإصبهاني، وقال ابن عقدة: «نظرت في حديث إبراهيم كثيراً، وليس بمنكر الحديث». قال "ابن عدي: "وهذا الذي قاله كما قال اهـ

ابن حبان في "الثقات" (وهذا لا يرفع الجهالة؛ لأن له في توثيق المجاهيل اصطلاحاً خاصاً كما ذكرناه غير مرة). وقال ابن المنذر: "أيّاس مجهول". قال ابن القطان: "هو كما قال" اهـ (1:388). وكذا جهله الذهبي في "الميزان" (1:131). وفي "التقريب" (ص:20): "مجهول من الثالثة" اهـ. فهذا كما ترى لم يرو عنه إلا عثمان بن المغيرة، ليس له راوٍ غيره، ولا يعرف إلا هذا الحديث الواحد، ومثله مجهولٌ حتماً، ولا يكون الرجل معروفاً عند المحدثين ما لم يرو عنه اثنان من الثقات، فهل حكمهم بصحة الحديث مع ذلك إلا تحكّم وتمشيّة لمذهبهم؟! فلو صحّحنا حديث مل هذا المجهول؛ لسلخ المحدثون جلودنا على أبداننا، ورموه عن حلق، والله المستعان. نعم! لو صحّحه ابن حبان لما نازعناه، فإن له في توثيق المجاهيل مذهباً خاصاً

قال بعض الناس: "فتحصل لنا أنّ حديث زيد قد صحّحه ابن المديني شيخ البخاري، وإمام الأئمة ابن خزيمة، ورواه النسائي وسكت عنه، ولم يأت بحجة من لم يصحّحه" اهـ

قلت: وأي حجة أقوى من أنه لم يرو عن أيّاس بن أبي رملة إلا واحد؟ وليس له إلا الحديث الواحد، وهو متفردٌ به، فمن ادّعى صحته فليبين له راوياً ثقة غير عثمان بن المغيرة الثقفي، حتى ترتفع الجهالة برواية الاثنين عنه، وإلا فكيف يقبل التصحيح مع التزام جهالة راويه؟ كما فعله الذهبي، فإنه جهل أيّاساً هذا في "ميزانه"، ثم صحّح حديثه في "تلخيص المستدرک" له، على أنّ الخصم لا يجد به تصحيحه لكون قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من شاء أن يصلي - أي الجمعة - فليُصل»، مختصاً بأهل العوالي، بالدليل الذي ذكرناه، فافهم، ولا تكن من الغافلين

واحتجّت الحنابلة أيضاً بما رواه مسدد والمروزي في العيدين، وصحّح، كما في "كنز العمال" (4:337)، والحاكم في "المستدرک" وصحّحه على شرطهما، وأقرّه الذهبي (1:296) عن وهب بن كيسان قال: "اجتمع عيدان على عهد ابن الزبير، فأخّر الخروج حتى تعالى النهار، ثم خرج فخطب، فأطال ثم نزل، فصلى ركعتين، ولم يصل

"تهذيب" (1:159) وإبراهيم بن عقبة من رجال مسلم ثقة ("تهذيب" 1:145) وعمر بن عبد العزيز أمير المؤمنين من خير التابعين، وإرساله مثله

الناس الجمعة، فعاب ذلك عليه ناس، فذكر ذلك لابن عباس، فقال: أصاب السنة، فذكوا ذلك لابن الزبير فقال: رأيته عمر بن الخطاب إذا اجتمع على عهده عيدان صنع هكذا اهـ. وقد رواه النسائي وسكت عنه إلى قوله: السنة (1:236). وفي "النيل": "رجاله رجال الصحيح، وقد رواه أبو داود (1:417) وسكت عنه. وقال النووي: "إسناده حسن" كما في "نصب الراية". وعن عطاء بن أبي رباح عند أبي داود أيضاً قال: "صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد في يوم جمعة أول النهار ثم رحنا إلى الجمعة، فلم يخرج إلينا، فصلينا (1) وحدانا، وكان ابن عباس بالطائف، فلما قدم ذكرنا ذلك له، فقال له: فقال له: فقال: أصاب السنة" اهـ. قال الزيلعي: قال النووي: "إسناده على شرط مسلم": وفي رواية له (1:326) "فجمعهما جميعاً، فصلاهما ركعتين بكرة لم يزد عليهما حتى صلى العصر" اهـ. وفي "النيل": "رجاله رجال الصحيح (3:164)".

قلت: لا حجة لهم في ذلك أصلاً، فإنَّ الناس كلهم أنكروا على ابن الزبير، ولم يوافقوه على فعله من الصحابة غير ابن عباس، وأمر لا يعرفه أكثر الناس في عهد الصحابة، بل يكونه لا يجوز به إسقاط فريضة أقدم أجمع عليها، ولا يخفى أنَّ ابن الزبير، وابن عباس كانا صغيرين في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلعلهما سمعا منادي النبي - صلى الله عليه وسلم - ينادي: «من شاء منكم أن يصلي فليصل، ومن شاء الرجوع فليرجع»، وكان ذلك خطاباً لأهل القرى، فلم يفهما المراد به، وظنَّاه عاماً لأهل البلد أيضاً، فجمع ابن الزبير الجمعة والعيد، وقال فيه ابن عباس: "إنَّه أصاب السنة"، أي أصاب ما سمعه من منادي النبي - صلى الله عليه وسلم - من قوله: «من شاء فليصل» بالمعنى الذي فهمه. وأما قول ابن الزبير: "رأيت عمر بن الخطاب إذا اجتمع عيدان صنع هكذا"، فلعلَّ عمر رضي الله عنه فعل ذلك بعذر عرفه الناس، ولم يعرفه ابن الزبير، ولذا أنكروا عليه، ولم ينكروا على عمر، وإلا فيبعد كل البعد أن يصنع ابن الزبير مثل ما صنعه، فعرفه الناس من عمر، وأنكروه منه.

وأيضاً مجموع ما روي في ذلك عن ابن الزبير لا يدلُّ على ترك الجمعة بالعيد، بل

مقبول حجة عندنا، وله شاهد مرفوع موصول مقيداً بأهل العوالي. رواه البيهقي من حديث سفيان بن عيينة عن عبد العزيز بن رفيع عن أبي صالح عن

غايته أنه صلى الجمعة قبل الزوال إذا اجتمع العيدان، بدليل تقديمه الخطبة على الصلاة حينئذ، وخطبة العيد بعد الصلاة إجماعاً، كما سيأتي، وبدليل ما في رواية لأبي داود: "فجمعهما جميعاً فصلاهما ركعتين"، فلا يصح الاستدلال به على الرخصة في ترك الجمعة بصلاة العيد، بل غاية ما يؤخذ منه جواز تقديم الجمعة عن الزوال في يوم العيد، فيؤول البحث إلى وقت صلاة الجمعة، وقد فرغنا منه في الباب المتقدم قبل أبواب، وقد أثبتنا أن لا حجة للحنابلة فيما استدلوا به على جواز الجمعة قبل الزوال، بل الثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - توقيئها بما بعد الزوال، ولا حجة لهم في أثر ابن الزبير أيضاً، فإنه يفيد أن تقديم الجمعة على الزوال مختص بما إذا اجتمع العيدان لا غير، وهم لا يقولون بالتخصيص.

وأيضاً: فلا حجة بقول الصحابيِّ وفعله، في معارضة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - وفعله، لا سيما وقد ثبت أن الناس أنكروا على ابن الزبير ما صنعه، وعاتبوه عليه فافهم، على أن الحنابلة يقولون: إنه إذا اتفق عيدٌ في يوم جمعة سقط حضور الجمعة عمن صلى العيد إلا الإمام، فإنها لا تسقط عنه إلا أن لا يجتمع له من يصلي به الجمعة، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «وإننا لمجمعون»، ولأنه لو تركها لامتنع فعل الجمعة في حق من تجب عليه، ومن يريد بها ممن سقطت عنه. ذكره ابن قدامة في "المغني" (2:212) و (213). فضع ابن الزبير وقع خلاف الإجماع؛ لكونه لم يزد على الركعتين قبل الزوال بكثرة حتى صلى العصر، مع أنه قد اجتمع له من يصلي به الجمعة. قال عطاء: "ثم رحنا إلى الجمعة، فلم يخرج إلينا، فصلينا وحداناً"، كما تقدّم.

قال الأمير اليماني في "سبل السلام" (1:164): وذهب الشافعي وجماعة إلى أنها أي صلاة الجمعة لا تصير رخصة، أي بعد صلاة العيد، مستدلين بأن دليل وجوبها أي الجمعة، عام لجميع الأيام، وما ذكر من الأحاديث والآثار لا يقوى على تخصيصها لما في أسانيدِها من المقال. قلت: حديث زيد بن أرقم قد صححه ابن خزيمة، ولم يطعن غيره فيه، فهو يصلح للتخصيص، فإنه يخص العام بالآحاد اهـ.

قلت: قد عرفت أن حديث زيد بن أرقم فيه آياس مجهول. قال ابن المنذر: "هذا

أبي هريرة، وإسناده ضعيف اهـ "التلخيص الحبير" (1:46). والمرسل إذا تأيد بموصول ولو ضعيفاً، فهو حجة عند الكل، كما مر غير مرة

الحديث لا يثبت، وأياس بن أبي رملة راويه عن زيد مجهول". وقال ابن القطان: "هو كما قال: النزاع، فإنَّ العامَّ القطعي لا يخصُّ عندنا بالآحاد، وأيضاً فإنَّ حديث زيد هذا مقيد عندنا بأهل العوالي، بدليل ما ذكرناه في المتن من قول عثمان، ومن مرسل عمر بن عبد العزيز، وموصول أبي هريرة مرفوعاً، فتذكر. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

قال الأمير اليماني بعدما ذكر أثر ابن الزبير: "إنَّ عيدين اجتمعا في يومٍ واحدٍ؛ فجمعهما فصلاهما ركعتين بكرة لم يزد عليهما حتى صلى العصر" ما نصه: وعلى القول بأنَّ الجمعة الأصل في يومها، والظهر بدل، يقتضي صحة هذا القول، لأنه إذا سقط وجوب الأصل مع إمكان أدائه؛ سقط البديل، وأيد الشارح (1) مذهب ابن الزبير

قلت: ولا يخفى أنَّ عطاء أخبر أنه لم يخرج ابن الزبير لصلاة الجمعة، وليس ذلك بنص قاطع أنه لم يصل الظهر في منزله، فالجزم بأنَّ مذهب ابن الزبير سقوط صلاة الظهر في يوم الجمعة يكون عيداً لهذه الرواية غير صحيح؛ لاحتمال أنه صلى الظهر في منزله، بل في قول عطاء أنهم صلوا وحداناً أي الظهر؛ ما يشعر بأنه لا قائل بسقوطه، ولا يقال: إنَّ مراده صلوا الجمعة وحداناً، فإنها لا تصح إلا جماعة إجماعاً. ثم القوال بأنَّ الأصل في يوم الجمعة صلاة الجمعة، والظهر بدل عنها؛ قول مرجوح، بل الظهر هو الفرض الأصلي المفروض ليلة الإسرائ، والجمعة متأخرة فرضها. ثم إذا فاتت؛ وجب الظهر إجماعاً، فهي (البديل عنه، وقد حققناه في رسالة مستقلة اهـ 1:164)

وقال الإمام الشافعي في "الأم" بعدما ذكر مرسل عمر بن عبد العزيز، وأثر عثمان رضي الله عنه، ما نصه: قال الشافعي: وإذا كان يوم الفطر يوم الجمعة، صلى الإمام العيد حين تحل الصلاة، ثم أذن لمن حضره من غير أهل المصر في أن ينصرفوا إن شاءوا إلى أهلهم، ولا يعودون إلى الجمعة، والاختيار لهم أن يقيموا حتى يجمعوا، أو يعودوا بعد انصرافهم إن قدروا حتى يجمعوا، وإن لم يفعلوا فلا حرج إن شاء الله تعالى. قال: ولا يجوز هذا لأحد من أهل المصر أن يدعوا أن يجمعوا إلا من عذر يجوز لهم به ترك الجمعة

المراد به القاضي العلامة شرف الدين المغربي (1)

باب جواز الكلام، والعمل للخطيب عند الضرورة ... وكراهتهما لغيرها ... 2090 - عن: بريدة رضي الله عنه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخطبنا فجاء الحسن والحسين عليهما قميصان أحمران يمشيان، ويعثران، فنزل رسول الله

وإن كان يوم عيد قال: وهكذا إن كان يوم الأضحى، لا يختلف إذا كان ببلد يجمع فيه الجمعة، ويصلي العيد، ولا يصلي أهل منى صلاة الأضحى، ولا الجمعة لأنها ليست بمصر اهـ (1:212). قلت: وهذا يشعر باشتراط المصر بوجوب الجمعة عند الشافعي أيضاً، ولا تجب على أهل القرى عنده، فافهم

وفي "شرح الهداية" للعيني: قال ابن عبد البر: سقوط الجمعة والظهر بصلاة العيد متروكٌ مهجورٌ، ولا يعول عليه، وتأويل ذلك في حق أهل البادية، ومن لا تجب عليه الجمعة اهـ (3:1019). والله تعالى أعلم، وعمله أتم وأحكم

باب جواز الكلام، والعمل للخطيب عند الضرورة

وكراهتهما لغيرها

قوله: "عن بريدة" إلخ. قال الترمذي: "حسن غريب، إنما نعرفه من حديث الحسين بن واقد" انتهى. والحسين المذكور هو أبو علي قاضي مرو، واحتج به مسلم في صحيحه، (وقال المنذري: "ثقة". كذا في "النيل" 3:154)

ودلالة الحديث على جزئي الباب ظاهرة، فإن قطع الخطبة بكلام غيرها، والعمل فيها إن كان جائزاً مطلقاً لم يعتذر عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما اعتذر به، فافهم

وفي الباب عن جابر قال: "لما استوى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم الجمعة - على المنبر - قال: «اجلسوا». فسمع ذلك ابن مسعود، فجلس على باب المسجد، فرآه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «تعال يا عبد الله بن مسعود»". أخرجه أبو داود وقال: هذا يُعرف مرسلًا، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (وخالفهم مخلص بن يزيد، فرواه موصولاً)، ومخلص هو شيخ اهـ (2:180 مع "البذل"). قال القاري: قال الطيبي: فيه دليل على جواز التكلم على المنبر، وعندنا كلام الخطيب في أثناء الخطبة مكروه إذا لم يكن أمراً بالمعروف. قال ابن حجر: الظاهر أنه رأى

صلى الله عليه وسلم - من المنبر، فحملهما، فوضعهما لبن يديه. ثم قال: «صدق الله - ورسوله {أَتَمَّا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِثْنَةٌ} نظرت إلى هذين الصبيين يمشيان، ويعثران فلم أصبر

أحداً من الحاضرين قام ليصلي، فأمره بالجلوس لحرمة الصلاة على الجالس بجلوس الإمام على المنبر إجماعاً، كذا في "بذل المجهود" (2:182).

قلت: أو كان بعضهم قد قام لاستماع الخطبة، فأمرهم بالجلوس، لما في قيامهم من التشويش على الخطيب، وعلى الجالسين، كما هو مشاهد، فكان قوله: «اجلسوا»، أمراً بالمعروف، وكذا قوله عليه السلام: «يا عبد الله»، فإنه دعاه لأنه كان من فقهاء الصحابة وجلّتهم، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى»، ولا يلزم منه تخطّي الرقاب، فإن الصفوف لم تكن متصلةً إلى الباب، وكان عبد الله يريد أن يتقدم، فلما سمع قوله: «اجلسوا»، جلس من فوره على الباب، امتثالاً لأمره الشريف، فافهم.

قلت: وكلامه - صلى الله عليه وسلم - سليكا الداخل وهو يخطب: «أصليت؟». قال: "لا". وكلام عمر رضي الله عنه عثمان وهو يخطب: "آية ساعة؟". هذه كلها محمولة على الضرورة، والأمر بالمعروف، فلا يرد به شيء على الحنفية، ولا دليل لمن حمله على غير الضرورة كما لا يخفى.

تتمّة:

قد ورد في بعض الأحاديث كراهة التحلّق يوم الجمعة قبل الصلاة، وكراهة الاحتباء الإمام يخطب، فلنذكره تتمّةً للباب، وأما كراهة البيع وقت النداء فنذكره إن شاء الله تعالى في باب البيوع.

أما الأول: فأخرجه أبو داود في "سننه"، وسكت عنه: حدثنا مسدد نا يحيى عن ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الشراء والبيع في المسجد، وأنّ تنشّد فيه ضالّة، وأنّ ينشد فيه شعر، ونهى عن التحلّق قبل الصلاة يوم الجمعة». قال الشوكاني: أما التحلّق يوم الجمعة في المسجد قبل الصلاة، فحمل النهي عند الجمهور على الكراهة، وذلك لأنه ربما قطع الصفوف مع كونهم مأمورين بالتبكير يوم الجمعة، والتراص في الصفوف، الأول فالأول. وقال الطحاوي: التحلّق المنهي عنه قبل الصلاة: إذا عمّ المسجد وغلبه، فهو مكروه. (لما فيه من التضيق على المصلين) وغير ذلك لا

حتى قطعت حديثي، ورفعتهما». رواه الخمسة، كما في "نيل الأوطار" (3:154). وقال الترمذي (2:218): "حديث حسن غريب اهـ"

بأس به، والتقيد بقبل الصلاة يدل على جوازه بعدها للعلم، والذكر، والتقيد يوم الجمعة يدل على جوازها في غيرها، (وفي يوم الجمعة أيضاً قبل الزوال، فإن لفظة «قبل الصلاة يوم الجمعة» يتبادر منه ما بعد الزوال لا قبله) كما في حديث أبي واقد الليثي: «فأما أحدهما فرأى فرجةً في الحلقة، فجلس فيه

وأما التحلق في المسجد لأمر الدنيا فغير جائز، وفي حديث ابن مسعود: «سيكون في آخر الزمان قومٌ يجلسون في المساجد حلقاً حلقاً، أمانيهم الدنيا، فلا تجالسوهم، فإنه ليس لله فيهم حاجة». ذكره العراقي في "شرح الترمذي"، وقال: "إسناده ضعيف، وفيه بزيع أبو الخليل".

قلت: قال في "مجمع الزوائد": رواه الطبراني في "الكبير" (وفيه بزيع أبو الخليل، ونُسب إلى الوضع). وقال القاري: وقال التوربشتي: النهي يحتمل معنيين: أحدهما: أن تلك الهيئة تخالف اجتماع المصلين. والثاني: أن الاجتماع للخطبة خطب جليل لا يسع من حضرها أن يهتم بما سواه حتى يفرغ، وتحلق الناس قبل الصلاة موهمٌ للغفلة عن الأمر الذي تُدبوا إليه. انتهى من "بذل المجهود" (2:177)

وأما الثاني: فأخرج أبو داود، وسكت عنه، والترمذي وقال: "حيث حسن" عن معاذ بن أنس الجهني رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الحبوّة يوم الجمعة والإمام يخطب». ويُعارضه ما رواه أبو داود وسكت عنه عن يعلى بن شداد بن أوس قال: "شهدتُ مع معاوية فتح بيت المقدس (1)، فجمع بنا، فنظرْتُ فإذا جلُّ من في المسجد أصحابُ النبي - صلى الله عليه وسلم -، فرأيتهم محتبين، والإمام يخطب". قال أبو داود: وكان ابن عمر يحتبي والإمام يخطب (رواه الطحاوي عنه بسند صحيح). وأنس بن مالك، وشريح، وصعصعة بن صوحان، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعي، ومكحول، وإسماعيل بن محمد بن سعد، ونعيم بن سلامة قال: لا بأس بها. قال أبو داود، ولم يبلغني (أن أحداً كرهها إلا عبادة بن نسي اهـ من "بذل المجهود" (2:189)

ليس لفظ "فتح" في نسخة أبي داود وبذل المجهود، ولكنه ثابت في نسخة المنتقى، فتنبه له (1)

أبواب العيدين ... باب وجوب صلاة العيدين ... 2091 - حدثني: يونس أخبرنا ابن وهب قال: ابن زيد: كان ابن عباس يقول: حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم، لأن الله تعالى ذكره، يقول {وَلْيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ}. ... 2092 - قال: يونس: قال ابن وهب: قال عبد الرحمن بن زيد: والجماعة عندنا على أن يغدوا بالتكبير إلى المصلى. أخرجه الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره (2:92) وسنده صحيح

وفيه أيضاً قال الطحاوي في "مشكله": بعدما أخرج حديث معاذ بن أنس في النهي عن الحبوة، ثم قال: وقد وجدنا عن جماعة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أنهم كانوا يحتبون يوم الجمعة والإمام يخطب. ثم أخرج حديث ابن عمر وحديث يعلى بن شداد، ثم قال: قال أبو جعفر: ومثل هذا من نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يبعد أن يخفى على جماعتهم، ففي استعمالهم ما قد رويناه عنهم في هذه الآثار ما قد دل على أن معنى النهي الذي كان من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك ليس هو الحبوة التي كانوا يفعلونها والإمام يخطب، لأنهم مأمونون على ما فعلوا، كما أنهم مأمونون على ما رروا. ولما كان كذلك؛ كان الأولى بنا أن نحملها على الحبوة المستأنفة في حال الخطبة، لأنه مكروء في الخطبة الاشتغال بغيرها، والإقبال على ما سواها. (ولا شك في كراهة ذلك، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ومن مسّ الحصى فقد لغا»). وتكون الحبوة التي كانوا يفعلونها حبوة كانوا يستعملونها قبل الخطبة، فيخطب الإمام وهم يفها حتى يفرغ منها وهم عليها، ويكون ما نهاهم عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سوى ذلك ما كانوا يستأنفونه وإمامهم يخطب إلخ قلت: والله درّه ما أحسن جمعه

باب وجوب صلاة العيدين

قوله: "حدثني يونس إلى قوله: حدثني المثنى" إلخ. قلت: قال العلامة العيني في

حدثني: المثنى قال: ثنا سويد قال: أخبرنا ابن المبارك قال: سمعت سفيان يقول: - 2093 {وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ} قال: "بلغنا أنه التكبير يوم الفطر". أخرجه ابن جرير أيضاً، وسنده صحيح، وبلاغات سفيان حجة عندنا، فإن الإرسال في القرون الثلاثة لا يضر. ...

2094 - حدثنا: ابن حميد قال: قنا هارون بن المغيرة عن عيسة عن جابر عن أنس بن مالك قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - ينحر قبل أن يصلي، فأمر أن يصلي قم ينحر». أخرجه الطبري (30:221) أيضاً في تفسيره وسنده حسن. وابن حميد هو محمد بن حميد بن حيان الرازي حافظ، وثقة ابن معين، وكان أحمد حسن الرأي فيه، كما في "التهذيب" (9:128). وجابر هو ابن زيد أبو الشعثاء ثقة من رجال الجماعة. والباقون كلهم ثقات أيضاً. ... 2095 - حدثنا: ابن عبد الأعلى قال: ثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ} قال: «صلاة الضحى، والنحر نحو البدن». أخرجه الطبري، وسنده صحيح

"العمدة": واستدل شيخ الإسلام على وجوبها بقوله تعالى: {وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ} قيل: المراد صلاة العيد، والأمر للوجوب، وقيل في قوله تعالى: {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ}: إن (المراد به صلاة عيد النحر فتجب بالأمر اهـ 3:362)

فإن قيل: إن أثر ابن عباس يفيد إرادة التكبير فقط بقوله تعالى: {وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ} دون صلاة العيد

قلنا: ثبت به إرادة الصلاة بطريق الدلالة لقيام الإجماع على كون التكبير من رؤية الهلال، وحين الغدو إلى المصلى من مقدمات صلاة العيد وتوابعها، ووجوب التابع يفيد وجوب الأصل بالأولى. هذا إذا سلمنا وجوب التكبير من رؤية الهلال أو حين الغدو إلى المصلى، ولكنه غير مسلم، لعدم ثبوت المواظبة عليه من النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا من الصحابة، كما سيأتي. وإنما الثابت عنهم المواظبة على التكبيرات الزوائد الداخلة في صلاة العيد، فهي المراد بالتكبير بقوله تعالى: {وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ}. وإنما ذكرنا أثر ابن عباس لإثبات أن المراد في الآية التكبير يوم الفطر، وأما أن محلها قبل الصلاة أو بعد الشروع

حدثنا: ابن حميد قال: ثنا حكام عن أبي جعفر عن الربيع {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ} - 2096 قال: «إذا صليت يوم الأضحى فانحر». أخرجه الطبري في "تفسيره" (30:211) أيضاً، وسنده حسن. ... 2097 - عن البراء قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يخطب فقال: إن أول ما بدأ

فيها، ففيه خلاف

قوله: "حدثنا ابن حميد" إلى الخامس من الباب. قلت: في هذا الأثر دلالة على أن المراد بقوله تعالى: {فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ} صلاة العيد يوم النحر، فدل وجوبها

قوله: "عن البراء" إلخ. قلت: موضع الدليل منه، قوله: "فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا"، فإنه لم يرد به السنة المصطلح عليها، لكون الاصطلاح حادثاً بعد عصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل المراد الطريقة المسلوكة في الدين، وهو لا ينافي الوجوب، بل يشعر به عند من يكتفي لإثباته بالمواظبة من غير ترك، كصاحب الهداية، ومن وافقه. وإذا ضم ذلك إلى الآثار المتقدمة أفاد الوجوب اتفاقاً. قال العيني: فيه أن صلاة العيد سنة ولكنها مؤكدة، وهو قول الشافعي. وقال الإصطخري من أصحابه: فرض كفاية، وبه قال أحمد ومالك وابن أبي ليلى. والصحيح عن مالك أنه كقول الشافعي. وعند أبي حنيفة وأصحابه واجبة اهـ (عمدة القاري 3:361). ووجه الوجوب: مواظبته عليه الصلاة والسلام من غير ترك، كما في الهداية، ويؤيده ما ذكره ابن حبان وغيره: «أن أول عيد صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم - عيد الفطر في السنة الثانية من الهجرة، وهي التي فرض رمضان في شعبانها، ثم داوم - صلى الله عليه وسلم - عليها إلى أن توفاه الله عز وجل». كذا في "بذل المجهود" عن "المرقاة" (2:200). وفي البديع: ولأنها أي صلاة العيد من شعائر الإسلام، فلو كانت سنة، فربما اجتمع الناس على تركها فيفوت ما هو من شعائر الإسلام، فكانت واجبة، صيانةً لما هو من شعائر الإسلام عن الفوت اهـ

فإن قلت: يلزم عليه الأذان، والإقامة، والجماعة في سائر الصلوات، فإنها من الشعائر وتقام على سبيل الاشتهار مع أنها سنة

قلت: صلاة العيد شعار شرعت مقصودة بنفسها، وهذه الأشياء شرعت تبعاً لغيرها وهو الصلاة (المكتوبة)، فانحطت درجتها عن درجة صلاة العيد، كذا شيخ الإسلام

في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا. أخرجه الإمام البخاري في "الصحيح" (1:131). ... 2098 - عن: أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم

اه من "شرح الهداية" للعيبي (2:119). وأيضاً فإن الجماعة في الصلوات المكتوبة واجبة عندنا في الصحيح، وكذا الأذان والإقامة عدّهما صاحب "البدائع" من الواجبات، وقال: قد ذكر محمد ما يدل على الوجوب، فإنه قال: "إن أهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الأذان لقاتلهم عليه، ولو تركه واحد ضربته وحبسته". وإنما يُقاتل ويُضرب ويُحبس على ترك الواجب، وعامة مشايخنا قالوا: إنهما سنتان مؤكدتان، لما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال في قوم صلّوا الظهر أو العصر في المصّر بجماعةٍ بغير أذان ولا إقامة: "فقد أخطأوا السنة، وخالفوا وأثموا". والقولان لا يتنافيان، لأن السنة المؤكدة والواجب سواء، خصوصاً السنة التي هي من شعائر الإسلام، فلا يسع تركها، ومن تركها فقد أساء، لأن ترك السنة المتواترة يوجب الإساءة، وإن لم تكن من شعائر الإسلام، فهذا أولى. ألا ترى؟ إن أبا حنيفة سمّاه سنة ثم فسره بالواجب، حيث قال: "أخطأوا السنة، وخالفوا، وأثموا" والإثم (إنما يلزم من ترك الواجب اهـ 1:147).

وبهذا ظهر أن لا تنافي بين القول بأن صلاة العيد واجبة، وبين القول بأنها سنة مؤكدة، فافهم. وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز، لا سيما عند غير الحنفية من الشافعية وغيرهم، فإنهم يطلقون السنة المؤكدة في موضع الواجب، ولا يطلقون الواجب إلا على الفريضة، كما هو ظاهر. قال العيني في "شرح الهداية": وقال مالك والشافعي: هي سنة مؤكدة. وقال الشافعي أيضاً: تجب صلاة العيد على كلّ من تجب عليه الجمعة، وهذا منه يقتضي أن تكون فرض عين، لأنّ الفرض والواجب عنده في غير الحجّ واحد، وهو أي كونها فرض عين خلاف الإجماع، ولهذا تكلموا فيه. وقال ابن العربي في "المعارضة": لا أعلم أحداً قال إنها فرض كفاية إلا الإصطخري من الشافعية. قلت: ظاهر مذهب أحمد أنها فرض كفاية، ذكر عنه في المغني، وقال في جوامع الفقه: هو قول ابن ليلى. وقال إمام (الحرمين: قال به طائفة مع الإطخري اهـ 2:1018).

دلالة "كان" على الاستمرار

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ ... الحديث يدل على مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على صلاة العيدين

يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى. فأول شيء يبدأ به الصلاة ثم ينصرف، فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم، فيعظهم، ويوصيهم، ويأمرهم». الحديث أخرجه إمام الدنيا أبو عبد الله البخاري (1:131) عليه رحمة الخالق الباري. ... 2099 - عن: أم عطية رضي الله عنها «أمرنا النبي - صلى الله عليه وسلم - أن نخرج في الفطر والأضحى العواتق، والحیض، وذوات الخدور. فأما الحيض فيعتزلن

لظاهر دلالة لفظ "كان" على الاستمرار على ما تقدّم. وفي "الزرقاني" (2:119): وقد اختلف في دلالة "كان" على التكرار، فصحح ابن الحاجب أنها تقتضيه، قال: وهذا استفدناه من قولهم: "كان حاتم يقرى الضيف"، وصحح الرازي أنها لا تقتضيه، لا لغة، ولا عرفاً. وقال النووي: إنه المختار الذي عليه الأكثر، والمحققون من الأصوليين. وذكر ابن دقيق العيد أنها تقتضيه عرفاً اهـ. والمختار عندنا قول ابن الحاجب إلا إذا دلت قرينة على خلافه

وإذا علمت هذا فاعلم أن صاحب الهداية احتجّ بالمواظبة على الوجوب، حيث قال: "وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة". وفي "الجامع الصغير": عيدان اجتماعاً في يوم واحد، فالأول سنة، والثاني فريضة، ولا يترك واحد منهما. قال رضي الله عنه: وهذا تنصيص على السنة، والأول على الوجوب، وهو رواية عن أبي حنيفة. وجه الأول مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليها إلى أن قال: والأول أصح، وتسميته سنة لوجوبه بالسنة اهـ. وفي "فتح القدير": قوله: "مواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم -، أي من غير ترك، وهو ثابت في بعض النسخ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب اهـ. وقد تقدّم أن الفعل لا يدل على الوجوب عند المحققين من الأصوليين إلا إذا دل دليل على التأكيد والطلب، وقد وجد ذلك، كما ذكرناه سابقاً في الآثار المرفوعة والموقوفة الدال على الأمر بها، أي بصلاة العيدين. وفي "البحر الرائق" وفي (2:158) "المجتبى": الأصح أنها سنة مؤكدة اهـ. وقد تقدّم أن لا تنافي بين القولين.

قوله: "عن أم عطية" إلخ. قلت: فيه دلالة على وجوب الخروج للعيدين على النساء، فيدل على وجوبه للرجال بالأولى

وقد اختلف الأئمة في خروج النساء للعيدين على أقوال: أحدها: أن ذلك

الصلاة، ويشهدن الخير، ودعوة المسلمين». للسته إلا مالكاً. وفي رواية قالت: «كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد، حتى نخرج البكر من خدرها حتى نخرج الحيض، فيكبرن بتكبيرهم ويدعون بدعائهم يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته»، كذا في "جمع الفوائد" (1:106). ... 2100 - عن: جابر رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخرج في العيد ويخرج أهله». رواه أحمد وفيه الحجاج بن أرتاة وفيه كلام. وبقية رجاله رجال الصحيح كذا في "مجمع الفوائد" (1:221). قلت: هو حسن الحديث كما مر غير مرة. ... 2101 - عن: أخت عبد الله بن رواحة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال

مستحب، وحملوا الأمر فيه على التدب، ولم يفرّقوا بين الشابة والعجوز

القول الثاني: التفرقة بينهما. قال العراقي: وهو الذي عليه جمهور الشافعية (قلت: وهو ظاهر الرواية عن أئمتنا الحنفية).

والثالث: أنه جائز غير مستحب، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد

والرابع: أنه مكروه، وقد حكاه الترمذي عن الثوري، وابن المبارك، وهو قول مالك، وأبي يوسف. وحكاه ابن قدامة عن النخعي، ويحيى بن سعيد الأنصاري. (قلت: وبه أخذ (المشايخ المتأخرون من الحنفية، لفساد الزمان

القول الخامس: إنه حقّ على النساء الخروج إلى العيد، حكاه القاضي عياض عن أبي بكر، عليّ، وابن عمر. وقد روى ابن أبي شيبه عن أبي بكر وعليّ أنهما قالاً: "حقّ على كل ذات (نطاقٍ الخروج إلى العيدين". انتهى من النيل مختصراً (3:17)

قال الشوكاني: والقول بكراهة الخروج على الإطلاق ردّ للأحاديث الصحيحة بالآراء الفاسدة، وتخصيص الثواب يأباه صريح الحديث المتفق عليه وغيره. وقوله: "يكبرن مع الناس"، وكذلك قوله: "يشهدن الخير ودعوة المسلمين" يردّ ما قاله الملحاوي: إنّ خروج النساء إلى العيد كان في صدر الإسلام؛ لتكثير السواد، ثمّ نُسِخ. وأيضاً قد روى ابن عباس خروجهنّ بعد فتح مكة، وقد أفتت به أمّ عطية بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم - بمدة، كما في البخاري اهـ

وجب الخروج على كل ذات نطاق». رواه أحمد، أبو يعلى، وزاد: يعني العيدين، والطبراني في "الكبير" وفيه امرأة تابعة لم يذكر اسمها ("مجمع الزوائد" 1:221). قلت: والمجهول في القرون الثلاثة مقبول عندنا.

قلت: يؤيد ما قاله الطحاوي، ما قدمناه في باب منع النساء عن الحضور في المساجد: عن أم حميد امرأة أبي حميد الساعدي، وأم سلمة مرفوعاً: «صلاة المرأة في بيتها خير من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في حجرتها خير من صلاتها في دارها، وصلاتها في دارها خير من صلاتها في مسجد قومها». وعن عائشة: "لو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى ما أحدث النساء بعده؛ لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني إسرائيل". رواه مسلم.

فمجموع الأحاديث يشعر بكون النساء مأمورات بأن يشهدن الجماعان، وصلاة العيد أولاً، ثم حصن النبي - صلى الله عليه وسلم - على الصلاة في البيوت وقال: «إن صلاتها في بيتها خير من صلاتها في مسجدي». ولكنه لم يعزم المنع عن شهود الجماعة، وهذا هو محمل ما رواه ابن عباس من خروجهن بعد فتح مكة، ثم منعهن الصحابة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - لفساد الزمان، كما يشعر به قول عائشة رضي الله عنها، ولا شك أنها أجل من أم عطية، وكان ابن مسعود يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة، ويقول: "أخرجن إلى بيوتكن خير لكن". رواه الطبراني، ورجاله موثقون. وأنه كان يحلف، فيبلغ في اليمين ما من صلى للمرأة خير من بيتها، وقد تقدم ذلك كله مستوفى. فمن أطلق القول بكراهة خروجهن لم يرد الأحاديث الصحيحة بالأراء الفاسدة، بل خصها بخير القرون، قرن النبي - صلى الله عليه وسلم - بدلالة الأحاديث الصحيحة، وأقوال أجلة الصحابة رضي الله عنهم، ولا يخفى أن علة المنع تختص بالنساء، فبقي الوجوب حق الرجال على حاله، فثبت أن صلاة العيدين، والخروج إليها واجبة على الرجال، وهو المطلوب.

ولا يخفى أيضاً أن قوله: "وجب الخروج على كل ذات نطاق" يعني في العيدين صريح في الوجوب، فحمل الأمر في حديث أم عطية على الندب، كما فعله بعضهم؛ بعيداً. بل الظاهر الحمل على الوجوب، ولكنه نسخ في حق النساء، بدليل حديث أم حميد، وأم سلمة، وقول عائشة، وابن مسعود وغيرهم، كما تقدم، ويدل على وجوبها أيضاً ما سيأتي عن ابن عمير بن أنس عن عمومة له من الأنصار رضي الله عنهم قالوا: «غم علينا هلال شوال، فأصبحنا صياماً، ففجع ركب من آخر النهار، فشهدوا

باب استحباب الأكل قبل الخروج إلى المصلى في يوم الفطر ... وبعد الرجوع عنها يوم الأضحى ... 2102 - عن: بريدة رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، وكان لا يأكل يوم النحر شيئاً حتى يرجع، فيأكل من أضحيته». رواه الدار قطني (1:180) وصححه ابن القطان، كما في "نصب الراية" - (1:31)، وفي "بلوغ المرام" (1:88) نقله بلفظ: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم

عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمر الناس أن يفطروا من يومهم، وأن يخرجوا لعيدهم من الغد». رواه الخمسة إلا الترمذي، وصححه ابن حبان، وابن المنذر، وابن السكن، وابن حزم، والخطابي، وابن حجر في "بلوغ المرام"، كذا في "النيل".

قال العلامة الشوكاني: وقد استدّل بأمره - صلى الله عليه وسلم - للركب (والناس جميعاً) أن يخرجوا إلى المصلى لصلاة العيد الهادي، والقاسم، وأبو حنيفة على أن صلاة العيد من فرائض الأعيان (فيه مسامحة، فإنّ أبا حنيفة لم يقل إلا بالوجوب). وخالفهم في ذلك الشافعي وجمهور أصحابه. قال النووي: وجماهير العلماء فقالوا: إنها سنة، والظاهر ما قاله الأولون، لأنه قد انضم إلى ملازمته - صلى الله عليه وسلم - لصلاة العيد على جهة الاستمرار، وعدم إخلاله لها؛ الأمر بالخروج إليها، بل ثبت كما تقدّم أمره - صلى الله عليه وسلم - بالخروج للعواتق والحيض، وذوات الخدور، وبالغ في ذلك حتى أمر من لها جلباب أن تلبس من لا جلباب لها، ولم يأمر بذلك في الجمعة، ولا في غيرها من الفرائض، بل ثبت الأمر بصلاة العيد في القرآن، كما صرح بذلك أئمة التفسير، قول الله تعالى: (زُرْزُرٌ) ([الكوثر:2] فقالوا: "المراد صلاة العيد، ونحر الأضحية" اهـ (3:198).

باب استحباب الأكل قبل الخروج إلى المصلى في يوم الفطر

وبعد الرجوع عنها في يوم الأضحى

قال المؤلف: ثبت بأحاديث الباب الأكل قبل صلاة الفطر، وبعد صلاة الأضحى وقبلها أيضاً، إلا أنه نادر، فقلنا باستحباب الأكل قبل صلاة الفطر، وبعد صلاة الأضحى، وبجواز خلاف ذلك كله، فافهم

لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، ولا يطعم يوم الأضحى حتى يصلي». رواه أحمد،
والترمذي وصححه ابن حبان اهـ. ... 2103 - عن: أنس رضي الله عنه «ما خرج رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - يوم فطر حتى يأكل تمرات ثلاثاً، أو خمساً، أو سبعمائة، أو أقل
من ذلك أو أكثر وتراً». رواه الإسماعيلي في "مستخرجه على البخاري"، وابن حبان في
"صحيحه"، والحاكم في "مستدركه" ("فتح الباري" 2:372). ... 2104 - وفي حديث
البراء رضي الله عنه (عند البخاري في باب الأ يوم النحر) «أن أبا بردة رضي الله عنه أكل
قبل الصلاة يوم النحر، فبين له - صلى الله عليه وسلم - أن التي ذبحها لا تجزئ عن
الأضحية، وأقره على الأكل منها» ("فتح الباري" 2:373). ... باب استحباب الزينة في
العيدين ... 2105 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - يلبس يوم العيد بردة حمراء». رواه الطبراني في "الأوسط"، ورجاله ثقات
("مجمع الزوائد" 1:221)

باب استحباب الزينة في العيدين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة

كراهة اللون الأحمر المصمت

وأما قوله: «بردة حمراء»: فقال العلامة ابن القيم في "زاد المعاد" (1:124): ليس هو
أحمر مصمتاً، كما يظنه بعض الناس، فإنه لو كان كذلك لم يكن برداً، وإنما فيه خطوط
حمر، كالبرود اليمينية، فيسمى أحمر باعتبار ما فيه من ذلك، وقد صح عنه - صلى الله عليه
وسلم - من غير معارض النهي عن لبس المعصفر والأحمر، وأمر عبد الله بن عمرو لما رأى
عليه ثوبين أحمرين أن يحرقهما، فلم يكن ليكره الأحمر هذه الكراهة الشديدة ثم يلبسه،
والذي يقوم عليه الدليل تحريم لباس الأحمر، أو كراهيته كراهية شديدة اهـ

عن: جابر رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يلبس بردة - 2106 الأحمر في العيدين، والجمعة». رواه ابن خزيمة (في "صحيحه") ("التلخيص الحبير" 1:143). ... 2107 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما «أنه كان يلبس ثيابه في العيدين». (رواه ابن أبي الدنيا والبيهقي بإسناد صحيح كذا في "فتح الباري" 2:366).

قلت: قد أخرج مسلم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: «رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - عليّ ثوبين معصفرين، فقال: إن هذه ثياب الكفار فلا تلبسهما». وفي رواية: "قلت: أغسلهما؟" قال: «بل أحرقهما» اهـ (2:193). وروى مسلم أيضاً عن عليّ رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن لبس القسي والمعصفر». الحديث اهـ. وقد روى الطبراني عن عمران بن حصين رضي الله عنه مرفوعاً: «ياكم والحمرة، فإنها أحب الزينة إلى الشيطان» اهـ. قال العزيمي: قال الشيخ: "حديث حسن" (2:96). وفي "فتح الباري": إن غالب ما يضيغ بالعصفر يكون أحمر (1:258). وفيه أيضاً عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: «مرّ على النبي - صلى الله عليه وسلم - رجل وعليه ثوبان أحمران، فسلم عليه، فلم يردّ عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -». أخرجه أبو داود، والترمذي وحسنه، والبخاري وقال: "لا نعلمه إلا بهذا الإسناد، وفيه أبو يحيى القتات، مختلف فيه" اهـ.

وأما قول ابن القيم؛ فتعقّبهُ صاحب "نيل الأوطار" (1:393) ولا يخفّاك أن الصحابي قد وصفها بأنها حمراء، وهو من أهل اللسان، والواجب الحمل على المعنى الحقيقي، وهو الحمراء البحت، والمصير إلى المجاز أعني كون بعضها أحمر دون بعض لا يحمل ذلك الوصف عليه إلا لموجب ... إلخ. قلت: ما قاله ابن القيم ففيه التوفيق بين الأحاديث، ويؤيده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يبالغ في الزينة، ولا يحبّ ذلك، كما لا يخفى على من تتبّع أحواله، والأحمر الخالص فيه زينة شديدة، وبالجمله أن المسألة اختلف فيها اختلافاً كثيراً، وبسطه في "فتح الباري"

باب إخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى الصلاة ... 2108 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما «من السنة أن لا تخرج يوم الفطر حتى تخرج الصدقة، وتطعم شيئاً قبل أن تخرج». رواه الطبراني في "الأوسط والكبير". وإسناده حسن ("مجمع الزوائد" 1:221). ... 2109 - وفي الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي رضي الله عنه أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة اه». ... باب الخروج يوم الفطر والأضحى إلى المصلّى إلا لعذر ... 2110 - عن: أبي سعيد رضي الله عنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلّى، فأول شيء يبدأ به الصلاة، ثم ينصرف، فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم، فيعظّمهم، ويوصيهم، ويأمرهم، فإن

باب إخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى الصلاة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفي "الهداية" ذكر استحبابه

باب الخروج يوم الفطر والأضحى إلى المصلّى إلا لعذر

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة، وأخرج الطبراني في "الكبير" بضعفٍ عن عليّ قال: "الخروج إلى الجبّان في العيدين من السنة" كذا في "جمع الفوائد" (1:107). وانجبر ضعفه بما له من الشواهد. وحديث أبي هريرة ضعفه الحافظ في "التلخيص" (1:144). وفي "الميزان" (2:313): "لا يكاد يعرف، وهذا حديث فردٌ منكّر". قال ابن القطان: "لا أعلم عيسى هذا مذكوراً في شيء من كتب الرجال، ولا في غير هذا الإسناد" اه. قلت: سكوتها يدلّ على أنهما عرفاه، فالحديث حسنٌ عندهما، والاختلاف غير مضرّ، كما تقدّم غير مرّة. وفي "الدر المختار": "والخروج إليها - أي الجبّانة - لصلاة العيد (سنة، وإن وسعهم المسجد الجامع" (1:867)

وفي "فتح القدير": "والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبّانة، ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر" إلخ .. (2:41). قال بعض الناس: "الاستخلاف لم أره في الأحاديث،

كان يريد أن يقطع بعثاً قطعه، أو يأمر بشيء أمر به ثم ينصرف». الحديث رواه البخاري (1:131). ... 2111 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه، «أنه أصابهم مطر في يوم عيد فصلى بهم النبي - صلى الله عليه وسلم - صلاة العيد في المسجد». رواه أبو داود، وسكت (عنه هو والمندري ("عون المعبود" 1:451).

ولعلّه مستنبط من حديث أبي هريرة، والجامع هو العذر". قلت: وأعجباً له! فما أعجل ما نيس أثر عليّ الذي نقله من منهاج السنّة أنه قيل له: إنّ بالبلد ضعفاء لا يستطيعون الخروج إلى المصلّى، فاستخلف عليهم رجلاً يصلي بهم المسجد. وعليّ من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا بالافتداء بسنّهم

وفي "فتح الباري" (2:374): واستدلّ به - أي بحديث أبي سعيد - على استحباب الخروج إلى الصحراء لصلاة العيد، وإنّ ذلك أفضل من صلاتها في المسجد، لمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - مع فضل مسجده. وقال الشافعي في الأمّ: بلغنا أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يخرج في العيدين إلى المصلّى بالمدينة، وكذا من بعده إلا من عذر مطر ونحوه، وكذلك عامّة أهل البلدان إلا أهل مكة، ثم أشار إلى أنّ سبب ذلك سعة المسجد، وضيق أطراف مكة، قال: "فلو عمّر بلد فكان مسجد أهله يسعهم في الأعياد لم أر أن يخرجوا منه، فإن كان لا يسعهم كرهت الصلاة فيه، ولا إعادة، ومقتضى هذا أنّ العلة تدور على الضيق والسعة، لا لذات الخروج إلى الصحراء، لأن المطلوب حصول عموم الاجتماع، فإذا حصل في المسجد مع أفضلّيته كان أولى اهـ.

ورد هذا المدار القاضي الشوكاني حيث قال في "نيل الأوطار": وفيه أنّ كون العلة الضيق والسعة؛ مجرّد تخمين لا ينتهز للاعتذار عن التأسّي به - صلى الله عليه وسلم - في الخروج إلى الجبّانة بعد الاعتراف بمواظبته - صلى الله عليه وسلم - على ذلك. وأما الاستدلال على أنّ ذلك هو العلة لفعل الصلاة في مسجد مكة، فيجواب عنه باحتمال أن يكون ترك الخروج إلى الجبّانة لضيق أطراف مكة، لا للسعة في مسجدها اهـ (3:175 و 176). أو يقال: إنّ العلة لفعل الصلاة في مسجد مكة إصابة عين القبلة بالاستقبال، ولا يخفى أنّ ذلك أفضل من إصابة جهتها، فلا يترك الأصل، ولا يُحاذ عنه إلى التابع مع القدرة: على إصابة الأصل، فافهم. قال القاري

باب ما جاء في التكبير في طريق المصلي ... ثم فيه إلى خروج الإمام ... 2112 - عن: نافع عن ابن عمر «أنه كان إذا غدا يوم الفطر، ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلي، ثم يكبر حتى يأتي الإمام». أخرجه الدار قطني ثم البيهقي في "سننهما". قال البيهقي "الصحيح وقفه على ابن

والظاهر أن المعتمد في مكة أن يصلي في المسجد الحرام، فإنه موضوعٌ بحكم قوله تعالى: {إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ} لعموم عباداتهم من صلاة الجماعة، والجمعة، والعيدین، والاستسقاء، والكسوف اهـ

باب ما جاء في التكبير في طريق المصلي

ثم فيه إلى خروج الإمام

قوله: "عن نافع" إلخ .. دلالة على قول الصحابين ظاهرة. قال في "شرح المنية": ويستحب التكبير جهراً في طريق المصلي يوم الأضحى اتفاقاً للإجماع، وأما يوم الفطر فقال أبو حنيفة: لا يجهر به، وقالوا: يجهر. وعن أبي حنيفة كقولهما، لقوله تعالى: {وَلْيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} وروى الدار قطني عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلي". ولأبي حنيفة أن رفع الصوت بالذكر بدعة مخالفة للأمر في قوله تعالى: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ} إلا ما خص بالإجماع.

والجواب عما استدلا به: أما الآية فبأنها يحتمل أن يراد بها التكبير في الصلاة، أو يراد بها نفس الصلاة، والتكبير بمعنى التعظيم، على أنها لا دلالة فيها على الجهر. وأما الحديث فإنه ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبي طاهر المقدسي، ثم ليس فيه أيضاً ما يدل على أنه كان يجهر به، نعم؛ روى الدار قطني موقوفاً، فذكر أثر المتن، ثم قال: وهو قول صحابي قد عارضه قول صحابي آخر، روى ابن المنذر عن ابن عباس "أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده: أكبر الإمام؟ قيل: لا. قال: أفجئ الناس؟ أدركننا مثل هذا اليوم مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فما كان أحد يكبر قبل الإمام". فيبقى مفاد الآية بلا معارض، على أن قول

(عمر، وقد روي مرفوعاً، وهو ضعيف، كذت في "نصب الراية" (1:319).

(الصحابي لا يعارضه اهـ (ص:525).

قلت: والصحيح لا يعارض إلا بمثله، فالظاهر من كلام شارح المنية صحة الأثر عن ابن عباس، وأن ابن المنذر لم يذكر له علة، وإلا لم يجعله الشارح معارضاً للأثر الصحيح مع وقوفه على علة فيه، وأثر ابن عباس هذا يدل على قطع الجهر بالتكبير إذا أتى المصلّي، كما هو ظاهر، وأما إنه لا يجهر به في الطريق، فلا دلالة فيه على ذلك، ولعل ابن المنذر أو شارح "المنية" فهم ذلك منه بقرينة قوله: "فقال لقائده" أي وهو قائد، ولا يكون قائداً إلا في الطريق، وأما إن ذلك كان في يوم الفطر؛ فلعله اطلع عليه في طريق أخرى، أو بدليل أن الجهر في الأضحى في الطريق مجمع عليه، فلا ينكر ابن عباس إلا الجهر في عيد الفطر. قال شارح "المنية": والذي ينبغي أن يكون الخلاف في استحباب الجهر وعدمه، لا في كراهيته وعدمها، فعندهما يستحب، وعنده الإخفاء أفضل. وذلك لأن الجهر قد نقل عن كثير من السلف، كابن عمر، وعلي، وأبي أمامة الباهلي، والنخعي، وابن جبير، وعمر بن عبد العزيز، وابن أبي ليلى، وأبان بن عثمان، والحكم، وحماد، ومالك، وأحمد، وأبي ثور، ومثله عن الشافعي ذكره ابن المنذر في الإشراف

وقال الفقيه أبو جعفر: والذي عندنا أنه لا ينبغي أن تمنع العامة عن ذلك لقلّة رغبتهم في الخيرات، وبه نأخذ، يعني أنهم إذا منعوا عن الجهر به لا يفعلونه سراً، فينقطعون عن الخير. ثم قيل: بقطع التكبير إذا انتهى إلى المصلّي سواء في الفطر أي على القول بالجهر أو الأضحى. وقيل: لا يقطعه ما لم يفتتح الصلاة اهـ. قلت: وأثر ابن عمر المذكور في المتن يؤيد الثاني، وأثر ابن عباس الذي أخرجه ابن المنذر يؤيد الأول، وهو الأحوط، لأنه مرفوع، والعمل بالمرفوع أولى

قال في "العناية" ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلّي، يعني جهراً في الطريق الذي يخرج منه إلى عيد الفطر، وهذه رواية المعلّى عنه. وروى الطحاوي عن أستاذه ابن أبي عمران البغدادي عنه (1) أنه يكبر في طريق المصلّي في عيد الفطر جهراً، وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتباراً بالأضحى اهـ

أي بواسطة (1)

قال بعض الناس: قول الصحابي حجة عند الإمام، وفعله في حكمه، وقد ثبت الجهر عن ابن عمر، فالمعتمد فيه ما رواه الطحاوي اهـ. قلت: قد عارضه ما رواه ابن المنذر عن ابن عباس، وأيضاً فقول الصحابي وفعله لا يعارض النص الذي احتج به الإمام لكونه قطعياً، وهذا ظنيّاً.

وفي "رد المحتار": بل حكى القهستاني عن الإمام روايتين: إحداهما: أنه يسرّ. والثانية: أنه يجهر، كقولهما. قال: وهي الصحيح على ما قال الرازي". ومثله في "النهر". وقال في "الحلية": واختلف في عيد الفطر: فعن أبي حنيفة وهو قول صاحبيه، واختيار الطحاوي أنه يجهر، وعنه أنه يسرّ. وأغرب صاحب النصاب حيث قال: يكبر في العيدين سرّاً كما أغرب من عزا إلى أبي حنيفة أنه لا يكبر في الفطر أصلاً، وزعم أنه الأصح، كما هو ظاهر "الخلاصة" اهـ (1:869).

قلت: ويؤيد قولهما ما أخرجه الدار قطني بسندٍ رجاله ثقات، عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: "كانوا في التكبير في الفطر أشدّ منهم في الأضحى" اهـ (1:180). والمراد بالضمير في "كانوا" الصحابة رضي الله عنهم، فإنّ أبا عبد الرحمن من كبار التابعين، ولأبيه صحبة، جل روايته عن الصحابة، وهذا كحكاية الإجماع. وقد تقدّم أنّ ابن المنذر حكى الجهر بالتكبير في الفطر عن جماعة من الصحابة والتابعين، فعلاً ذلك بلغ عندهما، وعند الإمام في رواية عنه مبلغ الشهرة، فجعله مخصوصاً من الآية لثبوت الإجماع عليه، والله أعلم

هذا كلامنا في التكبير في يوم الفطر، وأما التكبير في الأضحى: فقال: في "رحمة الأمة": والتكبير في عيد النحر مسنونٌ بالاتفاق اهـ (ص:33). وفي الدرّ في أحكام صلاة الأضحى: ويكبر جهراً اتفاقاً في الطريق، قيل: وفي المصلّى، وعليه عمل الناس اليوم، لا في البيت (1:875). قلت: ودليل الإجماع ما علّقه البخاري: وكان ابن عمر، وأبو هريرة يخرجان إلى السوق في أيام العشر يكبران، ويكبر الناس بتكبيرهما. وكان عمر رضي الله عنه يكبر في قُبته بيني، فيسمعه أهل المسجد، فيكبرون، ويكبر أهل الأسواق حتى ترتج منى تكبيراً" اهـ. كره في باب التكبير أيام منى وقبله. وأخرج الدار قطني بسندٍ لا بأس به عن حنش بن المعتمر قال: "رأيت عليّاً يوم أضحى لم يزل يكبر حتى أتى الجبّة" اهـ (1:179). فهؤلاء أجلة الصحابة ثبت عنهم التكبير في الأضحى،

.....

ولم نعلم فيه خلافاً

فإن قلت: إن أثر عمر، وابن عمر، وغيرهما فيه التكبير في القبّة، والأسواق، دون طريق المصلّى. قلنا: التكبير في طريق المصلّى قد ثبت عن ابن عمر، وعليّ رضي الله عنهم صراحة، وعن عمر وأبي هريرة دلالة، فإنّ التكبير في الأسواق، والقبّة من توابع التكبير في طريق المصلّى، كما لا يخفى، فإنّ الصلاة في يوم العيد، والتكبير لها هي الأصل، كما دل عليه حديث: «زَيَّنُوا أعيادكم بالتكبير»، وسيأتي

فإن قلت: فهل يستحبّ التكبير في الأسواق عندكم؟ قلنا: فيه وجهان عندنا، ففي المجتبى قيل لأبي حنيفة: ينبغي لأهل الكوفة وغيرها أن يكبروا أيام العشر في الأسواق، والمساجد؟ قال: نعم. وذكر الفقيه أبو الليث أنّ إبراهيم (1) بن يوسف كان يفتي بالتكبير فيها. قال الفقيه أبو جعفر: والذي عندي أنّه لا ينبغي أن تمنع العامّ عنه لقلة رغبتهم في الخير، وبه نأخذ اهـ. فأفاد أنّ فعله أولى، كذا في "ردّ المحتار" (1:879). وفي "فتح الباري" قال الطحاوي: كان مشايخنا يقولون بذلك، أي بالتكبير في أيام العشر اهـ (2:381). والوجه الثاني: أنّه لا يكبر جهراً إلا في طريق المصلّى، قيل: وفي المصلّى. ويكبر عقب الصلاة جهراً، ولا يجهر فيما سوى ذلك أي لا يُسنّ، وإلا فهو ذكر مشروع. هذا (محصّل ما في "ردّ المحتار" 1:875)

وعلى هذا؛ فيُحمّل تكبير عمر في القبّة، وتكبير ابن عمر، وأبي هريرة في الأسواق؛ على التكبير الذي كانوا يزيدونه في التلبية، أو يفعلونه مكان التلبية، كما في الصحيح عن محمد بن أبي بكر الثقفي، قال: "سألت أنساً، ونحن عائدون من منى إلى عرفات عن التلبية، كيف كنتم تصنعون مع النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: كان يلبيّ المليّي، فلا ينكر عليه، ويكبر المكبر فلا ينكر عليه". كذا في "فتح الباري" (2:358). والتكبير المضاف إلى التلبية أو الموضوع مكان التلبية من خواص الإحرام، دون عيد الأضحى، فافهم

لزم أبا يوسف حتى برع. وهو الإمام المشهور كبير المحلّ عند الحنفية، وشيخ بلخ وعالمها في زمانه. وهو أخو (1) (عصام بن يوسف، روى عنه النسائي وقال: ثقة. وذكره ابن حبان في "الثقات" اهـ من "الجواهر" 1:51)

حدثنا: الحسين (1) نا عباس (2) بن محمد ثنا الفضل (3) بن دكين ثنا عائذ (4) بن - 2113
حبيب عن الحجاج (5) عن سعيد (6) بن أشوع عن حنش ابن المعتمر قال: «رأيت علياً يوم
أضحى لم يزل مكبراً حتى أتى الجبانة» أخرجه الدار قطني (1:179)، وسنده حسن

قوله: "حدثنا الحسين" إلخ ... قلت: فيه دلالة على التكبير في طريق المصلى يوم
الأضحى، وأن غايته الانتهاء إلى المصلى. وقد ثبت عن ابن عمر أنه جهر بالتكبير في
العيدين في المصلى أيضاً، كما مر. ولا يخفى أن علياً أجل منه، فالأخذ يفعله أولى، ولذا
قالت الحنفية بسنية الجهر بالتكبير في الأضحى في الطريق دون المصلى، وفي رواية
عنهم: في المصلى أيضاً، وعليه عمل الناس، كما في الدر

قال بعض الناس: وهذا التكبير، وجهه، كلاهما مستحبان عندي، فإن مواظبة الصحابي
على عبادة لا تثبت السنية، وأما ما في "الدر المختار": قال: الجهر به سنة، كالأضحى أهـ.
فمعناه سنة الصحابي

قلت: قد صرح شارح "المنية" باستحبابهما، فلا وجه لعزوك إياه إلى نفس. لفظ السنة في
"الدر" محمول على السنة الزائدة، وهي بمعنى الاستحباب، على أنا لا نسلم أن السنة لا
تثبت بمواظبة الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدين، فإننا قد أمزنا باتباع سنتهم، كما لا
يخفى على من وقف على الأصل، وعلي رضي الله عنه من الخلفاء الراشدين حتماً، وأيضاً
فقد ورد في الحديث المرفوع أيضاً ما يشعر بسنية هذا التكبير في طريق المصلى، وهو ما
رواه الطبراني في الصغير، والأوسط، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله -
صلى الله عليه وسلم -: «زَيَّنُوا أعيادكم بالتبكير». وفيه عمر بن راشد، ضعفه أحمد وابن
معين، والنسائي، وقال العجلي: "لا بأس به". كذا في "مجمع الزوائد" (1:22) فهو

هو ابن إسماعيل ثقة (1)

ثقة حافظ (2)

ثقة مشهور (3)

صدوق (4)

هو ابن أرطاط (5)

هو السعيد بن عمرو بن أشوع ثقة (6)

عن: الزهري قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخرج يوم الفطر، فيكبر - 2114 من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى». رواه أبو بكر النجاد، وهو عند ابن أبي شيبة عن يزيد عن ابن أبي ذئب عن الزهري مرسلاً بلفظ «فإذا قضى الصلاة قطع التكبير» ("التلخيص الحبير" 1:43). قلت: إسناد ابن أبي شيبة صحيح مع إرساله، وهو حجة عندنا، وعند الكل إذا اعتضد، وههنا كذلك، فقد اعتضد بفعل الصحابة. ... باب جواز التهنة بالعيد ... 2115 - عن: جبير بن نفير قال: «كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منا، ومنك». رويناه في المحاميات بإسناد حسن، قاله الحافظ ابن حجر في "فتح الباري" (2:371). وفي "وصول الأمانى" (ص-91) للعلامة السيوطي: أخرج الزاهر بن طاهر في

حديث حسن على ما أصلناه مراراً، وهو محتمل أن يكون المراد به التكبيرات الزائدة الداخلة في الصلاة، أو هي مع التكبير في طريق المصلى، فرجعنا إلى أفعال الصحابة وأقوالهم، فوجدناهم قد كبروا داخل الصلاة، وفي طريق المصلى جميعاً، فكان في فعلهم بيان المراد بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والحكم الثابت بالبيان يلحق المبين، كما تقرر في أصول الفقه، فكانت سنة التكبير في الطريق، والجهر به ثابتة بالمرفوع دون فعل الصحابي فقط.

قوله: "عن الزهري" إلخ: دلالة على سنية التكبير في طريق المصلى يوم الفطر ظاهرة، ولا دلالة فيه على الجهر به، فافهم.

باب جواز التهنة بالعيد

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار": والتهنة: "يتقبل الله منا ومنكم" لا تُنكر. وفي "رد المحتار": وإنما قال كذلك؛ لأنه لم يحفظ فيها شيء عن أبي حنيفة وأصحابه. وذكر في "القنية": أنه لم ينقل عن أصحابنا كراهة. وقال أمير حاج: "بل (الأشبه أنها جائزة مستحبة في الجملة" اهـ (1:868).

كتاب "تحفة عيد الفطر" وأبو أحمد الفرضي في نسخته بسند صحيح ثم ساقه. ... 2116
 - عن: محمد بن زياد قال: «كنت مع أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه وغيره من أصحاب
 النبي - صلى الله عليه وسلم - فكانوا إذا رجعوا يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منا، ومنك»
 قال أحمد بن حنبل: إسناده إسناده جيد، كذا في "الجواهر النقي" (1:253). و"وصول
 الأمانى" (ص-19): أخرج الزاهر بسند حسن عن محمد بن زياد الألهاني، قال: رأيت أبا
 أمامة الباهلي يقول في العيد لأصحابه: «تقبل الله منا، ومنكم اه». ... باب كراهة النافلة
 في العيدين قبل الصلاة مطلقاً ... وبعدها في المصلى خاصة ... 2117 - عن: أبي سعيد
 الخدري رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يصلي قبل العيد
 شيئاً فإذا رجع إلى منزله، صلى ركعتين (1)». رواه ابن ماجه (1:201)، وفي "الزوائد": هذا
 إسناده جيد حسن قاله السندي. وفي "فتح الباري" (2:396) بعد نقله ما لفظه: «بإسناد
 حسن، وقد صححه الحاكم اه». ... 2118 - وفي الصحيح: «باب الصلاة قبل العيد
 وبعدها: وقال أبو المعلى: سمعت سعيداً عن ابن عباس كره الصلاة قبل العيد اه».

باب كراهة النافلة في العيدين قبل الصلاة مطلقاً

وبعدها في المصلى خاصة

قال المؤلف: دلالة حديث أبي سعيد على أنّ ترك النافلة قبل صلاة العيد، وفعلها بعدها كان
 عادةً له - صلى الله عليه وسلم - ظاهرة، فخلافاً للترك يكون مكروهاً، فإنه - صلى الله
 عليه وسلم - مع حرصه على النوافل؛ ترك التنفل على طريق العادة، فافهم. وأما ما في
 "التلخيص الحبير" (1:144): عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «لا صلاة يوم العيد قبلها ولا
 بعدها». رواه أحمد؛ فلم أجده

.وهي صلاة الضحى في ظني (1)

وفيه أيضاً: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - - 2119
خرج يوم الفطر، فصلّى ركعتين لم يصل قبلها (1)، ولا بعدها (2) ومعه بلال اهـ. ... 2120 -
عن: أبي مسعود رضي الله عنه قال: «أليس من السنة الصلاة قبل خروج الإمام يوم
العيد». رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات ("مجمع الزوائد" 1:222). ... 2121 -
عن: ابن سيرين «أن ابن مسعود رضي الله عنه وحذيفة - رضي الله عنه - كانا ينهيان
الناس أو قال: يجلسان من يرياه يصلي قبل خروج الإمام». رواه الطبراني في "الكبير"
بأسانيد، وفي بعضها قال: «أنبئت أن ابن مسعود وحذيفة» فهو مرسل صحيح الإسناد
(("مجمع الزوائد" 1:222)).

في مسند "الإمام أحمد"، ولم ينقل سنده في "التلخيص"، فينظر فيه، ولم يورده في "فتح
الباري"، فلا حجّ فيه، فإن ثبت كان صريحاً في الكراهة

قوله: "عن أبي مسعود رضي الله عنه" إلخ .. دلالتة على بعض أجزاء الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن سيرين" إلخ .. قال المؤلف: دلالتة على بعض أجزاء الباب ظاهرة، وقد ورد
من بعض الصحابة ما يخالفه، ففي "مجمع الزوائد" (1:222): عن أيوب قال: "رأيت أنس
بن مالك رضي الله عنه والحسن يصلّيان يوم العيد قبل أن يخرج الإمام. قال: ورأيت
محمد ابن سيرين جاء فجلس، ولم يصل". رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح، وهو
محمول على الجواز

وقد ورد أيضاً ما يُنكّر النافلة بعد الصلاة، ففي "مجمع الزوائد" أيضاً (1:222): عن عبد
الملك بن كعب بن عجرة قال: خرجت مع كعب رضي الله عنه بن عجرة يوم العيد إلى
المصلّى، فجلس قبل أن يأتي الإمام، لم يصلّ حتى أنصرف الإمام، والناس ذاهبون كأنهم
عنق نحو المسجد. فقلت: ألا ترى؟ فقال: "هذه بدعة، وترك السنة". وفي رواية: "إن كثيراً
مما نرى جفاء، وقلة علم، إن هاتين الركعتين سبحة هذا اليوم حتى

(1) مطلقاً.

أي في المصلى (2)

باب ما جاء في وقت صلاة العيدين ... 2122 - عن: يزيد بن خمير الرجي قال: «خرج عبد الله بن بسر صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع الناس في يوم عيد فطر أو أضحى، فأنكر إبطاء الإمام، فقال: إنا كنا قد فرغنا ساعتنا هذه، وذلك حين التسبيح». رواه أبو داود (1:241). وفي "النيل" (3:176): سكت عنه هو والمنذري، ورجال إسناده ثقات اه. وفي "نصب الراية" (1:320): رواه أبو داود، وابن ماجة. قال النووي في "الخلاصة": إسناده صحيح على شرط مسلم اه. وفي "فتح الباري" (2:380) في "شرح تعليق البخاري": «وقال عبد الله بن بسر إن كنا فرغنا في هذه الساعة، وذلك حين التسبيح» ما نصه: هذا التعليق وصله أحمد

تكون الصلاة (1) تدعوك". رواهما الطبراني في "الكبير"، وعبد الملك ذكره ابن حبان في "الثقات" اه.

والجواب عنه: أنه لم يبلغه حديث أبي سعيد، وفي هذا الأثر: أن السبحة في هذا اليوم سواء كان في البيت أو في المصلى قبل الصلاة لا تسنّ. وذكر القاري في "المناقب" عن خلف الأحمر، أن الإمام (أبا حنيفة) كان لا يصلي قبل العيد ولا بعده، ثم رأيت يصلي بعد العيد، فسألته عن ذلك، فقال: "بلغني عن علي رضي الله عنه أنه كان يصلي بعده أربعاً، فاقتديت به" انتهى. قال القاري: ولعله كان يصلي في بيته (لا في المصلى) كما رواه ابن ماجة «أنه كان عليه السلام يصلي في بيته ركعتين» اه (ص:474)

باب ما جاء في وقت صلاة العيدين

قال المؤلف: دل الحديث على أن صلاة العيد ينبغي أن تصلى قبل صلاة الضحى، ففيه بيان الوقت المستحب، حيث أنكر الصحابي لم يبطل الصلاة، وليس فيه بيان أوله وآخره.

وفي "فتح الباري" (2:380): قال ابن بطال: أجمع الفقهاء على أن العيد لا تصلى قبل طلوع الشمس ولا عند طلوعها، وإنما تجوز عند جواز النافلة، ويعرّك عليه

أى المكتوبة، وهي الظهر (1)

وصرح برفعه، وسياقه أتم أخرجه من طريق يزيد بن خمير قال: «خرج عبد الله بن بسر صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم - مع الناس يوم فطر أو أضحى، فأنكر إبطاء الإمام، وقال: إن كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد فرغنا ساعتنا هذه». كذا رواه أبو داود من أحمد، والحاكم من طريق أحمد أيضاً وصححه. وفي رواية صحيحة للطبراني: «ذلك حين تسبيح الضحى اهـ». ... 2123 - حدثنا: فهد ثنا عبد الله بن صالح ثنا هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن إياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك قال: أخبرني عمومتي من الأنصار «أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأصبحوا صياماً، فشهدوا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية، فأمر رسول الله الناس بالفطر، فأفطروا تلك الساعة. وخرج بهم من الغد، فصلى بهم صلاة العيد». أخرجه الطحاوي (1:226). ورجاله ثقات. أما فهد فهو ابن سليمان، وثقة في "الجوهر النقي" (2:229). وعبد الله

إطلاق من أطلق أن أول وقتها عند طلوع الشمس، واختلفوا هل يمتد وقتها إلى الزوال أو لا؟ اهـ. قلت: مراد من أطلق هو مراد من قيد، فلا تعارض

وفي "الدر المختار": (وقتها من الارتفاع) قدر رُمح، فلا تصحّ قبله، بل تكون نفلاً محرماً (إلى الزوال) بإسقاط الغاية اهـ. وفي "رد المحتار": قوله: "قدر رمح" هو اثنا عشر شبراً، والمراد به حل النافلة (1:870). وهذا التحديد قالوا به؛ لأنّه وقت جواز النافلة، والعيد منها، فاحفظه

قوله: "حدثنا فهد" إلخ ... قلت: فيه دلالة على أن العيد لا تصلّى بعد زوال الشمس، لأن الركب شهدوا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال، فأمر الناس بالفطر، ولم يصل العيد تلك الساعة، بل أخرها إلى الغد، فدل على عدم جوازها بعد الزوال، وإلا لما أخرها إلى الغد. وقد عرفت إجماع الفقهاء على أن العيد لا تصلّى قبل طلوع الشمس، والحديث يدل على عدم صحتها بعد الزوال، فكان وقتها من الطلوع إلى الزوال.

بن صالح هو كاتب (1) الليث حسن الحديث. وهشيم وأبو بشر من رجال الصحيح. وأبو عمير قيل: اسمه عبد الله ثقة من الرابعة، كما في "التقريب" (ص-262)، فالحديث حسن. ... باب صلاة العيد في اليوم الثاني للعذر ... 2124 - عن: أبي عمير بن أنس عن عمومة له من الصحابة، «أن ركباً

واحتج بعض من صنف في دلائل الحنفية من علماء زماننا من الأطباء لإثبات أول وقتها، تبعاً للشوكاني، بما نقله الحافظ في "التلخيص الحبير" عن كتاب الأضاحي للحسن بن أحمد البناء عن طريق وكيع عن المعلّى بن هلال عن الأسود بن قيس عن جندب قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصلي بنا يوم الفطر والشمس على قيد رمحين، والأضحي على قيد رمح» اهـ (1:144) وقال: أورده الحافظ في "التلخيص"، ولم يتكلم عليه.

قلت: لا حاجة له إلى الكلام بعدما قد ذكر حصة من الإسناد، ونبه به على التأمل فيه، كما هو عادة المصنفين من المحدثين في ذلك، والحديث لا يصلح للاحتجاج به أصلاً، ففيه المعلّى بن هلال، قال الحافظ في "التقريب": اتفق النقاد على تكذيبه اهـ (ص:212). ولم أر فيه تعديلاً، وأثنى عليه أحد إلا ما كان من أبي حريز، فإنه ألان القول فيه وقال: "كان شيخاً حدّث عنه غير واحد إلا أنه غير موثوق بحفظه". كما في "التهذيب" (10:242) " وأين يقع قوله من قول ابن معين، وسفيان الثوري، ويحيى بن سعيد، ووكيع، وأبي الوليد الطيالسي، وأبي زرعة، وابن عدي، وابن المبارك، وأبي داود، والعجلي، والدارقطني، وابن حبان، وابن البرقي؟ كلهم رموه بالكذب، والوضع، كما في التهذيب " أيضاً. فلا بد لإثبات أول وقت العيد من الرجوع إلى الإجماع الذي حكاه الحافظ في "الفتح"، وفي النيل عن البحر، وهي من بعد انبساط الشمس إلى الزوال، ولا أعرف فيه خلافاً اهـ (3:177)، والله تعالى أعلم.

باب صلاة العيد في اليوم الثاني للعذر

قال المؤلف: قال الطحاوي (1:226): فذهب قومٌ إلى هذا فقالوا: إذا فات الناس

يدل على ذلك رواية فهد عن عبدالله بن صالح عن الليث عند الطحاوي (1:150). وغير ذلك من المواضع (1)

جاءوا، فشهدوا أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يفطروا، وإذا أصبحوا يغدوا إلى مصلاهم». رواه أحمد، وأبو داود، وهذا لفظه، وإسناده صحيح ("بلوغ المرام" 1:88) وصححه ابن المنذر، وابن السكن، وابن حزم. وعلق الشافعي القول به على صحة الحديث، فقال ابن عبد البر: أبو عمير مجهول، كذا قال. وقد عرفه من صحح له ("التلخيص الحبير" 1:146). ... ولفظ أحمد في "مسنده": «غم علينا هلال شوال، فأصبحنا صياماً فجاء ركب من آخر النهار، فشهدوا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمر الناس أن يفطروا من يومهم، وأن يخرجوا لعيدهم من الغد». وقال المنذري: قال الخطابي: «حديث أبي عمير صحيح» ("عون المعبود" 1:450). قال النووي في "الخلاصة": "حديث صحيح" كذا في "نصب الراية" (1:321). رواه الدار قطني (1:122) وحسنه. وفي روايته: «أنهم كانوا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من آخر النهار، فجاء ركب، فشهدوا» ذكره.

صلاة العيد في صدر يوم العيد، صلّوها من غد ذلك اليوم في الوقت الذي يصلونها، وممن ذهب إلى ذلك أبو يوسف، وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: إذا فاتت الصلاة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصل بعد ذلك في ذلك اليوم، ولا فيما بعده، وممن قال ذلك أبو حنيفة اهـ. وقال أيضاً: وهو قول أبي حنيفة فيما رواه عنه بعض الناس، ولم نجده في رواية أبي يوسف عنه، هكذا كان في رواية أحمد اهـ.

قلت: قوله: "أحمد" لعلّه سهوٌ من الكاتب، والصحيح محمد، ويحتمل أن يكون المراد بأحمد؛ هو الطحاوي، وقائله من روى كتابه هذا عنه، وقد تمّ كلام الطحاوي عند لفظ: عنه، فافهم.

وقال الطحاوي أيضاً: إنّ الحفاظ ممن روى هذا الحديث عن هشيم لا يذكرون فيه أنّ صلى بهم من الغد (كما ذكره عبد الله بن صالح)، إنما ذكروا أنه قال: «ثم ليخرجوا لعيدهم من الغد إلى مصلاهم، أو أمرهم إذا أصبحوا أن يخرجوا إلى مصلاهم». فهذا هو أصل الحديث، لا كما رواه عبد الله بن صالح، وأمره إياهم بالخروج من الغد لعيدهم قد

عن: ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: - 2125
«اختلف الناس في آخر يوم رمضان، فقدم أعرابيان، فشهدا (1) عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بالله "لأهلاً (2) الهلال أمس عشية". فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الناس أن يفطروا، ورواه يغدوا إلى مصلاهم». رواه الدار قطني (1:332) وقال: "هذا إسناد حسن ثابت اه". ورواه البيهقي، وقال: "الصحابة كلهم ثقات سمو أو لم يسموا"، ورواه الحاكم في "مستدرکه"، وسمى الصحابي فقال: عن ربعي بن حراش عن ابن مسعود، (فذكره وقال: "صحيح على شرطهما"، كذا في "نصب الراية" 1:123).

يجوز أن يكون أراد بذلك أن يجتمعوا فيه ليدعوا، أو ليرى كثرتهم فيتناهى ذلك إلى عدوهم، فتعظم أمورهم عنده، لا لأن يصلوا كما يصل العید اه.

وفي "نيل الأوطار" (3:197): وروی الخطابي عن الشافعي أنهم إن علموا بالعهد قبل الزوال صلوا، وإلا لم يصلوا يومهم، ولا من الغد، لأنه عمل في وقت، فلا يعمل في غيره. قال: وكذا قال مالك وأبو ثور اه. وفي "الدر المختار": "تؤخر بعذر، كمطر إلى الزوال من الغد فقط، وحكى القهستاني قولين". وفي "رد المختار" (1:875): قوله: "قولين". ثم قال: ولعله مبني على اختلاف الروايتين، ويؤيده ما في زكاة النظم: أن لصلاته يوماً واحداً في "الأصول"، ويومين في "مختصر الكرخي" اه. وفيه من "البحر": لكن لم يذكر في الكتب المعتبرة اختلاف في هذا اه.

قلت: والذي ذكره الطحاوي من مذهب الإمام قد رجّحه من حيث النظر الذي ذكره في كتابه، ولكن الظاهر من أحاديث المتن أن الغدو كان للصلاة، وقد صليت. وورد في حديث حسن صريح، أخرجه الطحاوي، وقد ذكرناه في الباب السابق، وبينا لك أن إسناده حسن. والعجب من بعض الناس المدعي سعة النظر في الحديث حيث قال: "ولم أقف على فهم، وعبد الله بن صالح" وفهد من ثقات مشايخ الطحاوي، قد أكثر الاحتجاج بحديثه، وعبد الله بن صالح أشهر من أن يُثنى عليه

(1) شهد بالله حلف، مصباح (1)

(2) بالتثنية (2)

باب كيفية صلاة العيدين ... 2126 - علي بن عبد الرحمن، ويحيى بن عثمان قد حدثنا قال: ثنا عبد الله بن يوسف عن يحيى بن حمزة قال: حدثني الوضيين بن عطاء أن القاسم أبا عبد الرحمن حدثه قال: حدثني بعض أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «صلى بنا النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم عيد، فكبر أربعاً، ثم أقبل علينا بوجهه حين انصرف، فقال: «لا تنسوا كتكبير الجنائز» وأشار بأصابعه، وقبض إبهامه». أخرجه الطحاوي، وقال: "حسن الإسناد. وابن يوسف، وابن حمزة. والضعيين، والقاسم كلهم أهل رواية معروفون بصحة الرواية اهـ". أورده في "كتاب الزيادات" (2:399) من "شرح معاني الآثار".

هذا والتأويل الذي ذكره الطحاوي بعيدٌ عن الظاهر، فلا يعرج عليه. ولا منافاة بين ما رواه عبد الله بن صالح وبين ما رواه الحفاظ من أصحاب هشيم، بلا كلاهما متّحداً معنى، وإذا كان كذلك، فلا حاجة إلى الترجيح، فإنما يحتاج إليه عند التعارض، وزيادة الثقة مقبولة لا سيما إذا أُيدها الظاهر، ولم تكن منافيةً لرواية الجماعة من الثقات، كما قررناه في "المقدمة".

والحديث فيه دلالة على جواز عيد الفطر في اليوم الثاني عند العذر، وأما صلاة الأضحى فتصحّ في اليوم الثاني والثالث بعد يوم النحر، لكن مع الإساءة إن كان التأخير بلا عذرٍ وبدونها بعذرٍ. والفرق بين الفطر والأضحى، كما في "شرح المنية": أن عيد الفطر الذي أضيف إليه الصلاة يوم واحد، وعيد الأضحى الذي أضيفت إليه ثلاثة أيام، لأنها كلها أيام الأضحى بالإجماع (وسيأتي دليله في موضعه). فالصلاة فيما سوى ذلك من الأيام لا تسمى صلاة العيد إلا أن النقل ورد بها عند العذر في اليوم الذي يلي يوم الفطر، مع أنه ليس عيد الفطر على خلاف القياس فاقصر عليه اهـ (ص:529)، أي فلا تصح صلاة الفطر في اليوم الثاني بلا عذرٍ، هذا والله سبحانه وتعالى أعلم

باب كيفية صلاة العيدين

قوله: "علي" إلخ ... قال المؤلف: عبد الله بن يوسف من رجال الصحيح، ثقة متقن من أثبت الناس في "الموطأ"، كذا في "التقريب" (2:115). ويحيى بن حمزة هو الحضرمي

قلت: علي بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة ثقة، كما في "التقريب" (ص-150). ويحيى بن عثمان هذا صدوق روى بالتشيع. ولينه بعضهم لكونه حدث من غير أصله، قاله في "التقريب" (ص-236). ... 2127 - عن: مكحول قال: أخبرني أبو عائشة جليس لأبي هريرة «أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري رضي الله عنه، وحذيفة بن اليمان رضي الله عنه كيف كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكبر في الأضحى، والفطر؟ فقال أبو

من رجال الجماعة، ثقة رمي بالقدر، ذكره في "التقريب" (ص:234). والوضييين أخرج له أبو داود، وابن ماجه، صدوق سيء الحفظ، ورمي بالقدر. قاله صاحب "التقريب" (ص:230). وفي "تهذيب التهذيب" (11:120) ما محصله: وثقه الإمام أحمد، وابن معين، ودحييم. وقال أحمد أيضاً: "كان يرى القدر"، ووثقه أيضاً ابن عدي، وأبو داود، وابن حبان. وقال أبو داود أيضاً: "قدري". وضعفه الوليد بن مسلم، وابن سعد، والجوزجاني، وأبو حاتم، وابن قانع. وقال إبراهيم الحربي: "غيره أوثق منه" اهـ. والقاسم بن عبد الرحمن الدمشقي صاحب أبي أمامة صدوق، يرسل كثيراً. أخرج له أصحاب السنن، كذا في "التقريب" (ص:171)، ووثقه البخاري، وابن معين، ويعقوب بن سفيان، والترمذي، والجوزجاني، وأبو حاتم، وأبو إسحاق الحربي، وضعفه الإمام أحمد، والعجلي، والغلابي. وقال ابن حبان: "كان (يروى عن الصحابة المعضلات" انتهى ما في تهذيب التهذيب محصلا (8:323).

ودلالته على عدد تكبيرات العيد ظاهرة، والأربع في الأولى مجموع تكبير الإحرام والزوائد، وفي الأخرى مجموع تكبير الركوع والزوائد، فإن التشبيه بتكبير الجنائز، كما أفاده الشيخ صريح في الموالة، ولا تتحقق إلا بما ذكرنا

قوله: "عن مكحول" إلخ. قال الزيلعي (1:321): أعله ابن الجوزي بعبد الرحمن بن ثوبان، قال: "قال ابن معين: "هو ضعيف". وقال أحمد: "لم يكن بالقوي، وأحاديثه مناكير". قال: "وليس يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في تكبير العيدين حديث صحيح" انتهى. قال في "التنقيح": عبد الرحمن بن ثوبان، وثقه غير واحد. وقال ابن معين: "ليس به بأس". ولكن أبو عائشة قال ابن حزم فيه: "مجهول". وقال ابن القطان: "لا أعرف حاله" انتهى.

موسى رضى الله عنه: كان يكبر أربعاً تكبيره على الجنائز، فقال حذيفة: صدق، فقال أبو موسى: كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم قال أبو عائشة: وأنا حاضر سعيد بن العاص». رواه أبو داود (1:447) وسكت عنه هو والمنذري

قلت: عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان قد اختلف فيه، واختلف فيه قول ابن معين أيضاً، وترجمته مستوفاة في "تهذيب التهذيب" (6:150). وفي "تقريب التهذيب": "صدوق يخطئ، ورمي بالقدر، وتغير بآخره" (ص:119). وأبو عائشة روى عنه مكحول، وخالد بن معدان (12:146). وفي "التقريب" (ص:258): مقبول اهـ. والمجهول لا يوصف بالقبول، فكانت الجهالة مرتفعة

الجواب عن إيراد بعض الناس على النيموي

وهذا هو المراد بقول النيموي: "فارتفعت الجهالة برواية الاثنين عنه" (2:106) أي مع وصف أهل التعديل إياه بالقبول، إن سلم أنه أراد ارتفاع الجهالة برواية الاثنين فقط؛ فلا يعارض ذلك ما قاله هو في "تعليقه" (1:78) من عدم ارتفاع جهالة الحال برواية الاثنين اهـ. فإن جهالة العين ترتفع بها اتفاقاً، وارتفاعها هو المراد ههنا، ولا حاجة لنا إلى ارتفاع جهالة الحال؛ لكون رواية المستور مقبولة عندنا، وإنما يحتاج إليه من لم يقبل روايته، كما هو مذهب البعض من المحدثين. وقول النيموي في (1:78) من عدم ارتفاع جهالة الحال برواية الاثنين؛ كان للرد على هؤلاء بطريق الإلزام، لا لبيان مذهبه، فإن مذهب الحنفية في قبول رواية المستور مشهور، ولم ينبه بعض الناس لهذه الدقيقة، فادعى التعارض بين قوليه، ورماه بالتعصب المذموم، وقال: "وله في ذلك نظائر يتساهل فيما يقوي مذهب، ويشدد فيما يقوي مذهب خصمه، والله المستعان" اهـ. وهذه فرية بلا مرية، فإن النيموي ونحن أيضاً، إنما نتكلم على دلائل الخصم أولاً بأصولهم، والقصد به إلزامهم بأن تلك الدلائل لا تصلح للاحتجاج بها عندكم، ونجيب عنها ثانياً على أصلنا، ونتكلم على دلائلنا المؤيدة لنا على أصلنا فقط، ولا عائبة في ذلك أصلاً، ودلالة الحديث على عدد تكبيرات العيدين ظاهرة.

يحيى بن عثمان قد حدثنا قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا محمد بن يزيد - 2128 الواسطي عن النعمان بن المنذر عن مكحول قال: حدثني رسول حذيفة رضي الله عنه وأبي موسى رضي الله عنه «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يكبر في العيدين أربعاً أربعاً سوى تكبيرة الافتتاح». رواه الطحاوي (2:400) وإسناده مقارب إلا أنه منقطع، كما ترى. ... 2129 - ثنا: هشيم عن ابن عون مكحول أخبرني من شهد سعيد بن العاص «أرسل (1) إلى أربعة نفر من أصحاب الشجرة فسألهم عن التكبير في العيد، فقالوا: ثمانى تكبيرات، فذكرت (2) ذلك لابن سيرين، فقال: صدق، ولكن أغفل (3) تكبيرة فاتحة الصلاة». وهذا المجهول الذي في هذا السند تبين أنه أبو عائشة، وباقي السند صحيح. رواه ابن أبي (شيبه في "المنصف" ("الجوهر النقي في الرد على البيهقي" 1:243).

قوله: "يحيى بن عثمان" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الأربع سوى تكبير الإحرام ظاهرة، وقد نقلناه للاعتضاد، فإن الحكم قد ثبت بالحديث الأول، وقد مرّ تقريره.

قوله: "ثنا هشيم" إلخ. دلالة على ما دلّ عليه حديث يحيى ظاهرة.

قال بعض الناس: والسند صحّحه صاحب الجوهر النقي، ولم يمعن النظر فيه، فإنّ رسول سعيد لم يسمّ، وكذا لم يذكر من أخذ عنه ابن سيرين، وغايته أن يكون من مراسيله، وهي صحيحة على ما تقدّم في باب افتراض المضمضة في الغسل.

جمهور المحدثين لا يحتجون بالمرسل وإن كان صحيحاً

وجمهور المحدثين لا يحتجون بالمرسل، وإن كان صحيح الإسناد. فليست هناك الصحة المعروفة عند أهل الفن، لأنها لا تتحقق إلا عند اتصال الإسناد

(1) بزلة المعروف.

(2) قائمة مكحول.

(3) فروكذاشت.

أخبرنا: سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن علقمة والأسود أن ابن مسعود رضي - 2130
الله عنه «كان يكبر في العيدين تسعاً، أربع قبل القراءة، ثم يكبر فيركع. وفي الثانية يقرأ،
فإذا فرغ كبر أربعاً ثم ركع». رواه عبد الرزاق في "مصنفه". وإسناده صحيح (كذا في
"الدراية"). وفي "مجمع الزوائد" (1:223) عن كردوس قال: "كان عبد الله بن مسعود
يكبر في الأضحية والفطر تسعاً (1) يبدأ، فيكبر أربعاً ثم يركع بإحداهن". رواه الطبراني في
"الكبير"، ورجاله ثقات اهـ. ورواه عبد الرزاق في "مصنفه" بإسناد صحيح من فعل المغيرة
بن شعبه رضي الله عنه مثل فعل ابن مسعود كما في (الدراية ص 135). ... 2131 - عن:
عبد الله رضي الله عنه (2) قال: التكبر في العيد أربعاً كالصلاة (3) على الميت". رواه
الطبراني في "الكبير" ورجاله ثقات (مجمع الزوائد) (1:223).

الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب الجواهر النقي

قلت: إنما صحح صاحب الجواهر باقي السند، وهو من هشيم إلى مكحول، ولا شك في
صحته. فلا يعترض عليه إلا أعمى القلب والنظر

قوله: "أخبرنا سفيان" إلخ ... دلالة على الباب ظاهرة

قوله: "عن عبد الله" إلخ ... تقدّم تقريره في حاشية الحديث الأول، وقد ورد طريق أخرى
لصلاة العيد عن ابن مسعود رضي الله عنه، ففي "مجمع الزوائد" (1:223): عن إبراهيم أن
الوليد بن عقبة دخل المسجد وابن مسعود، وحذيفة، وأبو موسى في عرصة المسجد، فقال
الوليد: إن العيد قد حضر، فكيف أصنع؟ فقال ابن مسعود: "تقول: الله أكبر، وتحمد الله
وتثنى عليه، وتصلّي على النبي - صلى الله عليه وسلم - وتدعو الله، ثم تكبر، وتحمد الله،
وتثنى عليه، وتصلّي على النبي - صلى الله عليه وسلم - وتدعو، ثم تكبر، وقرأ بفاتحة
الكتاب، وسورة، ثم

أي تسعاً وتسعاً (1)

هو ابن مسعود (2)

أي كتكبير الصلاة (3)

.....

كَبْر واركع واسجج، ثم قم فاقراً بفاتحة الكتاب وسورة، ثم كَبْر، واحمد الله، واثني عليه، وصل على النبي - صلى الله عليه وسلم -، واركع، واسجد. قال: فقال حذيفة وأبو موسى: أصاب". رواه الطبراني في الكبير، وإبراهيم لم يدرك واحداً من هؤلاء الصحابة، وهو مرسل، ورجاله ثقات اهـ.

ولكن اختلف فيه عن إبراهيم فإنه جاء عنه نحو ما ذكر في المتن عن ابن مسعود رضي الله عنه، ففي "كتاب الآثار" للإمام محمد (ص:36): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "أنه كان قاعداً في مسجد الكوفة ومعه حذيفة اليمان رضي الله عنه، وأبو موسى الأشعري رضي الله عنه، فخرج عليهم الوليد بن عقبة، وهو أمير الكوفة يومئذ، فقال: إن غداً عيدكم، فكيف أصنع؟ فقال: أخبره يا أبا عبد الرحمن! كيف يصنع؟ فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان، ولا إقامة، وأن يكَبْر في الأولى خمساً، وفي الثانية أربعاً، أن يوالي القرائتين، وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته (1) اهـ. وهو مرسل، ورجاله ثقات. فهذا هو المعتمد، فإنه قد تأيد بما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه موصولاً، وقد تقدّم، وهو المشهور عنه أيضاً، على أن الموصول مقدّم على المرسل، وإن صحّ المرسل.

ثم اعلم أن الأحاديث وردت مختلفة في تكبيرات العيدين، وكل حسن إذا صح. فقد روى الترمذي (1:70) عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده (2): «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كَبْر في العيدين في الأولى سبعاً قبل القراءة، وفي الآخرة خمساً قبل القراءة». قال الترمذي: "حديث حسن، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب عن النبي - صلى الله عليه وسلم -". وفي "التلخيص الحبير" (1:144): "وكثير ضعيف، وأنكر جماعة تحسينه على الترمذي" اهـ ملخصاً. وفي "ميزان الاعتدال" (2:354): وأما الترمذي فروى من حديثه «الصلح جائز بين المسلمين» وصحّحه، فهذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذي اهـ. قلت: قد

وذلك ليبلغ الصوت جميع الحاضرين، وليروا الخطيب، وفي "مجمع الزوائد" (1:323): عن أبي سعيد الخدري رضي (1) الله عنه: «أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خطب يوم العيد على راحلته». رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح جده: عمرو بن عوف المزني (2).

صَحَّحَ له إمام الأئمة ابن خزيمة غير هذا الحديث، كما في "الترغيب" (1:152)، فهو صحيح الحديث عنده، وفي "نصب الراية" (1:322): قال الترمذي في "علله الكبرى": سألت محمداً عن هذا الحديث، فقال: "ليس شيء في هذا الباب أصح منه" وبه أقول. وحديث عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي أيضاً صحيح، والطائفي مقارب الحديث انتهى.

قال ابن القطان في "كتابه": هذا ليس بصريح في التصحيح. فقلوه: "هو أصح شيء في الباب" يعني أشبه ما في الباب، وأقل ضعفاً. قلوه: "وبه أقول"، يحتمل أن يكون من كلام الترمذي، أي وأنا أقول: إن هذا الحديث أشبه ما في الباب. وكذا قلوه: "وحديث الطائفي (1) أيضاً صحيح" يحتمل أن يكون من كلام الترمذي، وقد عهد منه تصحيح حديث عمرو بن شعيب. قال: ونحن وإن خرجنا عن ظاهر اللفظ، ولكن أوجبه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك اهـ.

قلت: هذه تأويلات ركيكة، مخالفة لظاهر الكلام، ولا يحتاج إليها، فإن كثيراً عند البخاري حسن الحديث، قال الحافظ في "تهذيبه" (8:422): قال الترمذي: قلت لمحمد (هو البخاري) في حديث كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة: كيف هو؟ قال: هو حديث حسن إلا أن أحمد كان يحمل على كثير يضعفه. وقد روى يحيى بن سعيد الأنصاري عنه اهـ. فهذا السياق يدل على أن البخاري يحسن حديثه، فإنه حسن حديثاً، ثم نقل عن غيره تضعيف كثير، ولو كان ضعيفاً عنده لم يحسنه، والحديث قد أخرجه الدارقطني في سننه، فقال: ثنا الحسين بن إسماعيل، ثنا محمد بن إسماعيل البخاري وأحمد بن الوليد الكرابيسي قال: نا إسماعيل بن أبي أويس، حدثني كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يكبر في العيدين، في الأولى سبع تكبيرات، وفي الآخرة خمساً». زاد البخاري: «قبل القراءة» اهـ (1:181). وحسن هذا صحَّحَ له الدارقطني (1:236). وابن أبي أويس شيخ البخاري، أكثر البخاري عنه في "صحيحه"، فظهر أن ما قاله ابن القطان تكلف شديد بغير حاجة، وتأويل كلام إمام بما لا يرضى الإمام به.

وأما تعقّب الذهبي، فيجّاب عنه: أنّ الترمذي لم ينفرد بالاحتجاج به، بل احتجّ به إمام الدنيا أبو عبد الله البخاري، وإمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة صاحب الصحيح. شيخ ابن حبان صاحب الصحيح، كما قد أعلمتك، فلا طعن على الترمذي.

وأما قول ابن القطان: "عهد منه تصحيح حديث عمرو" فإن أراد به أن البخاري لا يحتج بحديثه؛ فالأمر ليس كذلك، فإنّ الترمذي قال في "سننه" (1:43): قال محمد بن إسماعيل: رأيت أحمد، وإسحاق، وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب اهـ. وقال في "تهذيب التهذيب" (1:43): قال البخاري: رأيت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وأبا عبيد، وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما تركه أحد من المسلمين. قال البخاري: من الناس (1) بعدهم؟ اهـ. واحتجّ به البخاري في جزء القراءة خلف الإمام له، كما في "تهذيب التهذيب" أيضاً، فثبت أنّ البخاري يحتجّ به فإنه قد نقل احتجاج المحتجّين به، وأقرهم عليه، مع أنه احتجّ به أيضاً. وإن أراد أنّ البخاري لا يصححه، أي لم يعرف تصحيح حديث عمرو من عادته، فلا يضرّ أيضاً، فإنّ عدم الثبوت عندكم لا يستلزم العدم في الواقع، والمحدّث يحسّن حديث رجل مرّة، ويصحح أخرى باختلاف الأحوال، تأمل، وتحقق، ولله الحمد على ما أنعم.

وحديث الطائفي: أخرجه أبو داود وسكت عنه (1:446): حدثنا مسدد نا (2) المعتمر قال: سمعت عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال نبي الله - صلى الله عليه وسلم -: «التكبير في الفطر، سبع في الأولى، وخمس في الآخرة، والقراءة بعدهما كلتيهما» اهـ. وعبد الله بن عبد الرحمن مختلف

استفهام إنكار (1)

ورواه الدارقطني (1:181): حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق ثنا الحسن بن سلام ثنا أبو نعيم ثنا عبد الله بن عبد الرحمن الطائفي ثنا عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كبر في العيد يوم الفطر سبعاً في الأولى، وفي الآخرة خمساً سوى تكبيرة الصلاة» اهـ. وعثمان صححه حديثه الدارقطني (1:246). والحسن لم أقف عليه. وأبو نعيم فضل بن دكين ثقة ثبت من كبار شيوخ البخاري

فيه، كما في "تهذيب التهذيب" (5:298). وفي "ميزان الاعتدال" (2:52): قال ابن عدي: أما سائر (1) حديثه فعن عمرو بن شعيب، وهي مستقيمة، فهو ممن يُكْتَب حديثه اهـ. وفي "التلخيص" (1:144): صححه أحمد، وعلي (هو ابن المديني)، والبخاري فيما حكاه الترمذي، وروى العقيلي عن أحمد أنه قال: ليس يروى في التكبير في العيدين حديث صحيح مرفوع اهـ ملخصاً

قلت: فتعارض النقل عن أحمد، وبقي تصحيح البخاري وشيخه علي، والترمذي حيث نقل تصحيح البخاري وأقره عليه. وقال العراقي: "إسناده صالح" كما في "نيل الأوطار" (3:152) وفيه أيضاً قال أحمد: "أنا أذهب إلى هذا" اهـ. وهذا حديثان صححهما الأئمة

والثالث: ما رواه البزار عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تخرج له العنزة في العيدين حتى يصلي إليها، وكان يكبر ثلاث عشرة - هي مع تكبيرات الإحرام - تكبيرة، وكان أبو بكر وعمر رحمة الله عليهما يفعلان ذلك». وفيه الحسن بن حماد البجلي، ولم يضعفه أحد ولم يوثقه، وقد ذكره المزي للتمييز، وبقية رجاله ثقات، كذا في "مجمع الزوائد" (1:223). وفي "نيل الأوطار" (3:183): "لين الحديث" اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:145): "وصحح الدار قطني إرساله" اهـ. قلت: قد اعتضد بالموصلات، فهو حجة عند الكل

والرابع: موقوف، وهو ما رواه مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه قال: "شهدت الأضحى، والفطر مع أبي هريرة رضي الله عنه، فكبر في الركعة الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة، وفي الآخرة خمس تكبيرات قبل القراءة" اهـ (ص:63). وقال الترمذي في "علله الكبرى": قال البخاري: "والصحيح ما رواه مالك وغيره من الحفاظ عن نافع عن أبي هريرة فعله". كذا في "نصب الراية" (1:323)، وصححه البيهقي، والطبراني، (كما في البدر المنير، كذا ذكر في حاشية "التلخيص الحبير" 1:145).

أي: باقي (1)

واختلف الروايات عن ابن عباس رضي الله عنه، فقد أخرج البيهقي كما في "الجواهر النقي" (1:241): عن عبد الملك هو ابن أبي سليمان عن عطاء "كان ابن عباس يكبر في العيدين اثنتي عشرة، سبع في الأولى، وخمس في الآخرة". ثم قال البيهقي: "هذا إسناد صحيح" اهـ. وفي "الجواهر النقي" أيضاً: ذكر ابن أبي شيبه وجهاً ثالثاً، فقال: ثنا هشيم أنا خالد هو الحذاء عن عبد الله بن الحارث هو أبو الوليد نسيب (أي قرية كما في المصباح) ابن سيرين قال: "صلى بنا ابن عباس رضي الله عنه يوم عيد، فكبر تسع تكبيرات، خمساً في الأولى، وأربعاً في الآخرة، ووالى بين القراءتين". وهذا سند صحيح اهـ. وقال الإمام الرباني الحافظ العسقلاني في "الدراية": "إسناده صحيح" اهـ. وفي "الجواهر النقي" أيضاً: وقال ابن حزم: رويناه من طريق شعبة عن خالد الحذاء، وقتادة، كلاهما عن عبد الله بن الحارث هو ابن نوفل، قال: "كبر ابن عباس رضي الله عنه يوم العيد في الركعة الأولى أربع تكبيرات، ثم قرأ، ثم ركع، ثم قام فقرأ، ثم كبر ثلاث تكبيرات سوى تكبيرة الركوع". قال: وروينا من طريق يحيى القطان عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في التكبير في العيدين قال: "يكبر تسعاً، أو إحدى عشرة، أو ثلاث عشرة". قال: "وهذا سندان في غاية الصحة". وقال ابن أبي شيبه: ثنا ابن إدريس عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه: "أنه كان يكبر في العيد في الأولى سبع تكبيرات بتكبيرة الافتتاح، وفي الآخرة ستاً بتكبيرة الركعة، كلهن قبل القراءة". وهذا أيضاً إسناده صحيح اهـ.

وهذا الاختلاف محمول على التوسعة في العدد، وقد ورد في أثر ابن مسعود بعض ما ليس في الأحاديث المرفوعة، كما قد علمت، ولكنه محمول على الرفع الحكمي، فإنّ هذا الأحكام مما لا تدرك بالرأي. قال في "الجواهر النقي" (1:244). قال أبو عمر في "التمهيد": "مثل هذا لا يكون رأياً، ولا يكون إلا توقيفاً، لأنه لا فرق بين سبع وأقل وأكثر من جهة الرأي والقياس" اهـ.

وفي "نيل الأوطار" (3:184): قال ابن عبد البر: وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من طريق جسان أنه كبر في العيدين سبعاً في الأولى، وخمساً في الثانية، من حديث عبد الله بن

.....

عمر، وابن عمرو، وجريز، وعائشة، وأبي واقد، وعمرو بن العوف المزني اهـ.

قلت: قد تقدم حديث عمرو بن عوف، وكذا حديث ابن عمرو. وأما حديث عائشة: فرواه أبو داود من طريق ابن لهيعة، وسكت عنه. قلت: ابن لهيعة مختلف فيه، وهو حسن الحديث عند بعضهم على ما تقدّم غير مرّة، وهذا الحديث ضعفه البخاري، وصحح الدار قطني في "العلل" أنه موقوفٌ اهـ. كما في "التلخيص الحبير" (1:144). وحديث أبي واقد الليثي رواه الطبراني في "الكبير". وفيه ابن لهيعة أيضاً كما في "مجمع الزوائد" (1:223). وحديث ابن عمر رضي الله عنه عند الدار قطني (1:181). وفي "التلخيص" (1:145): فيه فرج بن فضالة، وهو ضعيف. وقال أبو حاتم: "هو خطأ" اهـ. قلت: وفي "تهذيب التهذيب" (8:260): قال أبو داود عن أحمد: "إذا حدّث عن الشاميين فليس به بأس، ولكنه حدّث عن يحيى بن سعيد مناكير". وقال الخليلي في "الإرشاد": ضعّفوه، ومنهم من يقوّيه، وينفرد بأحاديث" اهـ ملخصاً. قلت: هناك لم ينفرد بالمتن، وتحسين حديثه بناءً على الشواهد، وحديث جابر لم أقف عليه.

والأمر في التكبيرات واسع. قال الإمام محمد في "موطأه" (ص:138): قد اختلف الناس في التكبيرات في العيدين، فما أخذت به فهو حسن، وأفضل ذلك عندما ما روي عن ابن مسعود اهـ. قال في "البدائع": والمختار في المذهب عندنا مذهب ابن مسعود، لاجتماع الصحابة عليه، ثم ذكر قصة الوليد بن عقبة أنه أرسل إلى الصحابة فأسندوا الأمر إلى ابن مسعود، فعلمه تسع تكبيرات، ووافقوه على ذلك اهـ (1:277). وفي البحر عن السراج الوهاج في ترجيح العمل بالمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ما نصّه: لأنّ التكبير ورفع (الأيدي خلاف المعهود، فكان الأخذ فيه بالأقل أولى (1:173).

قال بعض الناس: التكبير ذكرٌ، فتكثيره مطلوب، فالقول بأنّ هذا الزيادة الثابتة عن صاحب الشرع ليست بأفضل؛ منظورٌ فيه، وقد بيّن في أحاديث الخصم أنّ القراءة في الركعتين بعد التكبيرات، ولم يبيّن في حديث مرفوع حقيقي موالاتها، والمرفوع الحكمي أدنى رتبة من المرفوع الحقيقي، فتترجح تلك الأحاديث تأمل، ثم اعلم أنّ أصحابنا قد ذهبوا إلى وجوب هذه التكبيرات، كما في "الدر المختار" (1:488). ودليله: هي مواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليها الثابتة بلفظ: "كان" الوارد في بعض أحاديث المتن، وقد قدّمنا غير مرّة ما فيه.

عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «صليت مع رسول الله - 2132

قلت: أما قوله: "التكبير ذكرٌ، فتكثيرُهُ مطلوبٌ"؛ فيه أنَّ تكثير الذكر ليس بمطلوبٍ في داخل الصلاة مطلقاً، بل الإمام مأمور بالتخفيف فيها، وأيضاً؛ فإنما يطلب تكثير الذي هو معهود، والتكبير في غير الافتتاح والانتقالات ليس بمعهودٍ في الصلاة، كما هو ظاهر، وخلاف المعهود لا يطلب تكثيره، بل يؤخذ منه بالأقل المتيقن، وهو ما أخذنا به، وهو راجحٌ أيضاً من حيث ثبوته عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً، وما سواه فعلاً، والقول راجحٌ على الفعل. وأما قوله: وقد بيّن في أحاديث الخصم أنَّ القراءة في الركعتين بعد التكبيرات ... إلخ

فالجواب عنه: أنَّ أحاديث الخصم كلها لا تخلو عن مقال، كما قد عرفت. والمرفوع الحكمي قد تأيد بالقياس الصحيح المأخوذ عن الأحاديث المشهورة، وهو أنَّ موضع الذكر في الركعة الأولى قبل القراءة كالأستفتاح، وفي الثانية بعدها كالقنوت، فترجح الحكمي على المرفوع الحقيقي في الباب. وأما قوله: "إن دليل وجوب هذه التكبيرات مواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليها". فأقول: دليله قوله - صلى الله عليه وسلم -: «زَيَّنُوا أَعْيَادَكُمْ بِالتَّكْبِيرِ». وهو حديث حسن، كما مرَّ، مع مواظبته على التكبيرات فعلاً، فافهم

تتمة:

في "التلخيص الحبير" (1:145) قوله (أي قول الرافي): "ويقف بين كل تكبيرتين بقدر قراءة آية، لا طويلة ولا قصيرة. هذا لفظ الشافعي، وقد روي مثل ذلك عن ابن مسعودٍ قولاً وفعلاً". قلت: رواه الطبراني، والبيهقي موقوفاً، وسنده أقوى اهـ. قلت: لفظ الطبراني في "الكبير" كما في "مجمع الزوائد" (1:223): عن ابن مسعود رضي الله عنه: "أنَّ بين كل تكبيرتين قدر كلمة" اهـ. قال صاحب "مجمع الزوائد": "وفيه عبد الكريم، وهو ضعيف" اهـ. ولم أقف على لفظ البيهقي وقول الحافظ: "إسناده قوي" راجع إلى إسناده البيهقي على الظاهر، لأنَّ إسناده الطبراني ضعيف

وفي "البحر الرائق" (2:174): وذكر في "المبسوط": أنَّ التقدير ليس بلازم، بل يختلف بكثرة الزحام وقلته، لأنَّ المقصود إزالة الاشتباه اهـ. ملخصاً

قوله: "عن جابر بن سمرة" إلخ .. دلالتُه على ما فيه ظاهرة، وكذا دلالة الذي بعده

صلى الله عليه وسلم - العيدين غير مرة ولا مرتين بغير أذان، ولا إقامة». رواه مسلم - (1:290). ... 2133 - وله عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه موقوفاً عليه «أن لا أذان للصلاة يوم الفطر حين يخرج الإمام، ولا بعد ما يخرج، ولا إقامة، ولا نداء، ولا شيء. لا نداء يومئذ، ولا إقامة اهـ». ... 2134 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً «ليس في العيدين أذان ولا إقامة». رواه الخطيب في "المتفق والمفترق"، ورجاله ثقات "كنز العمال" (4:315). ... 2135 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأبا بكر، وعمر كانوا يصلون العيدين قبل الخطبة». رواه مسلم (1:290) ورواه البخاري في "باب الخطبة بعد العيد".

وفي "فتح الباري" (2:377): واستدل بقول جابر رضي الله عنه: ولا إقامة، ولا شيء على أنه لا يقال أمام صلاتها شيء من الكلام، لكن روى الشافعي عن الثقة عن الزهري قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يأمر المؤذن في العيدين أن يقول: الصلاة جامعة». وهذا مرسل يعضده القياس على صلاة الكسوف، لثبوت ذلك فيها، كما سيأتي اهـ.

قال القاري (في "المراقبة"): وينبغي أن يفسر النداء بالأذان، لأنه يستحب أن ينادى لها «الصلاة جامعة» بالاتفاق اهـ.

مراسيل الزهري

قلت: وظهر من استدلال الحافظ بمرسل الزهري؛ أنَّ مراسيله ليست بضعاف عنده، ولا عند جميع أهل الحديث، بل ضعفها عند بعضهم فقط. كيف؟ وقد احتجَّ بمراسيله مالك في الموطأ، والشافعي في مسنده وكتبه، على أنَّ ضعف مراسيله لا يتأتى على أصلنا، لكونه تابعياً حجة إماماً، ومراسيل مثله مقبولة عندنا، فافهم.

قوله: "عن ابن عمر رضي الله عنه" إلخ .. دللته على ما فيه ظاهرة، ويُعارضه في بعض ما فيه، ما ذكره الحافظ في "فتح الباري" (2:376). روى ابن المنذر بإسنادٍ صحيحٍ

وروى البخاري أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "شهدت العيد مع رسول - 2136
الله - صلى الله عليه وسلم - ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان فكلهم كانوا يصلون قبل الخطبة".
... 2137 - عن: سمرة بن جندب رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
كان يقرأ في العيدين بـ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} و {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ} رواه أحمد،
والطبراني في "الكبير". ورجال أحمد ثقات ("مجمع الزوائد") (1:222). وأكثرهم استحباب
أن يقرأ في الأولى بـ {سَبِّحْ} وفي الثانية بـ {الْغَاشِيَةِ} تواتر ذلك عن رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - . كذا في "بداية المجتهد" (1:137). ... 2138 - عن: أبي واقد الليثي -
رضي الله عنه - قال: سألني عمر بن الخطاب عما قرأ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم
- في يوم العيد؟ فقلت: بـ {افْتَرَبَتِ السَّاعَةُ}، و {ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ}. رواه مسلم
(1:291)).

إلى الحسن البصري، قال: "أول من خطب قبل الصلاة عثمان رضي الله عنه، صلى بالناس
ثم خطبهم، يعني على العادة، فرأى ناساً لم يدركوا الصلاة، ففعل ذلك". أي صار يخطب
قبل الصلاة. وقد روي عن عمر رضي الله عنه مثل فعل عثمان رضي الله عنه. رواه عبد
الرزاق، وابن أبي شيبه، جميعاً عن ابن عيينة عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن يوسف بن
عبد الله بن سلام، وهذا إسناد صحيح اه ملخصاً

فالجواب عنه: ما أجاب به الحافظ أيضاً، فإن جمع بوقوع ذلك نادراً؛ وإلا فما في
الصحيحين أصح اه. قلت: وعمل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أولى وأتم،
فليُتمسك به

قوله: "عن سمرة" إلخ. وعن "أبي واقد" إلخ ... دلالتهما على ما فيهما ظاهرة. والمراد أنه -
صلى الله عليه وسلم - فعل هذا مرة، وهذا مرة أخرى، وكل محبوب

:تتمة أولى

قد ورد التكبير في أضعاف الخطبة، فروى الإمام ابن ماجه: حدثنا هشام بن عمار ثنا عبد
الحسن بن سعد بن عمار بن سعد المؤذن، حدثني أبي عن أبيه عن جده قال: «كان

النبي - صلى الله عليه وسلم - يكبر بين أضعاف الخطبة (1) يكثر التكبير في خطبة العيدين» اهـ. وفي "الزوائد": إسناده ضعيف، لضعف عبد الرحمن بن سعد، وأبوه لا يُعرف (حاله، قال العلامة السندي (1:201).

قلت: هشام بن عمار صدوقٌ مقرب، كبر فصار يتلقن، فحديثه القديم أصح، كما في "التقريب" (ص:226). ولم يعرف أن هذا الحديث من القديم أو الحديث، ولكن الضعيف يكتفي به في فضائل الأعمال، فيجوز إثبات الاستحباب به، لا سيما وقد تأيد بعموم قوله: {وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ} وبعموم قوله عليه السلام: «زَيَّنُوا أعيادكم بالتكبير» وقد مر. وروى ابن ماجه أيضاً: حدثنا يحيى بن حكيم ثنا أبو بحر ثنا عبيد الله بن عمرو الرقي ثنا إسماعيل بن مسلم الخولاني ثنا أبو الزبير عن جابر قال: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم فطر أو أضحى، فخطب قائماً، ثم قع قعدةً ثم قام» اهـ. وفي "الزوائد": "فيه إسماعيل بن مسلم، وقد أجمعوا على ضعفه، وأبو بحر ضعيف، قاله السندي (1:201).

وروى الإمام الشافعي في "مسنده" (ص:44): أخبرنا إبراهيم بن محمد، حدثني عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: "السنة أن يخطب الإمام في العيدين خطبتين، يفصل بينهما بجلوس" اهـ. ولم أقف على حال إبراهيم بن عبد الله، وعبد الرحمن، ولهما ذكرٌ في "تعجيل المنفعة" مجمع. وشيخ الإمام الشافعي قد تقدّم في باب ما جاء في غسل العيدين، وعبيد الله تابعي قد أخرجوا له.

"قول التابعي: "السنة"

وقال الإمام العلامة النووي في "مقدمة شرح صحيح مسلم": وأما إذا قال التابعي: "من السنة كذا"، فالصحيح أنه موقوف. وقال بعض أصحابنا الشافعيين: إنه مرفوعٌ مرسل اهـ ((ص:15).

وفي "التلخيص الحبير" (1:145): قوله: "ويجلس بينهما كما في الجمعة"

كالبيان لما قبله (1)

مقتضاه أنه احتج بالقياس اهـ. وقال النووي في "الخلاصة": لم ثبت في تكرير الخطبة (شيء، ولكن المعتمد فيه القياس على الجمعة، كذا في "نصب الراية" (1:324).

قلت: والحديث الضعيف إذا تأيد بالقياس الصحيح صار حسناً

تتمة ثانية:

اعلم أن أصحابنا ذهبوا إلى رفع اليدين عند كل تكبيرة، وفي "التلخيص الحبير" (1:145): قوله: "عن عمر رضي الله عنه أنه كان يرفع يديه في التكبيرات" رواه البيهقي، وفيه ابن لهيعة اهـ.

قلت: تقدّم أنه مختلف فيه، وحسن الحديث، إلا أن السياق لم يعرف، فلم يعلم أنها تكبيرات العيدين أو الجنائز، وإن كان نقله صاحب التلخيص في العيدين، فيحتمل أنه فهمه بالقرائن، وصحتها محتملة؛ فإن ثبت عن عمر يكون حجة عندنا، وليس مما لا يدرك بالرأي. وفي "زاد المعاد" (1:124): "وكان ابن عمر مع تحرّيه للاتباع يرفع يديه مع كل تكبيرة" اهـ. حكاه ابن القيم جازماً به، ومثله لا يجزم بالضعيف، فهو حجة

وقد روى الطحاوي (1:391) "حدثنا سليمان بن شعيب بن سليمان عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم النخعي قال: "ترفع الأيدي في سبع مواطن: في افتتاح الصلاة، وفي التكبير للقنوت في الوتر، وفي العيدين، وعند استلام الحجر، وعلى الصفا والمروة، وجمع، وعرفات، وعند المقامين عند الجمرتين". قال أبو يوسف: "فأما في افتتاح الصلاة، وفي العيدين، وفي الوتر، وعند استلام الحجر، فيجعل ظهر كفيه إلى وجهه، وأما في الثلث الأخير: فيستقبل بباطن كفيه وجهه" اهـ. ذكره في "باب رفع اليدين عند رؤية البيت". قال صاحب "آثار السنن": إسناده صحيح (2:18).

قلت: وقد تقدّم أن قول إبراهيم حجة عندنا، لا سيما فيما لا يدرك بالرأي، لكونه لسان ابن مسعود، وأصحابه، كيف؟ وقد تأيد قوله بالرفع في العيدين بفعل عمر، وابن عمر رضي الله عنهما.

وقال صاحب "الهداية": (ويرفع يديه في تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى

تكبيرتي الركوع وعن أبي يوسف أنه لا يرفع اه ملخصاً. وفي "فتح القدير" (2:45): فما روي عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز، بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير، ولم يثبت الرفع، فيبقى على عدم الأصلي اه. وفي "رحمة الأمة" (ص:31): واتفقوا على رفع التكبيرات، وعن مالك رواية أنَّ الرفع في تكبيرة الإحرام فقط اه. وفي "هداية المجتهد" لحفيد ابن رشد المالكي (1:128). وكذلك اختلفوا في رفع اليدين عند كل تكبيرة، فمنهم من رأى ذلك، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من لم ير الرفع إلا في الاستفتاح فقط، ومنهم من خير اه.

قلت: وقد عرفت ثبوت الرفع في العيدين عن الصحابة، والتابعين، فهو الأول.

تتمة الثالثة

جاء حديث يدل على أنَّ الجلوس لاستماع خطبة العيدين لا يجب ولا يؤكّد. رواه أبو داود (1:499): عن عطاء عن عبد الله بن السائب رضي الله عنه قال: «شهدت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - العيد، فلمّا قضى الصلاة قال: إنا نخطب، من أحب أن يجلس للخطبة فليجلس، ومن أحب أن يذهب فليذهب». قال أبو داود: "وهذا مرسل عن عطاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - " اه. وفي "نصب الراية" (1:324): قال النسائي: "هذا خطأ، والصواب مرسل". ونقل البيهقي عن ابن معين أنه قال: "غلط الفضل بن موسى في إسناده، وإنما هو عن عطاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسل" اه.

قال العلامة ابن التركماني في "الجواهر النقي": قلت: "الفضل بن موسى ثقة جليل روى له الجماعة. وقال أبو نعيم: هو أثبت من ابن المبارك، وقد زاد ذكر ابن السائب، فوجب أن تقبل زيادته، والرواية المرسلة التي ذكرها البيهقي في سندها قبيصة عن سفيان، وقبيصة وإن كان ثقة إلا أن ابن معين، وابن حنبل، وغيرهما ضعّفوا روايته عن سفيان، وعلى تقدير صحة هذا الرواية لا تعلل بها رواية الفضل، لأنه سدّد الإسناد، وهو ثقة اه (1:247). قلت: وقد تقدم أن زيادة راوي الصحيح والحسن مقبولة ما لم تناف رواية الجماعة من الثقات، ولا منافاة بين الوصل، والإرسال، فالحكم للرافع إذا كان ثقة، فالحديث صحيح موصولا، وقد صححه الحاكم في مستدركه على شرطهما، وأقرّه عليه

الذهبي (1:295). وقال السندي في "تعليقه على النسائي" (1:233): علم منه أن سماع خطبة العيدين غير واجب اهـ

قال بعض الناس: ولا يخفى أن هذا الحكم على تقدير صحة الحديث. قال الشيخ: ولم أطلع على رواية فقهية في هذا الباب أنه هل يجب الجلوس لاستماع هذه الخطبة، أم لا؟ نعم؛ ذكر في "الدر المختار" في باب الجمعة أنه يجب الاستماع لسائر الخطب، كخطبة النكاح، وخطبة عيد، ختم على المعتمد، لكن لا يلزم منه وجوب الجلوس، كما في خطبة النكاح لا يجب الجلوس، لكن إن جلس يجب استماعه، والظاهر أن يقال: إنه لا يجب الجلوس لخطبة العيد، كما لا تجب نفس خطبة العيد، ولكن إن جلس يجب استماعه، كما قالوا: إن من حضر التلاوة يجب استماعه مع عدم وجوب الجلوس له، فإن ظفر أحد بالرواية الفقهية في هذا الباب فليخبرنا، أو يلحق بهذا المقام اهـ

قلت: قد عرفت صحة الحديث موصولا في كلام صاحب "الجواهر"، وقال الطحاوي بعدما ذكر حديث عبد الله بن السائب: هذا فيه إعلام بالفرق بين خطبة الجمعة، والعيد، فإن الأولى موعظة، قال تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ} فلما كان هو مأمورا بالموعظة؛ كان الجماعة مأمورين بالاستماع إليها، والإنصات لها. (قلت: والأولى الاستدلال بقوله تعالى: {فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} أمرهم بالسعي إلى الذكر، فكانوا مأمورين بالاستماع إليه، والإنصات له، مع الأحاديث الآمرة بالاستماع، والإنصات لخطبة الجمعة) وخطبة العيد ليست كذلك، إنما هي تعليم لوجوب صدقة الفطر، وعلى من تجب، ولمن تجب، ومم تجب. وكذا عيد الأضحى تعليم بما يجزى فيها، وبوقتها، وما أشبه ذلك مما يستغنى عنه كثير من الناس، إما لعلمهم به أو لعدم الوجوب عليهم، فهذا وجه الفرق، ألا ترى؟ أن خطب الحج التي هي لتعليم أمر الحج لا اختلاف بين أهل العلم في سعة التخلف عنها، وترك الاستماع إليها، كذا في "المعتصر" من "مشكل الآثار" (1:56)

والطحاوي من أجلة علماء المذهب، فقوله ليشعر بأن ذلك هو مذهب الحنفية، وإلا لصرح باختلاف فثبت أن التخلف عن خطبة العيد جائز، وأما إذا جلس لها فيكره الكلام، وترك الاستماع لها، كما صرح به في "الدر". وروي مثل ذلك عن ابن عباس

باب استحباب مخالفة الطريق ... عند الرجوع عن صلاة العيد، وسنية الخروج إليها ماشياً ... 2139 - عن: جابر رضي الله عنه قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا كان (1) يوم عيد خالف الطريق»، رواه البخاري (1:134). وفي رواية (2) الإسماعيلي: «كان

قال: "نكره الكلام في العيدين، والاستسقاء، ويوم الجمعة" اهـ. أخرجه البيهقي في "سننه". قال ابن التركماني: "في سنده يحيى الحماني عن قيس ويحيى بن سلمة (بن كهيل) " اهـ (1:247). ويحيى بن سلمة ضعيف بالاتفاق، فالأثر ضعيف، ولكنه تأييد بالقياس الصحيح الذي ذكره فقهاؤنا، فصَحَّ الاحتجاج به، فافهم

قال بعض الناس: يחדش فيه أنَّ الخطبة خطاب، ولا خطاب إلا لمخاطب، فلو لم يسمع أحدٌ لا تفيد الخطبة شيئاً، فتلغو ولا تُسنَّ، مع أنها سنَّة، بخلاف خطبة النكاح، فإنه لا يخلو عادة مجلس النكاح عن سامع، فافهم

قلت: فهمنا، وظهر لنا سخافة رأيك، فإنَّ خطبة العيد أيضاً لا تخلو عن سامع عادة، كخطب الحجِّ، ولقائلي أن يقول: إنَّ سُنَّة الخطبة إنما هي بشرط وجود السامع، وإلا فلا

قال: والذي يظهر لي هو أنه واجبٌ على الكفاية وكذا سماع خطبة النكاح، وهذا لا ينافي الحديث المذكور أيضاً إن صحَّ، فإنَّ الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا أن يتركوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأسرهم، فكأنه - صلى الله عليه وسلم - كان قد علم أن يبقى بعضهم، فخير بعض الحاضرين، والله تعالى أعلم

قلت: لا دليل على كونهما واجبين على الكفاية، وأيضاً فهو قولٌ حادثٌ لم يقل به أحدٌ من السلف فيما علمنا، فهو ردٌّ

باب استحباب مخالفة الطريق

عند الرجوع عن صلاة العيد، وسنية الخروج إليها ماشياً

قال المؤلف: دلَّ حديث جابر الفعلي على المخالفة، وحديث بكر التقريري على عدمها، فحمل الأول على الاستحباب، والثاني على الجواز، والحديث الثالث صريحٌ في

تامة، "عمدة القارئ" (1)
أي في "مستخرجه على البخاري" (2)

إذا خرج إلى العيد رجع من غير الطريق الذي ذهب فيه». كذا في "فتح الباري" (2:293).
... 2140 - عن: إسحاق بن سالم مولى نوفل بن عدي أخبرني بكر بن مبشر الأنصاري قال:
"كنت أغدو مع أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى المصلى يوم الفطر، يوم
الأضحى، فنسلك بطن بطحان حتى نأتي المصلي، فنصلي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وسلم -. ثم نرجع من بطن بطحان إلى بيوتنا". رواه أبو داود (1:450) وسكت عنه. ...
وفي "كنز العمال" (4:338): رواه البخاري في "تاريخه"، وأبو داود، وابن السكن، وقال:
إسناده صالح. وما له غيره، والبارودي، والحاكم في "المستدرک"، وأبو نعيم، وقال ابن
القطن: "لم يرو عنه إلا إسحاق بن سالم، وإسحاق لا يعرف اه". قلت من جعل الحديث
صالحاً فقد عرفه، وهو مقدم على من يجله. ... 2141 - حدثنا: إسماعيل بن موسى نا
شريك عن أبي إسحاق عن حارث عن علي رضي الله عنه قال: «من السنة أن تخرج إلى
العيد ماشياً، وأن

الجزء الثاني من الباب، وظاهره أن الخروج المذكور فيه؛ هو الخروج إلى عيد الفطر، لأن
قوله: "أن تأكل" إلخ ... مختص به، فإنه ثبت كذلك قبل من فعله - صلى الله عليه وسلم -،
ويمكن قياس الأضحى عليه.

باب (1) اشتراط المصر للعيدين كالجمعة

فيه حديث علي رضي الله عنه قال: "لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع". وقد ذكر
في باب إن الجمعة لا تصح في القرى، وقد تقدّم أيضاً. ومعناه لا صلاة جمعة، ولا صلاة
عيد.

وأما ما رواه البخاري تعليقاً "أمر أنس بن مالك مولاه ابن أبي عتبة بالزاوية (2)

لا يعلم وجه عدم إدخال هذا الباب في المتن، مع كون حديث الباب موجوداً كما سيأتي، أو من تسامح الناقل من (1)
مسودة المؤلف وهو الأغلب. مصحح

موضع على فرسخين من البصرة، كذا في "فتح الباري" (2)

تأكل شيئاً قبل أن تخرج». رواه الترمذي (1:69) وحسنه. ... باب من لم يدرك صلاة العيد يصلي أربعاً متنفلاً ... 2142 - عن: الشعبي قال: قال عبد الله بن مسعود: «من فاتته العيد فليصل أربعاً». رواه الطبراني في الكبير، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 1:223). قلت: الشعبي لم يسمع من ابن مسعود رضي الله عنه، ولا يكاد يرسل إلا صحيحاً كله من تهذيب التهذيب (68□5:67). فهو مرسل (1) جيد

فجمع أهله وبنيه، وصلى كصلاة أهل المصر، وتكبيرهم.(1:134) "

فالجواب عنه: أن حديث علي رضي الله عنه مقدّم على فعل أنس رضي الله عنه، لأنّ الظاهر إن فعل أنس رضي الله عنه فيه مسأغ للرأي، فإن صلاة العيد عامّة لجميع أهل الإسلام في الظاهر، فمن صلى في القرية جرى على العموم الظاهر، ومن لم يصل، ولم يجوزها إلا بالمصر، فلا بدّ من أن يكون معه دليل خلافاً للظاهر، وليس إلا السماع، ولهذا قدمنا في باب الجمعة أن قول علي رضي الله عنه ليس مما يُدرَك بالرأي، تأمل

وقد روى الطبراني في "الكبير" عن أبي طرفة عباد بن الريان اللخمي الحمصي قال: أتيت المقدام بن معديكرب، وهو في قرية على أميال من حمص يوم عيد فقلنا: "أخرج فصل بنا العيد". فقال: لا، صلوا فرادى. كذا في "مجمع الزوائد": وقال: أبو طرفة لا أعرفه اهـ. (1:223). قلت: هو تابعي، والمستور في القرون الثلاثة مقبول عندنا، وفيه حجة للحنفية على اختصاص صلاة العيد بالأمصار دون القرى ظاهرة، وقوله: صلوا فرادى، أي تنفلاً، لا أنها مشروعة للمنفرد، فلا دليل فيه على ذلك، والله تعالى أعلم

باب من لم يدرك صلاة العيد يصلي أربعاً متنفلاً

قوله: "عن الشعبي" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، ولا دليل على الوجوب، وأقل ما يثبت به الاستحباب، وبه نقول

وفي "عمدة القاري" تحت ما بوّب البخاري "إذا فاتته العيد يصلي ركعتين" ما نصّه: وقالت طائفة: يصليها إن شاء أربعاً، روي عن ذلك عن علي وابن مسعود، وبه قال

أي منقطع (1)

باب تكبيرات التشريق، وأنها لا تجب إلا على أهل المصر ... قال الله تعالى: {وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ}، وقال ابن عباس: «ويذكرون اسم الله في أيام معلومات أيام العشر (والأيام المعدودات) أيام التشريق» علقه البخاري، ووصله ابن مردويه بسند صحيح ("فتح" 2:381). ... 2143 - حدثنا: حسين بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه، «أنه كان يكبر بعد صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من

الثوري، وأحمد. وقال أبو حنيفة: إن شاء صلى، وإن شاء لم يصل، فإن شاء صلى أربعاً، وإن شاء ركعتين (3:399). وفي "الدر المختار": فإن عجز صلى أربعاً، كالضحى. وفي "رد المحتار": أي استحباباً، كما في "القهستاني". وليس هذا قضاء، لأنه ليس على كيفيتها. قلت: وهي صلاة الضحى، كما في "الحلية" عن الخانية. فقوله تبعاً للبائع: "كالضحى" (معناه أنه لا يكبر فيها للزائد مثل العيد، تأمل 1:875).

قلت: إرادة صلاة الضحى بما في الأثر غير ظاهر، بل هي صلاة نافلة مستقلة تقوم مقام العيد.

باب تكبيرات التشريق، وأنها لا تجب إلا على أهل المصر

قوله: "حدثنا حسن بن علي" إلخ. قال الحافظ في "الدرية": قول علي رضي الله عنه أخرجه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عنه، وكذا قول ابن مسعود اهـ

قال صاحب "الهداية": والمسألة مختلفة بين الصحابة، فأخذ - أي أبو يوسف ومحمد - بقول علي رضي الله عنه أخذاً بالأكثر، إذ هو الاحتياط في العبادات، وأخذ (الإمام) بقول ابن مسعود رضي الله عنه أخذاً بالأقل، لأن الجهر بالتكبير بدعة اهـ

وقال في "البائع": وأما بيان وجوبه أي التكبير في أيام التشريق، فالصحيح أنه واجب، وقد سمّاه الكرخي سنة، ثم فسّره بالواجب، فقال: تكبير التشريق سنة ماضية نقلها أهل العلم، وأجمعوا على العمل بها، وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز، لأن السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة، وكل واجب هذه صفته، ودليل الوجوب قوله تعالى: {وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} وقوله: {فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ}.

آخر أيام التشريق، ويكبر (1) بعد العصر». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" كما في "نصب الراية" (1:325)، وفي "الدراية" (ص-136): "إسناد صحيح

قيل: الأيام المعدودات: أيام التشريق، والمعلومات: أيام العشر، قاله ابن عباس، كما ذكرناه عنه في المتن بسند صحيح. ومطلق الأمر للوجوب، وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «ما من أيام أحب إلى الله تعالى العمل فيها من هذه الأيام، فأكثرها فيها (من التكبير، والتهليل، والتسبيح» اهـ (1:195)

قلت: وفي الاستدلال بالآيتين نظر. أما الأولى: فقد قال بعض أهل التأويل فيها: المراد منها الذكر عند رمي الجمار، دليله قوله تعالى: {فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} والتعجيل والتأخير إنما يقعان في رمي الجمار، لا في التكبير، كذا في ("البدائع" أيضاً (1:196)

أما الثانية: فقد قال بعض أهل التأويل: المراد منها الذكر على الأضاحي، لقوله تعالى: {عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ} وقوله ابن عباس الذي علّقه البخاري لا يدل إلا على أن المراد بالأيام المعدودات أيام التشريق، وبالمعلومات: أيام العشر. وأما أن المراد بالتكبير دبر الصلوات، دون الذكر عند الرمي والذبح؛ فلا دلالة عليه. نعم؛ أخرج المروزي عن يحيى بن كثير في قوله: {وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ} قال: "هو التكبير في أيام التشريق، دبر الصلوات". وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة في هذه الآية قال: "التكبير أيام التشريق، يقول دبر كل صلاة: الله أكبر" إلخ. كذا في "الدر المنثور" بلا سند (1:334). فلعل ذلك صخ عند أصحابنا، وجعلوه في حكم المرفوع، واستدلوا به على وجوب التكبير في أيام التشريق دبر الصلوات

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في "أحكام القرآن" له في تفسير هذه الآية في بيان المراد بهذا الذكر ما نصّه: لا خلاف أن المخاطب به هو الحاج، خوطب بالتكبير عند رمي الجمار، فأما غير الحاج فهل يدخل فيه أم لا؟ وهل هو أيضاً خطاب للحاج بغير التكبير عند الرمي؟ فنقول: قد أجمع فقهاء الأمصار، والمشاهير من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، على أن المراد به التكبير لكل أحد، وخصوصاً في أوقات الصلوات، فيكبر عند

إنما صرح بذلك لبيان أن الغاية في المقمى (1)

اه"، وأخرجه الحاكم في "مستدرکه وصححه، وأقره عليه الذهبي ولفظه: «كان (1:299) " على يكبر بعد صلاة الفجر غداة عرفة، ثم لا يقطع حتى يصلى الإمام من آخر أيام التشريق ثم يكبر بعد العصر» اهـ

انقضاء كل صلاة، كان المصلى في جماعة أو وحده يكبر تكبيراً ظاهراً في هذه الأيام اهـ (1:60)).

فهذا كما ترى فيه حكاية الإجماع على أن المراد بالذكر في قوله: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ}.

التكبير لكل أحد خصوصاً في دبر الصلوات، فإن صح الإجماع فالاستدلال بالآية على وجوب تكبير التشريق تام، لكون مطلق الأمر للوجوب، وإلا فدليله قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ما من أيام أعظم عند الله من أيام العشر، فأكثروا فيها من التكبير، والتهليل، وذكر الله». وهو حديث حسن، كما عرفت. وفيه الأمر بإكثار التكبير، وذكر الله، ومطلق الأمر للوجوب

فإن قيل: قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأكثروا فيهن من التكبير» إلخ ... راجع إلى أيام العشر، فكان ينبغي أن يكون التكبير في جميعها واجباً

قلنا: ما قيل يوم عرفة خص منه بإجماع الصحابة، فإنهم لم يكبروا قبل عرفة. قال الحافظ في "الفتح": وللعلماء اختلاف أيضاً في ابتداء أي التكبير، وانتهائه فقيل: من صبح يوم عرفة. وقيل: من ظهره، وقيل: من عصره. وقيل: من صبح يوم النحر. وقيل: من ظهره. وقيل في الانتهاء: إلى ظهر يوم النحر. وقيل: إلى عصره. وقيل: إلى ظهر ثانيه. وقيل: إلى صبح آخر أيام التشريق. وقيل: إلى ظهره. وقيل: إلى عصره اهـ (2:385). ولم يذهب أحد إلى ابتداء التكبير قبل صبح عرفة، فلم يبق التكبير واجباً إلى في يومين وهما عرفة ويوم النحر، لكون الأمر بالتكبير مقصوداً على العشر في قول النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا يكون واجباً بعد أيام العشر، وهو قول أبي حنيفة، وتأيد بقول ابن مسعود في رواية الأسود عنه، كما ذكرناه في المتن، وأيضاً فإن رفع الصوت بالتكبير تعبد ا بدعة في الأصل

وبقولنا: "تعبد ا" خرج ما إذا جهر به للنشاط أو لدفع الوسواس والخواطر، أو للتعليم بدون اعتقاده الثواب في الجهر فهو مباح عندنا إذا لم يؤذ النائمين، ولم يشوش على المصلين، ولم يكن الجهر مفرطاً، كما حققه شيخنا في رسائله كالتكشف، ونحوه بالدلائل الفقهية، فليراجع. ودليل كون الجهر بالتكبير تعبد ا بدعة: أنهم ذكوا السنة في

الأذكار المخافتة لقوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} وقوله: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ} ولقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «خير الذكر الخفي» رواه أبو يعلى، والعسكري عن سعد بن أبي وقاص، وصححه ابن حبان، وأبو عوانة، كما في "المقاصد الحسنة" (ص:98). واستعمال لفظ خير في الأكثر بمعنى التفضيل، وهو أقرب إلى التضرع والأدب، وأبعد عن الرياء، فلا يترك هذا الأصل إلا عند قيام الدليل المخصص، وجاء الدليل المخصص للتكبير من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر، وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فأكثروا فيهنَّ - أي في أيام العشر - بالتكبير، والتهليل، وذكر الله». مع الإجماع من الصحابة على الجهر بالتكبير دبر الصلوات من يوم عرفة إلى عصر يوم النحر، وانعقد الإجماع فيما قبل يوم عرفة أنه ليس بمراد، وأما فيما وراء العصر من يوم النحر فلا تخصيص، لكونه خارجاً عن الحديث، ولاختلاف (1) الصحابة فيه، وتردد الجهر بالتكبير بين السنة، والبدعة، فوقع الشك في دليل التخصيص، فلا يترك العمل بعموم قوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} وقوله: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ} الآية. كذا في "البدائع" ملخصاً مع تغيير يسير في التعبير

وفيه أيضاً: واحتج أبو يوسف ومحمد بقوله تعالى: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} وهي أيام التشريق (كما صح ذلك عن ابن عباس) فكان التكبير فيها واجباً، ولأن التكبير شرع لتعظيم أمر المناسك، وأمر المناسك إنما ينتهي بالرمي، فيمتد التكبير إلى آخر وقت الرمي (وهو عصر آخر أيام التشريق). ولأن الأخذ بالأكثر من باب الاحتياط، لأن الصحابة اختلفوا في هذا، ولأن يأتي بما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه إذا تعارضت الأدلة، ولم يترجح واحدٌ منها على الآخر، بخلاف تكبيرات العيد، فهناك ترجح قول ابن مسعود اهـ ((كما تقدم) 1:196).

وأيضاً فإنها يؤتى بها في الصلاة، وهي تصان عن الزوائد، وهذه عقب الصلاة، هي موضع الذكر والدعاء بالنص، لقوله تعالى: {فَإِذَا قَرَعْتَ فَانْصِبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ} (وللأحاديث الواردة في الذكر دبر الصلوات) وإكثار الأذكار في مظانها أفضل

فقد روي عن ابن مسعود بسند جيد أنه كبر إلى عصر يوم النحر، وعن عمر أنه كبر إلى ظهر آخر أيام التشريق (1)

وقد تقدّم في قول ابن العربي إجماع الفقهاء، والمشاهير من الصحابة والتابعين على أنّ المراد بالذكر في قوله: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} التكبير في أيام التشريق لكل أحد خصوصاً في أوقات الصلاة. وروى ابن جرير: حدّثنا أبو كريب ثنا مخلد عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس "سمعه يوم الصدر بعدما صدر يكبر في المسجد، ويتأوّل {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ}: (2:176)، وهذا سند حسن صحيح.

"وأخرج ابن منذر عن ابن عمر: "أنه كان يكبر ثلاثاً ثلاثاً وراء الصلوات بمنى

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عمر: "أنه كان يكبر تلك الأيام بمنى، ويقول: التكبير واجب، ويتأوّل هذه الآية: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ}

وأخرج الطبراني عن عبد الله بن الزبير {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} قال: "هنّ أيام التشريق، يذكر الله فيهنّ بتسبيح، وتهليل، وتكبير، وتحميد". ذكرها السيوطي في "الدرّ المنثور" بلا سند، وذكرتها اعتضاداً، فإن تعدد الطرق يفيد قوة، وقد ذكرنا في المتن عن عليّ، وعمر، وابن عباس، وابن مسعود بأسانيد صحاح، أنهم كلهم كبروا من غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق، وهذا يؤيد حكاية الإجماع

أما ما فيه عن عمر أنه كبر إلى الظهر من آخر أيام التشريق فمعناه: أنه كبر بمنى إلى الظهر منه، فإن العصر إنما تؤدي فيه بالمحصب، كما هو السنّة، وسيأتي بيانه، فلعلّ الراوي لم يطلّع عليه لعدم نزوله هناك، أو لسبب آخر، وأما ما روي عن ابن مسعود أنه كبر إلى عصر يوم النحر فإنه وإن كان رواه ثقات، ولكنه شاذّ مخالف لعمل الجمهور من الصحابة، فلا يقبل، لا سيما وقد ثبت عن ابن مسعود ما يوافقهم، فهو الأولى بالقبول. والجهر بالذكر إنما يكون بدعة إذا لم يقم الدليل على التخصيص، وهناك قد قام الدليل، وهو قوله تعالى: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} مع إجماع الصحابة على الجهر بالتكبير دبر الصلوات في تلك الأيام على وجوب الجهر بالتكبير فيها، ولذا أفتى علماء الحنفية بقولها: قال صاحب الكفاية (1:49): وذكر العلامة الزاهدي في شرحه للقدوري: "والفتوى والعمل في عامّة الأمصار، وكافة الأعصار على قولهما" أهـ. وفي "الدرّ": "وعليه الاعتماد والعمل، والفتوى في عامة الأمصار، وكافة الأعصار، ولا بأس

به عقب العيد، لأنَّ المسلمين توارثوه، فوجب اتِّباعهم" اهـ (1:879).

ولأبي حنيفة أن يقول: إنه لا خلاف أنَّ المخاطب أولاً بقوله: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ} هو الحاج، خوطب به عند رمي الجمار، كما تقدم في قول ابن العربي، والتكبير عند الرمي مسنون لا واجب، وكذا الجهر به، فلا يصح الاحتجاج به على وجوب الجهر بالتكبير دبر الصلوات، فلم يبق إلا الاحتجاج بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «فأكثرُوا فيهنَّ من التكبير» إلخ. وهو لا يفيد وجوبه وراء العشر، واختلفت الروايات عن الصحابة فيما وراء يوم النحر، فوقع الشك في كون الجهر بالتكبير سنة فيه، فالأولى أن يقال: إنَّ الجهر به واجب من غداة عرفة إلى عصر يوم النحر، كما هو مفاد الحديث، ورواية عن ابن مسعود، وفيما سوى ذلك لا يجب الجهر به، وإنما يُسنُّ أو يجب التكبير سرّاً إلى عصر آخر أيام التشريق، كيلا يلزم ترك العمل بقوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً} وقوله: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَدُونَ الْجَهْرِ} من غير دليل ينتهز لتخصيصه، فافهم.

قال في شرح المنية: وقال أبو حنيفة: ليس كلامنا في مطلق الذكر، فإنه أمر مرغوب (1) فيه في كل الأحيان، بل في الجهر به، وهو بدعة إلا ما استثناه الشرع، فإذا تعارضت الأدلة في مقدار المستثنى؛ فالأخذ بالأقل، والعمل فيما وراءه بالأصل هو الاحتياط، إذ فيه الجمع (بين الأدلة اهـ (ص:532).

قلت: وبهذا كله اندحض قول بعض الناس في ترجيح مذهب صاحبين، حيث قال: وهو الراجح عندي من حيث الدليل، فإن الأخ بالزيادة حتم، وأما كون الجهر بدعة على رأي الإمام، فهو لما رواه البخاري في صحيحه (1:420): عن أبي موسى الأشعري قال: كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكنّا إذا أشرفنا على وادٍ هللنا، وكبرنا، ارتفعت أصواتنا. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «يا أيها الناس: اربعوا - أي ارفقوا - على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً، إنه معكم، إنه سميع قريب» اهـ. والجواب عنه ما ذكره العلامة الشيخ الدهلوي في "أشعة اللغات" ونصّه: مضمون «اربعوا» دلالت دارد كه منع از جهت شفتت

فيه دلالة على جواز التكبير سرّاً، بل وعلى استحبابه عند الإمام إلى آخر أيام التشريق أيضاً (1)

.....

(است نه از جهت عدم جواز اه (2:85)

قال بعض الناس: والمشفقة إنما تكون إذا أفرط في الجهر، فيرجع النهي إلى الإفراط دون الاعتدال اه. قلت: ولكن منطوق قوله: «فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنه معكم» إلخ .. يفيد النهي عن الجهر مطلقاً، لكون الله يسمع الخفي من القول، كما يسمع الجهر به، وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى. وإنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتُمون. وإن سلم فقد قدمنا أن المراد بقول أبي حنيفة: "إن الجهر بالذكر بدعة" ما كان منه متعبداً، ولا دليل في الحديث أن الصحابة جهروا به تعبداً، لاحتمال أنهم جهروا به للنشاط، أو إرهاب العدو ونحو ذلك.

قال بعض الناس: وقد ثبت الجهر بالذكر في أحاديث، ففي المشكاة (1:164) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرتُه في ملأٍ خير منهم» متفق عليه اه.

قلت: قوله: «وإن ذكرني في ملأٍ مقيّد بما إذا كان الذكر في الملأ مشروعاً، كالخطبة ونحوها لقيام الإجماع على حرمة الذكر جهراً في مجالس اللهو واللعب، ونحوها، وكذا حرمة جهراً عند الجماع، ونحوه، فافهم

قال: وروى البخاري (1:116): عن ابن عباس رضي الله عنه: «إن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -». وقال ابن عباس رضي الله عنه: «كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته اه.

قلت: هذا محمول على التعليم. قال الحافظ في "الفتح": قال النووي: حمل الشافعي هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتاً يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر، لا أنهم داوموا على الجهر به. والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم اه (2:269). وفي "العمدة" للعيني (3:195): وقال ابن بطال: وقول ابن عباس: «كان على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -»؛ فيه دلالة على أنه لم يكن يفعل حين حدث به، لأنه لو كان يفعل؛ لم يكن لقوله «ذلك» معنى، فكان التكبير في أثر الصلوات لم يواظب الرسول عليه الصلاة والسلام عليه طول حياته، وفهم أصحابه

أَنَّ ذلِكَ لَيْسَ بِإِلْزامٍ فَتَرْكُوهُ خَشْيَةً أَنْ يُظَنَّ أَنَّهُ مِمَّا لَا تَتَمَّ

عن: عبيد بن عمير قال: «كان عمر بن الخطاب يكبر بعد صلاة الفجر من يوم - 2144 عرفة إلى صلاة الظهر من آخر أيام التشريق». أخرجه الحاكم (1:299) وصححه، وأقره عليه الذهبي. ... 2145 - عن: عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبي ثنا يحيى بن سعيد ثنا الحكم بن فروخ عن ابن عباس «أنه كان يكبر من غداة عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق». أخرجه الحاكم (1:299) وصححه، وأقره عليه الذهبي. ... 2146 - عن: عمير بن سعيد قال: «قدم علينا ابن مسعود، فكان يكبر من صلاة الصبح يوم عرفة إلى صلاة عصر من آخر أيام التشريق». أخرجه

الصلاة إلا به، فلذلك وكرهه من كرهه من الفقهاء اهـ. وفيه أيضاً: قال ابن بطال: أصحاب المذاهب المتبعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالتكبير والذاكر حاشا ابن حزم اهـ

قال بعض الناس: وفي كنز العمال (1:296): عن زاذان، حدثني رجلٌ من الأنصار قال: سمعتُ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - يقول في دُبُر الصلاة: «اللهم اغفر وتب عليّ إنك أنت التواب الغفور» مائة مرة. رواه ابن أبي شبيبة، وهو صحيح اهـ

قلت: لا دلالة فيه على الجهر به، وقد يسمع الذكر الخفيّ أيضاً إذا كان السامع قريباً، كما هو مشاهد، ولو سلم فهو محمولٌ على التعليم أيضاً

وبالجملة؛ فالأصل في الدعاء والذكر الإخفاء بما تلوناه، إلا ما قام الدليل على طلب الجهر به، كالخطبة، والأذان، وتكبير الإشراق، ونحوها. وإذا تعارضت الأدلة في مقدار المستثنى فالأخذ بالأقل المتيقن أولى وأحوط، فقول الإمام في الباب أقوى وأضبط، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبيد بن عمير إلى قوله: عن عمير بن سعيد" إلخ .. دلالة الآثار على قول أبي يوسف، ومحمد، والجمهور، ظاهرة أنّ مبدأ التكبير من صبح عرفة إلى عصر آخر أيام التشريق، وقد مرّ تأويل فعل عمر من تكبيره إلى ظهر آخرها، فتذكر. وفيها دلالة أيضاً على أنّ محلّ هذا التكبير هو دُبُر الصلوات المكتوبات المؤداة جماعة، فإنها هي المتبادرة بالصبح، والظهر، والعصر، ونحوها، دون النوافل، والمكتوبات المؤداة منفرداً، فإنّ الخلفاء

الحاكم (1:300) وصححه وأقره عليه الذهبي. وقال الحافظ في "الفتح" (2:385): لم يثبت في شيء من ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - حديث. وأصح ما ورد فيه عن الصحابة قول علي رضي الله عنه، وابن مسعود رضي الله عنه: «إنه من صبح يوم عرفة إخر أيام منى». أخرجه ابن المنذر وغيره اهـ. ... 2147 - حدثنا: أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن الأسود (1) قال: كان عبد الله (أي ابن مسعود) يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول: «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد». رواه ابن أبي شعبة في "مصنفه". قال الزيلعي (1:326): بسند جيد اهـ. وصححه الحافظ في "الدارية" (ص-136). ... قلت: فاختلفت الرواية عن ابن مسعود. ... 2148 - حدثنا: وكيع عن حسن بن صالح عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله أنه كان يكبر أيام التشريق «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد». أخرجه ابن أبي شعبة أيضا كما في "نصب الراية" (1:326) وسنده صحيح. ... 2149 - حدثنا: عباد بن العوام عن حجاج عن أبي إسحاق عن الحارث

الراشدين لم يكونوا يتركون الجماعة، بل كانوا أئمة الصلاة في زمنهم، كما هو ظاهر

قوله: "حدثنا أبو الأحوص" إلخ. دلالتة على قول أبي حنيفة ظاهرة، وقد مرّ وجه ترجيحه، فليراجع.

قوله: "حدثنا وكيع" إلخ. دلالتة على كيفية تكبير التشريق ظاهرة

قوله: "حدثنا عباد بن العوام" إلخ .. دلالتة على اختصاص أهل المصر بهذا التكبير ظاهرة. □ قال في البدائع: والمراد من التشريق (في أثر عليّ هذا) هو رفع الصوت بالتكبير

في الأصل عن أبي الأسود، وهو غير صحيح عندي، بل الصحيح الأسود، أو لأبو الأحرص، فإنه لا يعرف أحد مكنى (1) بابي الأسود في أصحاب ابن مسعود سوى أبي الأسود الديلي، ولا يعرف سماع أبي إسحاق

عن علي رضي الله عنه قال: «لا جمعة، ولا تشريق، ولا صلاة الفطر، ولا أضحي إلا في مصر جامع، أو مدينة عظيمة». أخرجه ابن أبي شيبة أيضاً كما في "نصب الراية" (1:313) وسنده حسن، كما تقدم في "الحاشية" أول هذا الجزء. وحجاج بن أرطاة، والحاتر الأعور كلاهما حسن الحديث، كما ذكرناه غير مرة

هكذا قال النضر⁽¹⁾ بن شميل، وكان من أرباب اللغة، فيجب تصديقه، ولا يجوز حملُه على صلاة العيد، لأنَّ ذلك مستفادٌ بقوله: «ولا أضحي، ولا فطر»، وعلى إلقاء لحوم الأضاحي بالمشقة، لأنَّ ذلك لا يختص بمكانٍ دون مكانٍ، فتعين التكبير مراد بالتشريق اهـ ملخصاً (1:198)).

قلت: وبهذا اندحض ما حكاه الحافظ في "الفتح" عن أبي عبيد قال: وكان أبو حنيفة يذهب بالتشريق في هذا إلى التكبير في دُبر الصلاة يقول: لا تكبير إلا على أهل الأمصار. (قال: وهذا لم نجد أحداً يعرفه، ولا وافقه عليه صاحبه، ولا غيرهما انتهى (2:380)

قلت: لا مجال للرأي في اللغة، فلا بدَّ أن يكون أبو حنيفة قاله سماعاً من أئمة اللغة، لا سيما وفي أصحابه مثل محمد بن الحسن، والقاسم بن معن المسعودي الهذلي، وهما إماما اللغة والعربية في عصرهما، أما محمد بن الحسن فقال فيه أحمد بن حنبل: "محمد أبصرُ الناس بالعربية". كذا في مقدمة "التعليق الممجّد" (ص:30). وقال الشافعي: ما رأيت أفصح منه، كنت إذا رأيته يقرأ، كأن القرآن نزل بلغته. كذا في "الأنساب" للسمعاني (ص:342). وأما القاسم فذكره السيوطي في بغية الوعاة لها وقال: "كان من علماء الكوفة بالعربية، واللغة، والفقه، والحديث، والشعر، لم يكن له بالكوفة في عصره نظيرٌ، وكان من الأثبات في النقل، والفقه، واللغة" اهـ (2:381). فكيف يكون أبو حنيفة لا يعرف اللغة، وهؤلاء أئمة اللغة أصحابه وتلامذته؟! وأيضاً فقد تأيد قوله بقول عليّ رضي الله عنه، فقد عرفت أنه لا يجوز حمل التشريق في قوله إلا على رفع الصوت بالتكبير، ولا يجوز حملُه على صلاة العيد لكونها مذكورة بعده

وأما قوله: "ولا وافقه عليه صاحبه ولا غيرهما" إلخ ... فعدم موافقتهم للإمام في

(1) ذكره الحافظ السيوطي في طبقات النحاة واللغويين (1:404)

عن: ابن عباس مرفوعاً قال: «ما من أيام أعظم عند الله، ولا أحب إلى الله العمل - 2150 □ فيهن من أيام العشر، فأكثرُوا فيهن من التسبيح، والتحميد

مسألة اختصاص أهل المصر بهذا التكبير؛ لا يستلزم إنكارهم المعنى الذي فسّر به الإمام لفظ التشريق، لاحتمال كونه مشتركاً بين معانٍ عديدة عندهم، ورجّحوا معنى الصلاة دون رفع الصوت؛ لقريضة قامت مرجحةً له في زعمهم، ولعل أثر عليّ برواية الحجاج بن أرطاة لم يبلغهم، أو لم يصح عندهم، وقد عرفت أنه حسن الإسناد على الأصل الذي أصلناه مراراً، فصح احتجاج أبي حنيفة به لمعنى الباب، والله تعالى أعلم بالصواب

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم - : «فأكثرُوا فيهنّ من التسبيح، والتحميد، والتلهيل، والتكبير» بصيغة الأمر، ومطلق الأمر للوجوب، ففيه دلالة على وجوب إكثارها في تلك الأيام، وقد قام الإجماع على أنّ ما قبل عرفة غير مراد، فبقي التكبير واجباً فيما وراءه، فدلالة الحديث على قول أبي حنيفة ظاهرة أنّ التكبير واجب من صبح عرفة إلى عصر يوم النحر

فإن قيل: قد ذهب بعضهم إلى عدم قصر التكبير على أعقاب الصلوات، بل جعله عاماً لجميع الأحوال، ويؤيده ما مرّ عن أبي هريرة، وابن عمر أنهما كبّرا في الأسواق، وكبّر عمر في قبّته بمنى، فالظاهر وجوب التكبير في أيام العشر كلها بعد الصلوات وغيرها من الأحوال، كما هو المتبادر من الحديث

قلنا: قد مرّ بيان الاختلاف في ابتداء هذا التكبير وانتهائه نقلاً عن الحافظ في "الفتح"، وعلم منه أنّه لم يذهب أحدٌ إلى ابتداءه قبل صبح عرفة، فكان ما قبله غير مرادٍ بالإجماع، ولا يستقيم الاستدلال بفعل ابن عمر، وأبي هريرة، وعمر على عمومهم جميع الأحوال؛ لاحتمال كون تكبيرهم محمولاً على التكبير المضاف إلى التلبية، أو موضوعاً مكانها، وهو خارجٌ عما نحن فيه كما قدمناه، لاختصاصه بالحاجّ دون غيره. قال الحاف في "الفتح": وفيه - أي في التكبير أيام التشريق - اختلافٌ بين العلماء في مواضع، فمنهم من قصر التكبير على أعقاب الصلوات، ومنهم من خصّ ذلك بالمكتوبات دون النوافل، ومنهم من خصّه بالرجال دون النساء، وبالجماعة دون المنفرد، وبالمؤداة دون المقضية، وبالمقيم دون المسافر، وبساكن المصر دون القرية، وظاهر اختيار البخاري شمول ذلك للجمع، والآثار التي (ذكرها تساعده اهـ (2:385)

والتهليل، والتكبير». رواه الطبراني في "الكبير" بإسناد جيد كذا في "الترغيب" (ص-198). قال الحافظ المنذري: روى البيهقي وغيره عن يحيى

قلت: وأضيق الأقوال في ذلك؛ قول أبي حنيفة، فإنه قيد وجوب هذا التكبير بجميع هذه القيود، فلا يجب عنده إلا على الرجال العاقلين المقيمين الأحرار من أهل الأمصار المصلين المكتوبة بجماعة مستحبة، فيكبرون عقب الصلوات لا غير، ووجه تضييقه في ذلك: أن الجهر بالتكبير تعبداً بدعة إلا في موضع ثبت بالنص أو الإجماع، والتكبير بهذه القيود متفق عليه عندهم، وما سواه مختلف فيه، فيؤخذ بالمتيقن ويترك المحتمل، وما ذكره البخاري من الآثار لا يدل على الوجوب، بل على الجواز أو الاستحباب، لكونها حكاية أفعال لا تفيد الوجوب، مع احتمال كون التكبير الذي في هذه الآثار مضافاً إلى التلبية أو مفعولاً مكانها، فافهم.

وفي الحديث دلالة على أولوية صيغة التكبير التي رويت عن ابن مسعود، واختارها الحنفية لاشتغالها على التهليل، والتحميد مع التكبير. وأخذ الشافعي بما أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن سلمان رضي الله عنه قال: "كبروا لله: الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر كبيراً". قال الحافظ: "وهو أصح ما ورد فيه، وهو قول الشافعي". وزاد: "ولله الحمد" كذا (في فتح الباري 2:385).

قلت: وما رويناه عن ابن مسعود جاء عن عمر نحوه، كما صرح به الحافظ أيضاً، وهما أجل من سلمان، وقولهما أوفق بالمرفوع، فكان أولى، والله تعالى أعلم.

قلت: وعلق البخاري عن محمد بن علي (هو أبو جعفر الباقر) "أنه كبر خلف النافلة" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": "وصله الدار قطني في المؤتلف من طريق معن بن عيسى القزاز، قال: حدثنا أبو وهنة رزيق المدني قال: "رأيت أبا جعفر محمد بن علي يكبر بمنى في أيام التشريق خلف النوافل". قال ابن التين: لم يتابع محمداً على هذا أحد". اهـ (2:381). وتتعبه الحافظ: بأن الخلاف ثابت عند المالكية، والشافعية، هل يختص التكبير بالفرائض أو يعم؟ واختلف الترجيح عند الشافعية، والراجح عند المالكية الاختصاص اهـ. قلت: إن ابن التين لم يرد بقوله: "لم يتابع محمداً على هذا أحد" المالكية والشافعية؛ بل أراد التابعين المعاصرين له، كما هو الظاهر، فلا ينتقض باختلاف من بعدهم، على أنه يحتمل التكبير الذي زاده في التلبية أو فعله مكانها، فلا حجة به علينا.

ابن عيسى الراملي: ثنا يحيى بن أيوب البجلي عن عدي بن ثابت (وهؤلاء الثلاثة ثقات مشهورون تكلم فيهم) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال رسول

وعلق البخاري أيضاً: "وكان النساء يكبرن خلف أبان بن عثمان، وعمر بن العزيز ليالي التشريق مع الرجال في المسجد" اهـ (2:385، فتح). وهذا موافق المذهب أبي حنيفة، فلا يكبر النساء عنده ودهن، وإنما يكبرن مع الرجال إذا صليين جماعة في المسجد مع خفض الصوت دون رفعه.

فائدة:

قال صاحب الهداية: والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء، وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيهاً بالواقفين بعرفة، لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص، فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك اهـ. وفي "الكفاية": وعن أبي يوسف ومحمد في غير رواية الأصول: أنه لا يكره، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فعل ذلك بالبصرة. ولكننا نقول: إن ذلك محمول على أن ذلك ما كان للتشبه، بل كان للدعاء، ألا ترى! أن من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر، حتى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبه جاز اهـ (2:47). وفي "منهاج السنة" جوز أحمد بن حنبل التعريف بالأمصار، واحتج بأن ابن عباس فعله بالبصرة، وكان ذلك في خلافة علي رضي الله عنه، وكان ابن عباس نائباً بالبصرة اهـ (3:205). قلت: ولكن العامة يتعدون الحدود، فيلزم العلماء منعهم منه، والله تعالى أعلم.

تحقيق المراد بالعمل المأمور به في عشر ذي الحجة

فائدة ثانية:

أخرج البخاري عن ابن عباس مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما العمل في أيام أفضل منها في هذه - أي أيام عشر ذي الحجة، كما أثبتته الحافظ في الفتح - قالوا: ولا الجهاد؟ قال: ولا الجهاد، إلا رجل خرج يخاطر بنفسه وماله، فلم يرجع بشيء» اهـ.

فائدة: ثبت أنها أيام أكل وشرب، وبعلال

قال الحافظ في "الفتح": وقال ابن بطال وغيره: المراد بالعمل في أيام التشريق؛

الله - صلى الله عليه وسلم - : «ما من أيام أفضل عند الله، ولا العمل فيهن أحب إلى الله عز وجل من

التكبيرُ فقط، لأنه ثبت أنها أيام أكل، وشرب، وبعال، وثبت تحريم صومها، وورد فيه إباحة اللهو بالحراب، ونحو ذلك، فدل على تفريغها لذلك، مع الحَصِّ على الذكر، والمشروع منه فيها التكبير فقط. وتعقُّبه الزين ابن المنير: بأن العمل إنما يفهم منه عند الإطلاق العبادة، وهي لا تنافي استيفاء حظ النفس من الأكل، وسائر ما ذكر، فإن ذلك لا يستغرق اليوم والليلة. وقال الكرمانى: بل المتبادر إلى الذهن منه أنه المناسك من الرمي وغيره، الذي يجتمع مع الأكل، والشرب. قال الحافظ: والذي يجتمع مع الأكل والشرب لكل أحد من العبادة؛ هو الذكر المأمور به، وقد فسّر بالتكبير، كما قال ابن بَطَّال، وأما المناسك فمختصة بالحاج، وقد وقع في رواية ابن عمر من الزيادة في آخره: «فأكثرُوا فيهن من التهليل، والتحميد». وللبيهقي في حديث ابن عباس: «فأكثرُوا فيهن من التهليل، والتكبير». وهذا (يؤيد ما ذهب إليه ابن بَطَّال اهـ 3:384).

قلت: ومقتضاه استحباب التكبير في أيام العشر كلها في جميع الأحوال دون ما وراء الصلوات خاصة، ولا ينافي ذلك مذهب أبي حنيفة، فإنه إنما قيده بما وراء الصلوات من صبح عرفة إلى عصر يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق؛ بوصف الوجوب والجهر، وأما بدونها، فيعم أيام العشر كلها، فإن الذكر سراً لا يمنع عنه مانع، وقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يذكر الله في جميع أحيانه، والله تعالى أعلم

فائدة ثالثة:

قال أصحابنا الحنفية: ويستحب أن يستفتح (الخطبة) الأولى (في العيدين) بتسع تكبيرات تترى، أي متتابعات، والثانية بسبع هو السنة، وأن يكبر قبل نزوله من المنبر أربع عشرة، كذا في "الدر"، أي فصار مجموع التكبيرات أربعين، ولعلمهم ذهبوا فيه إلى عموم قوله - صلى الله عليه وسلم - زَيْنُوا أعيادكم بالتكبير». وهو حديث حسن، كما قد ذكرناه، وإلى خصوص ما أخرجه الشافعي في الأم: أخبرنا إبراهيم بن محمد عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: "السنة في التكبير يوم الأضحى، والفطر على المنبر قبل الخطبة: أن يبتدئ الإمام قبل أن يخطب وهو قائم على المنبر بتسع تكبيرات تترى، لا يفصل بينهما كلام، ثم يخطب، ثم يجلس جلسة، ثم يقوم

هذه الأيام يعني من العشر، فأكثرُوا فيهن من التهليل، والتكبير، وذكر الله». الحديث. قلت: حديث حسن.

في الخطبة الثانية، فيفتحها بسبع تكبيرات تثرى، لا يفصل بينهما كلام، ثم يخطب". قال الشافعي: أخبرنا إبراهيم قال: أخبرني إسماعيل بن أمية (ثقة ثبت من السادسة تق) "أنه سمع أن التكبير في الأولى من الخطبتين تسع، وفي الآخرة سبع". قال الشافعي: "ويقول عبد الله بن عبد الله نقول" اهـ (1:211).

قلت: "عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، وإبراهيم بن عبد الله لم أقف عليهما، ولهما ذكرٌ في "تعجيل المنفعة" مجمل. وإبراهيم بن محمد شيخ الإمام مكشوف الحال، و ثقّه هو، وضعفه آخرون، ولكن الحديث أخذ به الإمام الشافعي، فلا أقل من أن يكون حسناً عنده، وقد تقدّم أن قول التابعي: "السنة كذا"، مرفوعٌ مرسلٌ عند بعضهم، فلا بأس بالأخذ به في فضائل الأعمال، ويجوز إثبات الاستحباب بمثله

قال الشافعي: أخبرني الثقة من أهل المدينة: "أنه أثبت له كتاب عن أبي هريرة فيه تكبير الإمام في الخطبة الأولى يوم الفطر، ويوم الأضحى، إحدى أو ثلاثاً وخمسين تكبيرة في فصول الخطبة بين ظهрани الكلام". قال الشافعي: أخبرني من أثق به من أهل العلم من أهل المدينة قال: "أخبرني من سمع عمر بن العزيز وهو خليفة يوم فطر، فظهر على المنبر فسلم ثم جلس ثم قال: إن شعائر هذا اليوم التكبير، والتحميد، ثم كبر مراراً: الله أكبر، الله أكبر، ولله الحمد، ثم تشهد للخطبة، ثم فصل بين التشهد بتكبيرة" اهـ (1:211).

قلت: فهذه دلائل ما ذهب إليه أصحابنا الحنفية في الباب

وقال الشامي تحت قول الدر: "ويستحب أن يستفتح الأولى بتسع" إلخ ... ما نصّه: وقال في "الخانية": إنه ليس للتكبير عددٌ في ظاهر الرواية (لأنه لم يرد في أثر ثابت قوي)، لكن ينبغي أن لا يكون أكثر الخطبة التكبير، ويكثر في الأضحى أكثر من الفطر اهـ. قال الشامي: وإطلاق العدد في ظاهر الرواية لا ينافي تقييده بما ورد في السنة، وقال به الشافعي رحمه الله تعالى اهـ (11:874). قلت: الذي ورد في السنة وقال به الشافعي؛ إنما هو استفتاح الأولى بتسع تكبيرات، والثانية بسبع، وأما أنه يكبر قبل نزوله من المنبر أربع عشرة؛ فلم يرد ذلك في السنة معيناً، ولم يقل به الشافعي، بل الظاهر فيه الإطلاق، بدليل إطلاق قوله - صلى الله عليه وسلم -: «زَيَّنُوا أعيادكم بالتكبير». وفعله أنه كان يكبر بين أضعاف الخطبة، يكتر التكبير، كما تقدم ذلك كله، والله تعالى أعلم

باب صلاة الكسوف والخسوف ... 2151 - عن: أبي بكر رضي الله عنه قال: كنا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فأنكسفت الشمس، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجر رداءه حتى دخل المسجد، فدخلنا، فصلى بنا ركعتين حتى انجلت الشمس فقال: «إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد. وإذا رأيتموها فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم».

□ رواه البخاري (1:141). وفي "التلخيص الحبير" (1:146): ورواه ابن حبان

باب صلاة الكسوف والخسوف

قوله: "عن أبي بكر" إلخ .. فيه مسائل: الأولى: صلاة الكسوف في المسجد، وكذا الخسوف، فإنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بالصلاة عندهما ولم يفزق. الثانية: أنها ركعتان بالجماعة. الثالثة: الدعاء فيها. الرابعة: أنها كالصلاة المعهودة، فلا يتعدد الركوع، وسيأتي تفصيله. الخامسة: استحباب تلك الصلاة، والدعاء حملاً للأمر عليه.

قال صاحب "العناية" (2:56): فإن قيل: هذا أمر، والأمر للوجوب، فكان ينبغي أن تكون صلاة الكسوف واجبة. قلنا: قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا، واختاره صاحب "الأسرار"، والعمامة ذهبت إلى كونها سنة، لأنها ليست من شعائر الإسلام، فإنها توجد بعرض، لكن صلاها النبي - صلى الله عليه وسلم - فكانت سنة، والأمر للندب اهـ. وفي "الدر المختار" عن العيني: أنه سنة. فحصل في المذهب ثلاثة أقوال: الوجوب للأمر، والندب بحمل الأمر على الندب، والسنة، والأخير هو الصحيح، فإنه - صلى الله عليه وسلم - واطب عليها. فقد روى الطبراني في الكبير بإسناد حسن كما في العزي (3:119): «كان - صلى الله عليه وسلم - إذا انكسفت الشمس أو القمر صلى حتى تنجلي» اهـ.

وفرق أصحابنا بين الخسوف، والكسوف، في باب الجماعة وغيرها. قال صاحب "الهداية": وليس في خسوف القمر جماعة؛ لتعذر الاجتماع في الليل، أو لخوف الفتنة، وإنما يصلي كل واحد بنفسه اهـ. وفي "تعليق البحر": قال العيني (أي في "شرح الكنز"): والتفصيل فيه أنه صلاة الكسوف سنة أو واجبة، وصلاة الخسوف حسنة، وكذا البقية اهـ (أي صلاة الظلمة والرياح والفرع) (2:167 و 168). وفي "البحر الرائق": وذكر في "البدائع" أنهم يصلون في منازلهم، وفي "المجتبى": وقيل: الجماعة

والحاكم، ولفظهما: «فإذا انكسف أحدهما فأفزعوا (1) إلى المساجد» وفيه: «فصلى بهم ركعتين مثل صلاتكم» اهـ. ... 2152 - عن: ابن عباس رضي اله عنهما «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى في كسوف الشمس والقمر ثماني ركعات (أي ركوعات) في أربع سجعات، يقرأ في كل ركعة». رواه الدار قطني في "سننه" (1:188). وفي "نصب الراية" (1:329): إسناده جيد. سكت عنه عبد الحق في "أحكامه"، ثم ابن القطان بعده، وقال: ثابت بن محمد الزاهد (الراوي في هذا السند) صدوق اهـ. ... 2153 - عن محمود بن لبيد قال: كسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقالوا: كسفت الشمس لموت إبراهيم - رضي الله عنه -. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الشمس، والقمر آيتان من آيات الله عز وجل، ألا وإنهما لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها كذلك فأفزعوا إلى المساجد». ثم

.جائزة عندنا لكنها ليست بسنة

قلت: الجماعة في الخسوف لم تنقل، فلا تسنّ، وأما كونها في المنازل فغير مسلم، لما مرّ في حديث المتن: «فأفزعوا إلى المساجد». وأما كون صلاة الخسوف حسنة غير سنة؛ فلا تصح أيضاً، لما ثبت من مواظبته - صلى الله عليه وسلم - عليها، كما مرّ قريباً

فإن قيل: إنّ الأولى في النوافل إذا صلاها وحده غير التي استثنيت أداها في البيت، فأمره - صلى الله عليه وسلم - بالفزع إلى المساجد عند الخسوف يتضمن الأمر بالجماعة فيه.

قلنا: الحديث ليس بنصّ فيه، بل يحتمل أن يكون الأمر بالذهاب إلى المسجد لأنه يطلع عليه غيره، فإنّ الخسوف مما لا يشهر، فإنه يكون بالليل، هكذا أفاده شيخي، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ ... دلالتة على مسائل الباب ظاهرة، وسيأتي الجواب عن تعدّد الركوع.

قوله: "عن محمود" إلخ .. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. قال الشيخ: ودلّ أيضاً

أي بادروا إليها، كما ف مجمع البحار، وفي "منتهى الأرب": بادروا إليه ببشي كرفت او را وبشتافت سوئی آن (1)

على عدم تعدد الركوع، فإنَّ عدم البيان في موضع البيان بيانٌ للعدم

قام، فقراً فيما نرى بعض الكتاب، ثم ركع ثم اعتدل، ثم سجد سجدين، ثم قام، ففعل مثل ما فعل في الأولى. رواه أحمد (5:428) ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد 1:244).
... 2154 - عن: قبيصة الهلالي قال: كسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فخرج فزعا يجر ثوبه، وأنا معه يومئذ بالمدينة، فصلي ركعتين، فأطال فيهما القيام، ثم انصرف وانجلت فقال: «إنما هذه الآيات يخوف الله عز وجل

فائدة:

في "عمدة القاري" تحت رواية البخاري: «كسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم مات إبراهيم» إلخ .. ما نصّه: فإن قلت: الكسوف في الشمس إنما يكون في الثامن والعشرين أو التاسع والعشرين من آخر الشهر العربي، فكيف يكون وفاته في العاشر (1) □

قلت: هذا التاريخ يُحكى عن الواقدي، وهو ذكر ذلك بغير إسناد، فقد تكلموا فيما يسنده الواقدي، فكيف فيما يرسله؟ (3:477). قال الشيخ: أو يقال: إن لهذه الزيادة من وقوعها في يوم وفاة إبراهيم؛ من بعض الرواة

قوله: "عن قبيصة" إلخ ... قال المؤلف: وفي الزيلعي: رواه الحاكم في "المستدرک" وقال

"حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه". قال: والذي عندي أنهما عللاه بحديث يرويه ربحان بن سعد عن عباد بن منصور عن أيوب عن أبي قلابة عن هلال بن عامر عن قبيصة. وهذا لا يعلل حديثاً رواه موسى بن إسماعيل عن وهيب عن أيوب عن أبي قلابة عن قبيصة. انتهى كلامه. وفيه: وقال البيهقي: سقط بين أبي قلابة وقبيصة رجل وهو هلال بن عامر. قال النووي في "الخلاصة": وهذا لا يقدر في صحة الحديث، فإن هلالاً (ثقة اهـ 1:328 و 329)

قلت: أخرج أبو داود وطريق هلال أيضاً، وسكت عنه. وأبو قلابة قد روى عن قبيصة فيقال: إنه قد سمع منه مرة بغير واسطة، ومرة بواسطة وبين الواسطة. وهذا أولى مما قاله النووي لو صح طريق هلال، فإن ربحان متكلم فيه

ودل الحديث على عدم تعدد الركوع في هذه الصلاة حيث قال: «فصلوا كأحدث صلاة □ صليتموها» كما في "الجواهر النقي"، فإن صلاة الكسوف كانت ضحى

(أي من ربيع الأول، كما في "التلخيص الحبير" عن الزبير بن بكار في "كتاب الأنساب" (2:148) (1)

بها. فردا رأيتموها فصلوا كأحداث صلاة صليتموها من المكتوبة». رواه أبو داود (1:461) وسكت عنه هو والمنذري. وفي النيل (3:222): "رجاله رجال الصريح اه"

كما ذكره البيهقي فيما مرّ في باب كيف يصلّي في الخسوف، وعزاه إلى البخاري، فأحدث الصلاة من المكتوبة حينئذ صلاة الصبح، فدلّ لك على أنّ الركوع في الكسوف، كالركوع في صلاة الصبح، وهذا قول، والذي في بقية الأحاديث فعل، والقول مرجّح على الفعل، وهذا الوجه أيضاً أشبه بأصول الصلوات، فكان أولى (1:257). قلت: ويدلّ على أنها صلاة الصبح ما في "التلخيص الحبير"، ورواه النسائي بلفظ: «فصلوا كأحداث صلاة صليتموها من المكتوبة ركعتين». (1:146) وسيأتي. قال الشيخ: والحديث الآتي عن سُمرة الذي فيه: «حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين»؛ صريح في كون ذلك الوقت ضحى، فتعيّن به مصداق أحدث صلاة أنه هو الفجر، وأيضاً اضطربت الروايات في عدد ركوعاته، ولم ينقل تاريخ فعله المتأخر (1) فاقتضى ذلك كله ترجيح ما ذهبنا إليه

وفي "فتح الباري" (2:440): واستدلّ بحديث عائشة (عند البخاري) على أنّ لصلاة الكسوف هيئة زائدة تخصها من التطويل الزائد على العادة في القيام وغيره، ومن زيادة ركوع في كل ركعة، وقد وافق عائشة على رواية ذلك عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، ومتفق عليهما، ومثله عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه كما تقدّم (في البخاري) في صفة الصلاة، وعن جابر عند مسلم، وعن عليّ عند أحمد، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عند النسائي، وعن ابن عمر رضي الله عنه عند البزار، وعن أم سفيان عند الطبراني، وفي رواياتهم زيادة رواها الحفاظ الثقات، فالأخذ بها أولى من إلغائها، وبذلك قال جمهور أهل العلم من أهل الفتيا، وقد وردت الزيادة في ذلك من طرق أخرى، فعند مسلم من وجه آخر عن عائشة، وآخر عن جابر: "أنّ في كل ركعة ثلاث ركوعات". وعنده من وجه آخر عن ابن عباس رضي الله عنه "أنّ في كل ركعة أربع ركوعات"

قلت: العلم بالتقدّم والتأخر لا يكفي للنسخ، كما تقدم في هذا الكتاب، بل لا بدّ مع ذلك من دليل يدلّ عليه (1)

عن: ثعلبة بن عباد العبدي من أهل البصرة أنه شهد خطبة يوماً لسمرة بن جندب - 2155 قال: قال سمرة: «بينما أنا والغلام من الأنصار نرى غرضين لنا حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين الناظر من الأفق اسودت حتى أضت، كأنها تنومة. فقال أحدا لصاحبه: انطلق بنا إلى المسجد، فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أمته حدثاً. قال فدفعنا، فإذا هو بارز، فاستقدم، فصلى، فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. قال: ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. قال: ثم سجد بنا أطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. ثم فعل في الركعة الأخرى مثل ذلك. قال: فوافق تجلى الشمس جلوسه في الركعة الثانية. □ قال: ثم سلم، ثم قال: فحمد الله، وأثنى عليه، وشهد أن لا إله إلا الله

ولأبي داود من حديث أبي بن كعب، والبزار من حديث علي رضي الله عنه (1) "أن في كل ركعة خمس ركوعات". ولا يخلو إسناده منها عن علة، وقد أوضح ذلك البيهقي، وابن عبد البر. ونقل صاحب الهدى عن الشافعي، وأحمد، والبخاري أنهم كانوا يعدّون الزيادة على الركوعين في كل ركعة غلطاً من بعض الرواة، فإن أكثر طرق الحديث يمكن رد بعضها إلى بعض، ويجمعها أن ذلك كان يوم مات إبراهيم، وإذا اتحدت القصة؛ تعين الأخذ بالراجح، وجمع بعضهم بين هذه الأحاديث بتعدد الواقعة، وأن الكسوف وقع مراراً (وبه قال صاحب "الجواهر النقي" وعزاه إلى جماعة من المحققين). فيكون كل من هذه الأوجه جائزاً، وإلى ذلك نحا إسحاق، لكن لم تثبت عنده الزيادة على أربع ركوعات اهـ

قوله: "عن ثعلبة" إلخ .. دلالتة على الإخفاء بالقراءة في الكسوف وغيره ظاهرة. وسيأتي بحث الخطبة

في "كنز العمال" (4:287): عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: "انكسفت الشمس، فقام علي رضي الله عنه فركع (1) خمس ركعات، وسجد سجدتين، ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك، ثم سلم، ثم قال: ما صلاها أحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحد غيري". رواه ابن جرير، وصححه، وفي مجمع الزوائد (1:224) بعد عزوه إلى البزار ما لفظه: "رجاله رجال الصحيح" اهـ

وشهد أنه عبده ورسوله». ثم ساق أحمد بن يونس خطبة النبي - صلى الله عليه وسلم - رواه أبو داود (1:460) وسكت عنه. ورواه ابن حبان في "صحيحه" بهذا اللفظ (زيلعي 1:330). ... 2156 - عن: بلال رضي الله عنه قال: كسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها». رَوَاهُ الْبُزَارُ وَالتَّبْرَانِيُّ فِي "الْأَوْسَطِ وَالْكَبِيرِ". وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى لَمْ يَدْرِكْ بَلَالاً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وَبَقِيَّةُ رَجَالِهِ ثِقَاتٌ كَذَا فِي "مَجْمَعِ الزَّوَائِدِ" (1:224). ... 2157 - أَخْبَرَنَا: مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى عَنْ مَعَاذِ بْنِ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «إِذَا خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَصَلُّوا كَأَحَدٍ صَلَاةً صَلَّيْتُمُوهَا». رَوَاهُ النَّسَائِيُّ (1:219) وَسَكَتَ عَنْهُ. وَلَفْظُهُ فِي "التَّلْخِصِ الْحَبِيرِ" (1:146): «صَلَّيْتُمُوهَا مِنَ الْمَكْتُوبَةِ رَكْعَتَيْنِ». وَأَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، وَالحَاكِمُ، وَصَحَّحَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَه. فَذَلِكَ اللَّفْظُ إِمَّا فِي بَعْضِ نَسَخِ "الصَّغَرَى" الْمُسَمَّى بِـ "الْمَجْتَبَى" أَوْ فِي "الْكَبَرَى". وَعِنْدَ أَحْمَدَ أَيْضاً لَيْسَ هَذَا اللَّفْظُ، وَلَفْظُ الْحَاكِمِ لَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ.

قوله: "عن بلال رضي الله عنه" إلخ. قلت: عبد الرحمن بن أبي ليلى ثقة، أخرجوا له، كما في "التقريب" (ص:125). والحديث له شواهد ذكرناها في هذا الكتاب، فانجبر بها الانقطاع، وحديث النعمان الآتي فيه زيادة، وهو صريح في المذهب، وهذا يحمل على أنَّ الراوي اختصره.

وفي "التلخيص الحبير" (1:146) بعد نقل حديث النعمان بعبارة التي نقلناها منه ما نصّه: وأعله ابن أبي حاتم بالانقطاع، وبحديث قبيصة بن المخارق وفيه: "فصلى ركعتين" (تقدم) أخرجه أبو داود والحاكم اه. وفي "نصب الراية" (1:327): قال ابن أبي حاتم في عله: قال أبي: قال يحيى بن معين: "أبو قلابة عن النعمان بن بشير رضي الله عنه مرسل". قال أبي: قد أدرك أبو قلابة النعمان بن بشير، ولا أعلم أسمع منه أو لا، وقد رواه عفان عن

عن: سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: «صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه - 2158 وسلم - في كسوف لا نسمع له صوتاً». رواه الترمذي (1:73)، وقال: "حسن صحيح غريب". ... 2159 - ثنا: علي (لم أقف عليه) بن (محمد بن) المبارك ثنا زيد بن

عبد الوارث عن أيوب عن أبي قلابة عن رجل عن النعمان بن بشير، وروى عنه عن قبيصة بن المخارق الهلالي، (تقدم) وروى عنه عن هلال بن عامر (تقدم) عن قبيصة بن المخارق انتهى. قال النووي في "الخلاصة": ورواه أبو داود بلفظ: «كسفت الشمس على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فجعل يصلي ركعتين ركعتين، ويسأل عنها حتى انجلت». قال: وإسناده صحيح (1) إلا أنه بزيادة رجل (لم يذكر في رواية أبي داود) بين أبي قلابة والنعمان، ثم اختلف في ذلك الرجل اهـ

قلت: أبو قلابة قد سمع (2) من النعمان، كما في "تهذيب التهذيب" في ترجمته. والتوفيق بين الطرق الأربعة ممكن بأن يقال أنه سمعه من النعمان بغير واسطة مرة، ومرة روى عنه بواسطة رجل، وسمعه مرة عن قبيصة، ومرة روى عنه بواسطة هلال. وفي "الجوهر النقي" (1:258): قال ابن حزم: أبو قلابة أدرك النعمان رضي الله عنه، فروى هذا الخبر عنه، ثم رواه عن آخر عنه، فحدث بكتلتا روايته اهـ

قوله: "عن سمرة" إلخ .. و"ثنا علي" إلخ .. و"حدثنا حسن" إلخ .. دلالتها على المخالفة بالقراءة في الكسوف ظاهرة. وقد ورد الجهر أيضاً، فقد أخرج إمام الدنيا أبو عبد الله البخاري عن عائشة رضي الله عنها: «جهر النبي - صلى الله عليه وسلم - في صلاة الخسوف بقراءته، فإذا فرغ من قراءته ...» الحديث

وفي "فتح الباري" (2:454): أن إسماعيل روى هذا الحديث (في مستخرجه على البخاري) من وجه آخر بلفظ: «كسفت الشمس في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» فذكر الحديث اهـ. وفيه أيضاً: وقد ورد الجهر فيها عن علي رضي الله عنه مرفوعاً، وموقوفاً، أخرجه ابن خزيمة وغيره، وقال به صاحباً (3) أبي حنيفة، وأحمد، وإسحاق، وابن خزيمة، وابن المنذر

وسكت عنه أبو داود (1)

صرح صاحب "الكامل" بسماعه من النعمان، كذا في "الجوهر النقي" (2)

عن محمد روايتان، كما في "رد المحتار" وفي "الهداية" (3)

المبارك (صدوق عابد. "تقريب") ثنا موسى بن عبد العزيز (مختلف فيه). ثنا الحكم بن أبان (مختلف فيه). عن عكرمة (ثقة ثبت. "تقريب") عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «صليت إلى جنب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم كسفت الشمس، فلم أسمع له قراءة». والطبراني في "معجمه" ("نصب الراية" 1:330). وفي "آثار السنن" (2:114): إسناده حسن اهـ. ... 2160 - حدثنا: حسن بن موسى الأشيب أنبأ ابن لهيعة (مختلف فيه حسن الحديث كما مر غير مرة). ثنا يزيد بن أبي حبيب عن عكرمة عن أبي عباس، قال: «صليت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - الكسوف فلم أسمع منه فيها حرفاً من القراءة». رواه الإمام أحمد، وأبو يعلى في مسنديهما ("نصب الراية" 1:430). قلت: "إسناده حسن، فإن ابن لهيعة قد تقدم أنه مختلف فيه حسن الحديث. وبقيتهم ثقات أخرجوا لهم"

وغيرهما من محدثي الشافعية، وابن العربي من المالكية. وقال الطبري: يخيّر بين الجهر والإسرار. وقال الأئمة الثلاثة: يسرّ في الشمس، ويجهر في القمر، إلى أن قال: فمُثبت الجهر معه قدر زائد، فالأخذ به أولى، وإن ثبت التعدد فيكون فعل ذلك لبيان الجواز، وهكذا الجواب عن حديث سمرة رضي الله عنه عند ابن خزيمة، والترمذي: "لم يسمع له صوتاً" أنه إن ثبت لا يدلّ على نفي الجهر. قال ابن العربي: الجهر عندي أولى، لأنها صلاة جامعة ينادى لها ويخطب، فأشبهت العيد، والاستسقاء اهـ

وفي "التلخيص الحبير" (1:148): قال البخاري: "حديث عائشة في الجهر أصحّ من حديث سمرة رضي الله عنه". قلت: لأنّ حديث سمرة مختلف في صحته. قال في "التلخيص" (1:147): صححه الترمذي، وابن حبان، والحاكم، وأعله ابن حزم بجهالة ثعلبة بن عباد راويه عن سمرة رضي الله عنه، وقد قال ابن المديني: إنه مجهول. وقد ذكره ابن حبان في الثقات، مع أنه لا راوي له إلا الأسود بن قيس اهـ

وقد عرفت ما في حديثي ابن عباس، وحديث عائشة في الصحيحين، فلا ريب في

ترجيحه، وقد كانت في الصلاة معه - صلى الله عليه وسلم -، يدلّ عليه ما رواه البخاري عن أسماء رضي الله عنها: "أتيت عائشة حين خسفت الشمس، فإذا الناس قيامٌ يصلّون، (فإذا هي قائمة تصليّ) الحديث. (1:30)

وما تقدّم من حديثها "فقلت لعائشة: ما قال؟ إلخ ... فإنه يدلّ على أنها كانت عند الخطبة، وهي من توابع الصلاة، وما رواه أبو داود، وسكت عنه عن عائشة قالت: «كسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلّى بالناس، فقام، فحرزت قراءته، فرأيت أنه قرأ سورة البقرة، وساق الحديث ... ثم سجد سجدتين، ثم قام، فأطال القراءة فحرزت قراءته، فرأيت أنه قرأ بسورة آل عمران» اهـ (1:461).

ومعلوم أنّ قيامهنّ في الصلاة يكون في آخر الصفوف، فسماعهنّ أظهر دليل على الجهر بالقراءة، ولا دليل في حديث عائشة عند أبي داود على الإسرار بالقراءة كما فهمه الخطابي. قال في "عون المعبود" (1:461): قال الخطابي: هذا يدلّ على أنه لم يجهر بالقراءة فيها، ولو جهر لم تحتج فيها إلى الحرز والتخمين اهـ. وذلك لاحتمال سماعها القراءة، وعدم فهمها، لبُعدها عنه - صلى الله عليه وسلم -، وإذا ثبت هذا فلا تعارض هذه الرواية روايتها الأخرى في الصحيحين، وتقدّمت تقريباً

وذكر في "فتح القدير" في ترجيح الإسرار بالقراءة (2:56) ما نصّه: إذا حصل التعارض وجب الترجيح بأنّ الأصل في صلاة النهار الإخفاء اهـ. وفي تابع الآثار لشيخنا (ص:86): وما روي من الجهر محمولٌ على ما كان من عادته - صلى الله عليه وسلم - من الجهر بآية أو آيتين في السريّة للتعليم، فظنّه الراوي البعيد أنّ كل القراءة لعله كان جهرًا وهو لم يسمع، فروى الجهر اهـ

قلت: والمراد بالعادة؛ ما كان - صلى الله عليه وسلم - يفعل تارةً، ويتركه أخرى، وقد تقدّم فعله - صلى الله عليه وسلم - في أبواب القراءة، فإنّ العادة بمعنى المواظبة وهو المراد عند الإطلاق لم تثبت، فاحفظه

خطبة الكسوف برواية جماعة من الصحابة ... 2161 - عن: عائشة رضي الله عنها أنها قالت: خسفت الشمس في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالناس، فوصفت صلاته. ثم قالت: ثم انصرف وقد تجلت الشمس، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد، ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله، وكبروا، وصلوا، وتصدقوا». ثم قال: «يا أمة محمد! والله ما من أحد أغير من الله أن يزني عبده (أي لأجل أن يزني). قاله السندي في تعليقه على النسائي). أو تزني أمته. يا أمة محمد! والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً». رواه البخاري (1:142). ... 2162 - عن: أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه قالت: دخلت على عائشة والناس يصلون إلى أن قالت: فانصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقد تجلت الشمس. فخطب الناس، فحمد الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، قالت: ولغط نسون من الأنصار، فانكفأت إليهن لأسكتهن فقلت لعائشة: ما قال؟ قالت: قال (1): ما من شيء لم أكن أريته إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار. وأنه أوحى إلى أنكم تفتنون في القبور مثل (بترك التنوين لأن تقديره مثل فتنة، فحذف المضاعف إليه وترك على هيئة قبل الحذف. "مسوى") أو قريباً من فتنة المسيح الدجال. يؤتى أحدهم، (أي يأتيه الملائكة). فيقال له: ما علمك بهذا الرجل، فأما المؤمن أو قال: المؤمن فيقول: «هو رسول الله، هو محمد، جاءنا

قوله: "عن عائشة" إلخ .. و "عن أسماء" إلخ .. و "ثنا أبو كامل" إلخ ... قال المؤلف: دلالتها على الخطبة في الكسوف ظاهرة

وفي "التلخيص الحبير" (1:147): قال صاحب "الهداية" من الحنفية: ليس في

وعند مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: رأيت في مقامي هذا كل (1) شيء وعدتم (1:296). وفي "مجمع البحار" (1:455): «لم أكن أريته في مقامي» أي مما يصح رؤيته عقلاً، كروية الباري تعالى ويليق عرفاً من أمور الدين وغيره اهـ

بالبينات والهدى فآمنّا وأجبنا، واتبعنا وصدقنا». فيقال له: «نم صالحاً (أي لا ردع عليك. "مسوى")، قد كنا نعلم أن كنت لمؤمناً به». وأما المنافق أو المرتاب فيقال له: «ما علمك بهذا الرجل؟» فيقول: «لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً (أي بطريق الإجمال). فقلت». رواه البخاري (1:126). ... 2163 - ثنا: أبو كامل ثنا زهير ثنا الأسود بن قيس ثنا ثعلبة بن عباد العدي من أهل البصرة قال: شهدت يوماً خطبة لسمرة بن جندب فذكر في خطبته حديثاً عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: بينما أنا، وغلّام من الأنصار نرمي في (1) غرضين لنا على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين الناظر اسودت حتى أضت (أي رجعت وصارت. "عون") كأنها تتومة (نوع من النبات فيها وفي ثمرها سواد قليل. "مجمع البحار") قال: فقال أحدهما لصاحبه: "انطلق بنا إلى المسجد، فو الله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أمته حديثاً (2) (أي أمراً حديثاً أي جديداً) " قال: فدفعنا إلى المسجد، فإذا هو بارز، قال: ووافقنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين خرج إلى الناس، فاستقدم، فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً، ثم ركع كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً، ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك، فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية. قال زهير: حسبته (لعل الشك في قوله: فسلم فقط). قال: فسلم، فحمد الله، وأثنى عليه، وشهد أنه عبد الله ورسوله، ثم قال: «أيها الناس! أنشدكم بالله إن كنتم تعملون أني

الكسوف خطبة؛ لأنه لم يُنقل، فيتعجب منه مع ثبوت ذلك. ثم ساق ما سقته في المتن

وفي "نصب الراية" (1:332): "وأجاب الأصحاب بأنه عليه الصلاة والسلام لم يقصد الخطبة، وإنما قال ذلك دفعاً لقول من قال: "إنَّ الشمس انكسفت لموت إبراهيم" وإخباراً عما رآه من الجنة والنار". واستضعفه الشيخ تقي الدين، فقال: "إنَّ الخطبة لا

في "مجمع الزوائد": بحذف في، وكذا في رواية أبي داود التي تقدمت قريباً (1)

في "مجمع الزوائد": "حدثاً" وكذا في رواية أبي داود التي تقدمت قريباً (2)

قصرت عن شيء من تبليغ رسالات ربي عز وجل لما (1) أخبرتموني ذلك، فبلغت (أي فأبلغ). رسالات ربي، كما ينبغي لها أن تبلغ. وإن كنتم تعلمون أنني بلغت رسالات ربي لما أخبرتموني ذلك». قال: فقام رجال، فقالوا: «نشهد أنك قد بلغت رسالات ربك، ونصحت لأمتك، وقضيت الذي عليك». ثم سكتوا. ثم قال: أما بعد! فإن رجالاً يزعمون أن كسوف هذه الشمس، وكسوف هذا القمر، وزوال هذه النجوم عن مطالعها لموت رجال عظماء من أهل الأرض، وأنهم قد كذبوا، ولكنها آيات من آيات الله تبارك وتعالى، يعتبر بها عبادة، فينظر من يحدث له منهم توبة. وأيم الله! لقد رأيت منذ قمت أصلي ما أنتم لاقون في أمر ديناكم، وأخرتكم. وأنه والله لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذاباً، آخرهم الأعور الدجال ممسوح العين اليسرى كأنها عين أبي تحيى (بكسر المثناة الفوقانية، كذا في "فتح الباري") لشيخ (أي قاله شيخ إلخ). من الأنصار بينه، وبين حجرة عائشة وأنها متى يخرج أو قال: متى ما يخرج، فإنه سوف يزعم أنه الله فمن آمن به وصدق، واتبعه لم ينفعه صالح من عمله سلف، ومن كفر به، وكذبه لم يعاقب بشيء من عمله» وقال حسن (2) الأشيب: «بشيء من عمله سلف، وأنه سيظهر أو قال: سوف يظهر على الأرض كلها إلا الحرم (3)، وبيت المقدس. وزنه يحصر المومنين في بيت المقدس فيزلزلون زلزالاً شديداً، ثم

ينحصر مقاصدها في شيء معين، سيما وقد ورد أنه صعد المنبر، وبدأ بما هو المقصود من الخطبة، فحمد الله، وأثنى عليه، ووعظ وذكر. وقد يتفق دخول بعض هذه الأمور في مقاصدها مثل ذكر الجنة والنار، وكونها من آيات الله، بل هو كذلك جزماً" انتهى

لما بمعنى إلا أي لا أطلب منكم إلا أخباركم. أخذته من "المراقبة". وهذا إن كان مشددة الميم وإلا فما زائدة واللام (1) للقسم أخذته من "مجمع البحار"

هو شيخ أحمد تقدم قريباً، وهو حسن بن موسى (2)

وفي حديث جنادة بن أبي أمية: أتينا رجلاً من الأنصار قال: قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم (3) - فقال: أنذركم المسيح. الحديث وفيه: يمكث في الأرض أربعين صباحاً، يبلغ سلطانه كل منهل، لا يأتي أربعة مساجد (الكعبة، ومسجد الرسول، ومسجد الأقصى، والطور، أخرجه أحمد، ورجاله ثقات ("فتح الباري" 31:93)

يهلكه الله تبارك وتعالى وجنوده حتى أن جذم الحائط أو قال: أصل الحائط وقال حسن الأشيب: وأصل الشجرة لينادي أو قال: يقول: يا مؤمن! أو قال: يا مسلم! هذا يهودي أو قال: هذا كافر، تعال فاقتله. قال: ولن يكون ذلك كذلك حتى تروا أموراً يتفاقم شأنها في أنفسكم، وتساءلون بينكم هل كان بينكم ذكر لكم منها ذكراً؟ وحتى تزول جبال على مراتبها (في "الصراح" قال الخليل: المراتب في الجبل والصحاري هي الأحلام التي ترقب فيها العون والرقباء). ثم على أثر ذلك القبض، قال: ثم شهدت خطبة لسمرة رضي الله عنه ذكر فيها هذا الحديث فما قدم كلمة، ولا أخرها عن موضعها. رواه الإمام أحمد في "مسنده" (5:16). ... وفي "مجمع الزوائد" (1:225) بعد عزوه إلى المسند ما نصه: والطبراني في "الكبير"، إلا أنه زاد: وأنه سيظهر على الأرض كلها إلا الحرم، وبيت المقدس. وقال أيضاً: قال الأسود بن قيس: وحسبت أنه قال: «فيصبح فيهم عيسى بن مريم عليه السلام فيهزمه الله، وجنوده» والباقي بنحوه. قال الترمذي فيما رواه منه: "حديث حسن صحيح اهـ".

قلت: وصعود المنبر رواه النسائي، وأحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه، ولفظهم: «ثم انصرف بعد أن تجلّت الشمس، فقام فصعد المنبر، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إنّ الشمس والقمر» الحديث. وبمذهبنا قال الإمام أحمد: إنّ الخطبة لا تُسوّى في الكسوف، وأجابا بما أجاب به أصحابنا. نقله ابن الجوزي في التحقيق اهـ.

قلت: الصواب استحباب الخطبة في الكسوف، وذهب إليه بعض أصحابنا، كما في "رد المحتار" تحت قول "الدر المختار": "ولا خطبة". ونقله عن التحفة، والمحيط، والكافي، والهداية وشروحها ما نصّه: "لكن في النظم يخطب بعد الصلاة بالاتفاق، ونحوه في "الخلاصة وقاضيخان. (1:881)"

(قلت: قد ورد مطلق الخطبة، فثراء به خطبة واحدة. قال في "فتح الباري" (2:442):

قلت: رواه مختصراً عن طريق سفيان عن الأسود بن قيس، فذكره. وأبو كامل هو مظفر بن مدرك ثقة متقن، كان لا يحدث إلا من ثقة، كذا في "التقريب" (ص-209). وزهير هو ابن معاوية من رجال الستة ثقة ثبت إلا أن سماعه عن أبي إسحاق (1) بآخره، كما في التقريب (ص-82 و 83) أيضاً. فالحديث حسن صحيح وهو مراد صاحب "مجمع الزوائد" من نقل قول الترمذي. فافهم، واحفظ. ... 2164 - وعند مسلم (1:297) من حديث جابر رضي الله عنه «ما من شيء توعدونه إلا وقد رأيته في صلاتي هذه، لقد جيئ بالنار، وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من لفحها. وحتى رأيت فيها صاحب المحجن يجر قصبه في النار كأن يسرق الحاج بمحجنه، فإن فطن له قال: إنما تعلق بمحجني، وإن غفل عنه ذهب به. وحتى رأيت فيها صاحبة الهرة التي ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت جوعاً. ثم جيئ بالجنة، وذلك حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي، ولقد مددت يدي، وأنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه، ثم بدا لي أن لا أفعل. فما من شيء توعدونه إلا قد رأيته في صلاتي هذه اهـ». ... 2165 - عن: عبد الرحمن بن سمرة وكان من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «كنت أرمي بأسهم لي بالمدينة في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كسفت

نازع ابن قدامة في كون خطبة الكسوف كخطبتي الجمعة والعيدين، إذ ليس في الأحاديث المذكورة ما يقتضي ذلك، وإلى ذلك نحا ابن المنبر في حاشية اهـ.

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ ... تمسك بك الحنفية، قاله الحافظ في "التلخيص" (1:146). وفي "نصب الراية" (1:328): ظاهر هذا الحديث أن الركعتين بركوع واحد اهـ.

وقوله: "رافع يديه" فقال النووي (1:299): فيه دليل لأصحابنا في رفع اليدين في القنوت، ورد على من يقول: لا ترفع الأيدي في دعوات الصلاة اهـ. قلت: لا حجة

أي سمع من أبي إسحاق بعد الاختلاط، كما في "تهذيب التهذيب" (1)

الشمس، فنبذتها، فقلت: والله لأنظرن إلي ما حدث لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في كسوف الشمس. قال: فأتيته وهو قائم في الصلاة رافع يديه، فجعل يسبح، ويحمد ويهلل، ويكبر، ويدعو حتى حسر عنها. قال: فلما حسر عنها قرأ سورتين، وصلى ركعتين». رواه مسلم (1:299). ... 2166 - وفي "المنتقى" متن "النيل" (3:221): وقد روي بإسناد حسان من حديث سمرة، والنعمان بن بشير، وعبد الله بن عمرو «وأنه - صلى الله عليه وسلم - صلاها ركعتين، كل ركعة بركوع». والأحاديث بذلك كله لأحمد، والنسائي. والأحاديث المتقدمة بتكرار الركوع أصح وأشهر اهـ. ... 2167 - عن: عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «لما كسفت الشمس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نودي أن الصلاة جامعة». رواه البخاري (1:142). ... 2168 - عن: عائشة رضي الله عنها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم في كسوف الشمس أربع ركعات في سجدين (الأولى أطول. رواه البخاري (1:145).

فيه، فإنه لم يرو أنه كان في حال الدعاء، فيحتمل أن يكون في تكبيرة الإحرام، أو فيما ثبت الرفع في الصلاة من غير تكبيرة الإحرام، وتقدم بيانه

وقال النووي: أيضاً هذا مما يستشكل ويظن أن ظاهره أنه ابتدأ صلاة الكسوف بعد انجلاء الشمس؛ وليس كذلك، فإنه لا يجوز ابتداء صلاتها بعد الانجلاء، وهذا الحديث محمول على أنه وجده في الصلاة، ثم جمع الراوي جميع ما جرى في الصلاة من دعاء، وتكبير، وتهليل، وتسبيح، وتحميد، وقراءة سورتين، وكانت السورتان بعد الانجلاء تنميماً للصلاة، فتَمَّت جملة الصلاة ركعتين اهـ ملخصاً. وحاصله أن معنى قوله: "فلما حسر" إلخ .. أنه - صلى الله عليه وسلم - أتم صلاته التي كان شرع فيها، وحسر عنها في أثناءه

قوله: "عن عائشة" إلخ. دلالة على تطويل الركعة الأولى ظاهرة، وبه قال محمد، وهو (المأخوذ للفتوى، كما في "رد المحتار" (1:566).

:تنبيه

"قال الإمام العلامة النقاد الحافظ ابن حجر رحمه الله وأرضاه في "فتح الباري

عن: أبي موسى رضي الله عنه قال: خسفت الشمس، فقام النبي - صلى الله عليه - 2169
□وسلم - فرعاً يخشى أن تكون الساعة، فأتى المسجد، فصلّى بأطول قيام، وركوع

وقع في حديث جابر الذي أشرت إليه عند مسلم تطويل الاعتدال الذي يليه: (2:447) السجود، ولفظه: «ثم ركع فأطال، ثم رفع فأطال، ثم سجد». وقال النووي: هي رواية شاذة مخالفة، فلا يُعمل بها، أو المراد زيادة الطمأنينة في الاعتدال، لا إطالة نحو الركوع. وتعقب بما رواه النسائي، وابن خزيمة، وغيرهما من حديث عبد الله بن عمرو أيضاً، ففيه: «حتى قيل: لا يرفع، ثم رفع فجلس، فأطال الجلوس، حتى قيل: لا يسجد، ثم سجد». لفظ ابن خزيمة من طريق الثوري عن عطاء ابن السائب عن أبيه عنه، والثوري سمع من عطاء قبل الاختلاط، فالحديث صحيح، ولم أقف في شيء من الطرق على تطويل الجلوس بين السجدين إلا في هذا

قوله: "عن أبي موسى" إلخ. دللته على ما فيه ظاهرة

:تتمة فيما ورد من العبادات عند نزول الآيات

الأولى: ما رواه الترمذي في فضل أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال: حسن غريب عن عكرمة. قال: قيل لابن عباس بعد صلاة الصبح: ماتت فلانة لبعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، فسجد. قيل له: أتسجد هذه الساعة؟ فقال: أليس قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا رأيتم آيةً فاسجدوا؟» فأى آية أعظم من ذهاب أزواج النبي (-). صلى الله عليه وسلم -؟ اهـ. ورواه أبو داود وسكت عنه (1:464)

وقال المنذري كما في "عون المعبود": في إسناده سلم بن جعفر. قال يحيى بن كثير العنبري: كان ثقة. وقال الموصلي: متروك الحديث، لا يحتج به، وذكر هذا الحديث اهـ. ولكن في "التقريب" (ص:57): قال ابن المديني: من أهل اليمن، صدوق تكلم فيه الأزدي بغير حجة اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (4:128): ذكره ابن حبان في الثقات، وذكره ابن شاهين أيضاً في الثقات اهـ. وفيه حكم بن أبان أيضاً، وهو مختلف فيه، كما تقدم في (المتن. وفي "التقريب": صدوق، عابد، وله أوهام اهـ (ص:44)

وسجود رأيته قط يفعله. وقال: «هذه الآيات التي يرسل الله عز وجل لا تكون لموت أحد، ولا لحياته، ولكن يخوف الله بها عباده. فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فأفزعوا إلى ذكر الله، (ودعائه، واستغفاره)» رواه البخاري (1:145)

والثانية: ما ذكره في "كنز العمال" (4:289) عن جابر رضي الله عنه (1): «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا كانت ليلة ريح شديدة كان مفزعه إلى المسجد (للدعاء أو الصلاة منفرداً) حتى تسكن الريح، وإذا حدث في السماء حدث من كسوف شمس أو قمر؛ كان مفزعه إلى المصلّى (الصلاة)». رواه ابن أبي الدنيا، وسنده حسن اهـ. وقد ورد الأمر بالفرع إلى المسجد أيضاً عند الكسوف، ففي "كنز العمال" (4:177): «يا أيها الناس: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، فإذا انكسف أحدهما فأفزعوا إلى المسجد (ل للصلاة)». رواه ابن حبان في "صحيحه" عن ابن عمرو مرفوعاً اهـ. وكل جائز

والثالثة: ما قد رواه أبو داود وسكت عنه، عن النضر قال: كانت ظلمة على عهد أنس بن مالك. قال: فأتيت أنساً رضي الله عنه فقلت: "يا أبا حمزة! هل كان يصيبكم مثل هذا على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فقال: معاذ الله! إن كانت الريح تشتد فنبادر المسجد (للدعاء أو للصلاة) مخافة القيامة" اهـ. وفي "عون المعبود": قال المنذري (تحت حديث أنس رضي الله عنه: حكى البخاري في التاريخ فيه اضطراباً اهـ (1:464)

والرابعة: ما في كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة (ص:28): أخرج ابن أبي شيبة بسند صحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: "صلاة الآيات ست ركعات في أربع سجعات" اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:148): قال البيهقي: قد صح عن ابن عباس رضي الله عنه. ثم أخرجه من طريق عبد الله بن الحارث عنه، أنه صلى في الزلزلة بالبصرة فأطال، فذكره إلى أن قال: فصارت صلاته ست ركعات، وأربع سجعات" ثم قال: "هكذا صلاة الآيات". ورواه ابن أبي شيبة مختصراً من هذا الوجه "أن ابن عباس رضي

وفي "مجمع الزوائد" (1:225): عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا (1) كانت ليلة ريح شديدة كان مفزعه إلى المسجد حتى تسكن الريح، وإذا حدث في السماء حدث من خسوف شمس أو قمر؛ كان مفزعه إلى الصلاة حتى تنجلي». رواه الطبراني في "الكبير" من رواية زياد بن صخر عن أبي الدرداء، ولم أجد من ترجمته، وبقيّة رجاله ثقات اهـ

باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة ... 2170 - عن: أنس بن مالك رضي الله عنه قال: بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخطب يوم الجمعة إذ جاءه رجل فقال: «يا رسول الله! قحط المطر فادع الله أن يسقينا». فدعا فمطرنا، فما كدنا أن نصل إلى منازلنا. فما زلنا نمطر إلي الجمعة المقبلة. قال: فقام ذلك الرجل أو غيره فقال: «يا رسول الله! ادع الله أن يصرفه عنا». فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «اللهم حوالينا، ولا علينا». قال: فقد رأيت

الله عنه صلى بهم في الزلزلة كانت أربع سجدة ركع فيها ستاً اهـ

وفي كشف الصلصلة (ص:29): قال النووي في "شرح المذهب": قال الشافعي، والأصحاب: ما سوى الكسوفين من الآيات؛ كالزلازل، والصواعق، والظلمة، والرياح الشديدة، ونحوها لا يصلى لها جماعة، وأمر بالصلاة منفردين اهـ ملخصاً. وفي "التلخيص الحبير" (1:148): قال الشافعي: لا نعلم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر بالصلاة عند شيء من الآيات، ولا أحد من خلفائه اهـ. وقد علمت ثبوت صلاة الآيات عن ابن عباس رضي الله عنه، وعن عائشة رضي الله عنها، ويمكن للأصحاب أن يجيبوا عما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه وعن عائشة رضي الله عنها؛ بأنه يحتمل أنهما قاساها على صلاة الكسوف، فإنها قد ورد فيها ثلاث ركوعات أيضاً، كما تقدم في الحواشي، وإننا لم نسلم الأصل، فكيف نسلم الفرع، فافهم

فإن قلت: لم تثبت الصلاة في الآيات غير الكسوفين، فكيف قلتم باستحبابها؟

قلت: الذكر والدعاء مطلوبان في هذه الأوقات، والصلاة تشتملها، وهي أعظم منهما. أو يقال: قسناها على صلاة كسوف القمر

باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة

قوله: "عن أنس" إلخ ... قال المؤلف: وفي "عمدة القاري" (3:441): فهذه الأحاديث والآثار كلها تشهد لأبي حنيفة أن الاستسقاء استغفار ودعاء، وأجيب عن الأحاديث التي فيها الصلاة؛ أنه صلى الله تعالى عليه وسلم فعلها مرة، وتركها أخرى، وهذا لا يدل على السنية، وإنما يدل على الجواز اهـ. قلت: فيكون كل من الصلاة والدعاء مستحباً، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يواظب على أحدٍ منهما، ولكن الصلاة أحب؛ لاشتغالها على الدعاء وغيره

السحاب يتقطع يميناً وشمالاً يمطرون، ولا يمطر أهل المدينة. رواه البخاري (1:138). وفي لفظ ذكره البهاري في باب رفع الناس أيديهم مع الإمام في الاستسقاء: «ورفع الناس أيديهم مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدعون اه». ... 2171 - عن: عامر بن خارجة بن سعد عن جده أن قوماً شكوا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قحط المطر فقال: «اجثوا على الركب ثم قولوا: يا رب يا رب» الحديث رواه أبو عوانة في "صحيحه" من زيادته، كذا في "التلخيص الحبير" (1:148). ونقله في "عمدة القارئ" (3:441) وأتمه بزيادة، قال: «ففعّلوا فسقوا، حتى أحيوا أن يكشف عنهم» اه. ... 2172 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء أعرابي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «يا رسول الله! لقد جئتك من عند قوم ما يتزورد لهم راع، ولا يخطر لهم فحل». فصعد المنبر (1) فحمد الله، ثم قال: «اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً مرثياً طيباً مريعاً غداً عاجلاً غير راث». ثم نزل فما يأتيه أحد من وجه من الوجوه إلا قالوا: «قد أحيينا (أي مطرنا لما كان المطر سبباً للحياة عبر عن نزوله بالإحياء. "نيل الأوطار)". رواه ابن ماجه. وفي "الزوائد": إسناده صحيح، ورجاله ثقات، كذا في "تعليق السندي على ابن ماجه" وفي (1:199) "عمدة القارئ" وفي (3:441) "التلخيص الحبير" رواه أبو عوانة في (1:151) "صحيحه". وفي "نيل الأوطار. رجاله ثقات اه: (3:236) "

قوله: "عن عامر" إلخ. في الحديث كلام، ففي لسان الميزان: عامر بن خارجة عن جده سعد بن مالك، قال البخاري: "في إسناده نظر". وذكره ابن حبان في الثقات فقال: "يروي عن جده حديثاً منكراً في المطولات". وأورد الحديث (2) المذكور أبو عوانة في صحيحه (من طريقه اه ملخصاً 3:223).

قلت: لم يورده المحدث أبو عوانة في صحيحه وهو من أهل الفن إلا بعد أن يكون

هذه واقعة الاستسقاء بالدعاء في المسجد دون الجبانة كما يشعر به لفظه، فلا دلي في لخطبة الاستسقاء على (1) المنبر في الجبانة، حتى يرد على فقهاءنا حيث منعوا من ذلك، والله تعالى أعلم. وهو ما نقلته في المتن (2)

عن الشعبي قال: خرج عمر رضي الله عنه يستسقي، فلم يزد على الاستغفار. - 2173 فقالوا: «ما رأيك استسقيت». فقال: «لقد طلبت الغيث بمجاذيع (1) السماء التي يستنزل بها المطر». ثم قرأ {اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ ثُبُّوا إِلَيْهِ} الآية. رواه سعيد بن منصور في "سننه" ("عمدة القارئ" 3:441). قال العيني في "العمدة": وفي سنن سعيد بن منصور بسند جيد إلى الشعبي قال: خرج، فذكره قلت: وهو منقطع، فإن الشعبي عن عمر مرسل، (أي منقطع). كما "تهذيب التهذيب" (5:66) وفيه أيضاً: قال العجلي: لا يكاد الشعبي يرسل إلا صحيحاً اهـ. ... 2174 - حدثنا: عبد الله بن مسلمة عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ح وحدثنا سهل بن صالح نا علي بن قادم نا سفيان عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا استسقى قال: «اللهم أسقي عبادك وبهائمك، وانشر رحمتك وأحيي بلدك الميت». هذا لفظ حديث مالك رواه أبو داود (1:457) وسكت عنه هو والمنذري كمان في "عون المعبود". وقال النووي في "الأذكار": إسناده صحيح اهـ. ... 2175 - عن: عبادة بن تميم عن عمه رضي الله عنه قال: «رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم -

صحيحاً عنده، وقد نقل في خطبة "كنز العمال" (1 - 3) من الإمام الحافظ السيوطي ما محصله: أنَّ جميع ما في صحيح أبي عوانة صحيح، وغايته أن يكون الحديث مختلفاً في صحته ولا غير، فقد علمت غير مرة أنَّ مثله حسن. ... قوله: "عن عباد" إلخ. قال المؤلف: دلالتُه على كيفية صلاة الاستسقاء ظاهرة. وقال الشيخ: وفيه كما فيما بعده عند أبي داود تقديم الدعاء، والخطبة، والتحويل على الصلاة، وفي بعض الأحاديث عكسه، فروى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً يستسقي، فصلَّى بنا ركعتين بلا أذانٍ وإقامة، ثم خطبنا ودعا الله

بجيم ثم دال مهملة ثم حاء مهملة أيضاً جمع مجدع كمنبر، قال في "القاموس": مجاذيع السماء أنوؤها انتهى. (1)
(والمراد بأنواع النجوم التي يحصل عندها المطر عادة، فشبه الاستغفار بها كذا في "نيل الأوطار" 3:234).

يوم خرج (1) يستسقي. قال: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو، ثم حول رداءه، ثم صلى لنا ركعتين جهر فيهما بالقراءة». رواه البخاري (1:139). وفي لفظ (1:440) له: استسقى فصلى ركعتين، وقلب رداءه اهـ

وحول وجهه نحو القبلة رافعاً يديه، ثم قلب رداءه، فجعل الأيمن على الأيسر، والأيسر على الأيمن (وهذه كيفية القلب، قال بها محمد في موطأه). قال السندي: وفي الزوائد: إسناده (صحيح، ورجاله ثقات (1:198)

وفي "التلخيص الحبير" بعد ذكره (1:150) ما لفظه: أحمد وابن ماجه وأبو عوانة (في صحيحه) والبيهقي. قال البيهقي: تفرد به النعمان بن راشد. وقال في الخلافات: رواته ثقات اهـ. فيؤيد الجموع الإمام أبا حنيفة أنه لا يُسن فيه كيفية خاصة، وإنما فيه وسعة. نعم! العمل عند الأكثر على الكيفية الأخيرة. وفي العالمكيرية (1:98): يصلي بهم ركعتين يجهر فيهما بالقراءة، ويخطب خطبتين (هذا عند محمد) بعد الصلاة، ويستقبل الناس بوجهه قائماً على الأرض لا على المنبر (سيأتي ما فيه)، ويفصل بين الخطبتين بجلسة، وإن شاء خطب خطبة واحدة (هذا عند أبي يوسف)، ويدعو الله، ويسبحه، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات وهو متكئ قوساً، فإذا مضى صدر من خطبة قلب رداءه (وهو ظاهر الحديث، وبه أقول) كذا في المضمرة. وفي التحفة: وإذا فرغ الإمام من الخطبة يجعل ظهره إلى الناس، ووجهه إلى القبلة، ويقرب رداءه، ثم يشتغل بدعاء الاستسقاء قائماً والناس قعوداً مستقبلون وجوههم إلى القبلة في الخطبة والدعاء إلخ انتهى كلام الشيخ

وفي "عمدة القاري": إن التحويل والقلب بمعنى واحد (يعني ههنا) اهـ (3:438). وفي العيني شرح الهداية (2:1058): والتحويل أعم من التقلب. وقال الزيلعي (1:335): إن القلب غير التحويل، ولكن الثوب إذا كان له طرفان كالكساء ونحوه، يمكن فيه الجمع بين القلب والتحويل اهـ. وفي المصباح: حولته تحويلاً، نقلته من موضع إلى موضع، وحولت (الرداء، نقلت كل طرف إلى موضع آخر اهـ ملخصاً (74) 1:73

ذكر ابن حبان كان خروجه - صلى الله عليه وسلم - إلى المصلى للاستسقاء في شهر رمضان سنة ستة من الهجرة، (1) (كذا في "عمدة القاري" (3:438)

وفيه أيضاً: قلبته من باب ضرب، وقلبت الرداء حولته، وجعلت أعلاه أسفله اه ملخصاً،
وفي منتهى الأرب: قلب الشهى بشت أن بجانب شكّم كردانيد من نصر وضرب اه

ويؤيد ما في "عمدة القاري"؛ أن الذي ثبت في رواية ابن ماجه (تقدّم قريباً) من تفسير
القلب (1) هو الذي ورد في تفسير التحويل، فقد روى أبو داود في حديث عبد الله بن زيد
رضي الله عنه: «وحوّل رداءه فجعل عطافه اليمين على عاتقه الأيسر، وجعل عطافه
الأيسر على عاتقه الأيمن، ثم دعا الله عز وجل (وفي بعض طرقه عند أبي داود ذكرت
الصلاة أيضاً)». اه (1:452) وسكت عنه أبو داود. وفي "نيل الأوطار" (1:238): "رجال
أبي داود رجال الصحيح" اه. وقال القسطلاني: إسناده حسن، كذا في حاشية البخاري
(1:139). وروى أبو داود وسكت عنه عن عبد الله بن زيد رضي الله عنه قال: «استسقى
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعليه خميصٌ له سوداء، فأراد رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - أن يأخذ بأسفلها، فيجعله أعلاها، فلما ثقلت قلبها على عاتقه» اه. وفي "نيل
الأوطار" (3:238): رجال أبي داود رجال الصحيح اه. وروى الإمام أحمد في "مسنده"
(4:41) عن عبد الله بن زيد قال: «رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين
استسقى لنا أطال الدعاء، وأكثر المسألة. قال: ثم تحول إلى القبلة، وحول رداءه، فقلبه
ظهر (2) البطن (أي إلى البطن)، وتحول الناس معه» اه. وفي "التلخيص الحبير" بعد نقل
(هذا الحديث ما نصّه: قال في الإمام، إسناده على شرط الشيخين اه (1:151)

ثم اعلم أنه هكذا بالتاء لفظ «وتحول الناس معه»، نقله من المسند في المنتقى للشيخ
مجد الدين ابن تيمية، وفي "نصب الراية" (1:335) أيضاً. واستراح القاضي الشوكاني
حيث قال: "ورواه غير ابن تيمية بلفظ وحوّل" اه (3:239)، ولم يعين الغير، ولم يراجع
المسند، وهو تسامحٌ عظيم، والعجب من صاحب "فتح القدير" حيث نقل الحديث بالتاء
(2:61) ثم اشتغل بالتأويل بما لا طائل تحته. والحق الصراح: أن الرواية بلفظ «وحوّل
الناس معه» تصحيفٌ ووهم صدر ممن نقلها، فلو ثبتت لكانت حجةً لمالك، وغيره، واللفظ

ثم رأيت الشوكاني أفاد نحوه (1)

أي جعل ظاهره باطناً، وباطنه ظاهراً. كذا في "نيل الأوطار" (2)

.....

الثابت لا حجة فيه، ولا يقال: إن لفظ تحوّل بمعنى حوّل، فإنه إن ثبت ذلك في اللغة، فإنه
يحتمل أن يكون مجازاً أو حقيقة، وعلى الأول لا يحتاج إليه مع صحة المعنى الحقيقي

فإن قلت: كيف يصح تحوّلهم وأنهم قد كانوا إلى القبلّة متوجهين إلى رسول الله؟ ولعلّ
هذا الإشكال جرّ ابن الهمام إلى تسليم استدلال الخصم، ثم الجواب عنه. قلت: إنّ
المشاهدة تدلّ على أنّ السامعين للخطبة وغيرها قد يتحول بعضهم أو أكثرهم عن القبلّة
مع كونهم متوجهين إلى الإمام في الجملة، فيحتمل أن يكونوا كذلك فتحولوا حين تحوله
- صلى الله عليه وسلم - فلا حجة لمن قال بتحويل أردية المأمومين، فإنّ الاحتمال لا
يصح معه الاستدلال، والله تعالى الحمد على ما أنعم

وفي "الهداية": "ويقلب رداءه لما رويناه، قال: وهذا قول محمد، أما عند أبي حنيفة فلا
يقلب رداءه لأنه دعاء، فيعتبر بسائر الأدعية، وما رواه كان تفاؤلاً". وفي "العناية": ليس
بحرام بلا خلاف، إنما الكلام في كونه سنة. وفي "فتح القدير" قوله: "وما رواه كان تفاؤلاً"
اعتراف بروايته، ومنع استنانه، لأنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة اهـ (2:61). وفي
"ردّ المحتار" (1:884): وعن أبي يوسف روايتان، واختار القدوري قول محمد، لأنه عليه
الصلاة والسلام فعل ذلك. نهر. وعليه الفتوى كما في "شرح درر البحار" اهـ

قلت: قول صاحب "فتح القدير": "إنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة"؛ لا ينافي
الاستحباب مطلقاً، بل ما يكون على طريق العبادة، فأقول: إنّ القلب على رأي الإمام
مستحب، لكن استحبابه كاستحباب السنن العادية، ويدلّ على أنّ القلب كان تفاؤلاً ما في
سنن الدار قطني (1:189): عن جعفر بن محمد عن أبيه (هو الإمام الباقر التابعي) قال:
«استسقى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وحوّل رداءه ليتحول القحط» اهـ. وفي
"فتح الباري" (2:414): ورد فيه حيث رجاله ثقات أخرجه الدار قطني، والحاكم من طريق
جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر رضي الله عنه، ورَجَّح الدار قطني إرساله اهـ.
واختلفت الروايات في وقت تحويل الرداء، ففي رواية ابن ماجه المارة قريباً: التحويل بعد
الخطبة، والدعاء، وهو الذي اختاره صاحب "التحفة" كما مرّ قريباً، ولكن فيه الدعاء بعد
التحويل، ولكن قد تقدّم قريباً في حديث أبي داود التحويل قبل الدعاء، وفي "فتح
الباري"

عن: عائشة رضي الله عنها قالت: شكى الناس إلى رسول الله - صلى الله عليه - 2176 وسلم - قحوط المطر، فأمر بمنبر، فوضع له في المصلى، ووعد الناس يوماً يخرجون فيه. قالت عائشة: فخرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين بدا حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبر وحمد الله عز وجل، ثم قال: «إنكم شكوتم جذب دياركم

ولمسلم من رواية يحيى بن سعيد عن أبي بكر بن محمد «وأنه لما أراد أن: (2:414) يدعوا استقبل القبلة، وحول رداءه». وله من رواية الزهري عن عباد: «فقام، فدعا الله قائماً، ثم وجه قبيل القبلة، وحول رداءه» فعرف بذلك أن التحويل وقع في أثناء الخطبة عند إرادة الدعاء اهـ

قلت: حديث الزهري في صحيح مسلم ليس باللفظ الذي ذكره الحافظ، بل لفظه: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً ليستسقي، فجعل إلى الناس ظهره يدعو الله، واستقبل القبلة، وحول رداءه، ثم صلى ركعتين» اهـ (1:239). فالله تعالى أعلم أن الحافظ سهى، أو أراد أن يذكر لفظ غير مسلم؛ فسبق القلم، وكتب لمسلم، وقد ذكر قلب الرداء في أثناء الخطبة في المضمرة، كما تقدم قريباً، والكل يجوز. وفي "فتح الباري" وقال القرطبي: يعتضد القول بتقديم الصلاة على الخطبة لمشايتها بالعيد (كما سيأتي من (الحديث)، وكذا ما تقرر من تقديم الصلاة أمام الحاجة (2:416).

قلت: تفصيل وجه الحكمة في الترتيب المنقول عن العالمكيرية أنه قد ثبت تقديم الصلاة أمام الحاجة، ثم الخطبة تناسب لإزالة الغفلة، لأنه يحتمل أن يشغلوا بعد الصلاة في أمور تؤدي إلى الغفلة، والدعاء من توابع الصلاة، ومحله بعدها، وقدمت الخطبة على الدعاء؛ ليتضرعوا إليه تعالى بالقلب الحاضر. وأما الجواب عن اختلاف الروايات؛ فالأحسن أن تحمل على تعدد الواقعة، والكل يجوز. ولعل الأرجح دراية ما قررناه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: في الزيلعي: ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الثاني عشر من القسم الخامس، والحاكم في "المستدرک" وقال: "حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" انتهى (1:334). ودلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. وفي هذا الحديث الخطبة قبل الصلاة، وقد مرّ الحديث برواية ابن ماجه الذي فيه

كما قد مرّ في صلاة الحاجة في هذا الكتاب (1)

واستنخار (1) المطر عن إبان (بكسر همزة وتشديد موحدة بمعنى وقت معين ومعهود مر هو جيزي را. "أشعة اللمعات") زمانه عنكم، وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم» ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك (بقصر الميم حاشية أبي داود) يوم الدين. لا إله إلا الله يفعل ما يريد. اللهم أنت الله لا إله إلا أنت، أنت الغني ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى حين» ثم رفع يديه، فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره. وقلب أو (شك راوي ست در لفظ او معنى هر دو یکی ست. "أشعة اللمعات") حول ردائه وهو رافع يديه، ثم أقبل على الناس، ونزل فصلى ركعتين. فأنشأ الله سحابة فرعدت، وبرقت ثم أمطرت بإذن الله، فلم يأت مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكن ضحك - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت نواجذه (2)، فقال: أشهد أن الله على

الخطبة بعد الصلاة، ومرّ هنالك ما يتعلّق بهذه المسألة. قال الشيخ كما ذكره بعض الناس: والحديث خطبة الاستسقاء على المنبر. وما قال الفقهاء من كونها على الأرض لا على المنبر كما نقلنا لك عن العالمكيرية، فعّل مرادهم بنفيه، هو الذي أراد الإمام بنفي صلاة الاستسقاء، أي نفي السنيّة لا المشروعيّة، والأحوط القول بمندوبية المنبر اعتقاداً وتركه عملاً تحرزاً عن التشويش اهـ والله تعالى أعلم

قلت: لا دليل على مندوبيّته اعتقاداً، بل غايته أنه لا بأس به، كما في العيدين، وحديث عائشة شاذّ، كما أشار إليه أبو داود بقوله: "حديث غريب". وقد ثبت أنّه - صلى الله عليه وسلم - كان يخطب في العيدين، فيقوم مقابل الناس والناس جلوس على صفوفهم. أخرجه البخاري عن أبي سعيد، قال: "فلم يزل الناس على ذلك، حتى خرجت مع مروان وهو أمير المدينة في أضحى أو فطر، فلما أتينا المصلّى إذا منبرٌ بناه كثير بن الصلت" إلخ. قال الحافظ في "الفتح": وفي رواية ابن حبان: «فينصرف إلى الناس قائماً في مصلاه». ولابن خزيمة في رواية مختصرة: «خطب يوم عيدٍ على رجليه»، هذا مشعرٌ بأنه لم يكن بالمصلّى

قال الطيبي: والسين للمبالغة يقال: استأخر الشيء إذا تأخر تأخراً بعيداً كذا في "عون المعبود" (1)
في "القاموس": أقصى الأضراس، أو هي الأنثياب أو التي تلي الأنثياب، وهي الأضراس كلها (2)

كل شيء قدير، وأني عبد الله ورسوله. قال أبو داود (1:455): «هذا حديث غريب إسناده جيد اه». وقال النووي في "الأذكار": "إسناده صحيح اه". ورواه أبو عوانة (في "صحيحه") وصححه أيضاً أبو علي بن السكن ("التلخيص الحبير" 1:149). وفي "الدارية": صححه ابن حبان والحاكم اه. ... 2177 - عن: هشام بن إسحاق وهو ابن عبد الله بن كنانة عن أبيه قال: أرسلني الوليد بن عقبة وهو أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول

في زمانه - صلى الله عليه وسلم - منبر، ويدل على ذلك قول أبي سعيد: "فلم يزل الناس على ذلك" إلخ .. ومقتضاه أن أول من اتخذهم مروان اه (2:374). فلو كانت الخطبة على المنبر سنة أو مستحبة خارج المسجد؛ لكانت صلاة العيدين أولى بذلك، لتكرارهما في كل سنة دائماً بخلاف الاستسقاء، ولذا قال في البدائع: ولا يخرج المنبر في الاستسقاء، ولا يصعده، لو كان في موضع الدعاء، لأنه خلاف السنة. وقد عاب الناس على مروان عند إخراج المنبر في العيدين، ونسبوه إلى خلاف السنة اه (1:283).

قوله: "عن هشام" إلخ. قال المؤلف: وفي جامع الآثار: الظاهر أن المراد نفي مطلق الخطبة واحداً كان كما قال أبو يوسف، أو اثنين كما قاد به محمد، ويدل عليه قوله بعده: "ولكن لم يزل" إلخ (ص:55). وفي تابع الآثار: وما روي من الخطبة يُحمَل على الدعاء والذكر مجازاً ((ص:86)).

قال الشيخ: هذا هو الموفق لقول الإمام، وأما عند صاحبيه وقولهما هو المأخوذ به: فالمعنى لم يخطب خطبتين، وهذا على قول أبي يوسف القائل بخطبة واحدة، أو لم يخطب بالإسجاع والتكلف، بل بالتضرع، وهذا على قول محمد القائل بالخطبتين. قال الزيلعي بعد ذكر هذا الحديث: قلنا: مفهومه أنه خطب لكنه لم يخطب خطبتين، كما يفعل في الجمعة، ولكنه خطب خطبة واحدة، فلذلك نفى النوع ولم ينف الجنس، ولم يرو أنه خطب خطبتين، فلذلك قال أبو يوسف: يخطب خطبة واحدة (هو الصحيح عندي)، (ومحمد يقول: يخطب خطبتين، ولم أجد له شاهداً (1:334 و 335).

قلت: لا دلالة لحديث ابن عباس هذا على نفي الخطبتين؛ لاحتماله نفي الأسجاع والتكلف الذي أحدثه الخطباء بعده - صلى الله عليه وسلم -، وقد نقلنا عن العالمكيرية التوسع في الخطبة

الله - صلى الله عليه وسلم -، فأتيته، فقال: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج مبتدلاً متواضعاً متضرعاً حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير. وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد». رواه الترمذي (1:73) وقال: "حسن صحيح". وفي "نصب الراية" (1:73): رواه أيضاً ابن حبان في "صحيحه"

الواحدة، والخطبتين، ولعل الأولى أولى للاعتقاد، والثانية للعمل، تحرزاً عن التشويش. وقوله: "كما كان يصلي في العيد"؛ محمول أن التشبيه في الجهر، وعدد الركعتين هو المذهب كما نقلنا عن العالمكيرية اهـ. كلام الشيخ

وفي "النيل": تأوله الجمهور على أن المراد كصلاة العيد في العدد، والجهر بالقراءة، وكونها قبل الخطبة (3:232). ولا يراد التشبيه في كونها مشتملة على التكبيرات كالعيدين، قاله الشيخ. وأما ما أخرجه الحاكم في "المستدرک"، والدارقطني، ثم البيهقي في "السنن" عن محمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه عن طلحة قال: أرسلني مروان إلى ابن عباس أسأله عن سنة الاستسقاء، فقال: "سنة الاستسقاء سنة الصلاة في العيدين، إلا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلب رداءه، فجعل يمينه على يساره، ويساره على يمينه، وصلى ركعتين، كبر في الأولى سبع تكبيرات، وقرأ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) الأعلى) وقرأ في الثانية (هل أتاك حديث الغاشية) وكبر فيها خمس تكبيرات" انتهى. قال (الحاكم): "صحيح الإسناد، ولم يخرجاه" كما في الزيلعي (1:333)

فالجواب عنه ما أفاده الزيلعي: والجواب عنه من وجهين: أحدهما ضعف الحديث، فإن محمد بن عبد العزيز هذا قال فيه البخاري: "منكر الحديث". وقال النسائي: "متروك الحديث". وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث، ليس له حديث مستقيم". وقال ابن حبان في كتاب "الضعفاء": "يروي عن الثقات العضلات، وينفرد بالطامات عن الإثبات، حتى سقط الاحتجاج به" انتهى. وقال ابن القطان في كتابه: هو أحد ثلاثة إخوة كلهم ضعفاء، محمد، وعبد الله، وعمران بنو عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمن بن عوف، وأبوهم عبد العزيز مجهول الحال، فاعتل الحديث بهما" انتهى كلامه

والثاني: أنه معارض بحديث رواه الطبراني في "معجمه الوسط": حدثنا سعدة بن سعد

عن: عمير مولى بني أبي اللحم «أنه رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يستسقي - 2178
عند أحجار الزيت قريباً من الزوراء قائماً يدعو يستسقي رافعاً يديه قبل وجهه ولا يجاوز
بهما رأسه». رواه أبو داود (1:453) وسكت عنه

الطار ثنا إبراهيم بن المنذر ثنا محمد بن فليح حدثني عبد الله بن حسين بن عطاء عن
داود بن بكر بن أبي الفرات عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن أنس بن مالك: «أنَّ
رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - استسقى فخطب قبل الصلاة، واستقبل القبلة، وحول
(رداءه، ثم نزل فصلی ركعتين، ولم يكبرَ فيهما إلا تكبيرة» انتهى (1:334)

قلت: والمعارضة لا تكون إلا بين المثليين، فكلام الزيلعي مشعّر بمساواة رواية الطبراني
لرواية الحاكم على أنَّ صاحب البدائع قال: ولا يكبرَ فيها في المشهور من الرواية عنهما،
(وروي عن محمد أنه يكبر اهت (1:283)

ثم اعلم أنه قال صاحب الهداية: ولا خطبة عند أبي حنيفة لأنهما تبعٌ للجماعة، ولا جماعة
عنده اهـ. وفي "عمدة القاري" (3:429): قال صاحب الهداية: فإن صلى الناس وحداناً جاز
اهـ. وهذا لم يذكره صاحب الهداية صريحاً، وإنما هو مستفادٌ من قوله المذكور، ويردُّ عليه
ما نقلناه من رواية ابن ماجه: «خرج رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - يوماً يستسقي،
فصلَّى بنا ركعتين .. " الحديث.

وأجاب عنه صاحب البدائع بأنه لم ينقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الروايات
المشهورة أنه صلَّى في الاستسقاء، وإنما الثابت المشهور عنه الدعاء، وكذا عن عمر رضي
الله عنه، وما روي أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى بجماعة؛ حديثٌ شاذٌّ ورد في محلِّ
الشهرة، لأن الاستسقاء يكون بملاً من الناس، ومثل هذا الحديث يرحج كذبه على صدقه،
أو وهمه على ضبطه، فلا يكون مقبولا مع أن هذا مما تعمَّ به البلوى في ديارهم، وما تعمَّ
به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته لا يُقبَل في الشاذِّ. والله تعالى أعلم
(1:283)).

قوله: "عن عمير" إلخ. دلالتُه على كيفية الدعاء ظاهرة. وقوله: "لا يجاوز" إلخ. يعارضه ما
تقدم قريباً من حديث عائشة رضي الله عنها: «فلم يزل في الرفع حتى بدا بياضُ إبطيه»
اهـ فإنه يدلُّ على المبالغة في الرفع، وحديث عمير على خلافه، والتوفيق: بأنه - صلى الله
عليه وسلم - قد فعل ما في حديث عائشة، وقد فعل ما في حديث عمير

عن: أنس بن مالك رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استسقى - 2179 فأشار بظهر كفيه إلى السماء». رواه مسلم (1:293). رواه أبو داود (1:454) وسكت عنه بلفظ: «كان يستسقي هكذا يعني ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الأرض حتى رأيت». «بياض إبطيه اه».

قوله: "عن أنس رضي الله عنه" إلخ. دلالتة على ما فيه ظاهرة. وقال الإمام النووي: قال جماعة من أصحابنا وغيرهم: السنة في كل دعاء لرفع بلاء كالقحط ونحوه: أن يرفع يديه، ويجعل ظهر كفيه إلى السماء، وإذا دعا لسؤال شيء وتحصيله: جعل بطن كفيه إلى السماء، واحتجوا بهذا الحديث اه. قلت: تقدم ذلك بأدلة في الدعاء والذكر بعد الصلاة

فائدة:

قال العلامة الشامي في "رد المحتار" الاستسقاء لغة: طلب السقي. وشرعا: طلب إنزال المطر بكيفية مخصوصة عند شدة الحاجة، بأن يحبس المطر، ولم يكن لهم أودية وآبار وأنهار يشربون منها يسقون مواشيهم وزرعهم، أو كان ذلك إلا أنه لا يكفي، فإذا كان كافياً لا يستسقى، كما في المحيط قهستاني اه (1:883). قلت: ودليل التقييد بشدة الحاجة، ما في التلخيص الحبير تحت قول الرافعي: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يصل صلاة الاستسقاء إلا عند الحاجة، ما نصه: "لم أجده صريحا، لكن بالاستقراء يتبين (صحة ذلك" اه (1:149).

واستحب الشافعي أن يستسقى إمام الناحية الخصبة لأهل الناحية المجربة، ولجماعة المسلمين، ويسأل الله الزيادة لمن أخصب مع استسقائه لمن أجذب، كما في "الأم" (1:218). وعزاه العلامة الشعراني في كشف الغمة إلى الصحابة، أنهم كانوا يستسقون لنواحي الأرض وأطراف المدائن إذا بلغهم قحط بلادهم، وكانوا يقولون: "دعوة المرأ المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، عند رأسه ملك موكل، كلما دعا لأخيه قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل" اه (1:138). قلت: والحديث أخرجه مسلم عن أم الدرداء عن أبي الدرداء عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما في "التلخيص الحبير" (1:149).

واستدل الشافعي بحديث ابن عباس عند ابن ماجه قال: جاء أعرابي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال يا رسول الله: لقد جئتك من عند قوم ما يتزود لهم راع، ولا يخطر لهم فحل.

فصعد المنبر فحمد الله ثم قال: «اللهم أسقنا غيثاً مغيثاً» إلخ ... وسنده صحيح، كما مرّ في المتن، وهو محمولٌ على الاستسقاء بالدعاء فقط في المساجد دون الجبّانة، كما هو ظاهر الحديث، وعليه يُحمل ما عزاه الشعراي إلى الصحابة، ودعاء أهل الخصب لأهل الجذب مستحّ اتفاقاً، وإنما الكلام في الاستسقاء بالصلاة على الهيئة الخاصة من غير احتياج المستسقين إلى المر إذا استسقوا لحاجة غيرهم، فلا دليل في الحديث عليه.

هذا؛ وتفسير الحاجة (1) عندي أن يخاف غلاء السعر من قلة المطر بحيث يضطرب به فقهاء الناس وعامتهم، ولا عبرة بأغنيائهم، وأما ما في بعض الحواشي "إنّ معنى الحاجة أن لا ينزل من السماء قطر، ولا يبدوا في الآفاق قزعة من سحب، ولا كقدر الشبر" فلا أصل له في الفقه، فإن قليل المطر لا يغني، وظهور السحاب في الآفاق لا يجدي ما لم يمطر بقدر الكفاية، وعليها المدار في الاستسقاء كما يشعر به كلام "المحيط" الذي ذكرناه أولاً.

قالوا: ويُسْتَحَبُّ أن يخرجوا ثلاثاً متتابعات، وأكثر من ذلك لم ينقل. قلت: قد صرح الشافعي في "الأم" باستحباب الخروج ثلاثاً، وأما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم يخرج قط إلا مرة، فإنه كان إذا استسقى سقي أولاً، كما ثبت بالأحاديث صراحة، وكذا الصحابة رضي الله عنهم فيما أعلم. ويمكن أن يستأنس للخروج ثلاثاً بما ورد أن الدعاء يُسْتَحَبُّ فيه التكرير، وأقله التثليث، كما في الحصن الحصين معزياً إلى أبي داود، فلم يتجاوزوا في الاستسقاء أقل أعدد التكرير لكونه على هيئة خاصة خلاف القياس، فافهم.

وهذا ما أجيب به في واقعة الفتوى حين سألتني بعض الأكابر عن معنى الحاجة إلى الاستسقاء، وأنها هل تحققت في بلادنا أم لا؟ حيث أمطروا في أول الربيع، وقحطوا في وسطه عند الحاجة إليه، فأجبت ما كتبتُه ههنا، وصحح سيدي حكيم الأمة وقلت: ظني أن مثل تلك الحاجة قد تحقّق في بلادنا هذه، فقد تشوشت العباد، واضطربت الزراع، وبلغت قلوب العامة الحناجر من مخافة الغلاء الشديد إن لم يُمطروا في المدة القريبة، والله المستعان. قلت: وقد أحاطه السحاب بأفاق السماء في وقت كتابة هذا المقام، ونرجو الله تعالى أن يسقينا غيثاً مغيثاً غداً طبقاً نافعاً غير ضارّ، بمحض الفضل منه والإنعام، وأن يتجاوز عن سيئاتنا، ويغفر لنا ذنوبنا، ولا يهلكنا بالآثام، وصلى الله على سيدنا محمد: وسلم أفضل الصلاة، وأزكى السلام، الذي قال فيه أبو طال والله درّه وأبيض يستقى الغمام بوجهه ... ثمال اليتامى وعصمة للأرامل ... 8 ربيع الأول 1347 هـ.

.....

قالوا: ويأمرهم الإمام بصوم ثلاثة أيام قبل يوم الخروج، وبالخروج عن المظالم، وبالتقرب بالخير، ثم يخرجون في الرابع صياماً، ولكل منهما أثر في الإجابة على ما ورد في أخبار نُقِلَتْ، وذكرها الحافظ في "التلخيص الحبير" بالتفصيل

قالوا: ويخرجون الشيوخ، والصبيان، والبهائم، لأن دعائهم إلى الإجابة أقرب، كما في البخاري عن مصعب بن سعد، قال: رأى سعد أن له فضلاً على من دونه فقال - صلى الله عليه وسلم - : «هل تَرزُقون وتُتصرون إلا بضعفائكم؟». وفي "المستدرک" من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس: كان أخوان أحدهما يحترف، والآخر يأتي النبي - صلى الله عليه وسلم - ، فشكا المحترف أخاه، فقال: «لعلك تَرزُق به». ذكره الحافظ في "التلخيص" أيضاً. وأخرج الدار قطني، والحاكم من حديث أبي هريرة مرفوعاً قال: «خرج نبي من الأنبياء - وفي لفظ لأحمد: خرج سليمان عليه السلام - يستسقي، فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال: ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل شأن النملة». وروى أبو يعلى، والبزار، والبيهقي من حديث أبي هريرة، وأبو نعيم في المعرفة من طريق مالك بن عبيدة بن مسافع عن أبيه عن جده مرفوعاً، وأبو نعيم أيضاً في المعرفة من حديث معاوية بن صالح عن أبي الظاهرية أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما من يوم إلا ويُنادي مناد: مهلا أيها الناس، فإن لله سطوات، ولولا رجال خُشِع، وصبيان رُضِع، ودواب رتج؛ لصب عليكم العذاب صباً، ثم رضضتم رضا». ذكره الحافظ فيه أيضاً، وهذه طرق عديدة يقوي بعضها بعضاً

وقت صلاة الاستسقاء وقت صلاة العيد سواء، لما تقدم من حديث عائشة أنه خرج حين بدا حاجب الشمس. وقال ابن عباس: "سنة الاستسقاء سنة الصلاة في العيدين" إلخ. أخرجه الحاكم وصححه. وقال الذهبي "ضعف عبد العزيز (راوي) " اهـ (1:326). وفي "الصحيح" لمسلم عن أنس: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استسقى، فأشار بظهر كفيه إلى السماء». قاله الحافظ في "التلخيص"

وفيه أيضاً: "أن عمر رضي الله عنه استسقى بالعباس رضي الله عنه". أخرجه البخاري من حديث أنس عن عمر، وأخرج أبو زرعة الدمشقي في تاريخه بسند صحيح "أن معاوية استسقى يزيد بن الأسود". وروى أحمد في الزهد أن نحو ذلك وقع لمعاوية مع أبي مسلم الخولاني اهـ (1:151). وفيه الاستسقاء بالصالحين، والتوسل بالكاملين

أبواب صلاة الخوف ... باب كيفية صلاة الخوف ... 1280 - عن: عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «غزوت مع رسول

وذكر الشافعي في "الأمّ" تعليقاً فقال: وروي عن سالم عن أبيه أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا استسقى قال (1): «اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً، هنيئاً مريئاً، غدقاً مجللاً عاماً طيباً سحاً دائماً، اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين، اللهم إن بالعباد والبلاد والبهايم والخلق من اللأواء والجهد والضنك ما لا نشكو إلا إليك، اللهم أنبت لنا الزرع، وأدر لنا الضرع، واسقنا من بركات السماء، وأنبت لنا من بركات الأرض، اللهم ارفع عنا الجهد والجوع والعري، واكشف عنا من البلاء ما لا يكشفه غيرك، اللهم إنا نستغفرك، إنك كنت (غفاراً، فأرسل السماء علينا مدراراً» اهـ (222:1).

قال الحافظ في "التلخيص": لم نقف له على إسناد، ولا وصله البيهقي في مصنفاته، بل رواه في المعرفة من طريق الشافعي. قال: ويروى عن سالم به، ثم قال: وقد روينا بعض (هذه الألفاظ، وبعض معانيها في حديث غيرهم، ثم ساقها بأسانيد اهـ (150:1).

قلت: وتعليق مثل الشافعي مقبول، فيستحب أن يُستسقى بهذا الدعاء، كما استحبه الشافعي، ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده في باب الاستسقاء، ولله الحمد رب الأرض والسماء، وله الثناء الحسن الجميل، والعظمة، والكبرياء.

باب كيفية صلاة الخوف

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. دلالتة على الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار": فيجعل الإمام

ومن عجائب الاتفاق: أني كتبت باب الاستسقاء حين اشتداد الاحتياج إليه، ولما وصلت إلى كتابة هذا الدعاء؛ أحاط (1) السحاب بأفاق السماء، وأمطرنا بفضل الله وطولته منه وكرمه ساعة قليلة، ونرجوه أن يسقينا بقدر الحاجة، وأوسع منه، ببركة سيدي حكيم الأمة المحمدية رحمة الله على العالمين في زمانه آمين. اللهم إنا نتوسل إليك، فاقبل دعاءنا، ولا تردنا خائبين، آمين. وبعد ذلك بيومين أو ثلاثة استجاب الله لنا، وسقانا بفضلته ومثله غيثاً مغيثاً غدقاً طيباً، فله الحمد، وله الشكر.

الله - صلى الله عليه وسلم - قبل نجد فوازيها العدو، فصاففنا لهم. فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي لنا، فقامت طائفة معه، وأقبلت طائفة العدو، فرقع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمن معه، وسجد سجدتين. ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل، فجاؤوا، فرقع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهم ركعة، وسجد سجدتين، ثم سلم. كل واحد منهم، فرقع لنفسه ركعة وسجد سجدتين» رواه البخاري (1:128 و 129)

طائفة بإزاء العدو إرهاباً له، ويصلي بأخرى ركعة في الثاني، ومنه الجمعة، والعيد، وركعتين في غيره لزوماً، وذهبت إليه، وجاءت الأخرى، فصلّى بهم ما بقي، وسلم وحده، وذهبت إليه ندباً، وجاء الطائفة الأولى وأتموا صلاتهم بلا قراءة لأنهم لاحقون، وسلموا، ثم جاءت الطائفة الأخرى، وأتموا صلاتهم بقراءة لأنهم مسبوقون اهـ

وفي "رد المحتار" قوله: "ندباً" فلو أتموا صلاتهم في مكانهم صحت. قوله: "وجاءت الطائفة الأخرى" مجيئها ليس متعيناً، حتى لو أتم تكائها، ووقفت الطائفة الذاهبة بإزاء العدو؛ صح. وهل الأفضل الإتمام في مكان الصلاة أو في محل الوقوف تقليلاً للمشى؟ ينبغي أن يجري فيه الخلاف فيمن سبقه الحديث، ومشى في الكافي على أن العود أفضل، (أفاده أبو السعود (1:866)

قلت: وأصل الكيفية في رواية ابن عمر رضي الله عنهما، والزيادة المندوبة في أثر ابن عباس، وأما ما في "الهداية" بعد بيان كيفية صلاة الخوف المذكورة في "الدر المختار" ما لفظه: "والأصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى صلاة الخوف على الصفة التي قلنا" اهـ؛ فلا يصح، فإن روايته رضي الله عنه لا تنطبق على الكيفية التي ذكرها صاحب "الهداية"

وقد روى حديث ابن مسعود رضي الله عنه أبو داود، وسكت عنه، عن خفيف عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال: «صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاة الخوف، فقاموا صفين، صف خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وصف مستقبل العدو، فصلّى بهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعة، ثما جاء الآخرون فقاموا مقامهم، واستقبل هؤلاء العدو، فصلّى بهم النبي - صلى الله عليه وسلم - ركعة، ثم سلم، فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة، ثم سلموا، ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو، ورجع أولئك إلى

مقامهم، فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثم

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم (كلهم ثقات) في صلاة الخوف قال: «إذا - 2181
صلى الإمام بأصحابه فلتقم طائفة منهم مع الإمام وطائفة بإزاء العدو، فيصلّي الإمام
بالطائفة الذين معه ركعة، ثم تنصرف الطائفة الذين صلوا مع الإمام من غير أن يتكلموا
حتى يقوموا في مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأخرى، فيصلّون مع الإمام الركعة الأخرى،
ثم ينصرفون من غير أن يتكلموا حتى يقوموا مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأولى حتى
يصلوا ركعة وحداً، ثم ينصرفون فيقومون مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأخرى، حتى
يقضوا الركعة التي بقيت عليهم وحداً». رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (ص - 35)
ثم قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما مثل ذلك اهـ. ... قلت: الحارث هذا مقبول من أتباع التابعين كما في
"التقريب" (ص 269) فالإسناد منقطع، وهو مما لا يدرك بالرأي.

سَلَمُوا» (1:482). وفي لفظٍ له بعد هذا الحديث، وسكت عنه أيضاً ما لفظه: حدثنا تميم
بن المنتصر نا إسحاق يعني ابن يوسف عن شريك عن خصيف بإسناده ومعناه قال: «فكَبُرَ
نبيُّ الله - صلى الله عليه وسلم -، فكَبُرَ الصَّفَانِ جميعاً». قال أبو داود: "رواه الثوري بهذا
المعنى عن خصيف، وصلى عبد الرحمن بن سمرة هكذا، إلا أنَّ الطائفة التي صلى بهم
ركعة، ثم سلم مضوا إلى مقام أصحابهم، وجاء هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة، ثم رجعوا إلى
مقام أولئك فصلوا لأنفسهم ركعة. قال أبو داود: حدثنا بذلك مسلم بن إبراهيم نا عبد
الصمد بن حبيب أخبرني أبي "أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل، فصلّى بنا صلاة
الخوف" اهـ (1:483). وخصيف مختلف فيه، وتقدّم الاختلاف في سماع أبي عبيدة عن
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فالحديث حسن.

وقول صاحب "فتح القدير" (1:63): ولا يخفى أنَّ كلاً من الحديثين (أي حديث ابن عمر،
وابن مسعود) إنما يدلُّ على بعض المطلوب، وهو مشي الطائفة الأولى، وإتمام الطائفة
الثانية في مكانها من خلف الإمام، وهو أقلُّ تقديراً، وقد روي تمام صورة الكتاب (يعني
الهداية) موقوفاً على ابن عباس من رواية أبي حنيفة، ذكره محمد في كتاب الآثار

.....

وساق إسناده الإمام، ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه، لأنه تغيير بالمنافي في الصلاة، فالموقوف فيه كالمرفوع اهـ. وقوله " وإتمام الطائفة الثانية" إلخ. ليس من مطلوب الكتاب فتدبر.

وقال العيني في "عمدة القاري" (3:341): هذا الحديث (أي حديث ابن عمر رضي الله عنه) حجة لأصحابنا الحنفية في صلاة الخوف، وحديث ابن مسعود أيضاً اهـ.

فائدة: بيان طرق صلاة الخوف

ثم اعلم أن طريق صلاة الخوف قد وردت مختلفة، والعمل بكل منهما يجوز إذا صحَّ بسندٍ يحتجُّ به. قال الحافظ في "الفتح" (2:359): وقد ورد في كيفية صلاة الخوف صفات كثيرة، ورجَّح ابن عبد البر هذه الكيفية الواردة في حديث ابن عمر رضي الله عنه على غيرها لقوة الإسناد، ولموافقة الأصول في أن المأموم لا يتم صلاة قبل إسلام إمامه. وعن أحمد قال: ثبت في صلاة الخوف ستة (1) أحاديث، أو سبعة، أيها فعل المرء جاز. ومال إلى ترجيح حديث سهل بن أبي حثمة الآتي في المغازي (في البخاري)، وكذا رجحه الشافعي، ولم يختر إسحاق شيئاً على شيء، وبه قال الطبري وغير واحد منهم ابن المنذر، وسرد ثمانية أوجه، وكذا ابن حبان في صحيحه، وزاد تاسعاً. وقال ابن حزم: صحَّ فيها أربعة عشر وجهاً (2) وبينها في جزء مفرد. وقال ابن العربي في "القبس" (شرح الموطأ): جاء فيها روايات كثيرة، أصحابها ستة عشر رواية مختلفة، لم يبينها. وقال النووي نحوه في شرح مسلم، ولم يبينها أيضاً، وقد بينها شيخنا الفاضل أبو الفضل في شرح الترمذي، وزاد وجهاً آخر، فصارت سبعة عشر وجهاً، لكن يمكن أن تتداخل. قال صاحب الهدى (أي ابن القيم): أصولها ست صفات، وبلغها بعضهم أكثر، وهؤلاء كلما رأوا اختلاف الرواة في قصة جعلوا ذلك وجهاً من فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هو من اختلاف الرواة اهـ. وهذا هو المعتمد، وإليه أشار شيخنا بقوله: "يمكن تداخلها" اهـ.

وفي "عمدة القاري" (3:342): قال القدوري في شرح مختصر الكرخي، وأبو

نقل ابن الجوزي عن أحمد أنه قال: "ما أعلم في هذا الباب حديثاً إلا صحيحاً" كذا في التلخيص (1)
بعضها في صحيح مسلم، ومعظمها في سنن أبي داود، كذا في التلخيص (2)

باب جواز صلاة الخوف بعد النبي ... عليه افضل الصلاة والسلام ... 2182 - عن: حبيب «أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه كابل، فصلّى بنا صلاة الخوف». رواه أبو داود (1:483)، وسكت عنه. ... 2183 - عن: ثعلبة بن زهيد قال: «كنا مع سعيد بن العاص رضي الله عنه بطبرستان، فقام فقال: أيكم صلى مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلاة الخوف؟ فقال حذيفة: أنا. فصلّى بهؤلاء ركعة، وبهؤلاء ركعة، ولم يقضوا (أي مع الإمام)». رواه أبو داود (1:483) وسكت عنه. وفي النيل (3:212): "رجال إسناده رجال الصحيح اه". ... 2184 - حدثنا: عبد الأعلى عن يونس عن الحسن «أن أبا موسى رضي

نصر البغدادي في شرح مختصر القدوري: الكل جائز، وإنما الخلاف في الأولى اه. وفي "رد المحتار" (1:886): وفي المستصفى: إنّ كل ذلك جائز، والكلام في الأولى اه.

باب جواز صلاة الخوف بعد النبي

عليه أفضل الصلاة والسلام

قوله: "عن حبيب" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة بأنّ فتح كابل كان بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفيه صلى الصحابي صلاة الخوف، فعلم من فعله أنّها تجوز بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - أيضاً

قوله: "عن ثعلبة" إلخ. دللته على الباب ظاهرة بالتقرير المذكور

قوله: "حدثنا عبد الأعلى" إلخ. قال المؤلف: قال البزار كما في "نصب الراية" (1:47) قال البزار في مسنده: روى الحسن عن أبي موسى الأشعري، وأبو موسى إنما كان بالبصرة أيام عمر رضي الله عنه، فلا أحسبه سمع منه اه. وفي "تهذيب التهذيب" (2:267): قال ابن المديني: لم يسمع من أبي موسى. وقال أبو حاتم وأبو زرعة: لم يره اه

الله عنه (1) صلى بأصحابه بإصبعه، فصلت طائفة منهم معه، وطائفة مواجهة العدو، فصلى بهم ركعة، ثم نكصوا، وأقبل الآخرون يتخللونهم، فصلى بهم ركعة، ثم سلم، وقامت الطائفتان، فصلتا ركعة». رواه ابن أبي شيبة (عون المعبود 1:482)، ورجاله ثقات. ... باب طريق الصلاة الرباعية في الخوف ... وترك الصلاة عند التحام الحرب ... 2185 - عن: جابر رضي الله عنه قال: «كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - بذات الرقاع

قلت: صلاة أبي موسى رضي الله عنه هذه قد علّقها أبو داود بعد ذكر حديث ابن عمر رضي الله عنه ولفظ: "وكذلك روى يونس عن الحسن عن أبي موسى أنه فعله" اهـ. فجزم الإمام أبي داود على الظاهر يدل على أنه سمعه منه، فاختلف في الأصل، والاختلاف غير مضّر، على أن الانقطاع أيضاً لا يضّر عندنا. ودلالة الأثر على الباب ظاهرة بالتقرير المذكور، وكون صلاة المذكورين من الصحابة المذكورة في المتن بعد وفاة النبي أفاده الرافعي، (وأقره عليه الحافظ في "التلخيص" 1:142)

فائدة:

قال الشيخ: ولم يفتح شيء من العجم في زمنه صلى الله تعالى عليه وآله وأصحابه وسلم اهـ.

باب طريق الصلاة الرباعية في الخوف

وترك الصلاة عند التحام الحرب

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفي بعض طرق

عن أبي العالية الرياحي: «أن أبا موسى رضي الله عنه كان بالدار من إصبعان وما بهم يومئذ كبير خوف (هكذا في (1) الأصل). ولكن أحب أن يعلمهم دينهم، وسنة نبيهم - صلى الله عليه وسلم -، فجعلهم صفين، طائفة معها السلاح مقبلة على عدوها، وطائفة من ورائها، فصلى بالذين يلونه ركعة ثم نكصوا على أدبارهم حتى قاموا مقام الآخرين يتخللونهم حتى قاموا ورائه، فصلى بهم ركعة أخرى، ثم سلم، فقام الذين يلونه والآخرون، فصلوا ركعة ركعة، ثم سلم بعضهم على بعض، فتمت للإمام ركعتين، وللناس ركعة ركعة». رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح، كذا في "مجمع الزوائد"

وأقيمت الصلاة فصلّى بطائفة ركعتين، ثم تأخروا، وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين، فكان للنبي - صلى الله عليه وسلم - أربع، وللقوم ركعتان». متفق عليه، كذا في "النيل" (3:209)).

الحديث أنّه - صلى الله عليه وسلم - سلّم بعد الركعتين ثم بعد الركعتين. فروى النسائي وسكت عنه (1:231): عن الحسن عن جابر رضي الله عنه بن عبد الله «أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - صلّى بطائفة من أصحابه ثم سلّم، ثم صلّى بأخرين أيضاً ركعتين ثم سلّم» اهـ. وروى أبو داود، وسكت عنه (1:484) عن الحسن عن أبي بكره قال: «صلّى النبي - صلى الله عليه وسلم - في خوف الظهر⁽¹⁾ فصّف بعضهم خلفه، وبعضهم بإزاء العدّ، فصل بهم ركعتين، ثم سلّم، فانطلق الذين صلّوا معه، فوقفوا موقف أصحابهم، ثم جاء أولئك فصلّوا خلفه، فصلّى بهم ركعتين، ثم سلّم، فكانت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أربعاً، ولأصحابه ركعتين ركعتين (أي معه - صلى الله عليه وسلم -)، وبذلك كان يفتي الحسن» اهـ. وصححه في "نصب الراية" (1:277). ففي هذه الألفاظ ما يدلّ على أنّه - صلى الله عليه وسلم - صلّى مرتين والصحابة خلفه مرة، فيلزم اقتداء المفترض بالمتطوّع في المرة الثانية.

والجواب عنه: أنّه لم يصلّ مرتين، فإن المراد بالسلام هو التشهد⁽²⁾، لأنّ السلام في وسط الصلاة لا يجوز، والصلاة كانت رباعيّة في الحضر. ففي الزيلعي (1:337): وقال بعضهم: "كان في حضر ببطن نخلة على باب المدينة، وكان خوف، فخرج منه محترساً" اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما في الزيلعي أيضاً، وقال غيره: لم يحفظ عن النبي عليه السلام أنّه صلى صلاة الخوف قط في حضر، ولم يكن له حرب قط في حضر اليوم إلا يوم الخندق، ولم يكن آية الخوف نزلت بعد اهـ. فلا يضرّ، فإنّ كون الصلاة في حضر قد ثبت بما رواه الشافعي في "مسنده" (ص:31): أخبرني الثقة ابن عليّة⁽³⁾ أو غيره عن يونس

رواه أيضاً ابن حبان، والحاكم، والدارقطني، ففي رواية أبي داود، وابن حبان أنها الظهر، وفي رواية الحاكم، والدارقطني أنها المغرب كذا في "التلخيص" (1:140). وقال البيهقي في المعرفة: هو وهم، كما في "عون المعبود": أي المغرب وهم.

ولا يقال: إن عدم نقل إتمامهم الركعات الباقية ينافي هذا التأويل، فإن عدم نقل شيء لا يستلزم عدم ذلك الشيء، وقال الشيخ: والأمر أظهر من أن ينه عليه، فإن من المعلوم الضروري في الذين أن الاختصار في الفرض لا يجوز معناه: أخبرني الثقة، ولا أحضره معينا وهو ابن عليّة أو غيره، فافهم⁽³⁾

عن الحسن عن جابر رضي الله عنه: "أَنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصلِّي بالناس صلاة الظهر في الخوف ببطن نخلة، فصلَّى بطائفة ركعتين، ثم سلم، ثم جاء طائفة أخرى، فصلَّى بهم ركعتين، ثم سلم» اهـ. والثقة إن كان ابن عليَّة، فهو ثقة حافظ أخرجوا له، كما مرَّ في "التقريب" (ص:51). وإن كان غيره فالحكم مختلف فيه.

قال في "تدريب الراوي" (ص:113): وإذا قال: "حدثني الثقة أو نحوه" لم يكتف به على الصحيح، وقيل: يكتفى اهـ ملخصاً. وفي "قفو الأثر في صفو علوم الأثر" في المصطلح على مذهب سادة الحنفية (ص:20): وحديث المبهم قيل: مقبول مطلقاً، وقيل: لا، ولو أنهم بلفظ التعديل كأن يقول الراوي عنه: "أخبرني الثقة". واختاره القاضي القضاة (هو الحافظ ابن حجر). وقيل: إن وصفه نحو الشافعي من أئمة الحديث الراوي عنه بالثقة، فالوجه قبوله، واختاره المحلي، وقيل: تعديله مع الإبهام مقبول مطلقاً. وقيل: إن كان عالماً بأسباب الجرح والتعديل، فهو مجزئ في حق من يوافقه على مذهبه، والذي ينبغي أن يكون مذهبا قبوله، وإن أبهم بغير لفظ التعديل ولكن بمثل الشرط الذي اعتبرناه في المرسل اهـ.

وذكر في باب المرسل (ص:14 و 15): فإن عرف من عادة التابعي أنه لا يرسل إلا عن ثقة، فقال الشافعي: يُقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يبين الطريق الأولى مسنداً كان أو مرسلًا. وذهب جمهور المحدثين إلى التوقف، وهو أحد قولي أحمد، وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين: يقبل سواء اعتضد بمجيئه من وجه آخر يبين الطريق الأولى أم لا، هكذا قيل. والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً، ومرسل أهل القرن الثاني والثالث عندنا، وعند مالك مطلقاً، وعند الشافعي بأحد خمسة أمور: أن يسند غيره، أو أن يرسله آخر وشيوخهما مختلفة، أو أن يعضده قول صحابي، أو أن يعضده قول أكثر العلماء، أو أن يعرف أنه لا يرسل إلا عن عدل، وأما مرسل دون هؤلاء من الثقات فمقبول عند بعض أصحابنا، مردودٌ عند الآخرين إلا أن يروي الثقات مرسله، كما رويوا مسنده، فإن كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم، فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا، وأبي الوليد الباجي من المالكية: عدم قبول مرسله اتفاقاً. ونقل السراج الهندي من أصحابنا أنَّ المرسل

.....

في اصطلاح المحدثين هو قول التابعي: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، وإنَّ ما سقط من رواته قبل التابعي واحد يسمى منقطعاً، أو أكثر يسمى معضلاً، فلم يذكر المعلق عنهم، لا لأنه لم يسمع اسمه منهم؛ بل لأنه إما منقطع أو معضل. قال: والكل يسمى مرسلًا عند الأصوليين انتهى. وقد علمت حكم مرسل أهل القرون الثلاثة، ومن بعدهم، على ما هو المختار عندنا، فهو حكم مرسل أصوليين مطلقاً أهـ ملخصاً بلفظه. وفي "تدريب الراوي" (ص:67): وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فإن كان فلا خلاف في رده أهـ

وقال الحافظ في "شرح نخبة الفكر" (ص:51): ونقل أبو بكر الرازي من الحنفية، وأبو الوليد الباجي من المالكية: أنَّ الراوي إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم، لا يقبل مرسله اتفاقاً أهـ. وقال محشيه في تعليقه ناقلاً عن شرح للعلي القاري ما نصه: قوله: "لا يقبل مرسله اتفاقاً" إلخ. أي إذا عرف حاله أنه غير ملتزم بأن يرسله عن ثقة، فلا يقبله مرسله اتفاقاً، وأما إذا لم يعلم حاله؛ فمرسله مقبول اتفاقاً أهـ. وقوله: "مقبول اتفاقاً" يعني به اتفاق المحتجين بالمراسيل

قال بعض الناس: وإذا عرفت هذا التفصيل؛ فاعلم أنَّ قول الشافعي: "أخبرني الثقة" محتج به عندنا، فإنه من القرن الثالث. قلت: كلا! بل هو من القرن الرابع، وإنما يقبل قوله ذلك عندنا؛ لكونه إماماً مجتهداً، واحتجاج المجتهد برجلي توثيق له، ويونس، والحسن ثقتان من رجال الجماعة

قال بعض الناس: فإن قيل: في "تهذيب التهذيب" (2:267): قال أبو زرعة: الحسن لم يلق جابراً، وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي: سمع الحسن من جابر؟ قال: ما أرى، ولكن هشام بن حسان يقول عن الحسن: "ثنا جابر" وأنا أنكر هذا، إنما الحسن عن جابر بن كساب مع أنه أدرك جابراً أهـ. وقال البزار كما في "نصب الراية" (1:48): روى الحسن عن جابر بن عبد الله أحاديث ولم يسمع منه أهـ. فعلى هذا: الأثر منقطع

قلت: ليس الأمر كما فهمت، يدل عليه ما في "تهذيب التهذيب" أيضاً. وأما رواية الحسن عن سمرة بن جندب، ففي صحيح البخاري سماعاً منه لحديث العقيقة، وقد روى

.....

عنه نسخة كبيرة غالبها في السنن الأربعة، وعند علي بن المديني أنَّ كلها سماع، وكذا حكى الترمذي على البخاري. وقال يحيى القطان وآخرون: هي كتاب، وذلك لا يقتضي الانقطاع (اهـ) 2:268).

فائدة: بحث الكتابة

وقال النووي في تقريبه (ص:146): القسم الخامس: الكتابة: هي أن يكتب الشيخ مسموعه لحاضر أو غائب بخطه أو بأمره، وهي ضربان: مجردة عن الإجازة، ومقرونة "بأجزئك ما كتب لك، أو إليك، أو به إليك" ونحوه من عبارة الإجازة، هذا في الصحة والقوة كالمناولة المقرونة (بالإجازة)، وأما المجردة فمنع الرواية بها قوم منهم القاضي الماوردي الشافعي، وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختياني، ومنصور، والليث، وغري واحد من الشافعيين، وأصحاب الأصول، وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث، ويوجد في مصنفاتهم "كتب إلى فلان قال: حدثنا فلان" والمراد به هذا، وهو معمول به عندهم معدود في الموصول، ثم يكفي معرفة خط الكتاب، ومنهم من شرط البينة، وهو ضعيف اهـ. وقد قدمت حديثاً من النسائي من طريق الحسن عن جابر وذكرث أيضاً أنه قد سكت عنه، فدل سكوته على أنه صحيح عنده حجة

أبو بكرة أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة

وأما حديث أبي بكرة؛ فليس في روايته أنَّ ذلك كان ببطن نخل، كما في "التلخيص الحبير" (1:140)، ولكنه محتمل لذلك؛ لاحتمال اتحاد الواقعة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وفي "التلخيص" أعلمه ابن القطان بأنَّ أبا بكر أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة، هذه ليست بعلّة، فإنه يكون مرسل صحابي اهـ

قلت: إنما وقع بعض الناس في هذا التطويل استدلاله لصلاة الخوف في الحضر بما رواه الشافعي في "مسنده" بالشك فيمن حدّثه، مع توثيقه إياه مبهماً "عن يونس عن الحسن عن جابر" إلخ. وغفلته عما أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" بسند صحيح بلا شك موصولا قال: حدثنا يزيد (ثقة من رجال النسائي) بن سنان ثنا معاذ (من رجال الجماعة) بن هشام حدثني أبي عن قتادة عن سليمان الشكري (ثقة) أنه سأل جابر بن عبد الله عن

.....

إقصار الصلاة في الخوف، أي يوم أنزل وأين هو؟ قال: «انطلقنا نتلقى غير قريش آتية من الشام، حتى إذا كنا بنخل⁽¹⁾ جاء رجل من القوم إلى أن قال: فنادى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالرحيل، وأخذوا السلاح، ثم نودي بالصلاة فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بطائفة من القوم، وطائفة أخرى يحرسونهم، فصلى بالذين يلونه ركعتين، ثم سلم، ثم تأخر الذين يلونه على أعقابهم، فقاموا في مصاف أصحابه، وجاء الآخرون، فصلى بهم ركعتين والآخرين يحرسونهم، ثم سلم». الحديث

قال الطحاوي: فإن قال قائل: ففي هذا الحديث ما يدل على خروج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الصلاة بعد فراغه من الركعتين اللتين صلاهما بالطائفة الأولى لأن في الحديث: "ثم سلم". قيل له: قد يحتمل أن يكون ذلك السلام المذكور هو سلام التشهد الذي لا يراد به قطع الصلاة، ويحتمل أن يكون سلاماً أراد به إعلام الطائفة الأولى بأوان (انصرافهما، والكلام حينئذٍ مباح له في الصلاة يغرق قاطع لها إلخ (1:87 و 88

تتمة: قال الشيخ: إنه كما يؤخر الصلاة بحال المسائفة؛ كذلك يؤخر في حالة لا يمكن الوقوف بل يضطر إلى المشي، لأنه مفسد كالمسائفة. وقال بعضهم: بصحة صلاة الماشي بالإيماء استدلالاً بقول تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا} الآية. قلنا: معنى قوله تعالى: "رجالا" قائمين وواقفين على الأرجل، لا مشاة، والقرينة يدل على مقابلته بقوله: "أو ركبانا"، فعلم به أن معنى "رجالا" ما يقابل الراكب، أي غير راكبين بعد أن كانوا واقفين، ولو كان معناه مشاة؛ كان حق البلاغة أن يقال: فرجالا أو واقفين، كما هو ظاهر

وأما ما رواه أبو داود عن عبد الله بن أنيس قال: «بعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى خالد بن سفيان الهذلي، وكان نحو عدنة وعرفات، فقال: اذهب فاقتله. قال: □فرايته وحضرت صلاة العصر، فقلت: إني لأخاف أن يكون بيني وبينه ما أن أؤخر الصلاة

الظاهر أن المراد به بطن نخلة بقرينة السياق، وهو قوله: "انطلقنا نتلى غير قريش آتية من الشام" لا موضع نخل (1) بنجد، فإن الصلاة بنخل بنجد كانت في غزوة ذات الرقاع، ولم تكن لتقي غير قريش، بل كانت لغزو محارف خصفة، كما في الصحيح، فالظاهر أن المراد بالنخل فيه بطن نخلة، كما وقع التصريح به في رواية الشافعي عن الحسن عن جابر، وبطن نخلة على باب المدينة، فافهم، ولا تكن من الغافلين

فانطلقت أمشي وأنا أصلي أومي إيماء نحوه، فلما دنوث منه قال لي: من أنت؟ قلت: رجل من العرب، بلغني أنك تجمع لهذا الرجل، فجئت في ذلك. قال: «إني لفي ذلك، فمسيث معه ساعة حتى أمكنني علوته بسيفي حتى برد». رواه أبو داود (1:485) وسكت عنه هو والمنذري، كما في "عون المعبود". وفي "فتح الباري": "إسناده حسن" (2:364). فهو رأي محض نشأ من الإطلاقات، وليس حجة من غير المجتهد

وكان هذا كلاماً في صلاة الماشي، أما الراكب ففي "الدر المختار": "الراكب إن كان مطلوباً تصح صلاته، وإن كان طالباً لا لعدم خوفه" اهـ حاصله أن الله تعالى أجاز صلاة الراكب في حالة الخوف، كما قال تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ} فإذا فات الشرط، أي الخوف، كما للطالب لأنه خير خائف؛ فات المشروط أي الصلاة ركباً فقط اهـ كلامه

فإن قيل: المتبادر هناك أن معنى "رجالا" غير راكبين سواء كانوا مشاة أو قائمين وواقفين على ما يقتضيه مقابلته "بركبانا"، فلا يضر مقصود الخصم

قلنا: أجب عنه شيخنا بأن الخصم مستدل بالآية، ونحن نمنعه، ويكفي في المنع الاحتمال، والقرينة سند المنع، وبانهدامه لا ينهدم المنع، فكأنه قيل: معنى "رجالا" يحتمل أن يكون قائمين إلخ. قلت: ولا حاجة إلى هذا الجواب بعدما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تفسير قوله تعالى: {فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا} بالقائمين، كما في الصحيح، وزاد ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - "وإن كانوا أكثر من ذلك، فليصلوا قياماً وركباً" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": وساقه الإسماعيلي من طريق أخرى، وفيه: وزاد ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - "فإن أكثروا فليصلوا ركباً أو قياماً على أقدامهم" اهـ (1:360). وذكره البخاري في تفسير هذه الآية في باب التفسير من "الصحيح"

فإن قلت: واقعة عبد الله بن أنيس وقعت في زمنه - صلى الله عليه وسلم -، ثم لم يرد ما يدل على كونه باطلاً، فهو مرفوع من التقرير حكماً

قلت: أجب عنه شيخنا بأن هذا وقع نادراً، وعدم اطلاع النبي - صلى الله عليه وسلم - غير بعيد، والوحي لا يلزم أن ينزل في كل واقعة، وإنما يلزم نزول الوحي إذا خفي الأمر على الصحابة جميعاً، كما قدمناه في باب الإمامة، فوقع الاحتمال في الرفع. قال الشوكان في "النيل": لا يتم به الاستدلال إلا على فرض أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقزه على ذلك، وإلا فهو فعل

عن: أبي سعيد رضي الله عنه قال: حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد - 2186 المغرب بهوى من الليل كفيها، وذلك قول الله عز وجل: {وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا} قال: فدعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بلالاً رضي الله عنه، الحديث. وقد تقدم في الترتيب بين الفوائد. ... 2187 - عن: أنس بن مالك رضي الله عنه حضرت عند مناهضة (1) حصن تستر عند إضاءة الفجر واشتد اشتغال القتال فلم يقدروا على الصلاة فلم

صحابي لا حجة فيه. قال ابن المنذر: كل من أحفظ عنه العلم يقول: إن المطلوب يصلي دأبته يومئ إيماءً، وإن طالباً نزل فصل بالأرض اهـ (3:213). قلتك والأولى أن يحمل فعل عبد الله بن أنيس على التشبه بالمصلين، ولعله أعاد الصلاة بعد ذلك، والله أعلم.

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. وفي "الهداية": "ولا يقاتلون في حال الصلاة، فإن فعلوا بطلت صلاتهم، لأنه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق، ولو جاء الأداء مع القتال لما تركها". وقال الشيخ: وفي "فتح القدير" بعدما نقل عن بعضهم الاعتراض على استدلال صاحب الهداية، وبعدهما تكلم طويلاً؛ ما نصه: إن المدعى أن لا تصلى حالة المقاتلة والمسايقة، وهذا مما يدل عليه تأخير (1:67) الصلاة يوم الخندق، إذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخر إلى آخر ما قال وأطال (1:67).

قوله: "عن أنس". قال المؤلف: دلالتة على الجزء الثاني من الباب من فعل الصحابة ظاهرة.

ثم اعلم أن الأخ بكل ما ورد في صلاة الخوف يجوز عندنا إلا صورتين، فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يؤولهما على تقدير ثبوتهما عنه - صلى الله عليه وسلم -، أو يحملهما على الاختصاص به - صلى الله عليه وسلم -. الأول: ما مر في حديث جابر أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى بكل طائفة ركعتين، وسلم على ركعتين، وقد ذكرنا تأويله. والثاني: ما رواه النسائي عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى بندي □ قرد، فصف الناس خلفه صفين صفاً خلفه، و صفاً موازي العدو

مقاومت كردن باهم وقاومه في المصارعة وغيرها برابري كرد أو كذا في "الصراح" (1)

نصل إلا بعد ارتفاع النهار، فصليناها ونحن مع أبي موسى، ففتح لنا. قال أنس: «وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا وما فيها» هكذا علقه البخاري. وفي "فتح الباري" (2:362): وصله ابن سعد، وابن أبي شيبه من طريق قتادة عنه، وذكره خليفة في "تاريخه"، وعمر بن شبة في "أخبار البصرة" من وجهين آخرين عن قتادة. ولفظ عمر: سئل قتادة عن الصلاة إذا حضر القتال فقال: حدثني أنس بن مالك أنهم فتحوا تستر وهو يومئذ علي مقدمة الناس، وعبدالله بن قيس يعني أبا موسى الأشعري أميرهم، وفي رواية عمر بن شبة: حتى انتصف النهار اهـ

فصلّى بالذين خلفه ركعة، ثم انصرف هؤلاء إلى مكان هؤلاء، وجاء أولئك فصلّى بهم ركعة، ولم يقضوا. وقد مرّ في المتن نحوه عن ثعلبة بن زهيد عن حذيفة أنّه - صلى الله عليه وسلم - صلى بهؤلاء ركعة، وبهؤلاء ركعة، ولم يقضوا

فقوله: "ولم يقضوا" كالصريح في اقتصارهم على ركعة ركعة، وفي البا عن زيد بن ثابت عند أبي داود، والنسائي، وابن حبان، وعن جابر عند النسائي، ويشهد له ما رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم». «في الحضر أربعة، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة

وقال الحافظ في "الفتح": وبالاقتصار في الخوف على ركعة واحدة يقول إسحاق، والثوري ومن تبعهما، وقال به أبو هريرة، وأبو موسى الأشعري، وغير واحد من التابعين، ومنهم من قيد ذلك بشدة الخوف. وقال الجمهور: قصر الخوف قصر هيئة لا قصر عدد، وتأولوا رواية مجاهد هذه على أنّ المراد به ركعة مع الإمام، وليس فيه نفي الثانية، وقالوا: يحتمل أن يكون قوله في الحديث السابق "لم يقضوا" أي لم يعيدوا الصلاة بعد (الأمّن، الله أعلم (2:361)

وبالجملة: فإنّ عدد الركعات ثابت بالتواتر والإجماع، فلا يجوز قصره إلا بمثلها، وكل ما ورد في الاقتصار على ركعة ركعة في الخوف، فمن أخبار الآحاد رواية، ومحمّط دلالة، ولا يصح نسخ الثابت قطعاً إلا بمثله. وأما قصر هيئة الصلاة في الخوف فقد دلّ عليه الكتاب، وورد في غير ما حديث، وقد بلغ حدّ التواتر فافهم. وبهذا اندفع ما أورده العلامة الشوكاني في "النيل" عن الجمهور. والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم

أبواب الجنائز ... باب توجيه المحتضر إلى القبلة على شقه الأيمن ... 2188 - عن: أبي قتادة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حين قدم المدينة سأل عن البراء بن معمر رضي الله عنه، فقالوا: «توفي وأوصى أن يوجه إلى القبلة». فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أصاب الفطرة» ثم ذهب، فصلى عليه. أخرجه الحاكم في "المستدرک"، وقال: حديث صحيح، ولا أعلم في توجيه المحتضر غيره (نصب الرأية 1:340). ... 2189 - عن: البراء بن عازب رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أتيت مضجعك، فتوضأ وضوئك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللهم أسلمت إلى أن قال: فإن مت مت على الفطرة». رواه البخاري (2:933). ... باب ما يلقن المحتضر، وما يقوله، وما يقرأ عنده ... 2190 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله، فإنه من كان آخر كلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يومًا من الدهر

باب توجيه المحتضر إلى القبلة على شقه الأيمن

قوله: "عن أبي قتادة" إلخ. دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن البراء" إلخ. وجه الاستدلال به على استقبال المحتضر عند الموت أن النوم مظنة للموت، وإليه الإشارة بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «فإن مت» إلخ بعد قوله: «ثم اضطجع على شقك الأيمن»، فإنه يظهر منها أنه ينبغي أن يكون المحتضر على تلك الهيئة، كذا أفاده القاضي الشوكاني في "النيل" (3:250). قلت: والكل مستحب

باب ما يلقن المحتضر، وما يقوله، وما يقرأ عنده

قوله: "عن أبي هريرة". وقوله: "عن طلحة" إلخ. دلالة الأولى والثاني على الجزء الأول والثاني من الباب ظاهرة

وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه». رواه ابن حبان في "صحيحه"، وأحمد في "مسنده"، كذا في "كنز العمال" (8:81). وفي "التلخيص الحبير" (1:152) عزاه إلى ابن حبان فقط، وقال: غلط بن الجوزي فعزاه إلى البخاري، وليس هو فيه. وأما المحب الطبري، فجعله من المتفق عليه، وليس كذلك. ... 2191 - عن: طلحة رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه قالا: «سمعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إني لأعلم كلمة لا يقولها رجل يحضره الموت إلا وجد روحه لها راحة حين تخرج من جسده، وكانت له نورًا يوم القيامة، وفي لفظ: إلا نفس الله عنه، وأشرق له لونه، ورأى ما يسره: لا إله إلا الله». أخرجه أبو يعلى، والحاكم بسند صحيح (شرح الصدور للحافظ السيوطي ص-15). ... 2192 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه (مرفوعًا): «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله ولا تملوهم، فإنهم في سكرات الموت». رواه الديلمي (كنز العمال 8:81) وإسناده ضعيف على قاعدته. ... 2193 - عن: أبي الدرداء وعن أبي ذر مرفوعًا: «ما من ميت يمون فيقرأ عنده سورة يس إلا (أهون الله عليه». رواه أبو نعيم "كنز العمال" 8:80

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. دللته على الجزء الأول من الباب مع طريق التلقن ظاهرة. قال الشيخ: وهذا الطريق هو ما ذكره في "الدر المختار" وغيره أنه يلقن من غير أمره بها لئلا يضجر، وإذا قالها مرة كفاه، ولا يُكرّر عليه ما لم يتكلم إلخ. قلت: وضعف السند لا يضّر؛ فإنه نقل اعتضاداً للقياس

قال النووي: وأجمع العلماء على هذا التلقين، وكرهوا الإكثار عليه والموالة، لئلا يضجره لضيق حالة وشدة كرب، فيكره ذلك بقلبه، أو يتكلم بكلام لا يليق. قالوا: وإذا قاله مرة لا يُكرّر عليه إلا أن يتكلم بعده بكلام آخر، فيُعَادُ التعريض له به ليكون آخر كلامه اهـ من (النيل 3:249).

قوله: "عن أبي الدرداء" إلخ ... قال المؤلف: دللته على الجزء الثالث من الباب، وكذا دلالة الحديث الذي بعده عليه ظاهرة. ولم أقف على أسانيد حديثي أبي الدرداء، وأبي ذر، ولكنه حسن أو صحيح، لسكوت الحافظ عنه في "التلخيص"، وقد احتج العلامة

وفي "الدر المنثور". عزا رواية أبي الدرداء إلى ابن مردويه. والدليمي، ورواية أبي ذر إلى أبي الشيخ والدليمي. ولفظ "الدر المنثور": هون موضع أهون. ولعل كاتب "كنز العمال" قد سهى. وكلما ذكره الحافظ في "التلخيص" (1:153) بلفظ "هون" وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح فإن الشوكاني يحتج بسكوت الحافظ في "التلخيص" أيضاً. ... 2194 - عن: - معقل بن يسار رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم

الشوكاني بسكوته فيه في غير موضعٍ من "النيل"، منه ما ذكره في (3:211 و 3:249 و 3:70).

ثم اعلم أنَّ هذا الكلام كان متعلقاً وبالتلقين قبل الموت، وقد ورد التلقين بعد الدفن أيضاً، ففي "التلخيص الحبير": الطبراني عن أبي أمامة رضي الله عنه: إذا أنا متُّ فاصنعوا بي كما أمرنا رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - أن نصنع بموتانا، أمرنا رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «إذا مات أحدٌ من إخوانكم، فسويتم التراب على قبره، فليقم أحدكم على رأس قبره ثم ليقل: يا فلان بن فلانة! فإنه يسمعه ولا يجب، ثم يقول: يا فلان بن فلانة! فإنه يستوي قاعداً، ثم يقول: يا فلان بن فلانة! فإنه يقول: أرشدنا يرحمك الله. ولكن لا تشعرن، فليقل: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وأنت رضىت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً، وبالقرآن إماماً، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحدٍ منهما بيد صاحبه ويقول: انطلق بنا ما يقعدنا عند من قد لقن حجة. قال: فقال رجل: يا رسول الله! فإن لم يعرف أمه؟ قال: ينسبه إلى أمه حواء، يا (فلان بن حواء). وإسناده صالح، وقد قواه الضياء في أحكامه له (1:166 و 167

وفي "الدر المختار" ولا يلحق بعد تلحيده، وإن فعل لا ينهى عنه. وفي "الجوهرة": إنه مشروع عند أهل السنة اه. وفي "رد المحتار": قيل: يلحق لظاهر ما روينا، وقيل: لا، وقيل: لا يؤمر به ولا ينهى عنه (1:891). وقال الطحاوي: وفي المزيد والتجنيس: التلقين بعد الموت فعله بعض مشائخنا (ص: 579). وفي العالمكيرية: وأما التلقين بعد الموت فلا يلحق عندنا في ظاهر الرواية، كذا في العيني شرح الهداية ومعراج الدراية، ونحن نعمل بهما عند (الموت، وعند الدفن (أي بعده) كذا في المضمرات (1:100).

اقرأوا يس على موتاكم» رواه أبو داود (3:160)، وسكت عنه، وفي "بلوغ المرام" (1:100) رواه أبو داود، والنسائي، وصححه ابن حبان اهـ. ... باب تغميض بصر الميت ... 2195 - عن: شداد بن أوس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، فإن البصر (1) يتبع الروح، وقولوا خيرًا، فإن الملائكة

وفي "رد المحتار" تحت قول "الدر المختار": "وإن فعل لا ينهي عنه" ما نصه: وقد أطل في الفتح في تأييد حمل موتاكم في الحديث (وهو لقنوا موتاكم لا إله إلا الله) على حقيقة، لكن قال في شرح المنية: إن الجمهور على أن المراد منه مجازة. وفي المعراج عن انجيازية والكافي أن هذا قول المعتزلة، لأن الإحياء بعد الموت مستحيل عندهم، أما عند أهل السنة فالحديث أي "لقنوا موتاكم" محمول على الحقيقة، لأن الله تعالى يحييه على ما جاءت به الآثار، فذكر الأثر الذي ذكرناه آنفًا. ثم قال: قال في شرح المنية: وإنما لا ينهي عن التلقين بعد الدفن؛ لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت ليستأنس بالذكر على ما (ورد في الآثار اهـ 1:890).

وبالجملة: فالتلقين بعد الدفن يستحب في نفسه لوروده بصيغة الأمر في الحديث، ولكن الآن قد صار شعار الروافض، وتركه أهل السنة، ففيه خوف التهمة، فلا يلحق، فإنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «اتقوا (2) مواضع التهم». رواه البخاري في "تاريخه" كما في "كنوز الحقائق" للعلامة المنادي (1:5). نعم؛ يستحسن الآن أيضًا إذا أمن التهمة، والله تعالى أعلم.

وأما حديث «لقنوا موتاكم» إلخ؛ فهو محمول على المجاز كما قاله الجمهور، أما في رواية ابن حبان من زيادة «فإنه من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»، وقد مر في المتن، وهي قرينة للمجاز.

باب تغميض بصر الميت

قوله: "عن شداد" إلخ. قال المؤلف: وفي الزييلي بعد هذه العبارة المذكورة ما نصه: وقال: (أي البزار): لا يعمل من رواه عن حميد الأعرج إلا قرعة بن سويد، وليس به

أي الإدراك الذي كان في الحدة. وحينئذ لا فائدة في بقاء البصر مفتوحًا إلا تشوبه الخلقة قاله العلامة القارئ (1).
لم أقف على رجاله، ولا ينزل من رتبة الضعيف، وهو مؤيد للقياس هناك وليست احتج به (2).

تؤمن على ما قال أهل البيت». أخرجه ابن ماجة، ورواه أحمد في "مسنده"، والحاكم في "المستدرک"، وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه". رواه البزار في "مسنده" (زيلعي 1:341). ... وقال السندي (1:229) في سند ابن ماجة ما نصه: وفي الزوائد: إسناده حسن، لأن قزعة بن سويد مختلف فيه، وباقي رجاله ثقات اهـ. ... 2196 - عن: أم سلمة رضي الله عنها قالت: «دخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أبي سلمة وقد شق بصر فأغمضه». الحديث رواه مسلم (1:300). ... باب تسجية الميت ... 2197 - عن: عائشة رضي الله عنها «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين توفي سجي ببرد حبرة». متفق عليه (نيل، 3:254). ... باب غسل الميت وطريقه ... 2198 - عن: ابن إسحاق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبي بن

(بأس، لم يكن بالقوي، واحتملوا حديثه إلخ (1:341).

قلت: هو مختلف فيه، ففي "تهذيب التهذيب": وقال ابن عدي: "له غير ما ذكرت أحاديث مستقيمة، وأرجو أنه لا بأس به" (8:376 و 377). وقال العريزي في شرح الجامع الصغير: قال الشيخ "حديث صحيح. (1:97) "

المختلف فيه حسن الحديث

قلت: وقد عزاه إلى أبي داود أيضاً، وليس فيه فيما علمت والله تعالى أعلم. وفي قول السندي دليل على أن الراوي المختلف فيه حسن الحديث

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. دلالة على الباب ظاهرة

باب تسجية الميت

قوله: "عن عائشة" إلخ. دلالة على الباب ظاهر

باب غسل الميت وطريقه

قوله: "عن ابن إسحاق" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. وغسل الميت لم نجعله سنة اصطلاحية؛ لأن الاصطلاح حادث ولم يكن هناك، ومعنى السنة هناك

كعب قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «كان آدم عليه الصلاة والسلام رجلاً أشعر طوالاً (1) آدم كأنه نخلة سحق (2)، فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوط وكفنه من الجنة، فلما مات غسلوه بالماء والسدر (3) ثلاثاً، وجعلوا في الثالثة كافوراً، وكفنوه في وتر ثياب، وحفروا له لحداً، وصلوا عليه، وقالوا: هذه سنة ولد آدم من بعده». رواه الحاكم في "المستدرک"، وسكت عنه. ثم أخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب مرفوعاً نحوه، وفيه: «فقالوا يا بني آدم! هذه سنتكم من بعده، فكذلكم فافعلوا» وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه، لأن عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن» انتهى.
(وضعف النووي في "الخلاصة" الأول (زيلعي 1:341 و 342).

الطريقة المسلوكة في الدين، وإنما جعلناه فرض كفاية؛ لورود الأمر به في شريعتنا من قوله عليه السلام «اغسلنها» الذي سيأتي قريباً في المتن وللإجماع عليه، ففي "فتح القدير": فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلاً، فإنه مختلف فيه (2:69). وفي "رحمة الأمة": واتفقوا (4) على أن غسل الميت فرض كفاية (ص:33). وكذا حكى النووي فيه الإجماع، كما في "فتح الباري" (3:101) وفي الحديث أيضاً غسل الميت بالماء والسدر، وجعل الكافور فيه، والتكفين في الوتر، والتلحيد له والصلاة عليه، وكل ذلك من أحكام شريعتنا أيضاً، فقد نقلها الشارع، ولم ينكر عليه، على أن كلا منهما قد ثبت في شريعتنا بدليل مستقل، كما ستعرف.

بالضم وتشديد واو بسيار دراز (1)
النخلة سحق الطويل التي بعد ثمرها على المجتني، كذا في "مجمع البحار" (2)
إذا أطلق السدر في الغسل فالمراد الورق المطحون، "مصباح" (3)
وهو ذهول شديد، فإن الخلاف مشهود عند المالكية، حتى أن القرطبي رجح في شرح مسلم أنه سنة، ولكن الجمهور (4) على وجوبه، وقد ز ابن العربي على من لم يقل بذلك، أي الوجوب، وقد توارد به القول، والعمل، وغسل الطاهر المطهر فكيف بمن سواه. كذا في "فتح الباري" (3:101). وفيه دليل على أن الراجح عند المالكية الوجوب، والذي ظهر لي من "المقدمات" لابن رشد، أن المراد بالسنة عند من جعلها سنة هو الذي يسميه الحنفية بالواجب، لأن ابن رشد أرجح كونه سنة أو لا ثم قال: فإن ترك غسله استدرك ما لم يدفن، وقيل: ما لم يخش عليه التغير، وإن دفن، وتعاد الصلاة عليه اهـ (1:169) وهذه إمارة الوجوب فافهم. ثم رأيت العلامة العيني قد قال بمثل ما قلت: إن معنى قوله "سنة" أي سنة (مؤكدة، وهي في قوة الوجوب اهـ 4:40).

قلت: عتي ثقة كما في "التقريب" (ص - 140). وروي عنه ابنه عبد الله ابن عتي أيضًا، كما في "تهذيب التهذيب" (7:140). والحسن لم يدرك أبيًا رضي الله عنه، كما في ترجمة الحسن من "تهذيب التهذيب"، ولكن عرف من هو بينه وبينه، وهو عتي، فلا ضير. ومحمد بن ذكوان وثقة شعبة، وابن نعيم، وضعفة جماعة، كما في ترجمته من "تهذيب التهذيب". وابن إسحاق ثقة مدلس، كما تقدم غير مرة. والإسناد حسن عندي. ... 2199 - عن: عبد الله بن الحارث قال: «غسل النبي - صلى الله عليه وسلم - على وعلى يد علي خرقه يغسله. فأدخل يده تحت القميص يغسله والقميص عليه». رواه الحاكم ("التلخيص الحبير" 1:145). سكت عنه الحافظ، ولم يتعقبه بشيء فهو صحيح أو حسن. ... 2200 - عن: عائشة رضي الله عنها تقول: لما أرادوا غسل النبي - صلى الله عليه وسلم - قالوا: «والله ما ندري أنجرد رسول الله من ثيابه كما نجرد موتانا، أم نغسله وعليه ثيابه». فلما اختلفوا ألقى الله عليهم النوم حتى ما منهم رجل إلا وذقنه في صدرهم، ثم كلمهم مكلم من ناحية البيت لا يدرون من هو أن اغسلوا

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالتُه على طريق الغسل ظاهرة. وفي "فتح القدير": يجب على الغاسل في استنجاء الميت على قول أبي حنيفة، ومحمد أن يلف على يده خرقه ليغسل سواته (2:71). ولكن الأثر لا دليل فيه على الوجوب، فإنه فعل صحابي، إلا أن المسألة ثابتة بالقياس، والأثر قد نقل لبيان ما ذكر فيه دون كونه واجباً، فلا يخلو عن اعتضاد للقياس فافهم

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالتُه على الباب ظاهرة. وظهر منه أن عدم نزع القميص عند الغسل كان من خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإلا لم يتردد الصحابة فيه، فهو حجة على الإمام الشافعي، والإمام أحمد. وفي "رحمة الأمة": وهل الأفضل أن يغسل مجرداً أو في قميص؟ قال أبو حنيفة ومالك: مجرداً مستور العورة، (وقال الشافعي وأحمد: الأفضل في قميص اهـ (ص:33)

النبي - صلى الله عليه وسلم - وعليه ثيابه. فقاموا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فغسلوه (1) وعليه قميصه يصبون عليه الماء فوق القميص، ويدلكونه بالقميص دون أيديهم. وكانت عائشة تقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما غسله إلا نساؤه». رواه أبو داود (3:165) وسكت عنه هو، والمنذري. وفي "الخصائص الكبرى" (2:275): أخرج ابن سعد، وأبو داود والحاكم والبيهقي، وصحاحه، وأبو نعيم عن عائشة، فذكره. وفي التلخيص الحبير (1:305) روى أبو داود وابن حبان والحاكم فذكره. ... 2201 - عن: أم عطية رضي الله عنها أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حيث أمرها أنا تغسل ابنته قال لها: «ابدأن بميامنها، ومواضع الوضوء منها». رواه مسلم (1:305). ... 2202 - عن: أم عطية رضي الله عنها قالت: دخل علينا النبي - صلى الله عليه وسلم - ونحن نغسل ابنته فقال: «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتهن ذلك بماء وسدر واجعلن في (الآخرة كافوراً أو شيئاً من كافور)». الحديث رواه مسلم (1:304)

قال الشيخ: وفي "الدر المختار": "ويجرد من ثيابه كما مات. وغسله عليه السلام في قميصه من خواصه" اهـ. وفي "رد المحتار": قوله: "ويجرد؛ ليمكنهم التنظيف والتطهير، وهو لا يحصل مع ثيابه، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة؛ تنجس به بدنه، وظاهر الوجوب على ظاهره اهـ ملخصاً. وفيه: قوله: "من خواصه". قال ابن عبد البر: روي ذلك (2) عن عائشة من وجه صحيح، فدل هذا أن عاداتهم كانت تجريد موتاهم للغسل في زمنه - صلى الله عليه وسلم -، شرح المنية. وزاد في المعراج: وغسله - صلى الله عليه وسلم - ليس (للتطهير؛ لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان طاهراً حياً وميتاً اهـ (1:894)

قوله: "عن أم عطية" إلخ. قال المؤلف: دلالاته على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة الذي بعده عن أم عطية أيضاً، وكذا ما يأتي عن أم عطية بعد حديث علي عن محمد بن سيرين

فإن قيل: كيف ترك طريق السنة في الغسل بالمنام، وهو ليس بحجة؟ قلنا: يمكن أن يقال: إنهم اتفقوا على هذا الأمر (1) برأيهم، ولكن لما كان الاتفاق بعد المنام، وتحركوا به نسب الحكم إليه، والله تعالى أعلم. لعل المراد ما يدل على الخصوصية، وهو مذكور في حديث الباب (2)

عن: سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: «لما غسل النبي - صلى الله - 2203 عليه وسلم - (أي علي رضي الله عنه، سندي). ذهب يلتمس منه ما يلمس من الميت فلم يجده». الحديث رواه ابن ماجة (1:231) وقال السندي: وفي "الزوائد": هذا إسناد صحيح، ورجاله ثقات.

قال الشيخ: وفي "رد المحتار" عن شيخ الإسلام: إن الأولى بالقراخ أي الماء الخالص، والثانية بالمغلى فيه سدر، والثالثة بالذي فيه كافور. قال في "الفتح": والأولى كون الأوليين بالسدر كما هو ظاهر الهداية، لما في أبي داود بسند صحيح أن أم عطية كانت (تغسل بالسدر مرتين، والثالث بالماء والكافور اهـ 1:896).

قوله: "عن علي" إلخ. قال الشيخ: دلّ الحديث على أنه لو نظر إلى شيء غسله، وبه قال علماؤنا، ولم يقدّم دليل على إعادة الغسل، فلذا حكم علماؤنا بعدم إعادته إن وقع ذلك.

قلت: قال الحافظ في "الفتح" في شرح حديث أم عطية رضي الله عنها قالت: دخل علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين توفيت ابنته فقال: «اغسلنها ثلاثا، أو خمسا، أو أكثر من ذلك» الحديث. ما نصه: قال ابن بزبرة: استدّل بها على وجوب غسل الميت، وهو مبني على أن قوله فيما بعد: «إن رأيتم ذلك» هل يرجع إلى الغسل أو العدد؟ والثاني أرجح، فثبت المدعى.

قال ابن دقيق العيد: لكن قوله: "ثلاثا" ليس للوجوب على المشهور من مذاهب العلماء، فتوقف الاستدلال به على تجويز إرادة المعنيين المختلفين بلفظ واحد، لأنّ قوله: "ثلاثا" غير مستقل بنفسه، فلا بد أن يكون داخلا تحت صيغة الأمر، فيراد بلفظ الأمر الوجوب بالنسبة إلى أصل الغسل، وللندب إلى الإيتار انتهى. وقواعد الشافعية لا تأبى ذلك، ومن ثم ذهب الكوفيون (1) وأهل الظاهر، والمزني إلى إيجاب الثلاث، وقالوا: إن خرج منه شيء بعد ذلك يغسل موضعه، ولا يعاد غسل الميت، وهو مخالف لظاهر الحديث. وجاء عن الحسن مثله، أخرجه عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن ابن سيرين قال: يغسل ثلاثا، فإن خرج منه شيء بعد فخمسا، فإن خرج منه شيء غسل سبعا. قال هشام: وقال الحسن: (يغسل ثلاثا، فإن خرج منه شيء غسل ما خرج، ولم يزد على الثلاث اهـ 3:104).

قلت: إن أراد بالكوفيين الحنفية؛ فالنقل ليس بصحيح، فإن التثليث عندهم مسنون لا واجب، صرح به في "البدائع" (1) وغيره.

عن: محمد ابن سيرين «أنه كان يأخذ الغسل (أي يتعلم). عن أم عطية، يغسل - 2204 بالسدر مرتين والثالثة بالماء والكافور». رواه أبو داود. وقال النووي في "الخلاصة": (إسناده على شرط البخاري ومسلم (زيلعي 1:342).

والحاصل: أنَّ ابن سيرين فهم من ظاهر قوله - صلى الله عليه وسلم -: «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك»، أنَّ المراد اغسلنها ثلاثاً فإن احتجن إلى زيادة لخروج شيء من الميت فخمساً إلى آخره، ولكن لا دليل فيه على أنَّ ابن سيرين كان يرى وجوب إعادة الغسل بخروج شيء من الميت؛ بدليل أنه لم يذكر الزيادة على السبع إذا خرج منه شيء بعدها. قال الحافظ في "الفتح": وقال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً قال بمجاوزة السبع، وسيأتي من طريق قتادة أنَّ ابن سيرين كان يأخذ الغسل عن أم عطية ثلاثاً، وإلا فخمساً، وإلا فأكثر. قال: فرأينا أنَّ أكثر من ذلك سبع

وقال الماوردي: الزيادة على السبع سرف، وبه قال أحمد، فكره الزيادة على السبع. وقال ابن المنذر: بلغني أنَّ جسد الميت يسترخي بالماء، فلا أحب الزيادة على ذلك اهـ (3:104). وإذا لم يستحب الزيادة على السبع ولو خرج منه شيء بعدها ثبت أنَّ غسل الميت لا ينتقض بخروج شيء منه، وهذا هو معنى قول الحسن "فإن خرج منه شيء غسل ما خرج، ولم يزد على الثلاث" أي لم تجب الزيادة عليها وإن استحبَّت إلى السبع، وأيضاً فلو كان غسل الميت ينتقض بخروج شيء لأدى ذلك إلى الحرج فيما إذا خرج منه شيء بعد كل غسلة، فالصحيح ما قاله أصحابنا الحنفية: إنَّه لا يجب إعادة الغسل إن خرج منه شيء، بل يغسل موضعه. وكذلك لا ينتقض به وضوؤه عندنا لعدم النقل في ذلك أصلاً، لا مرفوعاً، ولا موقوفاً فيما نعلم. وقال الشافعي: يعيد الوضوء استدلالاً بحالة الحياة. ولنا أنَّ الموت أشدَّ من خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلأنَّ لا يرفعها الخارج مع (أنَّ المنع أسهل أولى، كذا في "البدائع" اهـ 1:301).

ثم اعلم أنَّ الرواية قد اختلفت في المذهب في وقت عصر بطن الميت، هل يبدأ به قبل الغسل أم يؤخر عنه؟ فقال في "البدائع": ظاهر الرواية أن يمسح بطنه بعد المرتين من الغسلات قبل الثالثة، وروي عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول أنه يقعده، ويمسح بطنه أولاً ثم يغسله بعد ذلك، ووجهه أنه قد يكون في بطنه شيء، فيمسح حتى لو سأل منه

عن: جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا - 2205 أجمرت الميت فأوتروا». أخرجه الحاكم وصححه، وابن حبان في "صحيحه" (زيلعي 1:343 و 344). ... 2206 - عن: أبي وائل قال: «كان عند علي مسك، فأوصى أن يحنط

شيء يغسله بعد ذلك ثلاث مرات، فيطهر. ووجه ظاهر الرواية أن الميت قد يكون في بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بالمسح قبل الغسل، وتخرج بعدما غسل مرتين، بماء حار، فكان المسح بعد المرتين أولى إلى أن قال: ثم يضجعه على شقه الأيمن، فيغسله بالماء (القراح وشيء من الكافور حتى ينقيه، وليتم عدد الغسل ثلاثاً اهـ بمعناه (1:301).

قلت: ويؤيد رواية غير الأصول ما رواه البيهقي عن ابن سيرين مرسلًا «من غسل ميتاً فليبدأ بعصره». ولكن إسناده ضعيف، كما في العزيمي (3:349). وأخرج الطبراني والبيهقي عن أم سليم قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا توفيت المرأة فأرادوا أن يغسلوها، فليبدؤوا ببطنها، فليمسح بطنها مسحاً رقيقاً إن لم تكن حبل، فإن كانت حبل فلا تحركها». الحديث بطوله ذكره الحافظ السيوطي في جمع الجوامع كما في كنز العمال (8:112). والظاهر من سياقه أنه ضعيف أيضاً، والله تعالى أعلم.

قال الشيخ: إن الأصل الذي يقتضيه القياس في مسح البطن أن يبدأ به قبل الغسل، كما في هذه الروايات، وبه قال أبو حنيفة في غير رواية الأصول. وقوله في ظاهر الرواية بالمسح بعد الغسلتين لعارض، كما يشعر به تعليل صاحب البدائع، فلا تعارض بينهما، فافهم.

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: دللته على إجمار الميت وإيتاره ظاهرة، وفي "فتح القدير": وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث، عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة، وعند غسله، وعند تكفينه، ولا يجمر خلفه، ولا في القبر، لما روي: «لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار» اهـ (2:72). قلت: سيأتي حديث النهي عن اتباع النار بإسناد منقطع في "باب النهي عن اتباع الميت بالنار".

قوله: "عن أبي وائل" إلخ. قال المؤلف: دللته على التطبيب بالحنوط ظاهرة. قال الشيخ: وفي "الهداية": ويجعل الحنوط على رأسه، ولحيته اهـ.

به وقال: هو فضل حنوط رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». أخرجه الحاكم في "المستدرک"، وسكت عنه. رواه البيهقي في "سننه". قال النووي: "إسناده حسن" (زيلعي 1:343). ... 2207 - حدثنا: عبد الصمد بن عبد الوارث عن همام عن شيخ من أهل الكوفة- يقال له: زياد- عن إبراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «يوضع الكافور على مواضع سجود الميت». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي 1:344). ... قلت: رجاله رجال الصحيح إلا أنه منقطع بين النخعي وابن مسعود، وقد تقدم في نواقض الوضوء في مراسيل النخعي ما يدل أنه في حكم الموصول، وزيادة هذا إما ابن حسان المعروف بالأعلم ثقة، أو ابن سعد ثقة ثبت، وهمام هو ابن يحيى بن دينار ثقة ربما وهم، كما في "التقريب"، والسند حسن منقطع عندي. ... 2208 - أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن عائشة رضي الله عنها أم المؤمنين رأت ميتًا يسرح رأسه فقالت: «علام تنصون ميتكم؟» رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (ص-39) قلت: رجاله ثقات إلا أنه منقطع بين النخعي وعائشة رضي الله عنها، ومراسيله صحاح. ... 2209 - حدثنا: هشيم (1) عن مغرة ((هو الضبي)). عن إبراهيم (النخعي).

قوله: "حدثنا عبد الصمد" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على جعل الكافور في مساجده ظاهرة. وفي "الهداية": والكافور على مساجده اهـ

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ .. وقوله: "حدثنا هشيم" إلخ. قال المؤلف: دلالتها على عدم المشط للميت ظاهرة. فإن قلت: في "التلخيص الجبير": في الصحيحين عن أم عطية: «غسلنا ابنة النبي - صلى الله عليه وسلم - مشطناها» (1:154). فالجواب عنه: أن هذا المشط كان لجعل الشعر ثلاثة قرون، كما في البخاري «مشطناها ثلاثة قرون»، وفي حاشيته عن

هو ابن بشر أحد الأعلام ولد سنة ثمان وتسعين ومائة، ومات في ذي الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين قال الدار (1) (قطني: «هو إمام بارع في كل علم، صدوق»، كذا في "تذكرة الحفاظ" (2:162)

عن عائشة رضي الله عنها: أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت: «علام تنصون ميتكم؟» روته أبو عبيد القاسم بن سلام (هو إمام مشهور ثقة فاضل مصنف. "تقريب"). وإبراهيم (1) الحربي في "كتابهما" في غريب الحديث. قال أبو عبيد: هو مأخوذ من نصوت الرجل أنصوه نصوا إذا مددت ناصيته، فأرادت عائشة أن الميت لا يحتاج إلى (تسريح الرأس، وذلك بمنزلة الأخذ بالناصية ("زيلعي" 1:344).

(القسطلاني "أي جعلنا شعرها ثلاثة ضفائر بعد أن حللناه بالمشط" 1:167).

قال الشيخ: ونهَى الفقهاء عن المشط معللاً بالزينة كما علله به صاحب الهداية، فعلم أن النهي عنه إنما هو إذا لم تمس إليه حاجة، أما إذا مست إليه الحاجة كما إذا كان الرأس ملبداً، فلا وجه للمنع عنه، وعليه يُحمل الحديث، فلم يتعارض قول عائشة، وفعل عطية رضي الله عنهما، ويمكن أن يحمل المشط في قولها: «مشطناها» على حل الشعر ونقضه مطلقاً بدون أن يكون بالمشط حمل المقيّد على المطلق، فإنّ عائشة قد صرحت بكراهة التسريح قولاً، فينبغي تأويل فعل عطية، فإنّ القول مقدّم على الفعل.

ويؤيد التأويل الذي ذكرناه؛ ما رواه النسائي بسنده، وسكت عنه، عن ابن جريج قال أيوب: وسمعت حفصة تقول: "حدثتنا أم عطية أنها جعلت رأس بنت النبي ثلاثة قرون". قلت: نقضه وجعلنه ثلاثة قرون؟ قالت: "نعم". (1:266). فهذا أيوب حمل كلام أم عطية على معنى نقض الرأس دون تسريحه، وأقرته حفصة عليه. وفي رواية للبخاري عن أم عطية بلفظ «إنهن جعلن رأس بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثلاثة قرون، نقضه ثم غسلنه، ثم جعلنه ثلاثة قرون». فلا يبعد أن تكون الرواية بلفظ «مشطناها» من تصرف الرواة. والله تعالى أعلم.

وبمثل ما قلنا قال أحمد في تأويل الحديث، أطلعت عليه بعد تحرير المقام. قال ابن قدامة في "المغني": فأما التسريح فكرهه أحمد، وقال: قالت عائشة: "علام تنصون ميتكم؟" قال: يعني لا تسرحوا رأسه بالمشط. وقد روي عن أم عطية قالت: «مشطناها ثلاثة قرون». متفق عليه. قال أحمد: "إنما ضفرن، وأنكر المشط، فكأنه تأول قولها

هذا السياق لأبي عبيد فإن الحربي لم يدرك ههنا (1)

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن الأولين من مدلسي المرتبة الثالثة اختلف في الاحتجاج بهم إذا عنعنوا. وإبراهيم لم يسمع من عائشة، وقد تأيد الأثر بالذي قبله، فالإسناد منقطع بمقارب.

("مشطنها" على أنها أرادت: ضفَرناها، لما ذكره. والله تعالى أعلم اهـ (35:82)

وأما الكلام في جعل شعر الأنثى ضفيرتين كما قال به فقهاؤنا، أو ثلاثة ضفائر، كما فعلت الصحابييات في هذا القصة، وكذلك إلقاؤه خلفها كما في هذا الحديث (أي عند البخاري 1:196)، أو جعله على الصدر كما قال به الفقهاء، فالأظهر أن هذا تابع لعادة الحياة، ولعلّ الرسم كان في ذلك العصر كذلك، فاختير لها ذلك، لا لكون ذلك ديناً، والأمر واسع

قال بعض الناس: والأولى هو ما في الحديث خصوصاً وقد جاء مرفوعاً، كما في "فتح الباري" روى عن سعيد بن منصور من رواية هشام عن حفصة عن أم عطية قالت: قال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «اغسلنها وترا، واجعلن شعرها ضفائر». وقال ابن حبان في صحيحه: "ذكر البيان بأن أم عطية إنما مشطت ابنة النبي بأمره، لا من تلقاء نفسها، ثم أخرج من طريق حماد عن أيوب قال: قالت حفصة عن أم عطية: اغسلنها ثلاثاً (أو خمساً أو سبعاً، واجعلن لها ثلاثة (1) قرون" (3:107)

قلت: الرواية المحفوظة التي اتفق عليها الشيخان، والجماعة؛ إنما هي بلفظ الماضي حكاية عن فعلهنّ دون صيغة الأمر كما في روايتي سعيد بن منصور، وابن حبان، فهما شاذتان قد تفرّد راويهما بلفظ الأمر من بين جماعة الثقات، وبين الفعل والأمر بون بعيد، فلا يقبل الشاذ، ولا يحتجّ به أصلاً، ولم يذكر الحافظ سند سعيد وابن حبان تاماً حتى ينظر من تفرّد بلفظ الأمر وشذ به من بين الرواة. وقد روى هشام عن حفصة عن أم عطية

في "فتح الباري": قوله: «ثلاثة قرون»، مع قوله: «ناصيتها، وقرنيها» لا تضادّ بينهما، لأنّ المراد بالثلاثة قرون الضفائر، (1) والمراد بالقرنين الجانبان اهـ (أي جانبي رأسها فتح الباري). قلت: قوله: «ناصيتها وقرنيها» في حديث البخاري حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن هشام عن أم الهذيل عن أم عطية رضي الله عنها قالت: ضفرنا شعر بنت النبي - صلى الله عليه وسلم - لِمى ثلاثة قرون. وقال وكيع: قال سفيان: ناصيتها وقرنيها اهـ. وفي "فتح الباري": رواية وكيع وصلها الإسماعيلي بهذه الزيادة، وزاد: "ثم ألقيناه خلفها"

.....

عند البخاري (3:107) والنسائي (1:266) بلفظ الماضي حكاية عن الفعل، وكذا رواه حماد بن زيد عن أيوب عن حفصة عن أم عطية عند البخاري، ومسلم، والنسائي بلفظ: قالت أم عطية (1): "وجعلنا رأسها ثلاثة قرون" بصيغة الفعل دون الأمر أيضاً هذا هو المحفوظ عن هشام، وحماد. ولا أدري من تفرد عنهما باللفظ الذي أخرجه سعيد، وابن حبان، وأيضاً فإن النص والتضفير بثلاث ضفائر من باب الزينة لا يحتاج إليه إلا للزينة، وهذه ليست بحال زينة

فإن قيل: لا نسلم أنها ليست بحال زينة لما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم» ذكره الرافعي في شرح الوجيز

قلت: قال الحافظ في "التلخيص الحبير": تعقبه ابن الصلاة بقوله: "بحثت عنه فلم أجده ثابتاً". وقال أبو شامة في كتاب "السواك": "هذا الحديث غير معروف" اهـ. وقد روي عن محمد بن أبي عدي عن حميد عن بكر هو ابن عبد الله المزني (وهو من الطبقة الوسطى من التابعين. تق) قال: قدمت المدينة، فسألت عن غسل الميت، فقال بعضهم: "اصنع بميتك كما تصنع بعروسك غير أن لا تجلو" وأخرجه أبو بكر المروزي في كتاب الجنائز له، وزاد فيه: "فدلوني على بني ربيعة فسألتهم، فذكره، وقال: غير أن (2) لا تنور". وإسناده صحيح ولكن ظاهره الوقف اهـ (1:154). ولا حجة فيه، لأن القائل بذلك مجهول لم يدر أنه صحابي أو تابعي، وأيضاً فمعناه اصنع في غسل ميتك من التنظيف، والتطهير، والتطبيب، كما تصنع في غسل عروسك بقرينة كون السؤال عن الغسل، وبقرينة قوله: غير أن لا تنور، فإن التنوير من مقدمات الغسل أيضاً، وأما التشريح والتضفير فمن باب التكفين، ومقدماته، كما لا يخفى، فلا يصح به الاستدلال على ذلك، فافهم

وأما الإلقاء خلفها فلم يرد مرفوعاً، ولعلهن قسن حالة الوفاة على حالة الحياة، ولم يعلن من حيث أنه دين، ورأي الصحابة إنما هو حجة فيما فعلوه من حيث الدين، وأيضاً

روى عبد الرزاق من طريق أيوب عن حفصة (عن أم عطية) "ضفرنا رأسها ثلاثة قرون ناصيتها، وقرنيها، وألقيناها إلى (1) (خلفها) هذا في "فتح الباري" (3:107) أي تزيل شعره بالنورة، ونحوها (2)

عن: أم قيس رضي الله عنها قالت: توفي ابني فجزعت عليه، فقلت للذي يغسله: - 2210 لا تغسل ابني بالماء البارد، فتقتله. فانطلق عكاشة بن محصن رضي الله عنه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبره بقولنا فتبسم، ثم قال: ما قالت: طال عمرها، فلا نعلم امرأة عمرت ما عمرت. رواه النسائي (1:266)، وسكت عنه. ... باب جواز غسل المرأة زوجها الميت ... 2211 - عن: عبدالله بن أبي بكر «أن أسماء بنت عميس امرأة أبي بكر

لم يثبت كونهنّ من أهل الاجتهاد، فلو فرض فعلهنّ من حيث الدين أيضاً لم كان حجة لهذه العلة، فبقى المسألة قياسية، ويكون فتوى الفقهاء أهل الاجتهاد فيه حجة، فافهم. كذا قال الشيخ سلمه الله تعالى

قال في "البدائع": ولنا أن إلقاءها إلى ظهرها من باب الزينة، وهذه ليست بحال زينة، ولا حجّ في حديث أم عطية، لأن ذلك كان فعل أم عطية (ومن معها)، وليس في الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علم ذلك اهـ (1:308). لا يقال: إنهنّ ذلك في حياتهنّ - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكر ما فعلته، فكان حجة. لأننا نقول: إن أفعال الصحابة في زمنه - صلى الله عليه وسلم - لا حجة فيها ما لم يثبت علمه - صلى الله عليه وسلم - بها، وتقريره عليها، ولم يثبت شيء من ذلك، فافهم

قوله: "عن أم قيس" إلخ. دللته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. قال الشيخ: لم ينكر عليه السلام على اهتمامها بالماء الحار، وإنما ضحك من علته التي زعمت

تتمة: في "نصب الراية" (1:344): أخرج عبد الرزاق في مصنفه عن سلمان رضي الله عنه أنه استودع امرأته مسكا، فقال: "إذا مت فطيبوني به، فإنه يحضرني خلق من خلق الله لا ينالون من الطعام، والشراب، يجدون الريح". وأخرج عن الحسن بن علي "أنه لما غسل الأشعث بن قيس دعا بكافور، فجعله على وجهه، وفي يديه، ورأسه، ورجليه، ثم قال: أدرجوه" اهـ قلت: لم أقف على إسنادهما

باب جواز غسل المرأة زوجها الميت

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وقال الزرقاني (2:4): لا خلاف في جواز تغسيل المرأة لزوجها، وأما تغسيله لها فأجازه الجمهور، والأئمة الثلاث، لأنّ علياً

الصدّيق غسّلت أبا بكر الصّدّيق حين توفّي، ثم خرجت فسألّت من حضرها من المهاجرين فقالت: إني صائّمة وإن هذا يوم شديد البرد، فهل عليّ من غسل؟

رضي الله عنه غسّل فاطمة رضي الله عنها. ذكره في آثار السنن، فقال: عن أسماء نبت عميس قالت: "لَمّا ماتت فاطمة رضي الله عنها غسّلتها وعليّ بن أبي طالب". رواه البيهقي في "المعرفة"، وإسناده حسن (2:117). وفي "نيل الأوطار" (3:257): "بإسناد حسن، ولم يقع من سائر الصحابة إنكار عليّ رضي الله عنه وأسماء، فكان إجماعاً" اهـ. وفي أيضاً: "وقال أبو حنيفة والشعبي والثوري: لا يجوز أن يغسلها" اهـ. وفي "التلخيص" إسناده حسن" اهـ (1:170).

ولكن دلّالته على المطلوب غير ظاهرة، لما قال الشيخ: "إنه يحتمل المجاز من تسمية الإعانة على الغسل والقيام به تغسيلاً" اهـ. قلت: وعدم وقوع الإنكار من سائر الصحابة إنما يصلح دليلاً إذا ثبت أنهم أخبروا به ثم سكتوا، ولم يثبت، بل هو بعيد. وما كان في زمن نزول الوحي، فيبعد قرار أحد على الخطباء، فلا حجة في هذا الأثر. قال الشيخ: وكون المتوفاة أجنبية بالموت لازم بيّن لها، ومسّ الأجنبية حرام اتفاقاً، ولا دليل على تخصيص حالة الغسل، فكيف يترك ذلك بالأثر المحتمل؟ اهـ.

واستدل الخصم أيضاً بما رواه ابن ماجه (ص:107) من طريق محمد (1) بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن عائشة رضي الله عنها قالت: رجع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من البقيع، فوجد لي وأنا أجد صداعاً في رأسي، وأنا أقول "وا رأساه!" فقال: «بل أنا يا عائشة وا رأساه!» ثم قال: «ما ضرك لو مت قبلي؟ فقمّث عليك فغسلتك، وكففتك، وصليّث عليك، ودفتنك» اهـ. وقال السندي: وفي "الزوائد": "إسناد رجاله البخاري من وجه آخر مختصراً" اهـ (1:230). وفي "بلوغ المرام" (1:103): رواة أحمد ثقات، ورواه ابن ماجه، وصححه ابن حبان اهـ.

وفي دلّالته على المقصود نظر من وجهين، الأول ما ذكره في "نصب الراية" (1:339) ونصه: هذا ليس فيه حجة، فإنّ هذا اللفظ لا يقتضي المباشرة، فقد يأمر بغسلها

أعلّه البيهقي بابن إسحاق، ولم ينفرد به، بل تابعه صاحب بن كيسان عند أحمد والنسائي. وأما ابن الجوزي فقال: لم (1) (يقول: غسّلتك، إلا ابن إسحاق، وأصله عند البخاري، كذا في "التلخيص الحبير" (1:154).

فقالوا: لا». رواه الإمام مالك في "موطأه" (ص 78). وعبد الله من رجال الصحيح إلا أنه لم يدرك أسماء رضي الله عنها

اه. والثاني أنَّ فيه احتمال الخصوصية لبقاء نكاحه عليه أفضل الصلاة والسلام بعد الممات، فإنَّ أمَّهات المؤمنين أزواجه في الدنيا والآخرة، فافهم

قال بعض الناس: وأما استدلال أصحابنا بما في كتاب الآثار: بلغنا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "نحن كنا أحقَّ بها إذا كانت حيَّة، فأما إذا ماتت فأنتم أحقَّ بها". قال محمد: "وبه نأخذ" (ص: 39). فلا يصح، فإنه معلق وبلاغ اه. قلت: قد ذكرنا في المقدمة أنَّ المعلق في حكم المرسل، ومرسل القرون الثلاثة مقبول عندنا لا سيما مرسل المجتهد، ومحمد من أتباع التابعين، ومن كبار المجتهدين، فكيف لا يكون تعليقه وبلاغه حجة؟

قلت: وعبد الله هذا في حديث المتن هو ابن أبي بكر بن محمد عمرو بن حزم الأنصاري المدني، والأثر إسناده مرسل قوي (آثار السنن 2: 118). وأخرجه البيهقي من طريق الواقدي عن ابن أخي الزهري عن عروة عن عائشة "أنَّ أبا بكر أوصى أن تغسله أسماء بنت عميس، فضغت، فاستعانت بعبد الرحمن. قال البيهقي: وله شواهد عن ابن أبي مليكة عن عطاء عن سعد بن إبراهيم، وكلها مراسيل اه من "النيل" (1: 231) "

قلت: والمرسل حجة عندنا لا سيما إذا ورد موصولا، وههنا كذلك، فإن طريق الواقدي موصولة، وأما ما قاله صاحب الجوهر النقي: "إنَّ البيهقي قال: هنا ليس بالقوي، وضعفه (في باب قتل الغيلة وغيره" اه (1: 264)

توثيق الواقدي

ففيه أنَّ الواقدي مختلف فيه، وثقه غير واحد، كما في "مجمع الزوائد" (1: 228). وفي شرح المنية: والصحيح في الواقدي التوثيق. قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في الإمام: جمع شيخنا أبو الفتح الحافظ في أول كتابه المغازي والسير (أقوال) من ضعفه ومن وثقه، ورجح توثيقه، وذكر الأجوبة عما قيل اه (93). على أنَّ المرسل إذا ورد موصولا بطريق أخرى وهو ضعيفة كان حجة عند الكل، كما ذكرناه في المقدمة. ولم يقع من سائر الصحابة إنكار على أسماء، فكان إجماعاً، ولعل الحاضرين منهم ذلك الموقف جلهم

وأجلّهم، لأنّ موت مثل أبي بكر حادث لا يظن بأحد من الصحابة الموجودين في المدينة أن يتخلف عنه، قاله صاحب النيل أيضاً

قلت: وفيه دلالة ظاهرة على جواز غسل المرأة لزوجها، وهو جائز اتفاقاً، ولا يصح قياس العكس عليه، فإن الرجل لا عدّة عليه، حيث يجوز له نكاح أخت الزوجة بعد موتها معا، وكذا التزوج ببنتها إن لم يكن دخل بها، ولا كذلك المرأة، فلا يحمل لها النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله

واحتجّ الخصم بما ذكره البيهقي عن ابن مسعود أنه غسل امرأته، ثم قال: "روي ذلك عنه بإسناد ضعيف". قال: وروي عن الحجاج بن أرطاة عن داود بن الحصين عن عكرمة عن (ابن عباس قال: "الرجل أحق بغسل امرأته" كذا في الجوهر النقي (1:264)

والجواب عن الأول: أنّ الضعيف لا حجة فيه، وأيضاً ففيه من احتمال المجاز مثل ما ذكرناه في غسل علي رضي الله عنه فطمة زوجته، فتذكر

وعن الثاني: أنّ البيهقي لم يذكر سنده إلى الحجاج، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن معمر (1) بن سليمان الرقي عن الحجاج، وقال البيهقي في باب الرهن مضمون: مُعَمَّر بن سليمان غير محتج به. والحجاج أيضاً متكلم فيه، وداود بن الحصين وإن وثق إلا أن ابن المديني قال: "ما روى عن عكرمة فمكرر". وقال ابن عيينة: "كنا نتقي حديثه" كذا في الجوهر النقي

وهذا كما تراه إلزام حاصله إسكات الخصم، وتنبيهه على أنه لا يجوز له الاحتجاج بذلك على أصله، وإلا فمعمر بن سليمان ثقة فاضل أخطأ الأزدي (وكذا البيهقي) في تليينه، كذا في "التقريب" (ص:212). وثقه ابن معين وأبو عبيد، والنسائي، وابن حبان، وغيرهم، كما في "التهذيب" (1:250). وحجاج بن أرطاة حسن الحديث عندنا، كما مر غير مرة، فالحق أنّ الحديث حسن. والجواب عنه أنّ معناه أنّ الرجل أحق بالاهتمام بغسل امرأته من غيره من عصباتها وأوليائها، حتى لو أرادوا أن يهتموا دون الزوج كان له أن يمنعه عن ذلك، لأنّ أجرة الغسل، والحنوط، والحمل، والكفن، والدفن كله على الزوج عندنا. وهو قول أبي يوسف. وفي شرح المنية عن شرح السراجية: إنّ قول أبي حنيفة

بتشديد الميم على وزن محمد (1)

كقول أبي يوسف، وعليه الفتوى. وهو الصحيح، كما في "رد المحتار" ملخصا (1:905).
والغنم بالغرم

قال في "البدائع": إذا ماتت امرأة في سفر، فإن كان معها نساء غسلنها، وليس لزوجها أن يغسلها عندنا خلافا للشافعي. ولنا ما روي عن ابن عباس «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن امرأة تموت بين رجال، فقال: تيمم بالصعيد» ولم يفعل بين أن يكون (فيهم زوجها أولا اهـ (1:205).

قلت: لم أجده عن ابن عباس، ورواه الطبراني في "الكبير" بضعف عن سنان بن عرفطة مرفوعاً «الرجل يموت مع النساء، والمرأة تموت مع الرجال، وليس لهما محرم. قال: يتممان». كذا في "جمع الفوائد" (1:133). وأخرجه أبو داود في مراسيله، والبيهقي عن مكحول مرسلًا بلفظ: "إذا ماتت المرأة مع الرجال ليس معهم امرأة غيرها، أو الرجل مع النساء ليس معهن غيره، فإنهما يتممان ويدفنان وهما بمنزلة من لا يجد الماء». كذا في "كنز العمال قلت: والمرسل إذا ورد بطريق أخرى موصولة؛ صلح للاحتجاج به. (8:82) " اتفاقا لا سيما عند الحنفية، ومن يجيز الاحتجاج بالمرسل وحده

لا يقال: إن قوله - صلى الله عليه وسلم - «الرجل يموت مع النساء إلخ» ينفي غسل المرأة لزوجها، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يفصل بين أن تكون فيهن زوجتها أو لا، لأننا نقول: إن الدليل قد قام على جوازه للزوجة، وهو إجماع الصحابة في غسل أسماء لزوجها أبي بكر، فخصصنا الحديث بغير الزوجة، ولم يقم مثله في جوازه للرجل مع زوجته، فبقي على الحرمة بنص الحديث

وما ذكره الخصم لا يصلح مخصصا لما فيه من الاحتمال الذي ذكرناه، ولو سلم فنقول: إذا تعارضت الآثار؛ لزم الرجوع إلى القياس، وهو يرجح جواز غسل المرأة لزوجها، كما هو في أثر أسماء، وحرمة غسل الرجل لزوجتها، كما أفاده حديث سنان ومرسل مكحول، فافهم

باب كفن الرجل ونوعه ... 2212 - عن: عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن عبدالله بن أبي لما توفي جاء ابنه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أعطني قميصك أكفنه فيه، (وصل عليه، واستغفر له». فأعطاه قميصه. الحديث رواه البخاري (1:169)

باب كفن الرجل ونوعه

قوله: "عن عبد الله" إلخ. وفي لفظ البخاري من طريق جابر رضي الله عنه قال: «أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد الله بن أبي بعدما دفن فأخرجه، فنفت فيه من ريقه، وألبسه قميصه اه. فقال العينين في التوفيق بينهما (4:60) ما لفظه: فقيل: إن معنى قوله في حديث ابن عمر: "فأعطاه" أي النعم له بذلك، فأطلق على الوعد اسم العطية مجاز التحقق وقوعها اه. وفي أيضاً: وكان أهل عبد الله بن أبي خشوا على النبي - صلى الله عليه وسلم - المشقة في حضوره، فبادروا إلى تجهيزه قبل وصول النبي - صلى الله عليه وسلم - اه. وفيه أيضاً (ص:61): فيه دلالة على الكفن في القميص، وسواء كان القميص مكفوف الأطراف أو غير مكفوف. ومنهم من قال: إن القميص لا يسوغ إلا إذا كانت أطرافه غير مكفوفة أو كان غير مزرر ليشبه الرداء، وروى البخاري ذلك بالترجمة المذكورة اه. وفي "التلخيص الحبير" (1:155): ويستدل للتكفين في القميص بحديث جابر في قصة عبد الله بن أبي إلخ.

قلت: ويعارض الحديث ما رواه الجماعة كما في "نيل الأوطار" (4:268) عن عائشة قالت: «كفن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة (1) أثواب بيض سحولية جدد، يمانية، ليس فيها قميص (2)، ولا عمامة، أدرج فيها إدراجاً» اه. وما راه ابن ماجه (ص:231) عن سليمان بن موسى عن نافع عن عبد الله بن عمر قال: «كفن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة رباط بيض سحولية» اه. وقال السندي في تعليقه: رباط، جمع ربطة، هي الملاءة إذا كانت قطعة واحدة، ولم تكن لفقتين اه. وقال السندي: أيضاً، ففي الزوائد قلت: أصله

في طبقات ابن سعد عن الشعبي: إزار ورداء، ولفافة، كذا في فتح الباري (3:12). وهو مرسل وإسناده حسن أو (1) صحيح على قاعدة فتح الباري

أي قميص مخيط، تطبيقاً بين الروايات، وهو التعارف عند الإطلاق. ناقل (2)

.....

في الصحيحين من حديث عائشة، وابن عباس، وإسناد حديث ابن عمر حسن اهـ. وقال الترمذي: حديث عائشة رضي الله عنها أصح الأحاديث التي رويت في كفن النبي - صلى الله عليه وسلم - (1:119).

وفي "نيل الأوطار" (3:270): قال الحاكم: إنها تواترت الأخبار عن علي رضي الله عنه، وابن عباس رضي الله عنه، وابن عمر رضي الله عنه، وعبد الله بن مغفل رضي الله عنه، وعائشة في النبي - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص، ولا عمامة اهـ. وقال الحافظ في "الفتح" تحت تكفي حديث عائشة رضي الله عنها: "وتقرير (الاستدلال به أن الله لم يكن ليختار إلا الأفضل" اهـ (3:108).

قال بعض الناس: وبحديث عائشة وابن عمر أقول، وإليه مال الشيخ أبو الطيب الحنفي شارح الترمذي، والعلامة السندي الحنفي محشي ابن ماجه. والاستدلال بحديث المتن لا يقبله قلبي، فإن كل ما فعل به كان تأليفاً وصورة، ولا يهتم فيه بالأمر الأحب والأولى، كما لا يخفى، وإنما الكلام في الأحب والأولى.

قلت: ولا يخفى ما فيه، فإن عبد الله بن عبد الله بن أبي سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - قميصه، والمرء لا يسأل إلا ما كان أحب وأولى، وأجابه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سؤاله، ولم يقل: إن القميص لا ينبغي في الكفن، وخذ ردائي، أو إزاري، أو جبتي، فإن السؤال إن كان للتبرك، كما هو الظاهر، فالبركة كذلك. ففي الحديث دليل على أن القميص في الكفن كان معروفاً عند الصحابة، ولذا سأل صحابي قميصه - صلى الله عليه وسلم -، وصرح بتعيينه، ولو كان غير معروف لسأله ثوباً ما لا على التعيين، كما هو الظاهر من حال الصحابة، فافهم. هذا كلامنا في الأولوية، وأما الجواز فقد قال شيخنا: إن الكل جائز. قلت: (وهو المعروف من مذاهب الأئمة، كما يتحصل مما في "رحمة الأمة" (ص:34).

وأما ما يعارض حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها فممنه: ما رواه الإمام محمد في كتاب الآثار (ص:39) أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كُفّن

في حلة (1) يمانية، وقميص» اهـ. ورجاله ثقات، وهو مرسل، فإن النخعي لم يسمع من أحد من الصحابة، فلا يقاوم الآثار الموصولة القوية، وهذا المرسل كما يعارض حديث عائشة رضي الله عنها في القميص؛ يعارض أيضاً في الحلة، ففي حديث عائشة رضي الله عنها عند مسلم (1:305) قالت: «كفن رسول الله في ثلاثة أثواب بيض سحولية (2) من كرسف ليس فيها قميص، ولا عمامة، أما الحلة فإنما شبه على الناس فيها إنها اشترت له ليكفن فيها فتركت الحلة، وكفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية، فأخذها عبد الله بن أبي بكر فقال: لأحبسها حتى أكفن نفساً لنفسي، ثم قال: لو رضيها الله لنبيّه لكفنه فيها، فباعها، وتصدق بثمنها» اهـ. ولكن مرسل النخعي قد اعتضد بمرسل الحسن، أخرجه عبد الرزاق عنه نحو أثر إبراهيم، كما في الزيلعي (1:344). وقد قدمنا في المقدمة أن مرسلين صحيحين إذا عارضاً حديثاً صحيحاً مسنداً؛ كان العمل بالمرسلين أولى، قاله العينين في ("العمدة" 1:885).

ومنه: ما راه أبو داود، وسكت عنه (3:170) حدثنا أحمد بن حنبل وعثمان بن أبي شيبة قالوا: نا ابن إدريس عن يزيد يعني ابن أبي زياد عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كفن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة أثواب نجرانية: الحلة، ثوبان، وقميصه الذي مات فيه». قال أبو داود: قال عثمان: في ثلاثة أثواب: حلة حمراء، وقميصه الذي مات فيه» اهـ. وقال المنذري: وفي إسناده يزيد (3) بن زياد، وقد أخرج له مسلم في المتابعات. وقد قال غير واحد من الأئمة: لا يحتج بحديثه. وقال أبو عبد الله بن صفر: قولها: "ليس فيها قميص ولا عمامة" يدل على أن القميص الذي غسل فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - وسمل نزع عنه حين كفن؛ لأنه إنما قيل: لا تنزعوا القميص ليستر به، ولا يكشف جسده، فلما ستر بالكفن استغنى عن القميص، فلو لم ينزع القميص حتى كفن لخرج عن حد الوتر الذي أمر به - صلى الله عليه وسلم -، كذا في "عون المعبود"، وفي "التلخيص الحبير" تفرد به يزيد بن أبي زياد، وقد تغير: (1:154)

(قال أبو عبيد: الحلة إزار، ورداء، ولا يكون الحلة إلا من ثوبين، كذا في الزيلعي (1:344) (1)
سحولي: بالضم والفتح، موضعي است بيمن كه جامه خوب دران مي شود. منتخب اللغات (2)
هكذا في الأصل، والصحيح ابن أبي زياد كما تقدم (3)

وهذا من ضعيف حديثه اهـ. (أي لأنه رواه بعد التغير). وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم (1:306) تحت حديث عائشة ما نصه: وهذا الحديث يتضمن أن القميص الذي غسل فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - نزع عنه عند تكفينه، وهذا هو الصواب لا يتجه غيره، لأنه لو بقي مع رطوبته لأفسد الأكفان، وأما الحديث الذي في سنن أبي داود عن ابن عباس رضي الله عنه إلخ فحديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به، لأن يزيد بن زياد أحد رواة مجمع على ضعفه، لا سيما وقد خالف برواية

الثقات اهـ.

قال بعض الناس: فقد عرفت أن هذا الحديث مجروح رواية ودراية، فلا يصلح معارضة الحديث الصحيح المتفق عليه به، وسكوت أبي داود لا يفيد، فإنه يفيد حيث لم يكن معارض أقوى مما سكت عليه، وهنا ليس الأمر كذلك

تخطئة المولوي وصي أحمد غفر له

وقد أخطأ المولوي وصي أحمد في تعليقه على الشروح الأربعة للترمذي، وكأنه أخبر أنه لا يعلم شيئاً من أصول الرواية، ولا الدراية، حيث قال (2:287): قال الإمام العيني: فإن قيل: فيه يزيد بن أبي زياد وهو لا يحتج به، يقال: لا نسلم ذلك، فإن مسلماً قد أخرج له في المتابعات. وفي الكافي: روى له مسلم، والترمذي، وأبو داود، ولما أخرج أبو داود حديثه هذا سكت عنه، وذلك دليل رضاه بصحته انتهى كلام العيني، أي لما عرف منه. أقول: روى له الترمذي في باب مواقيت الإحرام إلى أن قال: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، ففي هذا تصريح بأن يزيد محتج به عند الترمذي، وإلا لما حسن حديثه اهـ. فإن فيه مؤاخذات

الأولى: أن إخراج مسلم له في المتابعات لا يدل على أنه حجة عنده، فإن الضعاف يكتفى بها المتابعات، بل لو أخرج له مسلم في الأصول؛ لم يدل على أنه حجة عنده مطلقاً، بل دل على أنه حجة في ذلك الحديث الذي أورده في صحيحه، فإن الثقة الذي يحتج بحديثه قد يخطئ في بعض الأحاديث، فإصابته في حديث لا تدل على إصابته في حديث آخر. نعم! لو لم يضعفه غير من احتج به لكان ظاهر الحال أنه ثقة مطلقاً عنده، وهذا غير خفي عن من له مناسبة بالفن

.....

الثانية: الجواب عن سكوت أبي داود، وقد تقدم قريباً، فلا حجة في السكوت، هذان الإيرادان يردان على العلامة العيني، فإنّ الكلام كلامه، ولكن لما نقله المولوي وصي أحمد وأقره عليه، واحتج به، أوردناها عليه أيضاً

الثالثة: أنّ الترمذي قال في كتاب العلل من كتاب السنن له (ص:240): قال أبو عيسى: وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث حسن، فإنما أردنا حسن إسناده عندنا كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويروى من غير وجه نحو ذاك، فهو عندنا حديث حسن اهـ. فيحتمل أنه لم يكن عند الترمذي ثقة، وأنه قد حسن الحديث باعتبار مجموع الطرق. وقوله: "من يتهم بالكذب" لا ينافي وجوهاً أخرى يثبت بها الضعيف، وهذه المؤاخذة غير المؤاخذة الثانية اهـ

قلت: هذا كله كلام جاهل بالفنّ، عارٍ عن الذوق. أما قوله: "إنّ إخراج مسلم له في المتابعات لا يدلّ على أنه حجة" إلخ فهو يقتضي إخراج مسلم الأحاديث الضعاف في المتابعات في صحيحه، وهذا باطل وأبطل، فإنّ مسلماً إنما أخرج في المتابعات أحاديث أقوام اختلف أهل الفنّ في توثيقهم وتضعيفهم، دون من أجمعوا على تركه وتضعيفه، كما ذكره النووي في مقدمة شرح مسلم له (ص:11) بما نصه: قال الشيخ الإمام ابن الصلاح: "شرط مسلم في صحيحه أن يكون الحديث متصل الإسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوله إلى منتهاه، سالماً من الشذوذ والعلّة". ثم أجاب عن ذكره أحاديث كثيرة مختلفاً في صحتها بأنها عنده صحاح، وإن لم يظهر اجتماع شروط الصحة فيها على بعضهم، وقد ذكر بعض الناس غير مرة أنّ الاختلاف لا يضّر، فيلمه القول بكون تلك الأحاديث التي ذكرها مسلم متابعة حسناً، ولا يجوز تسميتها بالضعاف مع إيداع مسلم إياها في صحيحه

وأما قوله: "بل لو أخرج له مسلم في الأصول لم يدلّ على أنه حجة عنده مطلقاً" إلخ فهذا أشدّ من الأولى، ومشعرٌ بجهل قائله عن درجة صاحبي الصحيحين، ومظهرٌ سخافة رأيه، وخفّة عقله، وقلة نظهر في أصول الفنّ، فإن الذين احتج بهم الشيخان أو أحدهما في الأصول ثقة عندهما أو عند أحدهما حتماً، وقد صرح مسلم رحمه الله في مقدمة صحيحه أنه يقسم الأحاديث ثلاثة أقسام: الأول ما رواه الحفاظ المتقنون، والثاني

.....

ما رواه المستورون المتوسطون في الحفظ والإتقان، والثالث: ما رواه الضعفاء المتروكون. وأنه إذا فرغ من القسم الأول؛ أتبعه الثاني أي أخباراً يقع في أسانيدھا بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المقدم قبلهم، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم فإن اسم الستر والصدق وتعاطي العلم يشملهم، كعطاء ابن السائب، ويزيد بن أبي زياد، وليث بن أبي سليم، وأضرابهم من حمال الآثار، ونقال الأخبار. وأما الثالث فلا يعرج عليه اهـ. وفيه تصريح مع كونهم من أهل الستر والصدق وتعاطي العلم؛ غير مدفوعين عن صدق وأمانة عند أهل العلم، وهذا يؤيد ما قدمنا أن من أخرج له مسلم في المتابعات فلا أقل من أن يكون حسن الحديث، ولا يجوز أن يكون ضعيفاً مطلقاً، وفيه تصريح أيضاً بكون يزيد بن أبي زياد ممن شمله اسم الستر، والصدق، والأمانة، وتعاطي العلم عند مسلم.

وقال الحافظ في مقدمة "الفتح" في الفصل السابع الذي عقده، لسياق أسماء من طعن فيه من رجال البخاري ما نصه: وقيل: الخوض فيه ينبغي لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأي راو كان مقتضٍ لعدالته عنده، وصحة ضبطه، وعدم غفلته، لا سيما ما انضاف إلى ذلك من إطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتائب بالصحيحين، وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عه في الصحيح، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما، هذا إذا خرج له في الأصول، فأما إن خرج له في المتابعات، والشواهد، والتعليق، فهذا يتفاوت درجات من أخرج لهم منهم في الضبط وغيره مع حصول اسم الصدق لهم، وحينئذٍ إذا وجدنا لغيره في أحد منهم طعنًا؛ فذلك الطعن مقابل لتعديل هذا الإمام، فلا يقبل إلا مبين السبب، مفسراً بقادحٍ يقدر في عدالته إلى أن قال: وقد كان الشيخ أبو الحسن المقدسي يقول في الرجل الذي يخرج عنه في الصحيح: "هذا جاز القنطرة" يعني (بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه إلخ (ص: 381).

هذا ولم يزل المحدثون يقولون في الجرح والتعديل: "هذا ثقة احتج به الشيخان، أو أخرج له مسلم في صحيحه، أو أخرج له الشيخان متابعاً أو مقروناً، أو استشهد به أحدهما". وهذا يشعر بأن إخراج صاحب الصحيح لأحد في الأصول تصريح بثقته

.....

وإتقانه، وإخراجه له في المتابعات والشواهد مقتضى حصول اسم الصدق والستر له، كما ذكره الحافظ بما لا مزيد عليه، فقول بعض الناس: إن إخراج مسلم لرجل في الأصول لا يدل على أنه حجة مطلقاً، بل يدل على أنه حجة في ذلك الحديث بعينه؛ مردودٌ عليه.

وأما قوله: نعم! لو لم يضعفه غير من احتجَّ به لكان ظاهر الحال أنه ثقة مطلقاً عنده" إلخ. ففيه أن من أجمع الناس على ثقته، وعدالته، وضبطه، قد يخطئ في بعض الأحاديث بعضاً، فهذا شعبة وسفيان قد يخطئان، فينبغي أن لا يكون حديثهما حجة مطلقاً، وهذا يسد باب التعديل والتوثيق، ويهدم بنائه رأساً وأساساً

وأما قوله: "الثانية: الجواب عن سكوت أبي داود وقد تقدم، فلا حجة في السكوت" إلخ. ففيه أن العلامة العيني إنما احتج بسكوت أبي داود على ثقة يزيد بن أبي زياد عنده، ورضاه بصحة حديثه، وتبعه في ذلك المولوي وصي أحمد، ولا شك في استقامة هذا الكلام وصحته، فلم يزل سكوت أبي داود دليلاً على ذلك عند أهل الفن. فهذا الذهبي يقول في ترجمة إبراهيم بن سعد المديني عن نافع: "منكر الحديث غير معروف، وله حديث واحد في الإحرام أخرجه أبو داود، وسكت عنه، فهو مقارب الحال" اهـ. فجعل الراوي مقارب الحال لمجرد سكوت أبي داود عن حديثه. وقال النووي في "الخلاصة" في حديث «لا يزال الله مقبلاً على العبد. إلخ»: وفيه أبو الأحوص وهو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود، فهو حسنٌ عنده اهـ. من الزيلعي (1:265). وأما أن ما سكت عنه أبو داود إذا خالف ما في الصحيح هل يجري فيها حكم المعارض أم لا؟ فهذا إنما يتعلّق بباب الترجيح والمعارضة، ولا تعلق له بباب الجرح والتعديل أصلاً، وكلام العيني إنما هو في هذا لا ذاك، كما يشعر به قوله: "فإن قيل: فيه يزيد بن أبي زياد وهو لا يحتج به؛ يقال: لا نسلم ذلك" إلخ

وأما قوله: الثالثة: أن الترمذي قال في كتاب العلل إلى أن قال: فيحتمل أنه لم يكن عند الترمذي ثقة، وأنه قد حسن الحديث باعتبار مجموع الطرق" إلخ. ففيه أن مجرد إبداء الاحتمال العقلي لا يجدي في الفن شيئاً، ولو سلمنا قولك؛ لزم أن لا يكون تحسين الترمذي لحديث رجلٍ توثيقاً له، وهذا خلاف ما عليه القوم، فإنهم لم يزلوا يذكرون

.....

تحسين الترمذي دليلاً لثقة الراوي، وكونه حسن الحديث عنده، فهذا الهيتمي يقول في "مجمع الزوائد" (1:126) في حديث عبد الله بن عمرو: رواه أحمد، وفيه عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف، وقد حسن له الترمذي اهـ. فأشار بذلك إلى أنه مختلف فيه، وأن حديثه حسن بدليل تحسين الهيتمي في غير ما موضع من مجمع الزوائد، وهذا المنذر عقد لذكر الرواة المختلف فيهم باباً في آخر ترغيبه، واحتج بقوله: "حسن له الترمذي في أزيد من عشرين راوياً على كونهم ثقات حسان الحديث، وفيهم أيضاً يزيد بن أبي زياد، قال في ترجمة أحد الأعلام: قال يحيى: "لا يحتج به". وقال مرة: "ليس بالقوي". ووهاه ابن المبارك وقال أحمد: "ليس بذلك". وقال علي بن عاصم: قال لي شعبة: ما أبالي إذا كتبت عن يزيد بن أبي زياد أن لا أكتبه عن أحد. وأخرج له مسلم مقروناً، وحسن له الترمذي اهـ (ص:53).

فإن كان إخراج مسلم لأحد مقروناً ومتابعة، وتحسين الترمذي له لا يفيد قوةً فيه ولا شيئاً كما زعمه الجاهل بعض الناس؛ فلا ندري ماذا أراد المنذري بقوله: "أخرج له مسلم مقروناً، وحسن له الترمذي" بعدما ذكر تضعيف الراوي عن كثيرين، وقد فعل مثل ذلك في غير ما راوٍ واحد، ولا اثنين، فهل كل ذلك عبث بلا طائل؟ كلا! بل إنما أراد بذلك كون الراوي حسن الحديث لإخراج مسلم له مقروناً، وتحسين الترمذي له، وهذا هو الذي أراده المولوي وصي أحمد، فما أوردته عليه يرد على المنذري أيضاً بعينه، والمنذري أجل وأرفع من ألف ألف أمثالك في باب الجرح والتعديل، والتصحيح والتزييف، فالصحيح ما قاله الذي زعمت أنه قد أخبر أنه لا يعلم شيئاً من أصول الرواية والدراية، والذي أوردته عليه مردود عليك، ومشعرٌ بجهلك عن الأصول، وإنك أعمى عن إدراك كلام الفحول، وقاصر نظرك عن قواعد الجرح والتعديل، حيث لم تنظر أن مسلماً رحمه الله قد عدَّ يزيد بن أبي زياد هذا في مقدمة الصحيح ممن شمله اسم الستر، والصدق، والأمانة، وتعاطي العلم عند المحدثين، وقد وثقه شعبة، واستدل المنذر بإخراج مسلم له في المتابعات، وتحسين الترمذي له على ما استدل به المولوي وصي أحمد، وأنت غافل عن كل ذلك، تخطئ خبط عشواء، وتضطرب □ اضطراب الغريق في اللجة العمياء

وتجهد في تضعيف من عدله صاحب الصحيح، وقواه المنذري، والترمذي، وسواه صاحب
البدر المنير، حيث قال: "أخرج له مسلم مقروناً، والبخاري تعليقا". وقال العجلي: "جائز
الحديث، وكان آخره بليغ". وقال جرير: "كان أحسن حفظاً من عطاء بن السائب". وقال
ابن المبارك: "أكرم به". وقال أبو داود: "لا أعلم أحداً ترك حديثه" انتهى ملتقطاً، كذا في
حاشية الشروح الأربعة للترمذي للمولوي وصي أحمد (2:288). والعجب من بعض الناس
أنه كيف أعمى بصره عن آخر الكلام وأورد على أوله، وتعبه بالمؤاخذات الثلاث الباطلة
من غير فكر، ولا رؤية، ولا فهم، ولا حسن طوية، فالله يهديه، ويصلح به

وسيأتي الجواب عن ترجيح حديث عائشة على حديث ابن عباس هذا، فانتظر، ولنعم ما
قيل: لكل فن رجال، ولا يكفي نقول الفن إذا لم يكن ذوق به، وبصيرة فيه، تأمل وحقق،
وأجد في تحصيل علم الحديث، والتفسير، والفقه النبوي مع أصولها، تسعد في الدارين إن
شاء الله تعالى

ومنه: ما رواه ابن عدي عن ابن عباس رضي الله عنه: «أنه - صلى الله عليه وسلم - كفن
في قطيفة حمراء». وفيه قيس (1) بن الربيع، وهو ضعيف، وكأنه اشتبه عليه بحديث جعل
في قبره قطيفة حمراء، فإنه مروى بالإسناد المذكور بعينه، كذا في "التلخيص الحبير"
(1:155). وسيأتي ما يتعلق بالقطيفة في الفائدة التي أذكرها في باب تسوية اللبن على
اللحد.

ومنه: ما رواه أبو داود ومن حديث جابر رضي الله عنه وإسناده حسن «أنه عليه الصلاة
(والسلام كفن في ثوبين وبرد (2) حبرة» كذا في "فتح الباري" (3:108).

والجواب عنه: ما رواه الترمذي في إثناء حديث عائشة ما نصه: "فذكروا لعائشة قولهم:
في ثوبين، وبرد حبرة. فقالت: قد أتى البرد، ولكنهم ردّوه ولم يكفّنوا فيه". قال

قلت: هو مختلف فيه، أثنى عليه شعبة، وقال عفان: "كان ثقة". وقال ابن عدي: عامة رواياته مستقيمة. والقول ما (1)
قال شعبة، وإنه لا بأس به أه من الترغيب للمنذري (ص:530). فهو حسن الحديث
الحبير من البرد وما كان موشياً مخطئاً يقال: برد حبير، برد حبرة، بوزن غلبة على الوصف، والإضافة، وهو برد يمان، (2)
كذا في مجمع البحار

.....

(أبو عيسى: "هذا حديث حسن صحيح" (1:119)

ومنه: ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث الفضل بن العباس رضي الله عنهما: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كفن في ثوبٍ نجرانيٍّ (1) وريطتين» كذا في الزيلعي (1:344)).

ومنه: ما رواه ابن سعدٍ أنبأنا عفان بن مسلم أنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن علي ابن الحنفية عن أبيه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كفن في (سبعة أثواب)». وهذا إسنادٌ صحيح، كذا في "كنز العمال" (4:56)

والجواب عنه: بأنَّ عبد الله بن محمد بن عقيل متكلم فيه. قال الحافظ طيب عل الحديث ابن حجر رحمه الله عليه في "التلخيص الحبير" بعد عزو الحديث إلى ابن أبي شيبه، وأحمد، والبزار (1:155) ما نصه: ابن عقيل سيء الحفظ يصلح حديثه في المتابعات، فأما إذا انفرد فيحسن، وأما إذا خالف فلا يقبل، وقد خالف هو رواية نفسه، فرى عن جابر «أنه - صلى الله عليه وسلم - كفن في ثوب (2) نمره». قلت: وروى الحاكم من حديث أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه ما يعضد رواية ابن عقيل عن ابن الحنفية عن علي رضي الله عنه، فالله أعلم اهـ

قلت: والراوي سيء الحفظ، إذا توبع أو عضده عاضد؛ يرتفع حديثه إلى درجة الحسن كما عرف في موضعه

ومنه: ما سيأتي في المتن عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: "الميت يقمص ويؤزر، ويلف في الثوب الثالث" رواه مالك بسند صحيح، وأخرجه محمد في الموطأ (ص:162) بطريقه، وهو موقفٌ في حكم المرفوع، كما لا يخفى، ويؤيده ما رواه ابن عدي في الكامل عن ناصح بن عبد الله الكوفي عن سماك عن جابر بن سمرة قال: «كفن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة أثوابٍ قميص، وإزار، ولقافة». وضعف ابن عدي ناصح بن

نجران: بالفتح شهر يست در يمن 12 منتخب اللغات (1)
قلت: لا منافاة بينه وبين رواية السبعة، كما لا يخفى، فإنَّ ذكر الواحد لا يستلزم نفي الزائد إلا بلفظ الحصر، وليس (2)
هو ههنا

.....

(عبد الله عن النسائي، وليّنه هو وقال: "هو ممن يكتب حديثه" كذا في الزيلعي (1:344).

قلت: روى عنه أبو حنيفة، وقال الحسن بن صالح: "ناصح بن عبد الله، نعم الرجل". كذا في "التهذيب" (10:402). وقد ذكرنا في المقدمة أنّ شيوخ أبي حنيفة عندنا ثقات كلهم، لما عرف من تشديده في باب الرواية، وورعه، وصيانه، ومعرفته بالرجال، فناصح هذا ثقة عندنا، لا سيما وقد أثنى عليه غير أبي حنيفة، فلا يلتفت إلى تضعيف بعضهم إياه من غير سبب مفسّر، فالحديث حسن.

ومنه: ما رواه الحاكم في "المستدرک" عن صدقة بن موسى ثنا سعيد الجريري عن ابن يزيد عن عبد الله بن مغفل قال: «إذا أنا متّ، فاجعلوا في آخر غسلي كافوراً، وكفّنوني في بردين وقميص، فإنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - فعل ذلك". انتهى. سكت عه الحاكم والذهبي في تلخيصه (3:578) فهو حسن.

وهذه طرق عديدة تعارض بظاهرها قول عائشة: «كفّن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة أثواب بيض يمانية، ليس فيها قميص، ولا عمامة». ولا يخفى أنّه قد ثبت أنّه - صلى الله عليه وسلم - غسل، وعليه قميصه، كما مرّ، ولم يثبت ما يدلّ على نزع عنه صراحة. وقول عائشة: «ليس فيها قميص ولا عمامة»؛ لا دلالة فيه على نزع القميص عنه، كما ادّعاء النووي وغيره لاحتمال أن يكون المراد أن القميص والعمامة لم يكونا في الثلاثة خارجة عنهما، وهما زائدان، والاحتمال يضرّ بالاستدلال. وأما أنّه لو لم ينزع القميص حتى كفّن في الثلاثة سواه لخرج عن حد الوتر الذي أمر به - صلى الله عليه وسلم -، ففيه أنّ عدم نزع القميص كان للاحتراز عن تجريده المنهي عنه، والأمر بالوتر ليس للوجوب بل للندب، ولما تركوا القميص عليه جعلوا الثلاثة كلها لفائف لعدم الحاجة إلى قميص آخر معه، وبالجمله فمثبت القميص أولى من النافي. قال الشوكاني في "النيل": ولا يخفى أنّ إثبات ثلاثة أثاب لا ينفي الزيادة عليها، وقد تقرر أنّ ناقل الزيادة أولى بالقبول، على أنّه لو تعرض (رواة الثلاثة لنفي ما زاد عليها لكان المثبت أولى من النافي اهـ (3:270).

وأيضاً فإنّ حال الكفن، والدفن أكشف للرجال دون النساء، ونفي القميص لم نره إلا في قول عائشة، وأما علي، وابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن مغفل فقد حكوا

تكفين النبي - صلى الله عليه وسلم - في ثلاثة أثواب فقط، ولم يتعرضوا لنفي القميص فيما علمنا، وورد عن بعضهم الزيادة على الثلاثة، وعن بعضهم إثبات القميص أيضاً، فالحق أن استدلال الخصم بحديث عائشة على نفي القميص لا يتم أصلاً

وإن سلم فنقول: إذا تعارضت الآثار في كفن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما روى ابن سعد عن أيوب قال: قال أبو قلابة: ألا تعجب من اختلافهم علينا في كفن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ أه من "كنز العمال" (4:56) لزم المصير إلى غيرها من الآثار، فوجدنا حديث سؤال عبد الله بن عبد الله بن أبي قميص النبي - صلى الله عليه وسلم - لكفن أبيه، وإجابته إياه إلى ذلك، وقول عبد الله بن مغفل: "كفوني في بردين، وقميص" سالماً من التعارض، فكان الأخذ به، والعمل عليه أولى، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم

ثم اعلم أنه ليس في الكفن عمامة في ظاهر الرواية، وفي الفتاوى استحسناها المتأخرون لمن كان عالماً، ويجعل ذنبها على وجهه بخلاف حال الحياة، كذا في الجوهر النيرة، ذكره في العالمكيرية (1:103). وفي "رد المحتار" (1:901): "والأصح أنه تكره العمامة بكل حال" اه. قلت: ودليل الأصح حديث عائشة المذكور آنفاً. ودليل استحسان المتأخرين ما روي عن ابن عمر "أنه كفّن ابنه واقداً في خمسة أثواب: قميص، وعمامة، وثلاث لفائف، وأدار العمامة إلى تحت حنكه". وراه سعيد بن منصور، كذا قاله العيني في "العمدة" (1:56). ولم أقف على سند

وصفة القميص ذكرها في فتح القدير (2:79): قوله: "والقميص من أصل العنق بلا جيب، ودخريص (1) وكَمِين" كذا في المكافي، وكونه بلا جيب بعيد، إلا أن يراد بالجيب؛ الشق النازل على الصدر اه. وهذه الصفة لم تذكر في الكتب المعروفة، كالهداية، وشرح الوقاية، والكنز، ولذا لم يراع بها العلامة الشاه ولي الله قدس سره في المصفى، وقال: (1:192): إزار وقميص بوشانند دوخته باشد يا نادوخته يا دخريص باشد يا بغير آن زيراكه أكثر استعمال لفظ قميص بر مخيط مدخرص است اه. وكذا لم يعبأ شيخ

(الشق الذي يفعل في قميص الحي ليتسع للمشبي، كذا في "رد المحتار" (1:901) (1)

عن: ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن بن عوف عن عبدالرحمن بن عمر بن - 2213
العاص رضي الله عنه أنه قال: «الميت يقمص، ويؤزر، ويلف في الثوب الثالث، فإن لم يكن
له إلا ثوب واحد كفن به». رواه الإمام مالك في "الموطأ" (ص-78). وغلط يحيى،
والصحيح عبد الله بن عمرو بن العاص، كما أفاده الزرقاني، وهو موقوف في حكم
المرفوع، رجاله ثقات من رجال الجماعة. ... 2214 - عن: ابن عباس قال: قال رسول الله
- صلى الله عليه وسلم -: «ألبسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها
موتاكم». رواه الترمذي (1:118). وقال: "حسن صحيح"

وقته المولى العلامة المحدث فقيه الحنفية في عصره مولانا رشيد أحمد قدس سره بهذه
القيود، وقد أفتى بأن قميص الميت كقميص الحي، كذا نقله منه سيدي وشيخي دامت
بركاتهم. ويمكن الاعتذار عن ذلك بأن الميت لا يحتاج إليه. وقد شاع في ديارنا
تكفين الميت في قميص غير مخيط، ولا مدخرص، فلا ينبغي الإنكار عليه لأدائه إلى
الفتنة، والوحشة، والاهتمام بأمر لا يجب بحيث تؤدي إلى الفتنة غير محمود. وفي "فتح
الباري" (3:111): وفي الخلافات للبيهقي من طريق ابن عون قال: "كان محمد بن
سيرين يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحي مكففا مزررا" اهـ.

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ. دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على استحباب التكفين في الثياب البيض
ظاهرة

وأما ما يعارضه مما رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذري كما في عون المعبود
(3:169)، وإسناده حسن كما في التلخيص الحبير (1:154) عن جابر رضي الله عنه
مرفوعاً: «إذا توفي أحدكم فوجد شيئاً فليكن في ثوب حبرة» اهـ. فأجاب عنه شيخنا:
بأن معنى البياض ما يسمى في العرف بياضاً، والذي يكون فيه خطوط حمر متفرقة بفصل
يسمى بياضاً في العرف اهـ. وفي "فتح الباري": وحكى بعض من صنف في الخلاف عن

عن: أبي قتادة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا ولي أحدكم - 2215 أخاه فليحسن كفه». رواه الترمذي (1:119) وقال: "حسن غريب". ... 2216 - عن: علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لا تغال في كفن، فإنني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا تغالوا في الكفن، فإنه يسلب سلباً سريعاً». رواه أبو داود (3:170) وسكت عنه. وحسنه النووي، والمندزي، وشارح "جامع الصغير"، كذا في "تنقيح المشكاة" (1:317). ... 2217 - عن: خباب رضي الله عنه قال: «هاجرنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - نلتمس

(الحنفية أنَّ المستحب عندهم أن يكون في أحدها ثوب حبرة (3:108).

قوله: "عن أبي قتادة" إلخ. دلالتة على استحسان الكفن ظاهرة

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ. قال المؤلف: قال المندزي: في إسناده عمرو بن هاشم، وفيه مقال. وذكر ابن أبي حاتم، وأبو أحمد الكرابيسي رأي علي بن أبي طالب. وذكر أبو علي الخطيب أنه سمع منه، وقد روى عنه عدة أحاديث كذا في عون المعبود (3:170). وفي التلخيص الحبير (1:155): فيه انقطاع بين الشعبي وعلي، لأن الدار قطني قال: "إنه لم يسمع منه سوى حديث واحد" اهـ

قلت: مثبت الزيادة أولى فالحديث حسن موصول، على أنَّ مراسيل الشعبي صحاح أيضاً، ودلالتة على كراهة المغالاة في الكفن ظاهرة، ومحصل هذا الحديث والذي قبله اختيار الوسط في الكفن

قوله: عن خباب، دلالتة على ما يفعل بمن لم يوجد له قدر الكفاية من الكفن ظاهرة

:تنبيه

قال صاحب الهداية: فإن اقتصرنا على ثوبين جاز، وهذا كفن الكفاية؛ لقول أبي بكر رضي الله عنه: "اغسلوا ثوبي هذين، وكفنوا فيهما" اهـ. وفي "نصب الراية": رواه عبد الرزاق في مصنفه، أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال أبو بكر لثوبيه الذين كان يُمرّض فيهما: "اغسلوهما وكفنوني فيهما" فقالت عائشة رضي الله عنها: "ألا نشترى لك" جديداً؟ قال: "لا إنَّ الحي أحوج إلى الجديد من الميت

وجه الله، فوقع أجرنا على الله، فمنا من مات ولم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، ومنا من أينعت له ثمرته، فهو يهدبها، قُتِل يوم أحد، فلم نجد

وَقَالَ الْحَافِظُ فِي الدَّرَايَةِ: "إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ" اهـ. (1:345)

قال بعض الناس: ولا يخفى على البصير أنَّ السياق لا يدلُّ على الاقتصار عليهما كما فهمه صاحب الهداية، بل مقصود الكلام بيان عدم الاحتجاج إلى الجديد، والاكتفاء بالغسيل، وبه قال أصحابنا. ففي فتح القدير (2:78): وفي الفروع: الغسيل والجديد سواء في الكفن ذكره في التحفة اهـ.

ويدلُّ على ما ذهب إليه ما رواه إمام الدنيا أبو عبد الله البخاري (1:186): حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهيب عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخلت على أبي بكر رضي الله عنه فقال: "في كم كفنتم النبي - صلى الله عليه وسلم -؟" قالت: في ثلاثة أبواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة". وقال لها: في أي يوم توفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قالت: "يوم الاثنين". قال: فأَيُّ يوم هذا؟ قالت: "يوم الاثنين". قال: "أرجو فيما بيني وبينك الليل" فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به درع من زعفران، فقال: "اغسلوا ثوبي هذا، وزيدوا عليه ثوبين، فكفّنوني فيهما". قلت: "إنَّ هذا خلق". قال: "إنَّ الحي أحق بالجديد من الميت إنما هو للمهمله". الحديث.

وثبت بهذا السياق أنَّ بعض الرواة اختصر القصة، ولكن بقي الاختلاف في عدد ما أمرها بغسله، فيرجح ما في رواية البخاري، فإنه أصح الكتب بعد كتاب الله. ولقد أخطأ الشيخ ابن الهمام، فليته سكت حيث قال: "سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري" (2:78) لأنَّ سند البخاري في هذا الأثر أعلى وأقوى من عند عبد الرزاق، كما لا يخفى على من تتبع الرجال، على أنَّ حاقّة الفن للبخاري ما ليس بعبد الرزاق، فلو كان سند الصحيح والمصنف واحداً، واختلف المتن؛ لكان الترجيح لما في الصحيح من هذا الوجه.

قلت: قاتله الله! ما أجرأه على تخطئة الأعلام! فإن الحق ما قاله ابن الهمام: "إن سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري" فإنَّ رجال عبد الرزاق كلهم ثقات محتج بهم في الصحيحين، وزاد في أنَّ عبد الرزاق أحفظ الناس لحديث معمر، ومعمر من أثبت الناس

ما نكفنه به إلا بردة إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه، وإذا غطينا رجله خرج

في الزهري هو الزهري وهو أثبت من هشام في عروة (1) فإن في رواية هشام عن أبيه شيئاً كما يظهر من ترجمته في تهذيب التهذيب، فكان ربما يدلس. وأما سند البخاري فإن رجاله وإن كان كلهم ثقات؛ ولكن ليس فيه أن يكون كل من رواه من أخص الناس بشيخه، وأحفظهم لحديثه، وأثبتهم فيه

وأما قل بعض الناس: إن حذاقة الفن للبخاري ما ليس لعبد الرزاق، فلو كان سند الصحيح والمصنف واحداً واختلف المتن لكان الترجيح لما في الصحيح من هذا الوجه اهـ. فهذا كله تحكم بارد منشأ التقليد العمياء. قال ابن الهمام: وقول من قال: "أصح الأحاديث ما في الصحيحين، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما" تحكم لا يجوز التقليد فيه، إذ الأصحية ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبرها، فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواية حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم! ثم حكمهما أو حكم أحدهما بأن الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه (بمطابقة الواقع. فيجوز كون الواقع خلافه اهـ (1:188).

قلت: وأما إجماع الجمهور على أصحية الكتابين، فإنما هو باعتبار الإجمال، ومن حيث المجموع، دون التفصيل، باعتبار حديث وحديث صرح به في تدريب الراوي (ص:38). وقد رد الزين قاسم أصحية ما في الصحيحين على ما في غيرهما بأن قوة الحديث إنما هي بالنظر إلى رجاله؛ لا بالنظر إلى كونه في كتاب كذا، كما في قفو الأثر (ص:10). قلت: فيجوز معارضة حديث أخرجه أو واحد منهما بحديث صحيح أخرجه غيرهما. وكون معارضه في البخاري لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة، بل يطلب الترجيح من خارج لو سلمنا أصحية ما في كتابيهما مطلقاً فهذا مما لا يلتفت إليه في المعارض، كما إذا أقام الرجلان البيّنة، وشهود كليهما عدول، ولكن شهود أحدهما

وأما ما في التهذيب أيضاً: أن الزهري لم يسمع من عروة، فهو من غلط الكاتب عندي، فقد صرح بالسماع عنه عند (1) البخاري (1:87). وفي باب مرض النبي - صلى الله عليه وسلم -، وباب من تنظر الإقامة. وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: جالست أربعة من قريش بحورا وذكر فيهم عروة، كما في تذكرة الحفاظ (1:105) ظفر

رأسه، فأمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نغطي رأسه، وأن نجعل على رجليه
(من الإنذر). رواه البخاري (1:170)

أتقى، وأورع من شهود الآخر. فلا تترجح بينته بهذه الزيادة بعد اشتراكهما في العدالة
الشرعية، بل يطلب الترجيح من خارج، وقد ذكرنا المسألة في المقدمة فلنراجع

وأما قول بعض الناس: إن سياق أثر عبد الرزاق لا يدل على الاختصار على ثوبين، كما فهمه
صاحب الهداية، بل مقصود الكلام بيان عدم الاحتياج إلى الجديد. قال: ويدل على ما
ذهبت إليه ما رواه البخاري فذكره إلخ. ففيه أن رواية البخاري لا تدل على التكفين في
الثلاثة، لما فيها من قوله: "كفّوني فيهما" وهو ظاهر في أمره بالتكفين في ثوبين،
والثالث لم يكن داخلاً في الكفن، بل خارجاً عنه ليلقى عليه من فوق، كما هو المتعارف من
إلقاء الرداء فوق الجنازة بعد إدراج الميت في أكفانه. والتنصيص على الشيء مقروناً
بالعدد يدل على نفي ما عداه عند القائلين بالمفهوم، وعندنا وإن لم يكن دليلاً على النفي
ولكنه ظاهر فيه، فآثر عبد الرزاق ظاهر في الاختصار على ثوبين، ورواية البخاري لا
تعارضه، بل يمكن الجمع بينهما بما قلنا

وأما قوله: "لكن بقي الاختلاف في عدد ما أمرها بغسله فيرجح ما في رواية البخاري، فإنه
أصح الكتب بعد كتاب الله" إلخ ففيه أن الأصحّ إنما هي من حيث المجموع، دون
التفصيل حديثاً حديثاً، كما مرّ، والتمريض في الثوب الواحد خلاف العادة والعقل،
لاستلزامه تعري المريض أحياناً، كما لا يخفى، فالراجح أن أبا بكر كان يمرّض في ثوبين
وبغسلها أمرها فافهم

ومما يدل على أن أبا بكر كفّن في ثوبين ما رواه ابن سعد من طريق القاسم بن محمد بن
أبي بكر قال: قال أبو بكر: "كفّوني في ثوبي اللذين كنت أصلي فيهما". ذكره الحافظ في
"الفتح" (3:202) واحتجّ به، فهو حسن أو صحيح. وذكر الزيلعي سنده عن الطبقات لابن
سعد، أخبرنا الفضل بن دكين ثنا سيف ابن أبي سليمان قال سمعت القاسم فذكره. وهذا
سند صحيح، فإن سيف بن أبي سليمان من رجال مسلم ثقة، والباقون من رجال الجماعة

ومنه: ما رواه الإمام أحمد في كتاب "الزهد": حدثنا يزيد بن هارون ثنا إسماعيل بن

أبي خالد عن عبد الله البهي مولى الزبير بن العوام عن عائشة قالت: لما احتضر أبو بكر قال: "انظرا هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، فإنَّ الحي أحوج إلى الجديد منهما". (وهذا سند حسن، فإنَّ عبد الله البهي من رجال مسلم، صدوقٌ كما في التقريب ص: 115، والباقون من رجال الصحيح ثقات). وروى عبد الله بن أحمد في كتاب الزهد أيضًا، ثنا هارون ابن معروف ثنا ضمرة عن رجاء بن أبي سلمة عن عبادة بن نسي قال: لما حضرت أبا بكر الوفاة قال لعائشة رضي الله عنها: "اغسلوا ثوبي هذين ثم كفنوني فيهما". الحديث (وهذا سند حسن مع إرساله، فإن هارون من رجال البخاري، ومسلم، والباقون من رجال الأربعة أو بعضهم، وكلهم ثقات).

ومنه: ما روى عبد الرزاق أخبرنا ابن جريح عن عطاء قال: سمعت عبيد بن عمير يقول: "أمر أبو بكر إما عائشة وإما أسماء بنت عميس بأن يغسل ثوبين كان يمرض فيهما، ويكفن فيهما" إلى آخره. وهذا سند صحيح جليل، وعبيد بن عمير هو الليثي، ولد على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - مجمع على ثقته كما في التقريب (ص: 138) أخرج الآثار كلها (الزيلي 1:345).

فهذه عدة طرق تدلُّ على أنَّ أبا بكر كان يمرض في ثوبين وأمر بأن يكفن فيهما بعد غسلهما، فلو كان الترجيح من حيث الإسناد فسند عبد الرزاق الذي بدأنا بذكره لا ينقص عن سند البخاري، وتأييد بطرق عديدة لم تتأيد رواية البخاري بمثلها، فدعوى ترجيحها على رواية عبد الرزاق والحال هذه تحكم لا يجوز التقليد فيه، وسفك دم الإنصاف أعادنا الله منه، فالله يهدي بعض الناس ويصلح باله.

ومما يستدلُّ به على جواز الثوبين في الكفن؛ ما رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذري، كما في عون المعبود (3:71) عن عبادة بن الصامت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «خير الكفن الحلة» الحديث. قال الشيخ الدهلوي في أشعة اللمعات (1:336): وظاهرا مراد أن ست كه نمي بايد بر ثب واحد اقتصار كرد، ودو جامه بهتر اند، واكر سه جامه كنند آن سنت است، ومرتبته كمال وتمام ست. اه. وسند أبي داود متكلم فيه، ففيه حاتم بن أبي نصر، وهو مجهول، كما في التقريب (ص: 31). وهشام بن سعد، وهو صدوق له

باب تكفين المرأة ... 2218 - عن: أم عطية رضي الله عنها قالت: «فكفناها في خمسة أثواب، وخمرناها كما يخمر الحي». رواه الجوزقي من طريق إبراهيم بن حبيب ابن الشهيد عن هشام بن حسان عن حفصة، وهذه الزيادة (على ما في "البخاري"). صحيحة الإسناد ("فتح الباري" 3:107). ... 2219 - حدثنا: أحمد بن حنبل نا يعقوب بن إبراهيم نا أبي عن ابن إسحاق حدثني نوح بن حكيم الثقفي وكان قارئاً للقرآن عن رجل من بني عروة

أوهام ورمي بالتشيع، كما في "التقريب" أيضاً (ص:226). ولكن سكت عنه أبو داود والمندري فهو صالح عندهما. وعزاه العريزي إلى ابن ماجه، والحاكم أيضاً وقال: "هو حديث صحيح". قال العريزي: "فخير الكفن ما كان من ثوبين" والثلاثة أفضل "اه (2:239). وقد تقدم مراراً أن الاختلاف غير مضر.

باب تكفين المرأة

قوله: "عن أم عطية" إلخ. قال المؤلف: دلالته على عدد كفن المرأة ظاهرة، وكان لك باطلاعه - صلى الله عليه وسلم - عليه، كما سيأتي في تقرير الحديث الذي بعد هذا

قوله: "حدثنا أحمد بن حنبل" إلخ. قال المؤلف: وفي التلخيص الحبير (1:155): وأعله ابن القطان بنوح، وأنه مجهول وإن كان ابن إسحاق قد قال: "إنه كان قارئاً للقرآن". وداود حصل له فيه تردد هل هو داود بن عاصم بن عروة بن مسعود؟ فحينئذ لا يكون داود بن عاصم لأم حبيبة عليه ولادة، وما أعله بن ابن القطان ليس بعلة، وقد جزم ابن حبان بأن داود هو ابن عاصم، وولادة أم حبيبة له تكون مجازية إن تعين ما قاله ابن السكن. وقال بعض المتأخرين: إنما هو ولدته بتشديد اللام أي قبلته اه. وفي المصباح: قبلت القابلة الولد تلقتة عند خروجه من باب تعب اه (1:13). قلت: يحتمل أن يكون التوليد هناك بمعنى التربية، ففي منتخب اللغات (ص:125): توليد بروش كردن اه

ونوح بن حكيم ذكره ابن حبان في الثقات، كذا في "تهذيب التهذيب" (10:482). وفي "التلخيص الحبير": رواه مسلم فقال: "زينب ورواته أتقن وأثبت" اه

ابن مسعود يقال له: داود قد ولدته أم حبيبة بنت أبي سفيان زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن ليلي بنت قائف الثقفية قالت: «كنت فيمن غسل أم كلثوم ابنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عند وفاتها، فكان أول ما أعطانا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحقاء (1)، ثم الدرع، ثم الخمار

قلت: الكلام في السند غير مضرّ وقد غير مرة، فالحديث محتج به. وأما الاختلاف في أنها زينب أو أم كلثوم فغير مضرّ أيضاً، لحصول المطلوب مع الاختلاف

قال الشيخ: اعلم أنّ الحقاء في الحديث هو الإزار، والدرع هو القميص، والخمار هو الذي يستر به الرأس، والملحفة (2) يحمل على الخرقعة التي تربط بها ثديها لكونها هي اللائقة بحال المرأة، والثوب الآخر الذي كان فوق الأكفان كلها هو اللفافة، وهذه هي الخمس التي ذكرها الفقهاء. ودل الحديث على أنّ الترتيب بينها أنّ الملحفة التي حملناها على الخرقعة تكون تحت الكل مع الخمار على الرأس، ثم القميص على الخرقعة، ثم الإزار، ثم اللفافة، وبه قال الحس. كما علق البخاري عنه أنه قال: "الخرقة الخامسة يشدّ بها الفخذين والوركين تحت الدرع". وفقهاؤنا متفقون على كون الإزار، ثم اللفافة فوق الكفن، كما في الحديث، وكثير منهم على ترتيب الخمار مع الخرقعة تحت الإزار، واللفافة، كما في الحديث، نقله الشامي عن الاختيار بما نصه: "تلبس القميص، ثم الخمار فوقه، ثم تربط الخرقعة فوق القميص بقي القميص". فدّل الحديث على كونه فوق الخرقعة، ومذهب الفقهاء هو الذي ذكره في حكمة الخرقعة أنها كيلا ينتشر الكفن أن عن الصدر إلى السرة أو عن الفخذين على الاختلاف في محلها وسعتها، وهذه الحكمة تقتضي

وهذا ظاهر في أن إزار الميتة كإزار الحي من الحقو، فيجب دونه في الذكر كذلك، لعدم الفرق في هذا، كذا في "فتح (1) (الباري) (2:79)

فيه نظر عندي، فإن الملحفة كما في المصباح (2:94) بالكسر أي الملاءة التي تلحف بها المرأة اهـ. وفي مجمع البحار (3:247) متعلقاً ملحفة أي مرتدياً إزاراً كبيراً اهـ. فافهم. وحقق أحمد حسن، قلت: يؤيد ما قاله الشيخ قول الحسن البصري: إنّ الخرقعة الخامسة يشدّ بها الفخذين، والوركين، ولا يخفى أنّ الفخذين والوركين لا يشدان بالحقاء، ولا بالدرع، ولا بالخمار، ولا بالثوب الذي يدرج فيه الميت، فليست الخرقعة الخامسة التي يشدّ بها الفخذان وغيرها إلا ما عبر عنه في الحديث بالملحفة، ولا بعد فيه لغة، فإن الالتفاف كالالتفاف أعم من أن يكون بالشد أو غيره، فأراد بالملحفة معناه اللغوي أي ما يلف به جسد الميت، ويشدّ دون العرفي بمعنى اللحاف، فافهم. ظفر

ثم الملحفة، ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر. قالت: ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالس عند الباب معه كفنها يناولناها ثوباً ثوباً». رواه أبو داود (3:171) وسكت عنه (وحسنه النووي، كذا في "فتح القدير" 2:79).

كونها فوق القميص، فيستر القميص بدنهما، ثم تربط الخرقه، فيتقوى أمر الستر، لكن النص على آلاف آلاف حكمة، لا سيما إذا كان نفس الحكمة حاصلة في المنصوص أيضاً، فالراجح اعتقاداً هو المنصوص، لكن لما لم يدل دليل على وجوبه وسعك أن تعمل بما عليه الناس كيلا تتور الفتنة اهـ

قلت: وعندي إنَّ الحقاء هي الخرقه الخامسة التي يشدُّ بها الفخذان والورك، والملحفة هي الإزار، وإنما سماه بالملحفة لكونها طويلة عريضة، كالرداء يلف بها الميت، ولا يلبس بها، كلبس الإحياء الإزار، والدليل على أن الحقاء هي الخرقه الخامسة ما في حديث أم سليم الذي أخرجه البيهقي والطبراني، وقد أشرنا إليه قبل، ونصّه: «وليكن كفنها في خمسة أثواب، أحدها الإزار التي تلف به فخذيهما» الحديث. كذا في كنز العمال (8:112). ولا يخفى أنَّ الحقاء والإزار متحدٌ معنى، وقد وصف الإزار في الحديث بقوله: "تلف به فخذيهما" فكذلك الحقاء، فعلى هذا يكون حاصل الترتيب المذكور في الحديث الذي ذكرناه في المتن كون الخرقه فوق الأكفان ما سوى اللفافة، ثم القميص تحته مع الخمار على الرأس، ثم الإزار تحته، واللفافة فوق الكل

وحديث أم سليم وإن لم يثبت لنا صحته؛ ولكنه صالحٌ لتفسير الحديث الآخر، لا سيما وقد احتج به البيهقي في سننه على كيفية غسل المرأة، وعزاه إلى الترمذي سهواً منه، كما في الجوهر النقي مختصراً (1:266). وهذا موافق لما قاله الفقهاء: إنَّ الخرقه تكون فوق الأكفان تحت اللفافة، ولكنه مخالف له في كون القميص فوق الإزار، وهم جعلوه تحته، ولكن كون القميص فوق الإزار هو الأصل كما في حالة الحياة

وفي البدائع: إنَّ اللبس بعد الوفاة معتبر بحال الحياة إلا أنَّ الإزار في حال حياته تحت القميص ليتيسر عليه المشي، وبعد الموت فوق القميص لأنه لا يحتاج إلى المشي إلخ ملخصاً (1:308). ولا يخفى ما فيه، فإنَّ عدم الاحتياج إلى المشي لا يقتضي عكس الترتيب ما لم يدل عليه دليل، وإلا فحسن اللبس إنما هو في جعل الإزار تحت القميص

باب تجمير كفن الميت ... 2220 - عن: جابر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «جمروا كفن الميت ثلاثاً». رواه البيهقي. قال النووي: "وسنده صحيح" ("زيلعي" 1:346).

وهذا كافٍ لإبقاء ما كان على ما كان مع عدم الاحتياج إلى المشي

والتفسير الذي ذكرناه ليس فيه ما في حمل الملحفة على الخرقة من البعد، ولا يرد عليه كون إزار الميت كإزار الحي من الحق، كما يرد ذلك على من حمل الحقاء على الإزار العرفي، حتى قال ابن الهمام: "أنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحي من السنة" (2:79) ولو أنه فسر الحقاء بالخرقة التي يشدُّ بها الفخذان، وإنما سميت به لاشتمالها على الحق، وفسر الملحفة بما يعبر عنه الفقهاء بالإزار كما قلنا لظهر له وجه المخالفة من السنة، فافهم.

باب تجمير كفن الميت

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: وفي الزيلعي بعد العبارة المذكورة. روى البيهقي عن يحيى بن معين أنه قال: لم يرفعه غير يحيى بن آدم، ولا أظنه إلا غلطاً. قال النووي: وكان ابن معين أبناؤه على قول بعض المحدثين: "إن الحديث إذا روي مرفوعاً وموقوفاً؛ فالحكم للوقف"، والصحيح أن الحكم للرفع، لأنه زيادة ثقة، ولا شك في ثقة يحيى بن آدم. انتهى كلامه (1:364). ودلالته على الباب ظاهرة. وفي الهداية: وتجرم الأكفان قبل أن يدرج (فيها) الميت وترا اهـ (160).

أبواب صلاة الجنازة ... باب ان صلاة الجنازة فرض كفاية ... 2221 - عن: عمران بن حصين قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن أخاكم النجاشي قد مات، فقوموا، فصلوا عليه». الحديث رواه الترمذي (1:33)، وقال: «حسن صحيح غريب من هذا الوجه».

باب أنَّ صلاة الجنازة فرض كفاية

قوله: "عن عمران" إلخ. قال المؤلف: دلَّ الحديث على وجوب صلاة الجنازة، لكن قلنا: إنها فرض كفاية؛ لإجماع الأمة عليه إلا من شذَّ. ففي رحمة الأمة: والصلاة على الميت فرض كفاية، وعن إصبع من أصحاب مالك: أنها سنة اهـ (ص:35) وهذا التعبير يدلُّ بظاهره على ضعف السند إلى إصبع. وقال النووي في "شرح مسلم" (1:309): وهي فرض كفاية بالإجماع اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما رواه الطبراني في "الكبير" عن حذيفة بن أسيد الغفاري مرفوعاً: «إنَّ أخاكم النجاشي قد مات، فمن أراد أن يصلي عليه فليصلَّ عليه». كما في "كنز العمال" (8:85)؛ فلم أقف على سنده، وإن ثبت يدلُّ على الاستحباب، ويمكن أن يصرف عنه بالإجماع المذكور.

قلت: لا دلالة فيه على الاستحباب، وغاية ما فيه تخيير القوم بين فعل الصلاة وتركها، والتخيير لا ينافي الفرضية على الكفاية إذا قام بها واحد، كما هو ظاهر بالمعنى أنَّ من أراد منكم أن يصلي عليه فليصلَّ، فإنِّي مصلُّ عليه لا محالة، فافهم. وقد تقدم حديث «الصلاة واجبة على كل مسلم برأ كان أو فاجراً» في باب وجوب الجماعة. وأخرجه العزيمي بلفظ: «والصلاة واجبة عليكم على كل مسلم برأ كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر». وصححه البيهقي إلا أنَّ فيه انقطاعاً وهو لا يضرنا في القرون الثلاثة، والحديث صريح في وجوب الصلاة على الميت، والله تعالى أعلم.

باب أن الوالي أحق بصلاة الجنازة من غيره ... 2222 - عن: الحسين بن علي (مرفوعاً) «إذا حضرت الجنازة فالإمام أحق بالصلاة عليها عن غيره». رواه ابن منيع ("كنز العمال" 8:84). ولم أقف على سنده، وهو حجة إن صح، وإلا فهو مؤيد. ... 2223 - عن: ابن عيينة عن سالم بن أبي حفصة قال: سمعت أبا حازم يقول: إني لشاهد يوم مات الحسن بن علي رضي الله عنه، فرأيت الحسين بن علي رضي الله عنه يقول لسعيد (1) بن العاص، ويظعن في عنقه: «تقدم فلولا أنها سنة ما قدمت». رواه البزار، والطبراني، والبيهقي. ... وسالم ضعيف، لكن رواه النسائي، وابن ماجه من وجه آخر عن أبي حازم بنحوه. وقال ابن المنذر في "الأوسط": ليس في الباب أعلى منه لأن جنازة الحسن رضي الله عنه حضرها جماعة كثيرة من الصحابة وغيرهم. ("التلخيص الحبير" 1:171). وفي "التقريب" (ص 66) في ترجمة سالم ما لفظه: صدوق في الحديث إلا أنه شيعي غال أه. قلت: وهو القول الفاصل فيه. ... 2224 - عبدة عن سفيان الثوري عن هشام بن عروة عن أبيه قال: لما قتل عمر ابتدر على وعثمان للصلاة عليه، فقال لهما صهيب: «إليكما عني

باب أن الوالي أحق بصلاة الجنازة من غيره

قوله: "عن الحسي رضي الله عنه" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن عيينة" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "عبدة عن سفيان الثوري" إلخ. قلت: ولا يخفى أنه لم يكن للمسلمين إمام حين توفي أمير المؤمنين سيدنا عمر رضي الله عنه وصلى عليه، لكونه لم يستخلف أحداً، وإنما جعل الخلافة شورى بين الستة الذين توفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو عنهم راضٍ، وأجلهم

كان له عند موت النبي - صلى الله عليه وسلم - تسع سنين، وذكر في الصحابة، وولى امرأة الكوفة لعثمان رضي الله (1) عنه، وامرأة المدينة لمعاوية رضي الله عنه. كذا في "التقريب"

فقد وليت من أمركما أكثر من الصلاة على عمر، وأنا أصلي بكم المكتوبة». فصلى عليه صهيب. أخرجه الحاكم في "المستدرک" (3:92) وسكت عنه.

ثلاثة، وأمر صهيياً أن يصلي بالناس حتى يستخلفوا أحداً منهم. قاله السيوطي في "تاريخ الخلفاء" (ص:52) وعزاه إلى الحاكم، فلا يلزم من تقدم صهيب على عثمان، وعلي رضي الله عنهما كون إمام المسجد أحق بالصلاة على الميت من الوالي، فإن أحداً منهما لم يكن والياً حينئذٍ، ولعلهما ابتدرا إلى الصلاة على عمر لظنهما بأن الخلافة صائرة إلى واحد منهما، وكان كذلك، فهما أحق بها للولاية العامة، ولكن نأهما صهيب لعدم ظهور ما ظنناه بأنفسهما بعد، فدل الأثر على أن إمام المسجد أحق بالصلاة على الميت إذا لم يحضر الوالي، بدليل قوله: "قد وليت من أمركما ما هو أكثر من الصلاة على عمر رضي الله عنه، وأنا أصلي بكم المكتوبة" إلخ. فإنه مشعر بأن سبب تقدمه إنما هو كونه يصلي بهم المكتوبة، وفيه دلالة على تقدم إمام الحي على الأولياء، لعدم ما يفيد استيذان صهيب إياهم

قال في "البدائع": وأما بيان من له ولاية الصلاة على الميت. فذكر في الأصل أن إمام الحي أحق بالصلاة على الميت. وروى الحسن عن أبي حنيفة أن الإمام الأعظم أحق بالصلاة إن حضر، فإن لم يحضر، فأمر المصّر، وإن لم يحضر؛ فإمام الحي، فإن لم يحضر؛ فالأقرب من ذوي قراباته، وهذا هو حاصل المذهب عندنا، والتوفيق بين الروایتين ممكن، لأن السلطان إذا حضر فهو أولى، لأنه إمام الأئمة، فإن لم يحضر؛ فالقاضي، لأنه نائبه، فإن لم يحضر؛ فإمام الحي، لأنه رضى بإمامته في حال حياته، فيدل على الرضا به بعد مماته، ولهذا لو عين الميت أحداً في حال حياته، فهو أولى من القريب لرضائه به، إلا أنه بدأ في كتاب الصلاة إمام الحي؛ لأن السلطان (ونائبه) قلما يحضر الجنائز، ثم الأقرب فالأقرب من عصبتة وذوي قرابته، لأن ولاية القيام بمصالح الميت له، وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمد، فأما على قول أبي يوسف وهو قول الشافعي: القريب أولى من السلطان إلخ (1:317)).

قلت: أما دليل كون السلطان أو أمير البلد أولى بالصلاة على الميت؛ فقد تقدّم في قول الحسين بن علي الإمام رضي الله عنه لسعيد بن العاص: "تقدّم! فلولا أنها سنة ما

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الصلاة على الجنائز قال: «يصلي - 2225
عليهما أئمة المساجد. قال إبراهيم: ترضون بهم في صلاتكم المكتوبات، ولا ترضون بهم
على الموتى». أخرجه محمد في "الآثار" (ص-40) وقال: «به نأخذ، ينبغي للولي أن يقدم
إمام المسجد، ولا يجبر على ذلك. وهو قول أبي حنيفة اهـ». ورجاله ثقات. ... 2226 -
أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، وعن عون بن عبد الله

قدمت" وأخرج أبو داود، والنسائي، وسعيد في سننه، والبيهقي عن عمار مولى الحارث بن
نوفل أنَّ أم كلثوم (وهي زوجة عمر رضي الله عنه) بنت علي، وابنها زيد بن عمر أخرجت
جنازتهما، فصلّى عليهما أمير المدينة (هو سعيد بن العاص) فجعل المرأة بين يدي الرجل،
وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يومئذ كثير، وثمة الحسن والحسين اهـ.
سكت عنه أبو داود، والمنذري، ورجال إسناده ثقات. قال الحافظ: وإسناده صحيح، كذا في
"النيل.(3:205) "

وأما تقدّم إمام الحيّ على غير الوالي؛ فقد ثبت بأثر صهيبي، وأقرّه عليه الخليفةتان عليّ
وعثمان، ولم ينكرا عليه، ولا أحد من الصحابة الذين حضروا الصلاة على سيدنا عمر رضي
الله عنه هم لا يحصى عددهم، فكان كالإجماع منهم على أن إمام المكتوبة أولى بالصلاة
على الميت من غيره من الأولياء، وأولى الفضل إذا لم يحضر الوالي، والله تعالى أعلم. وبه
قال النخعي: كما هو منطوق الأثر الذي يليه، وعلق البخاري عن الحسن قال: "أدركت
الناس، وأحقهم على جنازتهم من رضوه لفرائضهم" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": لم أره
موصولا، وقد جاء عن الحسن: "إنّ أحق الناس بالصلاة على الجنازة الأب ثم الابن".
أخرجه عبد الرزاق اهـ (3:153). أي إذا لم يحضر الوالي، ولا نائبه، ولا إمام الحيّ؛ فالأب
أحق بها من الابن: وهذا هو قول أبي يسف وقالوا: الابن أحق بها من الأب ولكن ينبغي له
أن يقدم الأب تعظيماً له، والله تعالى أعلم

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة وإلى آخر الباب". قلت: دلالة أثر الحسن عن عمر على تقدّم ولاية
العصبة على غيره من الأقرباء في الصلاة على الميت ظاهرة، وقد تقدم قول محمد: بلغنا
عن

عمر بن الخطاب أنه قال: "نحن كُنا أحرَقَ بها إذا كانت حيّة، فأما إذا

عن الشعبي أنهما قالا: «الزوج أحق بالصلاة علي الميت من الأب». قال أبو حنيفة: أخبرني رجل من الحسن عن عمر بن الخطاب أنه قال: «الأب أحق بالصلاة على الميت من الزوج». أخرجه محمد في "الآثار" (ص-40) وقال: «وبه (أي بقول عمر) نأخذ، وبه كان يأخذ أبو حنيفة اهـ». ... وسند الأول صحيح، وسند الثاني مرسل، ولكن مراسيل الحسن حسان، ولا يضرنا جهالة شيخ الإمام فإنه احتج بروايته، واحتججه بحديث رجل توثيق له منه. ... باب كيفية صلاة الجنازة ... 2227 - عن: سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه أنه سأل أبا هريرة كيف نصلي على الجنازة؟ فقال أبو هريرة: «أنا لعمر الله أخبرك اتبعها من أهلها، فإذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت علي نبيه». ثم يقول: «اللهم إنه عبدك، وابن عبدك، وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت، وأن محمدًا عبدك

ماتت فأنتم أحقّ بها". قال محمد: وبه نأخذ اهـ. وهذا هو مذهب سادتنا الحنفية في الباب، وبسطه في المطوّلات

باب كيفية صلاة الجنازة

قوله: "عن سعيد بن أبي سعيد" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. والواو في "قوله: "وصليت" بمعنى ثمّ، ليطابق الحديث الذي بعده، فإن فيه لفظة "ثمّ"

وقوله: "حمدت الله" يدلّ على أنّ المقصود هو الثناء، سواء كان بالحمد لله أو بغيره، وبه نقول.

وفي "البحر": وفي "المحيط"، والتجنيس: ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به، وإن قرأها بنية القراءة لا يجوز، لأنّها محلّ الدعاء دون القراءة (2:197). وفي "منحة الخالق": وفي "النهر": قال في المبسوط: اختلف المشايخ في الثناء، قال بعضهم: بحمد الله، كما في ظاهر الرواية، وقال بعضهم: يقول: سبحانك اللهم وبحمدك كما في

ورسولك، وأنت أعلم به. اللهم إن كان محسناً فزد في إحسانه، وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته. اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تفتنا بعده». رواه الإمام مالك في "الموطأ" (ص-70).
ورجاله رجال الجماعة إلا أن سعيداً تغيير قبل موته بأربع سنين، كما في "التقريب" (ص-70). قلت: إن مثل مالك لا يروي عنه في التغيير. ... 2228 - عن: أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: «السنة في الصلاة على

سائر الصلوات، وهو رواية الحسن عن الإمام كذا في "الدرية". ولا يقرأ الفاتحة إلا على وجه الثناء اهـ. ومثله في "العناية" (2:193 □ 194). وفي الجوهر النقي: ومذهب الحنفية أن القراءة في صلاة الجنازة لا تجب ولا تكره، ذكره القدوري في "التجريد" اهـ. وفيه: وقال ابن بطال في "شرح البخاري": اختلف في قراءة الفاتحة على الجنازة، فقرأ بها قومٌ على ظاهر حديث ابن عباس، وبه قال الشافعي، وكان عمر وابنه، وعليّ، وأبو هريرة ينكرونه، وبه قال أبو حنيفة، ومالك. وقال الطحاوي: من قرأها من الصحابة يحتمل أن (يكون على وجه الدعاء لا التلاوة إلخ اهـ (1:275).

قال الشيخ: قال الزرقاني: فيه (أي في قوله: حمدت وصلبت) أنه (أي أبا هريرة) لم يكن يرى القراءة في صلاتها (2:13). وفي "المدونة الكبرى": قلت لابن القاسم: أي شيء يقال على الميت في قول مالك؟ قال: الدعاء للميت. قلت: فهل يقرأ على الجنازة في قول مالك؟ قال: لا. قال ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمرن وفضالة بن عبيد، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، ووائلة بن الأسقع، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، وابن المسيب، وربيعه، وعطاء بن أبي رباح، ويحيى بن سعيد أنهم لم يكونوا يقرؤون في الصلاة على الميت. قال ابن وهب: وقال مالك: ليس ذلك بمعمول به في بلدنا، إنما هو الدعاء، أدركت أهل بلدنا على ذلك اهـ ((1:158 و 159)).

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ. قال المؤلف: سياق الحديث في "الصغرى" للنسائي، وسكت عنه هكذا: عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: "السنة في الصلاة على الجنازة أن

الجنّازة أن يكبر، ثم يقرأ بأَم القرآن، ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم يخلص بالدعاء للميت، ولا يقرأ إلا في الأولى». رواه عبد الرزاق، والنسائي، وإسناده صحيح ("فتح الباري" 3:163 و 164). ... 2229 - حدثنا: محمد بن يحيى قال: أنا معمر عن الزهري قال: سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: «السنة في الصلاة على الجنّازة أن تكبر ثم تقرأ بأَم الكتاب، ثم تصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم تخلص الدعاء

يقرأ في التكبيرة الأولى بأَم القرآن مخافتة، ثم يكبر ثلاثاً، والتسليم عند الآخرة" اهـ (1:281). وفي "عمدة القاري" بعد نقل سياق "المجتبى" ما لفظه: قال النووي في "الخلاصة": إن إسناده على شرط الشيخين (4:155). فعَلَّ الحافظ ابن حجر نقل سياق عبد الرزاق أو سياق "الكبرى" للنسائي، ودلالته على الباب ظاهرة.

قال الشيخ: ومَرَّ الكلام في قراءة الفاتحة، ودَلَّ الحديث أيضاً على كون القراءة في الجنّازة سرّاً اهـ

فائدة:

روى ابن ماجه: حدثنا عمرو بن أبي عاصم النبيل، وإبراهيم بن المستمّر قالاً: ثنا أبو عاصم ثنا حماد بن جعفر العبدي حدثني شهر بن حوشب حدثني أم شريك الأنصارية قالت: «أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نقرأ على الجنّازة بفاتحة الكتاب» اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:160): وفي إسناده ضعف يسير اهـ

قلت: حماد هذا لين الحديث كما في "التقريب" (ص:45). ووثقه ابن معين، وابن حبان، وابن شاهين. وقال الأزدي: نسب إلى الضعف. وقال ابن عدي: أظنه بصري منكر الحديث، ذكره في "تهذيب التهذيب" (5:3). فهو حسن الحديث، وشهر مختلف فيه حسن الحديث، كما تقدم، وباقي الإسناد حسن أيضاً

قوله: "عن الزهري" إلخ. قال المؤلف: دلّاه على ما دلّ عليه ما قبله ظاهرة. وفي "التلخيص الحبير": في المستدرک من طريق الزهري عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنه

للميت، ولا تقرأ إلا في التكبيرة الأولى، ثم يسلم في نفسه عن يمينه». أخرجه ابن الجارود (1) «في المنتقي»، كذا في "عون المعبود" (3:193). ورجال هذا

أخبره رجالٌ من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "أنَّ السنة في الصلاة على الجنازة أن يكبر الإمام، ثم يصلي على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويخلص الدعاء في التكبيرات الثلاث، ثم يسلم تسليماً خفياً، والسنة أن يفعل من وراءه مثل ما فعل إمامه". قال الزهري: سمعه ابن المسيب عنه، فلم ينكروه اهـ (1:160). فهذا حديث واحد، وسياقه مختلف.

قال بعض الناس: وفي نقدي وقع الوهم في سياق المستدرک إن صح السند، فالنسائي وصاحب المنتقي، وعبد الرزاق، كلٌ منهم أتقن من الحاكم، ولا سيما قد صحح الحافظ طريقهم دون طريق المستدرک. نعم! لو كانت الرواية عن صاحبي آخر لوفّقنا بينهما بأن نقول: إن المصلي يفعل كما ثبت في المتن، ويزيد بعد التكبيرة الأولى على الفاتحة؛ الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويصلي أيضاً بعد الثانية، ويدعو للميت، ثم يدعو بعد الثالثة، والرابعة، فافهم. اهـ

قلت: قال الحاكم بعدما أخرجه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه". وأقرّه عليه الذهبي في "تلخيصه" فقال: "على شرطهما" اهـ (1:360). فاندحض ما أبداه بنقده، فإنَّ الذهبي من كبار الأئمة النقاد، وقد صحح طريق الحاكم على شرط الشيخين ولم يعلّه بشيء، كما صحح الحافظ طريق النسائي، وعبد الرزاق، ونسبة الوهم إلى الحاكم دعوى بلا دليل، وأما إنَّ الحافظ لم يصححه؛ فنقول: قد صححه الذهبي وهو أجلُّ منه، وأقدم. وأيضاً فإنَّ النسبة إلى الحاكم في "المستدرک" والسكوت عنه تصحيح منه، فإنَّ كل ما فيه صحيح إلا ما تعقب، كما ذكره السيوطي في خطبة الكنز. وإذا صحَّ الطريقان يجمع بينهما بأنَّ السنة في الصلاة على الجنازة أن يكبر الإمام، ويثني على الله عز وجل، سواء كان بفاتحة الكتاب أو غيرها، ولذا ذكرها الصحابي مرة

هو صاحب "المنتقي" في "الأحكام". وهو حافظ الإمام الناقد أبو محمد عبد الله بن علي بن الجارود التيسابوري، كذا (1) في "تذکر الحفاظ". و"المنتقي" مستخرج على "صحيح مسلم"، كما في "بستان المحدثين"، وجميع ما فيه صحيح، كما في خطبة "جميع الجوامع" للحافظ السيوطي المذكورة في "كنز العمال".

(الإسناد مخرج لهم في "الصحيحين"، كذا في "التلخيص الحبير" (1:161).

وحذفها أخرى، وهذا هو مذهب الحنفية في الباب

وقوله في رواية "المنتقى": "يسلم على نفسه"؛ أراد به الإخفاء بالسلام دون تصويره في القلب. ثم المراد بالإخفاء ما لا يكون فيه جهر مفرد، لئلا يخالف ما سيأتي في حاشية حديث عبد الله بن أوفى "التسليم على الجنازة كالتسليم في الصلاة" وهو حسن أو صحيح، والقياس يؤيده، فإن القياس يقتضي أن يكون السلام بالجهر، كما في الصلوات الأخرى التي تصلّى بالجماعة

وأما ما رواه النسائي عن طلحة بن عبيد الله بن عوف قال: "صليث خلف ابن عيا على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة، وجهر حتى أسمعنا، فلما فرغ أخذت بيده، فسألته فقال: سنة وحق" (1:281). ثم روى من طريق أخرى عن طلحة أيضاً فلم يذكر السورة. وفي "عون المعبود": أخرج ابن الجارود في المنتقى من طريق زيد بن طلحة التيمي قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنه قرأ على جنازة فاتحة الكتاب، وسورة، وجهر بالقراءة، وقال: "إنما جهرت لأعلمكم أنها سنة". وأخرجه أيضاً من طريق طلحة بن عبد الله قال: "صليث خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة، فجهر حتى سمعنا" الحديث (3:191). وفي "التلخيص الحبير": ورواه (i) أبو يعلى في مسنده من حديث ابن عباس، وزاد: "وسورة". قال البيهقي: "ذكر السورة غير محفوظ". وقال النووي: "إسناده صحيح" (1:160). وفي "فتح الباري": وللحاكم من طريق ابن عجلان أنه سمع سعيد بن أبي سعيد يقول: صلى ابن عباس على جنازة، فجهر بالحمد، ثم قال: "إنما جهرت لتعلموا أنها سنة" (3:164).

فهذه الروايات تدلّ على أنّ السنة قراءة الفاتحة، وسورة معها في صلاة الجنازة، ولكن لا حجة فيه للخصم، فإنه لا يقول بقراءة السورة. وأما قول البيهقي: "ذكر السورة غير محفوظ"؛ فسيأتي الجواب عنه. وأيضاً فإنه يحتمل أن تكون تلك السورة مشتملة

أي حديث البخاري عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال: "صليث خلف ابن عباس رضي الله عنه على جنازة فقرأ (i) بفاتحة الكتاب" قال: لتعلموا أنها سنة" اهـ.

.....

على الثناء كالفاتحة، فلا يضرنا، وبه نقول: والجواب عن الجهر أنه لتعليم كون الثناء ولو في آيات القرآن سنة، كما يدل عليه قول ابن عباس "إنما جهرت" إلخ.

والحاصل: إننا لا نمنع عن القرآن في صلاة الجنازة إذا كان على نية الثناء من السور الدالة عليه تأمل.

وفي الجوهر النقي: لم يذكر البيهقي هنا حكم القراءة، وقال في الخلافيات: قراءة الفاتحة فرض في صلاة الجنازة، ثم ذكر في هذا الكتاب أعني السنن عن ابن عباس أنه قرأ على جنازة فاتحة الكتاب وقال: "إنها سنة". ثم قال: ورواه إبراهيم بن أبي حرة عن إبراهيم بن سعد، وقال في الحديث: "فقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة". وذكر السورة فيه غير محفوظ. قلت: بل هو محفوظ، رواه النسائي عن الهيثم بن أيوب عن إبراهيم بن سعد بسنده

ثم إن الحديث لا يدل على فرضية القراءة، ولم يصرح أنها سنته عليه السلام، فيحتمل أن ذلك رأيه أو رأي غيره من الصحابة وهم مختلفون، فتعارضت آراءهم، وحكى الماوردي عن بعض أصحابهم أن في قول ابن عباس هذا احتمالاً هل أراد أن يخبرهم بهذا القول أن القراءة سنة أو نفس الصلاة سنة؟ ومذهب الحنفية أن القراءة لا تجب، ولا تكره (بل هي جائزة) ذكره القدوري في التجريد. ثم ذكر البيهقي من حديث جابر "أنه عليه السلام قرأ فيها بأم القرآن". قلت: لا يدل ذلك أيضاً على الوجوب، وفي سنده رجلان متكلم فيهما: إبراهيم الأسلمي (شيخ الإمام الشافعي، مكشوف الحال)، وابن عقيل. وبالجمله لم يذكر البيهقي في هذا الباب شيئاً يدل على وجوب القراءة

وقال الطحاوي: من قرأها من الصحابة يحتمل أن يكون على وجه الدعاء لا التلاوة، ولما لم تقرأ بعد التكبيرة الثانية؛ دل على أنها لا تقرأ (أي وجوباً)، فيما قبلها، لأن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة اهـ (1:275) ملخصاً

قلت: أما قوله: "إن ذكر السورة محفوظ" فهو كما قال، فإن راويه قد توبع ولم ينفرد به، ولو كان تفرد به، فهو زيادة من ثقة لا تخالف رواية الجماعة فتقبل. فإن ذكر

الثقة ما لم يذكره غيره ليس من الشذوذ في شيء عند الجمهور من المحققين، بل لا بد له من المناقاة بين الزيادة، والمزيد عليه، كما قدمناه في المقدمة

وأما قوله: "إنَّ الحديث لا يدلُّ على فرضية القراءة"؛ ففيه أنَّ رواية ابن ماجه التي قدمناها تدلُّ عليه، وإسنادها حسن، ولفظها: «أمرنا رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - أن نقرأ على الجنابة بفاتحة الكتاب» اهـ. والجواب عنه أنَّ أم شريك هذه لا تعرف هل هي التي تزوجها النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم قال: «إنِّي أكره غيره الأنصار»، أم هي التي أمرت فاطمة بنت قيس أن تعتدَّ عندها؟ واختلف في تعيينها اختلافا كثيرا كما يظهر من "الإصابة" (8:247). وجهالة الصحابة وإن كانت لا تضر، ولكن يبعد أن يخفى أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - لا سيما أمره في صلاة الجنابة التي حالها أكشف للرجال من النساء على أجلة الصحابة، وتعرفه هذه المجهولة، إن ذلك لعجيب، فإن الفرائض مبنية على الاشتهار، فلا يجوز خفاء الفرض على سائر الصحابة، وتعرفه امرأة منهم مجهولة. وأيضاً فقول الصحابي: «أمرنا النبي - صلى الله عليه وسلم - بكذا» قد اختلف في دلالة على الوجوب، فإنَّ الوجوب مختص بصيغة افعل دون لفظ الأمر كما ذكره الأصوليون مفصلاً، وأيضاً ففي سنده كلام كما تقدم، وأثر ابن عباس أقوى منه سنداً، وقد صرح بكون القراءة سنة، فيحمل الأمر في حديث أم شريك على التدب كيلا يعارض ما هو أقوى منه فيصير ساقط الاعتبار، فافهم

وأما قوله: "ولم يصرح (أي ابن عباس) أنها سنته عليه السلام، فيحتمل أنَّ ذلك رأيه إلخ"، ففيه أنَّ قول الصحابي: "أمرنا بكذا"، أو "نهينا عن كذا"، أو "من السنة كذا"، وما أشبهه كله مرفوع على الصحيح الذي قاله الجمهور كما في التدريب (ص:62). ولعلَّ صاحب الجوهر النقي لمح إلى ما قاله البلقيني: إنَّ بعض تلك الألفاظ أقرب من بعض، وأقربها للرفع "سنة أبي القاسم"، ويليه "سنة نبينا"، ويلي ذلك "أصبت السنة" ذكره في التدريب أيضاً (ص:63). فأراد أنَّ قول ابن عباس "سنة وحق"، وقوله: "لتعلموا أنها سنة" أبعد من الكلِّ. فلا يكون في حكم قوله: "من السنة كذا"

وأما قوله: "حكى الماوردي عن بعض أصحابهم أنَّ في قول ابن عباس هذا احتمالا

عن: عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه، «أنه كبر على جنازة ابنه له أربع - 2230 تكبيرات فقام بعد الرابعة، كقدر بين التكبيرتين يستغفر لها ويدعو، ثم قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع كهذا» وفي رواية: كبر أربعاً، فمكث ساعة ظننا أنه سيكبر خمساً، ثم سلم عن يمينه، وعن شماله، فلما انصرف

هل أراد أن يخبرهم أن القراءة سنة، أو نفس الصلاة سنة؟ إلخ. ففيه أن إنكار طلحة بن عبيد الله على ابن عباس إنما يتأتى في القراءة دون نفس الصلاة، فإن كون الصلاة على الميت سنة، بل فريضة لا يجمله مثله، وقد مر في رواية النسائي أن طلحة أخذ بيد ابن عباس لما فرغ من الصلاة، فسأله فقال: "سنة وحق". فالظاهر أن السؤال كان عن القراءة، وكذا الجواب. وأصرح منه لفظ الحاكم: قال: "صليْتُ خلف ابن عباس على جنازة فسمعتَه يقرأ بفاتحة الكتاب، فلما انصرف أخذت بيده فسألته، فقلت: أتقرأ؟ فقال: "نعم! إنه حق (وسنة" اهـ 1:358).

فالحق في الجواب عنه أن أثر ابن عباس لا يفيد الخصم، لما فيه من ذكر السورة مع الفاتحة في بعض الطرق الصحيحة، ولم يقل بكون قراءة السورة سنة مصطلحة، فلا بد من حملة على أن المعنى أن الثناء على الله عز وجل ولو بالفاتحة وأمثالها من آيات القرآن سنة، فالسنة في الأصل هو الثناء، وإنما جعل الفاتحة ونحوها سنة؛ لاشتمالها على الثناء، لا لذاتها، وهذا هو محمل حديث أبي أمامة بن سهل. والقرينة عليه ما ذكرنا عن ابن وهب أن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وفضالة بن عبيد، وأبا هريرة، وجابر بن عبد الله، ووائل بن الأسقع، وغيرهم، لم يكونوا يقرؤون في الصلاة على الميت، فلو كانت قراءة الفاتحة سنة مصطلحة؛ لم تكن تخفى على هؤلاء الأجلة الذين عليهم مدار الرواية والدراية، وعنهم أخذ ابن عباس العلم

وقال مالك: ليس ذلك بمعمول به ببلدنا، إنما هو الدعاء، أدركت أهل بلدنا على ذلك اهـ. وبعيدٌ عن أهل المدينة أن يتركوا سنةً واضب عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - عن آخرهم في زمن مالك الذي هو مان حياة العلم فيهم، فافهم حق الفهم، ولا تكن من الغافلين.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: وفي التلخيص: وروى البيهقي عن عبد الله

قلنا له: ما هذا؟ فقال: إني أزيدكم على ما رأيتم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصنع، أو هكذا صنع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». رواه البيهقي في "السنن الكبرى"، قال الحاكم أبو عبد الله: «هذا حديث صحيح»، كذا في "الأذكار" للإمام النووي (المطبوع في مصر). ... 2231 - عن: عبد الوارث بن سفيان عن قاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله بن الحارث

"بالتسليم (1) على الجنازة كالتسليم في الصلاة" اهـ (1:162). وسكت عنه الحافظ، فهو حسن أو صحيح، كما ذكرناه قبل. ودلالته على الباب ظاهرة

والدعاء بعد الرابعة، كما في هذا الحديث استحبّه كثيرٌ من مشائخنا. قال في العناية وليس بعدها دعاء إلا السلام في ظاهر الرواية. واختار بعض مشائخنا أن يقال: "ربنا آتينا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا برحمتك عذاب القبر، وعذاب النار"، وبعضهم أن يقول: {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا} الآية اهـ. قلت: معنى نفي كونه في ظاهر الراية عدم تأكده، ومعنى قول المشايخ هو الاستحباب، وهو الأظهر، فلا تعارض. وفيه دلالة على تثنية السلام في صلاة الجنازة

وقال الحاكم في "المستدرک": التسليمة الواحدة على الجنازة قد صحت الرواية فيه عن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر، وعبد الله بن أبي أوفى، وأبي هريرة أنهم كانوا يسلمون على الجنازة تسليمة واحدة اهـ (1:360). والجواب عنه كالجواب عن روايات التسليمة الواحدة في المكتوبات الخمس، أي أنهم كانوا يجعلون التسليمة الثانية أخفض من الأولى، فلم يسمعها بعض الرواة لبعد المكان، وسمعها من كان قريباً من الإمام على أن راوي الزيادة أولى، والمثبت أقدم على النافي، والله أعلم

قوله: "عن عبد الله الوارث" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وكذلك دلالة □ الأحاديث الأربعة بعده. وفي "فتح الباري" (3:162): وقد اختلف السلف في ذلك

لعل الباء من تصرف الناسخين، والصحيح "التسليم" بدون الباء. ظفر (1)

عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة عن أبيه قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكبر على الجنائز أربعاً، وخمساً، وستاً، وسبعاً، وثمانياً، حتى جاءه موت النجاشي، فخرج إلي المصلى، فصف الناس ورائه، كبر عليه أربعاً ثم ثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - على أربع حتى توفاه الله تعالى». أخرجه ابن عبد البر في "الاستذكار" (نصب الراية 1:348). ... قلت رجاله كلهم ثقات. أما عبد الوارث فلم نر أحداً ممن صنف في الضعفاء ذكره بجرح ولا تعديل. وقاسم هو ابن أصبغ حافظ متقن ذكره الذهبي في "التذكرة" (3:67). وابن وضاح هو الحافظ محدث الأندلس صدوق في نفسه رأس في الحديث، كما في "اللسان" (5:416). وفيه (6:108) أيضاً: عن ابن عبد البر أن محمد بن وضاح كان ثقة أهـ. والباقون من رجال الصحيح معروفون، والحديث أورده الحافظ أيضاً في "الدراية والتلخيص"، وسكت عنه، فهو صحيح عنده أو حسن

فروى مسلم عن زيد بن أرقم رضي الله عنه "أنه كان يكبر خمساً"، ورفع ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - . وروى ابن المنذر عن ابن مسعود رضي الله عنه "أنه صلى جنازة رجل من بني أسد، فكبر خمساً". وروى أيضاً بإسناد صحيح عن أبي معبد قال: "صليْتُ خلف ابن عباس رضي الله عنه على جنازة، فكبر ثلاثاً". قال ابن المنذر: ذهب أكثر أهل العلم إلى أن التكبير أربع، وفيه أقوال آخر، فذكر ما تقدم وقال: وذهب بكر بن عبد الله المزني إلى أنه لا ينقص من ثلاث، ولا يزداد على سبع. وقال أحمد مثله لكن قال: لا ينقص من أربع. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: "كبر ما كبر الإمام". وقال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً من فقهاء الأمصار قال: يزيد في التكبير على أربع، إلا ابن أبي ليلى انتهى. وفي المبسوط للحنفية: قيل: إن أبا يوسف قال: يكبر خمساً، وقد تقدّم القول عن أحمد في ذلك أهـ. ملخصاً بلفظه

قال بعض الناس: لم أقف في حديث ثابت صحيح مرفوع إلا على الخمس أو الأربع، وحديث أبي وائل صورته صورة الإرسال، فإن سمعته من عمر، فهو متصل، وإلا

عن: سعيد بن المسيب قال: «كان التكبير أربعاً، وخمساً، فجمع عمر الناس على - 2232 أربع». رواه ابن المنذر بإسناد صحيح إلى سعيد (فتح الباري 3:162). ... 2233 - عن: أبي وائل رضي الله عنه قال: «كانوا يكبرون على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سبْعاً، وستاً، وخمساً، وأربعاً فجمع عمر الناس على أربع كأطوال الصلاة». رواه البيهقي (إسناد حسن إلى أبي وائل (فتح الباري 3:162).

فلا. قلت: مراسيل المخضرمين في حكم المتصل عندهم، وأبو وائل ثقة مخضرم، وقد سمع عمر كثيراً، وروى عن أبي بكر والقضاء من الصحابة، فروايته عن عمر متصلة حتماً، والله أعلم.

وأما جمع عمر فقد روى مفصلاً، ففي كتاب الآثار (ص:40): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنَّ الناس كانوا يصلُّون على الجنائز خمساً، وستاً، وأربعاً حتى قبض النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم كبروا بعد ذلك في ولاية أبي بكر رضي الله عنه حتى قبض أبو بكر، ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ففعلوا ذلك في ولايته، فلما رأى ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "إنكم معشر أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - متى ما تختلفون يختلف من بعدكم، والناس حديث عهد بالجاهليَّة، فأجمعوا على شيء يجتمع به عليه من بعدكم". فأجمع رأي أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - حين قبض، فيأخذون به، فيرفضون به ما سوى ذلك، فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أربعاً اهـ.

وإبراهيم لم يسمع من أبي بكر، ولا عمر، بل لم يسمع من أحد من الصحابة، فالسند رجاله ثقات إلا أنَّ فيه إرسالاً، ومراسيل إبراهيم صحيحة، كما غير مرة. والعجب من بعض الناس أنَّه يصحح مراسيله مرة، ويضعفها أخرى. ويقول: "إنَّ فيه إعضالاً وانقطاعاً". وقد ذكرنا في المقدمة أنَّ كل ذلك في حكم الإرسال عند الفقهاء، ومراسيل إبراهيم صحاح عندهم، وعند المحدثين أيضاً.

عن: أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نعى النجاشي - 2234 في اليوم الذي مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى، فصاف بهم، وكبر عليه أربع تكبيرات». (رواه الجماعة، كذا في "نيل الأوطار" (3:283).

قال بعض الناس: وإذا عرفت هذا كله؛ فدعوى النسخ مشككة، لأن آخر فعله - صلى الله عليه وسلم - ليس بناسخ لأوله، لإمكان حمل أحدهما على الآخر، والثاني على الجواز، إلا إذا دلت قرينة على نسخ الآخر للأول، وليست هناك، والإجماع أيضاً لم يتحقق، فالصحيح في ترجيح الأربع هو ذهاب الأكثر إليه، تأمل

قلت: قاتلك الله! وأي قرينة أدل على النسخ من قول الصحابة، وإجماع رأيهم أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - حين قبض، فيأخذون به، فيرفضون به ما سوى ذلك؟ فشيء رفضوا به ما سواه لا يكون إلا ناسخاً له عندهم. وأما قولك: إن الإجماع أيضاً لم يتحقق؛ فمردود عليك بقول ابن المسيب، وأبي وائل، فجمع عمر الناس على أربع

وأما ما روي عن ابن مسعود، وابن عباس، فيحمل على كونه قبل الجمع، أو على أن الإجماع لم يبلغهما. وأما ما في "بلوغ المرام" (1:106): عن علي رضي الله عنه "أنه كبر على سهل بن حنيف ستاً وقال: إنه بدري". رواه سعيد بن منصور، وأصله في البخاري اهـ. فإنه لا يحتاج إلى توجيه، فإن الوجه المذكور فيه، وقياس غير أهل البدر من أصحاب الفضائل على أهل البدر غير صحيح، فافهم

:تتمة

في بيان رفع اليدين، وعدم رفعهما عند كل تكبيرة في صلاة الجنازة: اعلم أنه قد ورد في الرفع آثار ثابتة، ففي نصب الراية (1:356): أخرج الدار قطني في علله عن عمر بن شبيبة حدثنا يزيد بن هارون أن أبا يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة، إذا انصرف سلم». قال الدار قطني: هكذا رفعه عمر بن شبيبة، وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفاً وهو الصواب اهـ

قلت: هو صدوق له تصانيف، كما في "التقريب" (ص:155)، فزيادته مقبولة

عن: الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه - 2235
«أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على جنازة، فكبّر أربعاً». رواه ابن أبي داود في
("الإفراد" وصححه وكذا في "فتح الباري" (3:163).

وعلق البخاري "ويرفع (أي ابن عمر) يديه" ذكره في باب سنة الصلاة على الجنازة. وفي
"فتح الباري": وصله البخاري في كتاب رفع اليدين المفرد من طريق عبيد الله بن عمر عن
نافع عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يرفع يديه في كل تكبيرة على الجنازة اهـ. وفي
"الدراية": "إسناده صحيح" اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:171): حديث ابن عمر رضي
الله عنه "أنه كان يرفع يديه في جميع تكبيرات الجنازة" البيهقي بسند صحيح اهـ. وفي
أيضاً: وقد صحّ عن ابن عباس رضي الله عنه "أنه كان يرفع يديه في تكبيرات الجنازة".
رواه سعيد بن منور اهـ (1:171 و 172). وقد ذهب أبو حنيفة إلى هذا في رواية عنه
كما سيأتي.

ويعارضه ما رواه الترمذي (1:127) عن أبي هريرة رضي الله عنه «أنّ رسول الله صلى
الله عليه وسلم كَبَر على جنازة، فرفع يديه على أول تكبيرة، ووضع اليمنى على اليسرى». قال
أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. واختلف أهل العلم في هذا،
فراى أكثر أهل العلم من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - وغيرهم أن يرفع الرجل
يديه في كل تكبيرة على الجنازة، وهو قول ابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق. وقال
بعض أهل العلم: لا يرفع يديه إلا في أول مرة، وهو قول الثوري، وأهل الكوفة اهـ.

قلت: في سند الترمذي يزيد بن سنان أبو فروة وهو ضعيف، كما في "التقريب"
(ص:239) ولكن وثقه البخاري وغيره، كما في "الترغيب" (ص:530). وكان مروان بن
معاوية يثبته. وقال أبو حاتم: "محلّه الصدق، يكتب حديثه، ولا يحتج به". وقال البخاري:
"مقارب الحديث". وروى عنه شعبة. كذا في "التهذيب" (11:336). وشعبة لا يروي إلا عن
ثقة عنده، وفيه أيضاً يحيى بن يعلى الأسلمي وهو شيعي ضعيف، كما في "التقريب"
(ص:238) ولكن روى عنه الأجلة الأعلام، وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثاً واحداً،
فهو ممن يكتب حديثه، ولا بأس به.

ويؤيده ما رواه الدار قطني (1:192) من طريق فضل بن السكن حدثني هشام بن

يوسف ثنا معمر عن ابن طاووس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنه «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - كان يرفع يديه على الجنائز في أول تكبيرة ثم لا يعود» اهـ

وأعله في التعليق المغني بالفضل بن السكن: قال العقيلي: إنه مجهول ولم يذكره ابن حبان في الضعفاء اهـ. قال الحافظ الذهبي في "ميزان الاعتدال" (2:230): الفضل بن السكن الكوفي عن هشام بن يوسف لا يعرف، وضعفه الدار قطني اهـ. وفي "اللسان": إِنَّ الفضل بن السكن هو الفضل بن السكن بن السخيت، ويقال له: الفضل ابن سخيت أيضاً. وهو الذي روى عن هشام بن يوسف، فالثلاثة واحد، وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (4:441). وفي أيضاً: ثم ساقه العقيلي من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بعض أصحابه عن ابن عباس رضي الله عنه من قوله وأشار إلى أنه الصواب. ثم أخرجه من رواية إبراهيم بن موسى عن هشام بن يوسف، كما قال عبد الرزاق اهـ. وفيه أيضاً: الحجاج بن نصير وهو مختلف فيه حسن الحديث، كما مر في الجزء الرابع. فالحديث حسن لا سيما مع تعدد الطرق

وفي "عمدة القاري" (4:137): وفي المبسوط: إن ابن عمر وعلياً رضي الله عنه قالاً: "لا ترفع اليد فيها إلا عند تكبيرة الإحرام". وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود رضي الله عنه وابن عمر ثم قال: "لم يأت بالرفع فيما عدا الأول نص، ولا إجماع" اهـ

قلت: واحتجاج المحدث الجليل كابن حزم بحديث تصحيح له، كما ذكرناه في المقدمة، فتعارض الآثار عن ابن عمر وابن عباس من قولهما في الرفع في كل تكبيرة، وتركه. وقد علمت أَنَّ خلاف الراوي لروايته جرح عندنا، فلم يبق مرفوع ابن عمر حجة في الباب. ومرفوع أبي هريرة لم يعارضه شيء، فينبغي الأخذ به، والعمل عليه. وهو قول أبي حنيفة في ظاهر الرواية عنه

وفي "البحر الرائق" (1:183): وقد تقدم في كيفية الصلاة أنه لا ترفع الأيدي في صلاة الجنائز سوى تكبيرة الافتتاح، وهو ظاهر الرواية، وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليدين في كل تكبيرة فيها، وكان نصير بن يحيى يرفع تارة، ولا يرفع أخرى اهـ. وفي "رد المحتار": ورواية (أي الرفع في كلها) عن أبي حنيفة كما في شرح درر البحار، والأول

عن: أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا صليتم - 2236
على الميت فأخلصوا له الدعاء» رواه أبو داود، وصححه ابن حبان، كذا في (بلوغ المرام
1:107). ... 2237 - عن: مالك بن هبيرة رضي الله عنه مرفوعاً «من صلى عليه ثلاثة
صفوف فقد أوجب». رواه أبو داود وغيره، وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم (فتح الباري
3:149). ولفظ الحاكم في "مستدركه" (1:362): "وكان (أي مالك بن هبيرة)، إذا أتى
بجنازة ليصلي عليها فتقال أهلها جزأهم صفوفاً ثلاثة، فصل بهم عليها، ويقول: إن رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - «فذكره. ... 2238 - عن: عوف بن مالك يقول: صلى رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - على جنازة،

(ظاهر الرواية كما في البحر 1:911).

فإن قلت: لم اختار الإمام الرفع في تكبيرات العيدين؟

قلت: لأن الآثار لم تختلف فيه بخلاف الصلاة المطلقة، وصلاة الجنائز، فإن الآثار فيهما
مختلفة، فاختر الأصل.

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. في سند أبي داود محمد بن إسحاق وقد عنعنه، ولكن قال في
"التلخيص الحبير" (1:161): لكن أخرجه ابن حبان من طريق أخرى عنه مصرحاً بالسمع
اهـ. وفي "عون المعبود" (3:188): قال المناوي أي ادعوا له بإخلاص، لأن القصد بهذه
الصلاة إنما هو الشفاعة للميت، وإنما يرجى قبولها عند توفر الإخلاص والابتغال انتهى.
ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن مالك" إلخ. وفي "الفتح" أيضاً بعد اللفظ المذكور: وفي رواية له (أي للحاكم)
"إلا غفر له" اهـ. قلت: دلالتُه على ما فيه ظاهرة. ولفظ الحاكم في المستدرک هكذا: قال
وكان إذا أتى (مالك بن هبيرة) بجنازة ليصلي عليها فتقال أهلها، جزأهم صفوفاً ثلاثة،
فصلى بهم عليها، ويقول: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما صف صفوف
(ثلاثة من المسلمين على جنازة إلا أوجبته، ولفظ: إلا غفر له» اهـ. (1:362)

□ قوله: "عن عوف" إلخ. دلالتُه على الباب ظاهرة، وكذا دلالة حديث وائلة

فحفظت من دعائه وهو يقول: «اللهم اغفر له، وارحمه، وعافه، واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء، والثلج، والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره، وأهلاً من أهله، وزوجاً خيراً من زوجته، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر، ومن عذاب النار». قال: «حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت».

رواه مسلم (1:311). ... 2239 - عن: وائلة بن الأثقع رضي الله عنه قال: صلى بنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على رجل من المسلمين، فسمعتة يقول: «اللهم إن فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوازك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وأنت أهل الوفاء والحمد، اللهم فاغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم». رواه أبو داود (2:101)، وسكت عنه. ... 2240 - عن: أبي إبراهيم الأشهلي عن أبيه قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا صلى على الجنائز قال: «اللهم اغفر لحينا، وميتنا، وشاهدنا، وغائبنا، وصغيرنا (1)، وكبيرنا، وذكرنا، وأئنانا». رواه الترمذي (1:121) وقال: "حسن صحيح". ... 2241 - وعند أبي داود (2:100 و 101) وسكت عنه من حديث أبي هريرة قال: صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على جنازة فقال: «اللهم اغفر لحينا، وميتنا، وصغيرنا، وكبيرنا، وذكرنا، وأئنانا، وشاهدنا، وغائبنا. اللهم من أحييته فأحيه على الإيمان، ومن توفيته توفه على الإسلام. اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تضلنا بعده» اهـ. وقال النووي في "الأذكار": والمشهور في معظم كتب الحديث: «فأحيه على الإسلام، وتوفه على الإيمان». ... قلت: هكذا أخرجه الحاكم في "مستدركه" (1:358). عن أبي هريرة بلفظ: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا صلى على جنازة قال: اللهم اغفر لحينا إلى

وحديث أبي إبراهيم، وفي التلخيص الحبير (1:161): قال بعض العلماء: اختلاف الأحاديث في ذلك محمول على أنه كان يدعو على ميت بدعاء، وعلى آخر بغيره اهـ.

المراد من الاستغفار للصبي عندي هو الدعاء برفع الدرجات له فاحفظه، فإنه نفيس، والله الحمد (1)

آخره. وفيه: «فأحبه على الإسلام، وتوفه على الإيمان». وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي. قال: وله شاهد صحيح على شرط مسلم عن عائشة رضي الله عنها، ثم ذكره، وفيه تقديم «ذكرنا وأنثانا» على «شاهدنا وغائبنا»، وباقى المتن نحو حديث أبي هريرة سواء. ... 2242 - عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يصلي على المنفوس «اللهم اجعله لنا فرطًا، وسلفًا وأجرًا» رواه البيهقي، كما في "التلخيص الحبير". ولم أقف على سنده. ... 2243 - ويؤيده ما علقه البخاري قال الحسن: «يقرأ على الطفل بفاتحة الكتاب ويقول: اللهم اجعله لنا سلفًا، وفرطًا، وأجرًا» اهـ. ... وفي "فتح الباري" (3:163): وصله عبد الوهاب بن عطاء في كتاب الجنائز له عن سعيد بن أبي عروبة أنه سئل عن الصلاة عن الصبي، فأخبرهم عن قتادة عن الحسن «أنه يكبر، ثم يقرأ فاتحة الكتاب ثم يقول: اللهم اجعله لنا سلفًا، وفرطًا، وأجرًا».

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. دللته على الباب ظاهرة. وورد عنه رضي الله عنه دعاء آخر، فروى مالك (ص:79) عن يحيى بن سعيد أنه قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول: صليت وراء أبي هريرة رضي الله عنه على صبي لم يعمل خطيئة قط. فسمعتة يقول: "اللهم أعذه من عذاب (1) القبر". اهـ. وهذا إسناد صحيح على شرط الجماعة

قال بعضهم: ليس المراد بعذاب القبر هنا عقوبة، ولا السؤال، بل مجرد الألم بالغم، والهم، والحسرة، والوحشة، (1) والضغط. وذلك تعم الأطفال وغيرهم، قال الزرقاني: قلت: نفي العقوبة والسؤال لعدم التكليف، وهذا يقتضيه حديث: «رفع القلم عن ثلاثة ومنها الصبي». وهو حديث صحيح كما في العزيمي (2:290). والوحشة، والغم، والهم، والحسرة، والوحشة ثبوتها بمقتضى العقل، ولم أره في نص. وأما الضغط فقد أوردها في شرح الصدور بما نصه: أخرج الطبراني بسند صحيح عن أبي أيوب رضي الله عنه أن صبيًا دفن فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «لو أفلت أحد من ضمة القبر لأفلت هذا الصبي» اهـ

عن: نافع أن عبدالله عمر رضي الله عنهما كان يقول: «لا يصلي الرجل على - 2244
(الجنائز إلا وهو طاهر». رواه الإمام العلامة مالك في "موطأه" (ص 80

قوله: "عن نافع" إلخ. دلالتة على اشتراط الطهارة في صلاة الجنائز ظاهرة من قول
الصحابي والقياس أيضا يقتضيه، فإنها صلاة كالصلاة المطلقة. وفي رحمة الأمة (ص:38):
ومن شرط صحة الصلاة على الجنائز الطهارة، وستر العورة بالاتفاق. وقال الشعبي،
ومحمد ابن جرير الطبري: تجوز بغير طهارة اهـ. (وكذلك قال ابن علية، كما في عمدة
القاري).

تنبيه:

في "الدر المختار": وركنها شيئان: التكبيرات الأربع، والقيام اهـ ملخصا

قال بعض الناس: فالأمر بالقيام تقدم في حديث عمران رضي الله عنه في باب أن صلاة
الجنائز فرض كفاية، والدليل على وجوب التكبيرات ليس إلا المواظبة الثابتة بالاستقراء،
فإن صلاة من صلوات الجنائز لم ترد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا وفيها ذكر
التكبيرات على ما علمت، وقد تقدم غير مرة ما في الاستدلال على الوجوب بفعله - صلى
الله عليه وسلم - تأمل

قلت: تأملنا وأطلعنا على سوء فهمك، وقلة علمك، وسخافة رأيك، فإن الأئمة الحنفية لم
يقولوا بوجوب التكبيرات بمجرد الفعل؛ بل لوقوع الفعل بياناً لقوله المجمل، ثم تأملوا ما
اشتمل فعله عليه ليميزوا الأركان من غيرها، فلاح لهم أن ركنها شيئان: التكبيرات الأربع،
والقيام، بدليل اختلاف الروايات، وخلاف الرواة فيما عداهما، واتفاق الروايات، وإجماع
الصحابة على هذين. وقد تقدم دليل الإجماع فيما ذكرناه سابقاً. وقد روى البخاري في
ترجمة له عن حميد قال: "صلى بنا أنس، فكبر ثلاثا، وسها، وسلم. فقبل له، فاستقبل القبلة،
وكبر الرابعة، ثم سلم" اهـ. وقال الحافظ في "الفتح": يشترط فيها ما يشترط في الصلاة
وإن لم يكن فيها ركوع، ولا سجود، فإنه لا يتكلم فيها، ويكبر فيها ويسلم منها بالاتفاق،
(وإن اختلف في عدد التكبير والتسليم اهـ 3:152)

عن: سمرة بن جندب رضي الله عنه قال: «صليت وراد النبي - صلى الله عليه - 2245 وسلم - على امرأة ماتت من نفاسها، فقام عليها وسطاً». رواه البخاري (1:177) والجماعة

قلت: فيُحمل القول في أثر أنس المذكور على التكلم بالإيماء دون اللسان، الاختلاف في عدد التكبيرات قد ارتفع بإجماع الصحابة على الأربع كما قدمنا. وبالجمله: فتدارك أنس التكبيره الرابعه بعد التسليم مشعرٌ بكون التكبيرات واجبه، فإنَّ السنن لا تستدرك بعد التسليم كما لا يخفى

فائدة:

قال السيد محمد أمين في "تعليقه على البحر الرائق" (2:185): قال الرملي: قال في "شرح المنية": وفي المفيد: يدعو لوالدي الطفل اه. قلت: وهو أحب إليّ، ففي الدراية للحافظ ابن حجر نور الله تعالى مضجعه: روى أصحاب السنن عن المغيرة رضي الله عنه قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «السقط يصلّى عليه، ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة». وصححه الترمذي والحاكم (ص:145). والمراد بالسقط: هو الطفل، كما سيأتي

قال بعض الناس: وهذا حديث مرفوع، وأثر أبي هريرة رضي الله عنه موقوف، وأثر الحسن مقطوع، فيرجح عليهما، فيقول مثلاً: اللهم اغفر لوالديه اه. قلت: إنما يحتاج إلى الترجيح عند التعارض، ولا منافاة بين المرفوع، والموقوف، وغيره ههنا، فيجمع بينها كلها

قوله: "عن سمرة" إلخ. في "عمدة القاري": في المبسوط: الصدر هو الوسط، فإن فوقه يديه ورأسه، وتحت بطنه ورجليه (2:150). وفي "الهداية" ويقوم الذي يصلي على الرجال والمرأة بحذاء الصدر، لأنه موضع القلب، وفيه نور الإيمان، فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه. وعن أبي حنيفة: أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه، ومن المرأة بحذاء وسطها، لأن أنساً رضي الله عنه فعل كذلك، وقال: هو السنة. قلنا: تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينهما وبينهم اه

قلت: حديث أنس رضي الله عنه أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري (3:184) من طريق نافع أبي غالب قال: "كنت في سكة المريد، فمرت جنازة، ومعها ناس كثير قالوا: جنازة عبد الله بن عمير، فتبعتهما، فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على

بريذنته، وعلى رأسه خرقة تقيد من الشمس، فقلت: من هذا الدهقاني؟ قالوا: هذا أنس بن مالك. فلما وضعت الجنازة قام أنس، فصلى عليها، وأنا خلفه، لا يحول بيني وبينه شيء، فقام عند رأسه، فكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع، ثم ذهب يقعد، فقالوا: يا أبا حمزة! المرأة الأنصارية! فقرّبوها وعليها نعش أخضر، فقام عند عجيزتها، فصلّى عليها نحو صلاته على الرجل، ثم جلس. فقال العلاء بن زياد: يا أبا حمزة! هكذا كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلى على الجنازة كصلاتك، كبر عليها أربعاً، ويقوم عند رأس الرجل، وعجيزة المرأة؟ قال: نعم! إلى أن قال: قال أبو غال: فسألت عن صنع أنس في قيامه على المرأة عند عجيزتها، فحدثوني أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش، فكان الإمام يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم" أهـ. ورواه الترمذي (1:22) عن أبي غالب قال: "صليت مع أنس بن مالك رضي الله عنه على جنازة رجل، فقام حيال رأسه، ثم جاؤوا بجنازة امرأة من قريش، فقالوا: يا أبا حمزة! صلّ عليها فقام حيال وسط السرير، فقال له العلاء بن زياد: هكذا رأيث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام على الجنازة مقامك منه؟ قال: نعم! فلما فرغ قال: "احفظوا". قال أبو عيسى: "حديث حسن" أهـ.

قال بعض الناس: وأما ما قال الشيخ ابن الهمام (2:89): قلنا: قد يعارض هذا بما روى أحمد أنّ أبا غالب قال: صليت خلف أنس رضي الله عنه على جنازة، فقام حيال صدره أهـ. فليس بشيء، أما أولاً فلأنه لم يذكر سنده، فكيف يعارض ما حسنه الترمذي، وسكت عليه أبو داود، والمنذري؟ وأما ثانياً فإن الحديث ليس في المسند بهذا اللفظ، والعزو إلى الإمام أحمد على الإطلاق يراد به العزو إلى المسند، ولفظ أحمد: ثنا وكيع حدثني همام عن غالب هكذا قال وكيع: غالب وإنما هو أبو غالب عن أنس رضي الله عنه "أنه أتى بجنازة رجل، فقام عند رأس السرير، ثم أتى بجنازة امرأة، فقام أسفل من ذلك حذاء السرير، فلما صلى قال له العلاء بن زياد: يا أبا حمزة! أهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم من الرجل والمرأة نحو مما رأيثك فعلت؟ قال: نعم! قال: فأقبل علينا العلاء بن زياد فقال: "احفظوا" وقد عزاه الزيلعي في (3:118) "نصب الراية إلى الإمام أحمد، لم (1:351) " يذكر لفظ ابن الهمام، فافهم واحفظه.

قلت: لفظ أحمد ليس بصريح في القيام عند العجزة، وإنما فيه "أنه قام أسفل من رأس السرير حذاء السرير" وحذاه لا يقتضي القيام عند وسط الميت، ويحتمل أن يكون في نسخة الشيخ ابن الهمام حذاء الصدر بدل حذاء السرير، فإنَّ حذاء السرير لا معنى له (لعموم الوسط، وما قبله، وما بعده (أي طرفيه).

وقال الشيخ: فإن قيل: قد صرح في هذا الحديث "فقرّبوها وعليها نعش أخضر" فكيف يصح قول صاحب "الهداية": "تأويله أن جنازتها" إلخ؟ وإيضاً كيف يصح ما حدثوا أبا غالب "أنه إنما كان لأنه لم تكن" إلخ؟ قلنا: معنى ما حدثوا به أن أنساً رضي الله عنه اقتدى بسلفه، وهؤلاء السلف كان الحكمة في فعلهم هذا لكن لم يعمل أنس فعلهم بذلك، فقام عند العجيزة مع كونها منعوشة، فهذا معنى ما حدثوا به. نعم! في عبارة صاحب "الهداية" تسامح، وإنما كان حق العبارة هكذا "قلنا: إن أنساً رضي الله عنه اقتدى بمن قبله هم كانوا يفعلونه، لأنَّ جنازة النسوة لم تكن منعوشة" إلخ

قال بعض الناس: فيه نظر قوي. فإنَّ المحدثين له مجهولون، ويقويه أن أنساً رضي الله عنه لم يعمل به، والمعتمد عندي ما ثبت من فعل أنس رضي الله عنه. وفيه تفسير أيضاً لحديث سمرة رضي الله عنه

قلت: جهالة المحدثين في القرون الثلاثة لا تضرنا. وأما إنَّ أنساً لم يعمل به، ففيه أن الرواية عن فعل أنس مضطربة، كما قاله الشيخ ابن الهمام: ويؤيده رواية أحمد بلفظ وكيع الذي ذكرناه. قال في "نيل الأوطار" (3:104): ولا منافاة بين هذا الحديث (أي حديث سمرة رضي الله عنه) وبين قوله في حديث أنس رضي الله عنه: "وعجيزة المرأة"، لأنَّ العجيزة يقال لها: "وسط" ولم يصب من استدلَّ بحديث سمرة رضي الله عنه على أنه يقوم حذاء وسط الرجل والمرأة. وقال: "إنَّه نص في المرأة، ويقاس عليها الرجل" لأنَّ هذا قياس مصادم للنص، وهو فاسد الاعتبار. نعم! لا ينتهز مجرد الفعل دليلاً للوجوب، ولكن النزاع فيما هو الأولى والأحسن، ولا أولى ولا أحسن من الكيفية التي فعلها المصطفى - صلى الله عليه وسلم - اهـ ملخصاً

حدثنا: إبراهيم بن عبدالله (1) ثنا أبو العباس السراج ثنا قتيبة بن سعيد ثنا محمد - 2246
 بن موسى المخزومي عن عون بن محمد بن علي بن أبي طالب عن أمة أم جعفر بنت
 محمد بن جعفر أن فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قالت: «يا أسماء! إني
 أستقبح ما يفعل بالنساء أنه يطرح على المرأة الثوب فيصفها». فقالت أسماء: «يا بنت
 رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! ألا أريك شيئاً رأيته بالحبشة؟» فدعت بجرائد رطبة
 فلوحتها ثم طرحت عليها ثوباً. فقالت فاطمة: «ما أحسن هذا وأجمله! يعرف به المرأة من
 الرجل، فإذا أنا مت فأغسلني أنت، وعلي». غسلها علي وأسماء. رواه الحافظ أبو نعيم في
 "كتاب الحيلة في ترجمة فاطمة" (زيلعي 1:339). وأخرجه الحاكم أيضاً في "المستدرک
 في ترجمة فاطمة" بطريق الواقدي عن محمد بن عمر بن علي عن أبيه عن علي بن
 الحسين عن ابن عباس. فالحديث حسن وذكر الحافظ في "التلخيص" (ص 170) سند
 أبي نعيم هذا،

قلنا: حديث سمرة ليس فيه إلا دونه - صلى الله عليه وسلم - قام وسطها، وأما إن الوسط
 هو الصدر أو العجزة، فمحل تأمل، وقد رجح علماؤنا الأول كما مر عن المبسوط، فتذكر.
 ويؤيدهم ما رواه سعيد بإسناده عن الشعبي "أن أم كلثوم بنت علي، وزيد بن عمر توفيا
 جميعاً، فأخرجت جنازتهما، فصلّى عليهما أمير المدينة، فسوى بين رؤوسهما، وأرجلهما حين
 صلوا عليهما" اهـ. ذكره ابن قدامة في "المغني" (2:395). فلو كان سنة القيام على جنازة
 الرجل والمرأة مختلفة لما سووا بين رؤوسهما، وأرجلهما، بل جعلوا وسط المرأة عند صدر
 الرجل أو رأسه، وروى سعيد أيضاً بإسناده عن حبيب بن أبي مالك قال: "قدم سعيد بن
 جبير على أهل مكة وهم يسوون بين الرجل والمرأة إذا صلي عليهما، فأرادهم علي أن
 يجعلوا رأس المرأة عند وسط الرجل، فأبوا عليه". ذكره ابن قدامة في "المغني" أيضاً.
 وبهذا ثبت أن أهل المدينة ومكة كلهم كانوا على تسوية الرجل والمرأة في حكم القيام
 عليهما، وهو قول إبراهيم، ومذهب أبي حنيفة، ويروى عن ابن عمر أيضاً كما في "المغني"،
 والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا إبراهيم" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على استحباب النعش لجنازة المرأة

(هو إبراهيم بن عبد الله بن أبي العويم الكوفي في "تذكرة الحفاظ في ترجمة الحافظ أبي نعيم" (3:292) (1)

وسكت عنه، وقال: «ورواه البيهقي من وجه آخر عن أسماء بنت عميس. وإسناده حسن». ... 2247 - عن: ابن أبي ذئب حدثني صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له». رواه أبو داود (2:98) وسكت عنه. رواه ابن أبي شيبه في "مصنفه" بلفظ: «فلا صلاة له» ("زيلعي" 1:351). وفي "زاد المعاد"

ظاهرة، ولما كان يحتاج إليه في حالة الصلاة صحَّ إدخال هذا الأثر في الباب

قوله: "عن ابن أبي ذئب" إلخ. قال المؤلف: وفي الزيلعي: ولفظة ابن ماجه "فليس له شيء" اهـ. قال الخطيب: المحفوظ "فلا شيء له". وروى "فلا شيء عليه". وروى "فلا أجر له" اهـ. قال ابن عبد البر: رواية "فلا أجر له" خطأ فاحش، والصحيح "فلا شيء له" اهـ. وصالح مولى التوأمة من أهل العلم من لا يحتاج به لضعفه، ومنهم من لا يقبل منه ما رواه ابن أبي ذئب (عنه) خاصة، انتهى (أي كلام ابن عبد البر). ورواه ابن عدي في الكامل بلفظ أبي داود، وعده من منكرات صالح، ثم أسند إلى شعبة أنه كان لا يروي عنه، وينهى عنه، وإلى مالك أنه قال: "فيه ضعيف" وأسند عن ابن معين أنه قال: فيه ثقة إلا أنه اختلط قبل موته، فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة، ومن سمع منه قبل الاختلاط ابن أبي ذئب، انتهى كلامه

وفيه أيضاً: وقال النووي: أجيب عن هذا (الحديث) بالأجوبة: أحدها: أنه حديث ضعيف، تفرد به صالح مولى التوأمة، وهو ضعيف. والثاني: أن الذي في النسخ المشهورة المسموعة من سنن أبي داود "فلا شيء عليه" ولا حجة فيه. الثالث: أن اللام فيه بمعنى "على"، كقوله تعالى: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} أي "فعلينها"، جمعاً بين الأحاديث، انتهى كلامه

وقال في "الخلاصة": وقد ضعف هذا الحديث أحمد بن حنبل، وابن المنذر، والخطابي، والبيهقي قالوا: وهو من أفراد مولى التوأمة، وهو مختلف في عدالته، ومعظم ما جرحوه به الاختلاط، لكن قالوا: إن سماع ابن أبي ذئب منه كان قبل اختلاطه اهـ كلامه (1:351 و 352).

وهذا الحديث حسن، فإنه من رواية ابن أبي ذئب عنه، وسماعه منه قديم قبل (1:144) اختلاطه، ولا يكون اختلاطه موجباً لرد ما حدث به قبل الاختلاط اهـ

قلت: فالحديث سالم عن الجرح، وأما لفظ "فلا شيء عليه" غير محفوظ كما سبق عن الخطيب، ويؤيده رواية ابن ماجه، وإن ثبت تحمل لفظة "على" على معنى اللام لئلا تختلف الروايات، وفيه الاحتياط كما لا يخفى، دلالتة على النهي عن صلاة الجنائز في المسجد ظاهرة

فإن قلت: روى مسلم عن عائشة أنها لما توفي سعد بن أبي وقاص أرسل أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يمروا بجنائزته في المسجد، فيصليين عليه. ففعلوا، فوقف به على حجرهن يصليين عليه ثم أخرج به من باب الجنائز الي كان إلى المقاعد. فبلغهن أن الناس عابوا ذلك وقالوا: "ما كانت الجنائز يدخل بها المسجد". فبلغ ذلك عائشة فقالت: "ما أسرع الناس إلى أن يعيبوا ما لا علم لهم به! عابوا علينا أن يمرّ بجنائز في المسجد، وما صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - علي سهيل بن بيضاء إلا في جوف المسجد" (1:313). وفي الزيلعي: وقال: وقد ثبت أن أبا بكر رضي الله عنه، وعمر رضي الله عنهما صلى عليهما في المسجد، ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما، وفي تركهم الإنكار دليل على الجواز (1:352). وفي "الدراية": وقصة أبي بكر أخرجها عبد الرزاق، وقصة عمر أخرجها مالك في "الموطأ" ورجالهما ثقات (ص:144)

قلت: لكن رواية قصة أبي بكر عند عبد الرزاق فيه انقطاع، فإنه مروى عن هشام بن عروة، وهو لم يدرك القصة، فهذه الأحاديث تدل على جواز الصلاة في المسجد. فالجواب عنه: أما أولاً: فإنها واقعات حال لا عموم لها، فيمكن أن يكون ذلك لعذر، فيقدم القول على الفعل. قال الشيخ: وفي العذر لا نمنع عنه أيضاً، كما قال الشامي. إنما تكره في المسجد بلا عذر، فإن كان فلا، ومن الأعذار المطر خانية اهـ. والغالب أن تركهم الإنكار لهذا العذر، ولو كان جائزاً عندهم مطلقاً لما عابوا على عائشة رضي الله عنها، فالإنكار عليها، وعدم الإنكار في قصة أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما يوفق بينهما بالإنكار عليها باعتبار نفسه، وعدم الإنكار للعذر اهـ. وأما ثانياً: فبأن النهي محمول على

عن: ابن عباس رفعه «إذا استهل الصبي صلى عليه، وورث». رواه ابن عدي، - 2248 وإسناده حسن ("دراية" ص-144). ... 2249 - عن: جابر رضي الله عنه رفعه «الطفل لا يصلى عليه، ولا يرث

كراهة التنزيه، والفعل على الجواز، كما قال في "فتح القدير": ثم هي كراهة تحريم أو (تنزيه روايتان إلخ 2:90).

فإن قيل: لما كان سماع ابن أبي ذئب قبل الاختلاط. فما وجه تضعيفهم الحديث؟ قلنا: قد ضعفه بعضهم مطلقاً، كابن حبان، واختلف عن أحمد في أن سماع ابن أبي ذئب منه قديم أو جديد. أخذته من "تهذيب التهذيب". وفيه أيضاً: عن ابن معين أن صالحاً مولى التوأمة ثقة حجة، وابن أبي ذئب سمع منه قبل أن يخرف. وكذا قال الجوزجاني: إن حديث ابن أبي ذئب عنه مقبول لسنه، وسماعه القديم. وكذا قال ابن عدي: لا بأس به إذا روى عنه القدماء مثل ابن أبي ذئب، وابن جريج. وقال العجلي: تابعي ثقة اهـ (4:406 ملخصاً) فقول الجماعة أولى من قول أحمد، فالحديث حسن، كما قاله ابن القيم

وفي "تعليق السندي على ابن ماجه" (1:238): ويمكن أن يقال: معنى "فلا شيء" فلا أجر له، لأجل كونه صلى في المسجد، فالحديث لبيان أن صلاة الجنائز في المسجد ليس لها أجر لأجل كونها في المسجد كما في المكتوبات، فأجر أصل الصلاة باقي إلخ.

قلت: ولا يخفى ما فيه من التعسف، ويرد هذا التأويل إنكار الصحابة على عائشة حين صلت على سعد في المسجد، فلو كان معنى الحديث ما قاله السندي لما أنكروا عليها بل "معناه لا شيء له من الأجر أصلاً يؤيده لفظ "فلا صلاة له

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دللته على معناه ظاهرة، وهو المذهب عندنا

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: وفي الدراية: وقال الترمذي: روي موقوفاً ومرفوعاً، (وكان الموقوف أصح انتهى. والموقوف عند النسائي برجال الصحيح (ص: 144 و 145

قلت: لعله بناء على أن الحديث إذا روي مرفوعاً وموقوفاً يحكم بالوقف، ولكن الصحيح أنه يحكم برفعه، لا سيما هناك، فإن ابن حبان صححه مرفوعاً، وكذلك الحاكم

ولا يورث حتى يستهل». أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وصححه ابن حبان،
والحاكم ("دراية" ص-144). ... 2250 - أخبرنا: محمد بن رافع قال: أخبرنا عبدالرزاق
قال: أخبرنا ابن

وأما في "الدراية": روى أصحاب السنن عن المغيرة قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم
:- «السقط (1) يصل على عليه، ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة». وصححه الترمذي، والحاكم
(ص:145). وفي "التلخيص الحبير" (1:157): لكن رواه الطبراني موقوفاً على المغيرة،
فلفظ "السقط" فيه محمول على من يستهل للتطبيق، لا سيما وقد رواه الترمذي، وابن
ماجه بلفظ "الطفل". وفي "رحمة الأمة": واتفقوا على أنَّ السقط إذا لم يبلغ أربعة أشهر لم
(يغسل (2) لم يصل عليه (ص:34).

ثم اعلم أنه اختلف الروايات في أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى على ابنه سيدنا
إبراهيم رضي الله عنه أم لا؟ وفي الزيّلعي: قال (أي البيهقي): وكونه صلى عليه هو أشبه
بالأحاديث الصحيحة اهـ. وفيه أيضاً: رواهما (أي المرسلين الدالين على أنه - صلى الله
عليه وسلم - صلى على ابنه) أبو داود في سننه، ورواهما البيهقي وقال: هذه الآثار مرسلّة،
(وهي تشد الموصول وروايات الإثبات أولى من روايات الترك (1:353 و 354).

قلت: قد صحّ الترك أيضاً، فيحمل على أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يصلّ عليه بنفسه
الشريفة إماماً، وإنما أمر غيره بالصلاة عليه فصلّى عليه، لعارض عذر. وفي تعليق السندي
على ابن ماجة (1:237) ما نصه: قال الزركشي: وقد ورد أنه صلى عليه. رواه ابن ماجة
عن ابن عباس رضي الله عنه، وأحمد عن البراء، وأبو يعلى عن أنس، والبخاري عن أبي سعيد،
وأسانيدها ضعيفة، وحديث أبي داود قوي، وقد صححه ابن حزم اهـ. قلت: ولفظ أبي
داود وقد سكت عنه (3:181): عن عائشة رضي الله عنها قالت: «مات إبراهيم ابن النبي -
صلى الله عليه وسلم - وهو ابن ثمانية عشر شهراً، فلم يصلّ عليه رسول الله - صلى الله
عليه وسلم -» اهـ.

قوله: أخبرنا محمد" إلخ. قال المؤلف: الحديث رجاله رجال الصحيح. بل أخرج

1. ولفظ الترمذي وابن ماجة: «الطفل يصلّ عليه» فقط (1)

2. لأنه ليس بهيت إذا لم ينفع فيه روح "منتقى" (2)

جريح قال: سمعت نافعا يزعم «أن ابن عمر صلى على تسع جناز جميعاً، فجعل الرجال يلون الإمام، والنساء يلين القبلة، فصفهن صفًا واحدًا، ووضعت جنازة أم كلثوم بنت علي رضي الله عنها امرأة عمر بن الخطاب، وابن لها يقال له: زيد، وضعا جميعاً، والإمام (أي الأمير. "تلخيص") يومئذ سعيد بن العاص، وفي الناس ابن عمر رضي الله عنهما، وأبو هريرة رضي الله عنه وأبو سعيد رضي الله عنه، وأبو قتادة رضي الله عنه فوضع الغلام مما يلي الإمام، فقال رجل: فأنكرت ذلك، فنظرت إلى ابن عباس، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وأبي قتادة، فقلت: ما هذا؟ قالوا: هي السنة. رواه النسائي (1:28)، وسكت عنه. ... وفي "التلخيص الحبير" (1:171): وفي رواية للدارقطني، والبيهقي من رواية نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه صلى على سبع جناز جميعاً رجال ونساء. فجعل الرجال مما يلي الإمام وجعل النساء مما يلي القبلة، وصفهم صفًا واحدًا، ووضعت جنازة أم كلثوم بنت علي رضي الله عنه امرأة عمر رضي الله عنه، وابن لها يقال له: زيد. قال: والإمام يومئذ سعيد بن العاص، وفي الناس يومئذ ابن عباس، وأبو هريرة، وأبو سعيد، وأبو قتادة. فوضع الغلام مما يلي الإمام فقلت: ما هذا؟ فقالوا: السنة». وكذلك رواه ابن الجارود في "النتقي": وإسناده صحيح اهـ

لهم الأئمة الستة إلا ابن ماجه عن محمد بن رافع. ودلالته على الباب ظاهرة

وفي "الدر المختار": وراعى الترتيب المعهود خلفه حالة الحياة، فيقرب منه الأفضل فالأفضل الرجل مما يليه، فالصبي، فالخنثى، فالبالغة، فالمرأهة إلخ. وفي "الطحطاوي" قوله: "وراعى الترتيب" الظاهر أنَّ هذا مندوب (1:599). وفي "الدراية": وروى ابن شبيبة عن أبي هريرة "أنه قدّم النساء مما يلي القبلة، والرجال تلو الإمام". وعن ابن عمر، وعن زيد بن ثابت نحوه، وكذا من عثمان، وعن وائلة، وعن علي، وعن سعيد بن العاص اهـ (ص:143) ولم أقف على أسانيدهم

فإن قيل: إنَّ في الدراية (في الصفحة المذكورة أيضاً) ما نصه: ويعارض ذلك ما

وتبين بهذه الرواية أن قائل "فنظرت" و"فقلت" في رواية النسائي هو نافع الراوي عن ابن عمر، والمنكر هو عمار مولى الحارث بن نوفل. ففي "أبي داود" (3:99): عنه أنه شهد جنازة أم كلثوم وابنها، فجعل الغلام مما يلي الإمام، فأنكرت ذلك، وفي القوم ابن عباس رضي الله عنهما، وأبو سعيد الخدري رضي الله عنه، وأبو قتادة رضي الله عنه، وأبو هريرة رضي الله عنه فقالوا: هذه السنة اهـ. وفي "نيل الأوطار" (3:305): سكت عنه أبو داود، والمنذري، ورجال إسناده ثقات اهـ. وفي "نصب الراية" (1:347): قال النووي رحمه الله: وسنده صحيح اهـ.

أخرجه ابن أبي شعبة أيضاً عن مسلمة بن مخلد (1) "ستتكم في الموت ستتكم في الحياة، فاجعلوا النساء مما يلي الإمام، والرجال أمام ذلك". وعن سالم، والقاسم، وعطاء "النساء مما يلي الإمام، والرجال مما يلي القبلة" اهـ. ولم أقف على أسانيدهم، فما الجواب عنه؟

قلت: إن هذا التفسير بطريق السنة من مسلمة من قوله، وليس بمرفوع، فإن السنة في الحياة أن يكون الرجال أقرب إلى الإمام، فإذا كانت سنة الموت هذه؛ فلا بد أن يكون الرجال مما يلي الإمام، والنساء وراء ذلك. ولعل مسلمة رضي الله عنه راعى القرب من القبلة، فلما رأى أن سنة الحياة أن يكون الرجال مما يلي القبلة أقرب إليها من النساء فهم منها أن السنة في الصلاة على الجنازة أن تجعل النساء مما يلي الإمام، والرجال أمام ذلك ليكونوا أقرب إلى القبلة منه. وليس كذلك، فإن الأصل في سنة الحياة كون الرجال أقرب إلى الإمام، واجتمع بذلك اتفاقاً كونهم أقرب إلى القبلة، وليس قربهم من القبلة مقصوداً لذاته، ودليل ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -: «يلني منكم أولوا الأحلام والنهي» لم يقل: ليل القبلة، أو لعله وقع الغلط من الناقلين عنه رضي الله عنه

وبالجملة فما في أثر مسلمة من جعل النساء مما يلي الإمام موقوف عليه ليس بمرفوع وهو صحابي صغير. وأبو هريرة، وأبو قتادة، وأبو سعيد، وابن عمر، وابن عباس أكبر منه وأجل، وهم أعرف بمعنى السنة منه. وقد جعلوا الرجال مما يلي الإمام، والنساء مما يلي

صحابي صغير، كذا في "التقريب" (1)

باب ما يفعل المسلم إذا مات له قريب كافر ... 2251 - عن: علي رضي الله عنه قال: لما مات أبو طالب أتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلت: «يا رسول الله! إن عمك الشيخ الضال قد مات». قال: «أذهب، فواره». قال علي رضي الله عنه: فلما واريته جئت إليه، فقال لي: «اغتسل». رواه ابن حبان في "صحيحه"، كذا في "السيرة الحلبية" (1:381). وفي "سنن أبي داود" (3:206): حدثنا مسدد نا يحيى عن سفيان حدثني أبو إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي رضي الله عنه فذكر نحوه، وسكت عنه هو والمنذري. وفي "سنن النسائي" (1:283): أخبرنا عبيد الله بن سعيد قال: حدثنا يحيى فذكره. ... وقال الحافظ ابن حجر نور الله تعالى مرقده في "التلخيص الحبير" (1:157 و 158): رواه أحمد، والنسائي. وابن أبي عاثشة، وأبو يعلى، والبزار، والبيهقي، ومدار كلام البيهقي على أنه ضعيف، ولا يتبين وجه ضعفه. ... قلت: وقع عند ابن أبي شعبة في "مصنفه" بلفظ: فقلت: «إن عمك الشيخ الكافر قد مات، فما ترى فيه؟» قال: «أرى أن تغسله وتجنه (تستره)» اهـ.

القبلة، فقولهم أولى، والعمل به أقوى، وأما قول سالم، والقاسم، وعطاء فليس فيه لفظ السنة الذي هو في حكم المرفوع، فلا يعارض الموقوف المرفوع، وإن كان ثابتاً صحيحاً، وما في المتن مرفوع كما هو مدلول لفظ السنة.

باب ما يفعل المسلم إذا مات له قريب كافر

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ. دلالتة على ما فيه ظاهرة

فائدة: روى الحاكم، والطبراني، والبيهقي عن أبي رافع رفعه «من غسل ميتاً فكتم (1) عليه غفر له أربعون كبيرة». الحديث إسناده قوي، كذا في "الدراية". وفي

أي ما يظهر منه وقت الغسل مما يعاب عليه (1)

والزيلعي (1:354) عزا الحديث إلى أبي داود، والنسائي، ثم قال: وروى ابن أبي شيبة في "مصنفه" بسند السنن فذكره بلفظ "التخليص" عن ابن أبي شيبة. ... باب أن صلاته - صلى الله عليه وسلم - على الجنائز الغائبة ... عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ... 2252 - عن: عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن أحاكم النجاشي رضي الله عنه توفي، فقوموا صلوا عليه، فقام رسول الله - ﷺ - صلى الله عليه وسلم

"الترغيب" (2:516): رواه الطبراني في "الكبير"، ورواه محتج بهم في الصحيح اهـ

قال بعض الناس: وفي دليل على غفران الكبيرة بغير التوبة خلافاً لأكثر أهل السنة، ويمكن أن يقال: إن قولهم "إن الكبيرة لا تمحوها إلا التوبة"؛ مقصورٌ على المواضع التي لم يرد فيها التصريح بغفران الكبائر بغير التوبة من الحسنات

قلت: وهذا إذا ثبت لفظ الكبيرة في الحديث. ولم يكن فيه تصحيف، فإني رأيت الحديث في "مستدرک" الحاكم في موضعين (1:354 و 362) وفيه: «غفر له أربعين مرة». والله تعالى أعلم. وقد نبه المنذري على الاختلاف في هذه اللفظة في الترغيب، فلم يتنبه بعض الناس له

باب أن صلاته - صلى الله عليه وسلم - على الجنائز الغائبة

عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة

قوله: "عن عمران" إلخ. قال المؤلف: دلالتُه على الباب ظاهرة. ويعارضه ما أخرجه الطبراني، وأصله في ابن ماجه من حديث مجمع بن جارية في قصة الصلاة على النجاشي قال: "فصفنا خلفه صفين، وما نرى شيئاً". ذكره في "فتح الباري" (2:152). والتوفيق كما أفاده الشيخ بأنها كشفت لبعض دون بعض

قال بعض الناس: وأما ما في "فتح الباري" أيضاً (2:151): ومن الاعتذارات أيضاً أن ذلك خاص بالنجاشي، لأنه لم يثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى على ميت غائب غيره. قاله المهلب، وكأنه لم يثبت عنده قصة معاوية بن معاوية الليثي، وقد ذكرت في ترجمة في الصحابة (أي في "الإصابة") أن خبره قوي بالنظر إلى مجموع طرقه اهـ. فهذا لم يثبت فيه رفع

وصفوا خلفه، فكبر أربعاً وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه». رواه ابن حبان في "صحيحه"، كذا في "نصب الراية" (1:355) وفي "فتح

الحجاب عنه - صلى الله عليه وسلم -، فالجواب عنه أنه محتمل، والاحتمال كافٍ في مثل هذا من جهة المانع.

قلت: لو راجع هذا المدعي سعة النظر في الحديث كتاب الإصابة؛ لعلم أن رفع الحجاب فيه ثابت. فقد أخرج الطبراني وابن الفريسي في فضائل القرآن وسمويه في فوائده، وابن منده والبيهقي في الدلائل كلهم من طريق محبوب بن هلال عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك قال: «نزل جبرئيل على النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم! فضرب بجناحيه فلم يرق أكمة، ولا شجرة إلا تضرعت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلّى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك. فقال: يا جبرئيل! بم نال معاوية هذه المنزلة؟ قال: بحب قل هو الله أحد، وقراءته إياها جائياً، وذاهباً، وقائماً، وقاعداً، وعلى كل حال». ومحبوب قال أبو حاتم: ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان في "الثقات". وفي رواية: "قال جبرئيل: فهل لك أن تصلي عليه فأقبض لك الأرض؟ قال: نعم! فصلّى عليه". وفي رواية: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال. فتواضعت حتى نظرنا إلى المدينة". ذكر الروايات كلها الحافظ في "الإصابة" ثم قال: قد يحتج به من يجيز الصلاة على الغائب، (ويدفعه ما ورد أنه رفعت الحجب حتى شهد جنازته اهـ 6:116).

قلت: ولو كانت الصلاة على الميت الغائب مشروعة؛ لم يكن لسؤال جبريل "أتحب أن تصلي عليه؟" وضربه بجناحيه بعد قوله: "نعم" معنى لإمكان الصلاة عليه بغير ذلك أيضاً، وكذا لم يكن لقوله: "فهل له أن تصلي عليه، فأقبض لك الأرض؟" معنى؛ لعدم الاحتجاج إلى ذلك للصلاة عليه، فالحديث إن ثبت كما زعمه الحافظ، فهو حجة لنا لا علينا، فافهم.

وأما ما قال الخطابي وغيره كما في "فتح الباري" (3:151): لا يصلى على الغائب إلا إذا وقع موته بأرض ليس بها من يصلي عليه اهـ واستدل له كما في "نيل الأوطار" (3:285) بما أخرجه الطيالسي، وأحمد، وابن ماجه، وابن قانع، والطبراني (في

الباري بعد نقله ما نصه: أخرجه (أي ابن حبان). ومن طريق الأوزاعي عن (3:151) " يحيى بن أبي كثير عن أبي المهلب عنه (أي عن

"مستخرجه على الصحيحين"). والضياء المقدسي عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِنَّ أَخَاكُمْ مَاتَ بِغَيْرِ أَرْضِكُمْ، فَقَوْمُوا فَصَلُّوا عَلَيْهِ» اهـ. ولفظ ابن ماجه: حدثنا محمد بن المثنى ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن المثنى بن سعيد عن قتادة عن أبي الطفيل (صحابي) عن حذيفة بن أسيد (صحابي) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - خرج بهم فقال: «صَلُّوا عَلَى أَخٍ لَكُمْ مَاتَ بِغَيْرِ أَرْضِكُمْ». قالوا: من هو؟ قال: «النجاشي» (ص:111). وهذا إسناد حسن، رجاله رجال مسلم. فهذا الاستدلال غير جيد، فإنه يحتمل أن يكون قوله - صلى الله عليه وسلم -: «بغير أرضكم» جواباً لسؤال مقدر كأنهم أينما مات؟ فإنه لم يكن في أرضهم، فاحتمل عندهم أنه مات في أرضه، أو جيء به في المدينة بطريق خرق العادة، فمات بها، ولم يعلموا به، فأجاب - صلى الله عليه وسلم - بذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وفي "فتح الباري" (3:151): لم أقف في شيء من الأخبار على أنه لم يصل عليه في بلده أحد اهـ.

فائدتان

فائدة أولى: قد صَلَّى رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - على القبور بعدما دفن الميت وصلى عليه، ولكن صلاته عليه والحال هذه كانت مخصوصة، لكونه - صلى الله عليه وسلم - أولى بالصلاة عليه من كل وليٍّ، فقد روى مسلم من طريق حماد بن زيد عن ثابت البناني عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أَنَّ امْرَأَةً سُدَّاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَفَّعَهَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَسَأَلَ عَنْهَا أَوْ عَنْهُ. فَقَالُوا: مَاتَ. قَالَ: «أَفَلَا كُنْتُمْ أَذْنَمُونِي؟» قَالَ: فَكَانَهُمْ صَغَرُوا أَمْرَهَا أَوْ أَمْرَهُ. فَقَالَ: «دَلُونِي عَلَى قَبْرِهِ». فَدَلُّوه، فَصَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ هَذِهِ الْقُبُورَ مَمْلُوءَةٌ ظِلْمَةً عَلَى أَهْلِهَا، وَإِنَّ اللَّهَ يَنْوِّرُهَا لَهُمْ بِصَلَاتِي عَلَيْهِمْ» اهـ (1:309).

ولا يقدح فيه ما في "فتح الباري" (1:460): وإنما لم يخرج البخاري هذه الزيادة (وهي قوله: "إن هذه القبور" إلخ) لأنها مدرجة في هذا الإسناد، وهي من مراسيل ثابت، يبين ذلك غير واحد من أصحاب حماد بن زيد، وقد أوضحت ذلك بدلائله في كتاب

عمران). ولأبي عوانة (في "صحيحه") من طريق أبان وغيره عن يحيى «فصلينا خلفه ونحن لا نرى إلا أن الجنازة قدأما» اهـ

بيان المدرج. قال البيهقي: يغلب على الظن أن هذه الزيادة من مراسيل ثابت كما قال أحمد بن عبدة، أو من رواية ثابت عن أنس رضي الله عنه كما رواه ابن مندة اهـ. فإن غايته أن الإدراج قد وقع في هذا الإسناد الخاص، والزيادة ثابتة من حديث أنس، ومن حديث ثابت مرسل، ولا معنى للشك المذكور في كلام البيهقي، فإن الجمع فإنه يمكن أن يكون الحديث ثابتاً بإسناد مرسل، ومسند أيضاً

وفي "فتح الباري" (3:165): قال ابن حبان: في ترك إنكاره - صلى الله عليه وسلم - على من صلى معه على القبر؛ بيان جواز ذلك لغيره، وأنه ليس من خصائصه، وتعقب بأن الذي يقع بالتبعية لا ينهض دليلاً للإصالة (1) اهـ

قلت: والأصل في الأحكام التعليل، والخصائص لا تثبت إلا بدليل، والظاهر أنه - صلى الله عليه وسلم - إنما صلى على القبر لكونه أحق بالصلاة من كل ولي، فكل من كان كذلك فله الصلاة على القبر، ولو صلى على الميت كالولي، فله الإعادة ولو على القبر، كما في "الدر". وأما أنه - صلى الله عليه وسلم - كان أحق بها من كل ولي، فقد ثبت بما ذكرناه، وأصرح منه ما رواه ابن حبان وصححه، والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال: "خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه فقالوا: فلانة. فعرفها، فقال: «ألا أذنتموني (بها)؟» قالوا: كنت قائلاً صائماً. قال: «فلا تفعلوا إلا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتموني به، فإن صلاتي عليه رحمة» ثم أتى القبر، فصفقنا خلفه، وكبر عليه أربعاً اهـ من "فتح القدير" (1:84). قلت: والجماعة فيه وردت فيما رواه البخاري أيضاً عن الشعبي قال: "أخبرني من مرّ مع النبي - صلى الله عليه وسلم - على قبر منبوذ فأمرهم وصلوا خلفه. قلت: من حدثك بهذا يا أبا عمر (هو الشعبي)؟! وقال: ابن عباس رضي الله عنه" اهـ

قلت: ويحمل اصطفاة الصحابة خلفه على أن هؤلاء كانوا ممن لم يصلوا على هذا الميت، فإن كان صلى عليه (1) (قبل الولي لا يجوز له الإعادة مع الولي عندنا كما في "شرح نور الإيضاح وحاشيته" (ص:344)

قال بعض الناس: ثم اعلم أنّ صاحب "الهداية" استدّل بهذا الحديث على أنّ الميت إن دفن ولم يصلّ عليه صلّي على قبره، ولا يصح، فقد قال في "فتح القدير" (2:84) بعد نقل الحديث ما نصه: دليل على أنّ لمن لم يصلّ أن يصلي على القبر وإن لم يكن الولي، وهو خلاف مذهبنا، فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً، وهو غاية البعد من الصحابة اهـ

"الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب "الهداية"

قلت: قاتلك الله! ما أبعدك عن ذوق العلم، وفهم الكلام! وما أجراًك على تخطئة الأعلام! فإنّ صاحب الهداية لم يجعل الصلاة على القبر مخصوصة به - صلى الله عليه وسلم - بل جعله حكماً عاماً لكل من لم يصل على الميت، وله حق إعادة الصلاة عليه كالولي، وقد قدمنا أنّه - صلى الله عليه وسلم - كان أولى بالصلاة على الميت من كل وليّ، فكان إذا فاتته الصلاة على أحد صلى على قبره، به نقول في حق الولي: إن له الصلاة على قبر الميت ولو صلى عليه، إذا تقرر هذا فجواز الصلاة على القبر إذا دفن الميت بدون الصلاة عليه رأساً أولى، ودلالة هذا الحديث على جوازه أبين، كما لا يخفى. وبهذا التقرير اندفع ما أورده العلامة ابن الهمام بأنّ الحديث خلاف المذهب، فقد عرفت أنه موافق للمذهب في الولي وفيمن هو أولى منه.

فائدة أخرى: قال صاحب "الهداية" وإن صلى اللي لم يجز لأحد أن يصلي بعده (أي إلا إذا كان أولى من الولي كالنبي - صلى الله عليه وسلم -) لأن الفرض يتأدى بالأولى، والتنفل بها غير مشروع. ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو اليوم كما وضع اهـ. ولا يرد عليه تكرار الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنها كانت مخصوصة به - صلى الله عليه وسلم - والدليل عليه أنهم صلوا عليه فرادى، مع أنّ السنة فيها الجماعة، فعلمنا أن الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم - ليست كالصلاة على أحدنا، فما كان فيها مخالفاً للسنة المعرفة في الباب يحمل على أنه كان مخصوصاً به

وأما كيفية الصلاة عليه - صلى الله عليه وسلم -؛ فقد رواها الترمذي في "الشمايل" (ص:29) بإسناد حسن عن سالم بن عبيد رضي الله عنه في حديث وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ ثم قالوا: يا صاحب (1) رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؛ أنصلي على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: نعم. قالوا: وكيف؟ قال

وهو أبو بكر رضي الله عنه (1)

يدخل قومٌ فيكبّرون، ويدعون، ويصلون، ثم يخرجون، ثم يدخل قومٌ فيكبّرون، ويصلون، ويدعون، ثم يخرجون حتى يدخل الناس. الحديث. وقال مالك في "الموطأ" (ص:80): "إنه بلغه أنّ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - توفي يوم الاثنين، ودفن يوم الثلاثاء، وصلى عليه الناس أفذاذ لا يؤمّهم أحد. فقال ناس: يدفن عند المنبر" الحديث

وروى ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنه في حديث طويل "ثم دخل الناس على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرسالا يصلون عليه، حتى إذا فرغوا أدخلوا النساء، حتى إذا فرغوا أدخلوا الصبيان، ولم يؤم الناس على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحد، لقد اختلف المسلمون في المكان الذي يحفر له" الحديث. قال البوصيري في "الزوائد": إسناد في الحسن بن عبد الله بن عباس الهاشمي تركه أحمد، وابن المديني، والنسائي. وقال البخاري: يقال: إنه كان يتهم بالزندقة. وقواه ابن عدي. وباقي رجال الإسناد ثقات، قاله السندي في "تعليقه على ابن ماجه" (1:255). قلت: فالإسناد مقارب

وفي "التلخيص الحبير" (1:62): قال ابن عبد البر: وصلاة الناس أفراداً مجتمع عليه عند أهل السنة وجماعة أهل النقل لا يختلفون فيه اهـ. وفيه أيضاً: قال ابن دحية: الصحيح أنّ المسلمين صلّوا عليه أفراداً لا يؤمّهم أحد، وبه جزم الشافعي اهـ

ضميمة لفائدتين من بعض خدام المدرسة

أنّ أسهل الدلائل، وأوضحها كراهة تكرار صلاة الجنازة عدم عمل الصحابة به مع روايتهم لهم عنه - صلى الله عليه وسلم -، فعلم أنهم رأوها من خصائصه - صلى الله عليه وسلم -، وكذا تركهم، وترك الأمة قاطبة الصلاة على قبره الشريف مع كون جسده الشريف لم يمسه البلى دليل على كراهية الصلاة على القبر إذا دفن الميت بعد الصلاة، وأيضاً تتأيد هذه الكراهة بورود النهي عن تأخير الدفن، ولذلك أمر بإسراع الجنازة، وفي التكرار الذي لا يحّد عدده التأخير لازم فيكره، وبأن تكرار جماعة المكتوبات الخمس مكروه مع كونها أهم في الشرع من جماعة صلاة الجنازة، فيكون تكرارها أحق بالكراهة، ولا فرق بين تكرارها اجتماعاً، وانفراداً بالإجماع، فيكره مطلقاً، والله أعلم. كُتِبَ لمنتصف رجب سنة 1351 من الهجرة.

فصل في حمل الجنابة ... باب استحباب حمل الجنابة بقوائمه الأربع ... 2253 - عن: أبي عبيدة قال: قال عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه -: «من أتبع جنازة فليحمل بجوانب السرير كلها، فإنه من السنة، ثم إن شاء فليطوع، وإن شاء فليدع». رواه ابن ماجة (ص 107). وفي "الزوائد": رجال الإسناد ثقات، لكن الحديث موقوف حكمه الرفع، وأيضًا هو منقطع، فإن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه اهـ. قلت: قد احتج بروايته عن أبيه جماعة، وقد تقدم بسطه، فالإسناد مقارب

باب استحباب حمل الجنابة بقوائمه الأربع

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. وفي الهداية: وقال الشافعي رحمه الله: السنة أن يحملها رجلان، يضعها السابق على أصل عنقه، والثاني على صدره، لأن جنازة سعد بن (معاذ رضي الله عنه هكذا حُملت. قلنا: كان ذلك لازدحام الملائكة (1:162)

قلت: روى ابن سعد عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سعد بن معاذ رضي الله عنه: «لقد شهدته سبعون ألف ملك، لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك، ولقد ضمّ ضمة، ثم خرج عنه». كذا في "نصب الراية" (1:357). وفي "الدراية": إسناده صحيح اهـ. وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة سعد بن معاذ رضي الله عنه: أخبرنا محمد بن عمر الواقدي عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة عن شيوخ من بني عبد الأشهل أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به نم الدار. قال الواقدي: والدار تكون ثلثين ذراعًا انتهى. (كذا في "نصب الراية" (1:357)

والواقدي القاضي متروك مع سعة علمه، كما في "التقريب" (ص:192). وفي "مجمع الزوائد" (1:228): وفي الواقدي كلام، وقد وثقه غير واحد اهـ. واستوفى ترجمته في "تهذيب التهذيب" بذكر من وثقه، ومن ضعفه، وقد قدمنا عن شرح المنية أن

ثنا: يحيى (1) بن سعيد عن ثور (2) عن عامر بن خشيب وغيره من أهل الشام - 2254 قالوا: قال أبو الدرداء - رضي الله عنه -: من تمام أجر الجنازة أن تشيعها من أهلها، وأن تحمل بركانها الأربعة وأن تحثوا في القبر. رواه ابن أبي شيبه في "المصنف"، كذا في "الجوهر النقي" (1:272). وقال صاحب الجوهر النقي: "هذا سند صحيح اهـ". أي إلى عامر، قلت: ولكنه منقطع، قال في "التقريب" (ص 94). لم يسمع من أبي الدرداء اهـ. ومرسل القرون الثلاثة حجة عندنا

العمل على توثيقه، وشيخه ضعيف من كبار أتباع التابعين، كما في "التقريب" (ص:8). وفي "التهذيب": وثقه أحمد. وقال ابن عدي: "هو صالح في باب الرواية" كما حكى عن يحيى بن معين. وقال العجلي: "حجازي ثقة". وقال الحربي: "شيخ مدني صالح، له فضل، ولا أحسبه حافظاً" اهـ (1:104) فهو حسن الحديث، وشيوخه مجهولون، وجهاتهم لا تضر، فإنهم من التابعين، وهم شيوخ عديدة

وفيه دلالة على أنه - صلى الله عليه وسلم - إنما حمل سعداً بين العمودين في داره حتى خرج به من الدار، وذلك والله أعلم لضيق الباب، كما هو المعروف عادة أن الباب لا يسع حمل الجنازة على أعناق الأربعة، فتحمل في الدار إلى أن تخرج من الباب بين العمودين، ثم تحمل على أعناق الأربعة ذلك

وفي "نصب الراية" (1:357): روى الواقدي في كتاب "المغازي": حدثني سعيد بن أبي زيد عن ربيع بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن أبيه عن جده قال: كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنازة سعد بن معاذ، إلى أن قال: وقال الناس: يا رسول الله! كان سعد رجلاً جسيماً فلم نر أخف منه! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «رأيت الملائكة تحمله» مختصر اهـ. وسعيد لم أقف عليه، وريبع مقبول، كما في "التقريب" (ص:57). وعبد الرحمن ثقة، كما في "التقريب" أيضاً (ص 120)

قال بعض الناس: وتأويل صاحب الهداية يصح على تقدير ثبوت رواية الواقدي

هو القطان (1)

وهو ابن يزيد (2)

باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها ... 2255 - عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله

الأخيرة، ولم تثبت. وقال الشيخ ابن الهمام المجتهد المقلد على ما قالوا في فتح القدير (2:96): فإنما يتجه محملاً على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم، اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين اهـ ملخصاً. قال بعض الناس: وهو المعتمد إن صحت الرواية اهـ

قلت: رواية حمل الملائكة جنازة سعد أخرجها الحاكم في "المستدرک" عن أنس رضي الله عنه قال: لما حملت جنازة سعد بن معاذ، قال المنافقون: ما أخف جنازته! وما ذلك إلا لحكمه في بني قريظة. فبلغ ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «لا، ولكن الملائكة كانت تحمله». وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي (3:207). قال شيخنا: والأسهل في تأويل حمله بين العمودين أن يقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - لعله فعله بياناً للجواز، وإظهاراً أن حمل الأربع ليس بواجب، والله تعالى أعلم

والآثار التي تدل على ما ذهب الإمام العلامة الشافعي رضي الله تعالى عنه وأرضاه هي هذه: قال في التلخيص الحبير (1:155): الشافعي عن بعض أصحابه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين» اهـ. وفي "نصب الراية" (1:357): قال النووي في "الخلاصة": رواه الشافعي بسند ضعيف اهـ. وفي "التلخيص" أيضاً: الشافعي عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال: «رأيت سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في جنازة عبد الرحمن بن عوف قائماً بين العمودين المقدمين، واضعاً السرير على كاهله". ورواه الشافعي أيضاً بأسانيده من فعل عثمان، وأبي هريرة، وابن الزبير، وابن عمر، أخرجها كلها البيهقي اهـ (1:156). وليس فيه الأسانيد مفصلة فينظر فيها، ولو صحت هذه الآثار يقدم المرفوع، وتحمل على محامل حسنة

باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قال الطحاوي: والمتبع للمشي هو المتأخر عنه لا المتقدم أمامه اهـ (1:278). وفي حاشية البخاري ما نصه: قوله: "باتباع الجناز". وهو فرض

صلى الله عليه وسلم - :«عودوا المرضى، واتبعوا الجنائز تذكركم الآخرة». رواه أحمد، -
والبزار، وابن حبان في "صحيحه" (الترغيب 2:515). ... 2256 - وفي البخاري
(1:166): عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «أمرنا النبي - صلى الله عليه وسلم -
بسبع، ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز» الحديث. ... 2257 - عن: معمر عن ابن طاوس
عن أبيه قال: «ما مشى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى مات إلا خلف الجنائز». رواه
عبد الرزاق في "مصنفه"، وهذا سند صحيح (1) على شرط الجماعة "الجوهري النقي"
(1:274). قلت: لكنه مرسل

كفاية، وظاهره أنه بالمشي خلفها، وهو أفضل عند الحنفية، قاله القسطلاني

قوله: "عن معمر" إلخ. دللته على الجزء الأول ظاهرة

ويعارضه ما رواه أبو داود، وسكت عنه (3:178): حدثنا القعني ثنا سفيان بن عيينة عن
الزهري عن سالم عن أبيه قال: «رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأبا بكر، وعمر
يمشون أمام الجنائز» اهـ. وفي "عون المعبود": قال المنذري: قال الترمذي: وأهل الحديث
كلهم يرون الحديث المرسل في ذلك أصح. وحكى البخاري قال: "والحديث الصحيح هو
هذا" يعني المرسل. وقال النسائي: "هذا خطأ، والصواب مرسل". وقال ابن المبارك: حديث
الزهري في هذا مرسل أصح من حديث ابن عيينة، وقد واقفه على رفعه ابن جريج وزباد
بن سعد، وغير واحد. وقال البيهقي: "وممن وصله، واستقر على وصله، ولم يختلف عليه
فيه؛ سفيان بن عيينة، وهو حجة ثقة" انتهى. وفي "التلخيص الحبير" (1:156): "وجزم
أيضاً بصحته ابن المنذر، وابن حزم" اهـ. وفي "نصب الراية" (1:360): رواه ابن حبان في
صحيحه "اهـ.

والتوفيق بينهما بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان قد يمشي أمامها، وقد خلفها، وكان ذلك
أكثر، يدل عليه التعبير بلفظ المبالغة في مرسل طاووس، بخلاف ما في أثر ابن عمر، فإنه
لا يدل على المواظبة، فالمشي خلفه هو الأفضل

أي إلى طاوس (1)

أخبرنا: الثوري عن عروة بن الحارث عن زائدة بن أوس عن سعيد بن عبد الرحمن - 2258 (1) بن أبي عن أبيه قال: كنت في جنازة، وأبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلي رضي الله عنه يمشي خلفها. فقلت لعلي رضي الله عنه: «أراك تمشي خلف الجنازة، وهذان يمشيان أمامها». فقال علي رضي الله عنه: «لقد علما أن فضل المشي خلفها على المشي أمامها كفضل صلاة الجماعة على الفذ، ولكنهما أحبا أن يسيرا على الناس». رواه عبد الرزاق في "مصنفه"، كذا في "نصب الراية" (1:359). ورجاله رجال الصحيحين إلا زائدة بن أوس، (وقد ذكره ابن حبان في "الثقات"، كما في "الجواهر النقي" (1:273).

وأما ما رواه الترمذي (1:122) عن المغيرة بن شعبة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الراكب خلف الجنازة، والماشي حيث شاء منها، والطفل يصلى عليه». قال أبو عيسى: حسن صحيح اهـ.

فأجاب عنه الشيخ بأنَّ معناه أن كون الراكب خلف الجنازة أكد من كون الماشي خلفها، لأنَّ صورة سوء الأدب الذي هو في الركوب تخفُّها صورة الأدب الذي هو في المشي خلفها. وفي "البحر الرائق" (2:192): وذكر الإسيابي: ولا بأس بأن يذهب إلى صلاة الجنازة راكباً غير أنه يكره التقدم أمام الجنازة، بخلاف الماشي اهـ.

وقال العلامة السندي في تعليقه على ابن ماجه (1:233): فالظاهر من الحديث أنَّ الأصل في التابع للجنازة أن يكون خلفها، لكن الماشي بحاجة يتوجه إلى جهات أخر أيضاً بخلاف الراكب، فبقي حكمه على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها، والله أعلم اهـ. وهو واضح، وهو المذهب.

قوله: "أخبرنا الثوري" إلخ. دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفي "فتح الباري" (3:147): روى سعيد بن منصور وغيره من طريق عبد الرحمن بن أبي عن علي رضي الله عنه قال: "الماشي خلفها أفضل من المشي أمامها، كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ" إسناده حسن. وهو موقوف له حكم المرفوع، لكن حكى الأثرم عن أحمد أنه

وأخرجه الحاكم في "الفتح" (3:147) مختصراً، وحسنه. وفي "آثار السنن" (2:122) بعد عزوه إلى عبد الرزاق، والطحاوي ما لفظه: "إسناده صحيح اهـ". ووقع عند الطحاوي (1:279): زائدة بن خراش، ولم أقف عليه، وأخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، أخبرنا محمد بن فضل عن يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن ابن أبي قال: كنت في جنازة الحديث (زيليعي). وهذا صحيح على شرط مسلم، وقول علي رضي الله عنه مما لا يدرك بالرأي، فهو مرفوع حكيم

تكلّم في إسناده اهـ. قلت: لم أقف على ذلك الكلام، فلا اعتداد به بعد كون الإسناد حسناً

وقال الطحاوي: حدثنا ربيع المؤذن ثنا أسد ثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن عبد الله بن يسار عن عمرو بن حريث قلت لعلي بن أبي طالب: ما تقول في المشي أمام الجنازة؟ فقال: المشي خلفها أفضل من المشي أمامها، كفضل المكتوبة على التطوع. قلت: فإني رأيت أبا بكر وعمر يمشيان أمامها. قال: إنهما يكرهان أن يحرجا الناس. كذا في "معاني الآثار" (1:279): قلت: وهذا سند حسن، وعبد الله بن يسار هذا ذكره ابن حبان (في "الثقات"، كما في "التهذيب" 6:85)

والآثار التي وردت في المشي أمامها لم يصرّح في شيء منها بأن المشي أمامها أفضل، وعليّ رضي الله عنه صرّح بأن المشي خلفها أفضل، فكان الأولى بالاتباع. وقال سويد بن غفلة: "للملائكة يمشون خلف الجنازة". وقال أبو الدرداء: "من تمام أجر الجنازة أن تشيعها من أهلها، وتمشي خلفها". وعن إبراهيم قلت لعلقمة: "أيكره المشي خلف الجنازة؟ قال: لا. إنما يكره السير أمامها". أخرج الثلاثة ابن أبي شيبة في مصنفه بأسانيد صحيحة. وأقل (أحوال هذا أنه يدل على أفضليّة المشي خلفها، كذا في "الجوهر النقي" 1:274)

عن: أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أسرعوا - 2259 بالجنابة، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم». رواه "البخاري" (1:167). ... 2260 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلي قبره». أخرجه الطبراني بإسناد حسن "فتح الباري" (3:147). ... 2261 - عن: ابن مسعود رضي الله عنه: «سألنا نبينا - صلى الله عليه وسلم - عن المشي مع الجنابة»، فقال: «ما دون الخب». رواه أصحاب السنن، وفيه يحيى بن عبد الله الجابر ويقال: المجبر، وثقه الترمذي (زيلي)، وقال أحمد وابن عدي: لا بأس به (تهذيب). وشيخه أبو ماجد الحنفي مجهول، ولكن جهالة الرواة في القرون الثلاثة لا تضرننا، كما ذكرنا في "المقدمة" ... 2262 - عن: أبي بكره قال: «لقد رأيتنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا لنكاد وأن نرمل بالجنابة رملاً». أخرجه الحاكم في "المستدرک" (1:355) وقال: هذا

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. "وعن ابن عمر" إلخ. دلالتهما على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وروى أبو داود وسكت عنه هو، والمنذري (3:179): عن عيينة بن عبد الرحمن عن أبيه أنه كان في جنازة عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه، وكنا نمشي مشياً خفيفاً، فلحقنا أبو بكره، فرفع سوطه فقال: «لقد رأيتنا ونحن مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نرمل رملاً» اهـ. ورواه النسائي بسندين مختصرين ومطولاً، وسكت عنهما (1:271). وفي "نصب الراية" (1:358): رواه أبو داود، والنسائي. قال النووي في "الخلاصة": بأسانيد صحيحة اهـ. وقال السندي في تعليقه على النسائي: رملاً، بفتحتين، أي نسرع في المشي اهـ.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ.

قوله: "عن أبي بكره". قلت: ومذهب الحنفية في الباب هو الذي أفاده حديث ابن مسعود. قال صاحب الهداية: ويمشون بها مسرعين دون الخب. قال العيني: وصاحب الهداية لا يذكر إلا ما هو العمدة عند أبي حنيفة. ورد به على الحافظ حيث نسب إلى

حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. قال: وله شاهد بإسناد صحيح عن عبد الله بن جعفر الطيار. ... 2263 - ثم أخرجه بسنده عن ابن وهب أخبرني ابن أبي الزناد عن أبيه قال: «كنت جالساً مع عبد الله بن جعفر بالبقيع، فاطلع علينا بجنابة، فأقبل علينا ابن جعفر، فتعجب من إبطاء مشيهم بها. فقال: عجباً لما تغير من حال الناس! والله إن كان إلا الجمر». وأقر الذهبي الحاكم على تصحيح الحديث وشاهده

الحنفية القول بشدة المشي مع تصريح صاحب الهداية بخلافه. قال: وفي "شرح المذهب": جاء عن بعض السلف كراهة الإسراع بالجنابة، ولعله يكون محمولاً على الإسراع المفرط الذي يخاف منه انفجار الميت، وخروج شيء منه. وقال البيهقي في "المعرفة": قال الشافعي: الإسراع بالجنابة هو فوق سجية المشي المعتاد، ويكره الإسراع الشديد

روى البخاري ومسلم من رواية عطاء قال: "حضرنا مع ابن عباس رضي الله عنه جنابة ميمونة رضي الله عنها بسرف، فقال ابن عباس: هذه ميمونة إذا رفعتم نعشها فلا تززعوه، ولا تزلزوه، وارفقوا". وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن محمد بن فضيل عن بنت أبي بردة عن أبي موسى قال: مرّ على النبي - صلى الله عليه وسلم - بجنابة وهي تمحض كما يمحض الزق. فقال: «عليكم بالقصد في جنازكم». وهذا يدل على استحباب الرفق بالجنابة، وترك الإسراع

قلت: أما ابن عباس فإنه أراد الرفق في كيفية الحمل لا في كيفية المشي بها، (وحاصله النهي عن زعزعة النعش، وزلزلته والأمر بالرفق به، والرفق بالنعش قد يجتمع بسرعة (المشي) أيضاً إذا كان دون الخبب، كما هو مشاهد

وأما حديث أبي موسى فإنه منقطع بين بنت أبي بردة، وأبي موسى (أي والمنقطع وإن كان حجة عندنا في القرون الثلاثة ولكنه لا يقاوم المتصل بالإسناد) ومع ذلك فهو ظاهر في أنه كان يفرط في الإسراع بها، ولعله خشي انفجارها أو خروج شيء منها، وكذا الحكم عند ذلك في كل موضع اه ملخصاً (126:4 127). وأيضاً فآثر أبي

باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ... 2264 - عن: ثوبان رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتى بدابة وهو مع الجنازة فأبى أن يركب فلما انصرف أتى بدابة فركب، فقيل له، فقال: «إن الملائكة كانت تمشي، فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت». رواه أبو داود (3:178)، وسكت عنه هو، والمنذري. وفي "نيل الأوطار" (3:313)، رجال إسناده رجال الصحيحين اهـ. وأخرجه الحاكم في "المستدرک" (1:355) وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبي. ... 2265 - عن: جابر بن سمرة رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اتبع جنازة ابن الدحداح ماشيًا، ورجع على فرس». رواه الترمذي (1:120)، وقال: حسن صحيح

موسى ليه فيه الأمر بالإبطاء، بل فيه الأمر بالقصد في الجنائز، وهو المراد بالإسراع لما عرفت من كراهة الإسراع الشديد، وقد أجمع العلماء على أن الأمر في قوله - صلى الله عليه وسلم - : «أسرعوا بالجنازة» للاستحباب، وشذ ابن حزم فقال بوجوبه، هو اللائق (بظاهريته، ذكره العيني أيضاً 4:126 و 127

وأما ما في حديث أبي بكرة "إنا لنكاد أن نرمل بالجنازة"، فالمراد به التوسط بين شدة السعي وبين المشي المعتاد، فإن مقارنة الرمل ليس بالسعي الشديد، قاله الشيخ زين الدين ((العراقي) ذكره العلامة العيني في "العمدة" أيضاً 4:125)

باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة

قوله: "عن ثوبان" إلخ. قال: دلالتة على الباب ظاهرة. وإنما حملناه على استحباب، لأنه من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام، فيكون مستحبا

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالتة على الباب ظاهرة

باب نسخ القيام للجنائز ... 2266 - عن: نافع بن جبير أن مسعود بن الحكم الأنصاري أخبره أنه سمع على بن أبي طالب رضي الله عنه يقول في شأن الجنائز: «إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام ثم قعد». وإنما حدث بذلك لأن نافع بن جبير رأى واقدي بن عمر وقام حتى ولو عت الجنائز. رواه مسلم (1:310). وفي "التلخيص الحبير" (1:156): ورواه ابن حبان (في "صحيحه") بلفظ: كان (1) يأمرنا بالقيام في الجنائز، ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس» اهـ. ... باب القيام لتابع الجنائز حتى توضع على الأرض ... 2267 - عن: البراء رضي الله عنه، «كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنازة. فانتبهينا إلى القبر ولما يلحد فجلس، فجلسنا حوله». صححه أبو عوانة وغيره ("التلخيص الحبير" (1:156)).

باب نسخ القيام للجنائز

قوله: "عن نافع" إلخ. قال المؤلف: لفظ ابن حبان صريح في النسخ، وفيه رد على ما في "التلخيص الحبير" (1:956) ونصه: واختار ابن عقيّل الحنبلي، والنووي أن القعود إنما هو لبيان الجواز، والقيام باق على استحبابه اهـ. فإنه يمكن بالنظر إلى لفظ مسلم دون لفظ ابن حبان، أو بنحوه أخرجه الطحاوي (1:282): حدثنا يونس قال: أنا ابن وهب قال: أخبرني مالك عن يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو عن نافع بن جبير عن مسعود بن الحكم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مع الجنائز حتى توضع، وقام الناس معه، ثم قعد بعد ذلك، وأمرهم بالقعود». ورجاله رجال مسلم.

باب القيام لتابع الجنائز حتى توضع على الأرض

قوله: "عن البراء" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. وفيه بيان محلّ الوضع أنه الأرض دون اللحد، وعلى جميع هذا يدل الحديث الثاني من الباب أيضاً

١- أي النبي - صلى الله عليه وسلم (1)

حدثنا: أحمد بن يونس نا زهير نا سهل بن أبي صالح عن ابن أبي سعيد الخدري - 2268 عن أبيه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا اتبعت جنازة فلا تجلسوا حتى توضع». ... 2269 - قال أبو داود (1): روى الثوري هذا الحديث عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال فيه: "حتى توضع بالأرض". ورواه أبو معاوية عن سهيل قال: "حتى توضع في اللحد". قال أبو داود: وسفيان أحفظ من أبي معاوية. هكذا قال أبو داود في "سننه" (3:177). ... باب النبي عن اتباع الميت بنار ... 2270 - عن: أبي بردة، قال: «أوصى أبو موسى الأشعري رضي الله عنه حين حضره الموت. فقال: لا تتبعوني بمجرة. قالوا له: أو سمعت فيه شيئاً؟

وفي تعليق البحر الرائق" قال في النهر للنهي عن ذلك، كما في السراج. قال الرملي: ومقتضاه أنها كراهة تحریم، تأمل اهـ (2:191). قلت: قوله: "تأمل"، لعله إشارة إلى تضعيف القول بكراهة التحريم، واختار كراهة التنزيه فإنه من الآداب.

قال في البحر: لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون، والقيام أمكن منه، فكان الجلوس قبله مكروهاً، ولأن الجنازة متبوعة وهم أتباع، والتبع لا يقعد قبل قعود الأصل، قيد بقوله: "قبل وضعها" لأنهم يجلسون إذا وضعت عن أعناق الرجال، ويكره القيام بعد وضعها، كما في الخانية والعناية. وفي المحيط خلافه. قال: والأفضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب، والأولى الأول اهـ ملخصاً (2:191). قلت: وما في المحيط ناظر إلى رواية أبي معاوية بلفظ "حتى توضع في اللحد" فافهم

باب النهي عن اتباع الميت بنار

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة

هكذا علقه أبو داود، وكذلك حملة على الحكاية الحافظ في "التلخيص" حيث قال: حكاه أبو داود (1:157). ولم أر (1) من وصله، إلا أن ظني موصول عند أبي داود من طريق أحمد بن يونس، فإنه يروى عن الثوري، وروايته عن أبي معاوية - وهو محمد بن حازم - ممكنة، فافهم

قال: نعم! من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «رواه ابن ماجة (1:233). قال السندي: "بمجمر" أي بنار، لأنه لا فائدة فيه، ويؤدي إلى الفال القبيح، فتركه أولى، وفي "الزوائد" إسناده حسن اهـ. ... 2271 - عن: هشام بن عروة عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه أنها قالت لأهلها: «أجمروا ثيابي إذا مت، ثم حنطوني، ولا تذروا على كفني حنطاً، ولا تتبعوني بنار». رواه مالك (ص-78). ... قال المحدث جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي في "نصب الراية" (1:346): هذا سند صحيح اهـ. ... باب تعميق القبر، وتوسيعه، واختبار الحد على الشق ... 2272 - عن: رجل من الأنصار رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنازة، فرأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - على القبر يوصي الحافر «أوسع من قبل رجله، أوسع من قبل رأسه». رواه أحمد، وأبو داود، والبيهقي، وإسناده صحيح، كذا في "التلخيص الحبير" (1:163). ... 2273 - عن: هشام بن عامر رضي الله عنه قال: شكونا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد، فقلنا: «يا رسول الله! الحفر علينا لكل إنسان شديد». فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «احفروا وأعمقوا وأحسنوا» الحديث، رواه النسائي

باب تعميق القبر، وتوسيعه، واختيار اللحد على الشق

قوله: "عن رجل" إلخ. دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

قوله: "عن هشام" إلخ. قال عمر رضي الله عنه: "أعمقوه لي قدر قامة، وبسطة". أخرجه ابن أبي شيبة وابن المنذر اهـ. ولم أقف على سنده، ولكن سكوت الحافظ عنه دليل بصحته أو حسنه. وفي "المغني" لابن قدامة: قال أحمد رحمه الله: يعمق القبر إلى الصدر، الرجل والمرأة في ذلك سواء، كان الحسن، وابن سيرين يستحبان أن يعمق القبر إلى الصدر

وسكت عنه. ... 2274 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي - ﷺ (1:383) صلى الله عليه وسلم -: «اللحد لنا، والشق لغيرنا». رواه الترمذي (1:174). وقال: «حديث غريب من هذا الوجه». وفي "نيل الأوطار" (3:319): وحسنه الترمذي كما وجدنا ذلك في بعض النسخ الصحيحة من جامعة اهـ. ... قلت: لعله كان من الأصل حسناً غريباً، فسهي الكاتب عن أحد اللفظين. وفي "التلخيص الحبير" (1:163): صححه ابن السكن، وقد روي من غير حديث ابن عباس رضي الله عنهما رواه ابن ماجة، وأحمد، والبزار، والطبري عن حديث جرير، وفيه عثمان بن عمير وهو ضعيف لكن رواه أحمد، والطبراني من طرق زاد. أحمد في رواية بعد قوله: «لغيرنا أهل الكتاب اهـ».

وقال سعيد (هو ابن المنصور صاحب السنن): حدثنا إسماعيل بن عياش عن عمرو بن مهاجر: "أنَّ عمر بن عبد العزيز لما مات ابنه أمرهم أن يحفروا قبره إلى السرة، ولا يعمقوا، فإن ما على ظهر الأرض أفضل مما سفل منها". وذكر أبو الخطاب أنه يستحب أن يعمق قدر قامة وبسطة، وهو قول الشافعي، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «احفروا، وأوسعوا، وأعمقوا». رواه أبو داود. ولأنَّ ابن عمر أوصى بذلك في قبره، والمنصوص عن أحمد أنَّ المستحبَّ تعميقه إلى الصدر، ولأنَّ قدر قامة وبسطة يشق، ولا تقدير في قوله - صلى الله عليه وسلم - ولم يصح عن ابن عمر أنه أوصى بذلك في قبره، ولو صح عند أحمد لم يعده (إلى غيره اهـ) (2:378).

قلت: فلعله ثبت عن عمر كما دلَّ عليه سكوت الحافظ عنه في "التلخيص"، فلا يضرَّ عدم ثبوته عن ابن عمر، والله تعالى أعلم. والمذهب عندنا ما ذكره في الدرِّ: "وحفر قبره مقدار نصف قامة، فإن زاد فحسن". اهـ. قال الشامي: مقدار نصف قامة أو إلى حدِّ الصدر. وإن زاد إلى مقدار قامة، فهو أحسن، كما في الذخيرة. فعلم أنَّ الأدنى نصف القامة، والأعلى القامة، وما بينهما، بينهما شرح المنية (1:933). وفيه من الجمع بين الآثار ما لا يخفى

عن: مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أُلهد للنبي - صلى الله عليه - 2275 وسلم - ، ولأبي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه»، رواه ابن أبي شيبة. وهذا من أصح الأسانيد، كذا في "الدرية" (ص-148). ... 2276 - عن: أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «لما توفي النبي - صلى الله عليه وسلم - كان بالمدينة رجل يلحد، وآخر يصرخ (1) فقالوا: نستخير ربنا، ونبعث إليهما، فأيهما سبق تركناه فأرسل إليهما، فسبق صاحب اللحد، فلحدوا للنبي - صلى الله عليه وسلم -». رواه ابن ماجه (1:243). وقال السندي: وفي "الزوائد": في إسناده مبارك بن فضالة وثقة الجمهور، وصرح بالتحديث، فزال تهمة تدليسه. وباقي رجال الإسناد ثقات، فالإسناد صحيح اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:163): رواه أحمد وابن ماجه، وإسناده حسن اهـ

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال بعض الناس: وفي "التلخيص الحبير" (1:163): وفي إسناده عبد الأعلى بن عامر وهو ضعيف اهـ. قلت: هو مختلف فيه، فإن الحافظ قال في تهذيب التهذيب (6:95) بعد ذكر من ضعفه ما نصه: "وصحح الطبري حديثه في الكسوف، وحسن له الترمذي" اهـ. والحديث سكت عنه أبو داود، وكذا سكت عنه المنذري، كما في "عون المعبود" (3:354 و 205) اهـ

قلت: وليت شعري كيف استدلل ههنا بسكوت أبي داود، وتحسين الترمذي، ولم يقل ما قال قبل: "إن الترمذي لعله حسنه لشواهد، وسكوت أبي داود تحسين حكيم، فلا يعارض التضعيف الصريح". ولكنه لا يستقر على شيء من أصوله، بل يخطب دائماً خبط عشواء. وحملنا هذا الحديث على الاختيار دون الإيجاب؛ لحديث أنس رضي الله عنه الآتي قريباً. قال العلامة السندي في تعليقه: والحديث يدل على أنَّ اللحد خير من الشق، لكونه الذي اختاره الله لنبيه، وأن الشق جائز، وإلا لمنع الذي كان يفعله اهـ

قوله: "عن مالك" إلخ. دللته على اختيار اللحد على الشق بالتقرير المارّ قريباً ظاهرة

(أي يشق) المؤلف (1)

باب طريق إدخال الميت في القبر ... 2277 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخل قبراً ليلاً، فاسرج له سراج، فأخذ من القبة. وقال: رحمك الله! إن كنت لأواها تلاء للقرآن، كبر عليها أربعاً». رواه الترمذي (1:175)، وحسنه. ... 2278 - عن علي رضي الله عنه: «أنه أدخل يزيد بن المكف من قبل

باب طريق إدخال الميت في القبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالتة والذي بعده على الباب ظاهرة

فإن قلت: قال الزيلعي بعد نقل تحسين الترمذي: وأنكر عليه (أي الترمذي مؤلف) لأن مداره على الحجاج بن أرطاة وهو مدلس ولم يذكر سماعاً. قال ابن القطان: ومنهال بن خليفة ضعفه ابن معين. قال البخاري: "فيه نظر" (1:363). فهذا يدل على كون الحديث ضعيفاً لا حسناً

حديث المدلس لثقة حسن ولو لم يصرح بالسماع

قلت: إن الترمذي من أئمة الحديث، وأهل هذا الفن، فتحسينه يكفي للاحتجاج به، فإنه يحتمل أن يكون وجد متابعاً له، أو الجرح في هذين الراويين لم يكن معتمداً عليه عنده. وقال ابن القيم في الهدى في شرح حديث القران في الحج. وهذا وإن كان فيه الحجاج بن أرطاة فقد روى عنه سفيان، وشعبة، وعبد الرزاق، والخلق، وعيب عليه التدليس، وقيل من سلم منه، وقال أحمد: "كان من الحفاظ" اهـ ملخصاً (1:197). وهذا يدل على أن علة التدليس لا تضر بحسن الحديث، ومن ههنا ترى الترمذي يحسن حديث الحجاج مع عدم تصريحه بالسماع

ومنهال بن خليفة مختلف فيه، ففي "تهذيب التهذيب": قال أبو داود: جائز الحديث (1:319). وفي أيضاً: قال أبو حاتم: صالح يكتب حديثه اهـ. وفي أيضاً: وأخرج له ابن خزيمة في صحيحه. وقال البزار: ثقة اهـ (1:318 و 319). قلت: وأخرج له مسلم أيضاً، كما يظهر مما في تهذيب التهذيب من الرمز له (10:318). وفي رجال الترغيب لمصنفه

القبلة». رواه عبد الرزاق، وأبو بكر بن أبي شيبة، وصححه ابن حزم في المحلى "آثار السنن" (2:124). وفي "الجوهر النقي" (1:279): وفي المحلى لابن

المذكورين في آخره: ضعفه ابن معين وغيره. وقال البخاري: "فيه نظر". وقال النسائي في رواية أبي بشر الدولابي: "ليس بالقوي". وقال ابن حبان: "لا يجوز الاحتجاج به". ووثقه أبو حاتم، وأبو داود، والبزار اهـ

وفي هذا الحديث جواز الدفن بالليل أيضاً. وفي الدراية: في البخاري أن أبا بكر رضي الله عنه دفن قبل أن يصبح، وفي الصحيحين أن علياً رضي الله عنه دفن فاطمة رضي الله عنها ليلاً

وأما ما رواه ابن ماجه عن جابر رفعه: «لا تدفنوا موتاكم بالليل إلا أن تضطروا» ففي إسناده إبراهيم بن يزيد الخوزي، وهو ضعيف اهـ ملخصاً (ص: 149 و 150). وهو محمولٌ إن صحَّ على ما إذا تأذى الحاضرون وتعذر، كما يشير إليه لفظ الحديث «إلا أن تضطروا»، وإلا فالتعجيل في أمور الميت مطلوبٌ بالأحاديث، قاله الشيخ

وأما ما في الزيّلعي: أخرج أبو داود (1) عن أبي إسحاق هو السبيعي قال: "أوصى الحارث أن يصلي عليه عبد الله (2) بن يزيد الحطمي، فصلّى عليه، ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر، وقال: "هذا من السنّة" انتهى. رواه البيهقي وقال: إسناده صحيح، وهو كالمسند لقوله: "من السنّة و 363). فالجواب عنه أنه يحتمل أنه - صلى الله عليه وسلم (1:362) " - فعله للضرورة، فأطلق عليه الراوي لفظ السنّة، ولم يطلع على الضرورة، فلم يفصح به. وأما ما نقلناه عن الترمذي فهو صريحٌ بفعله - صلى الله عليه وسلم - أيضاً. وقال الشيخ: لما احتمل كون سنّة الإدخال من رجل القبر فعلية أيضاً، لا يرد أن القول مقدم على الفعل اهـ. وجانب القبلة أشرف أيضاً، كما هو ظاهر، وأيضاً سيأتي الدليل عليه في باب توجيه "الميت إلى القبلة في القبر، فانتظره

وأما ما روى الإمام الشافعي في مسنده (ص: 203): أخبرنا الثقة عن عمر (3) ابن

سكت عنه هو والمنذري (1)

أي صحابي صغير "تقريب" (2)

أي ضعيف "تقريب" (3)

حزم: صحح عن علي رضي الله عنه أنه أدخل يزيد بن المكف من قبل القبلة، وأخرج عبدالرزاق في "مصنفه" إدخال علي رضي الله عنه ابن المكف من جهة القبلة بسند «صحيح، ثم قال: «وبه نأخذ اه».

عطاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «سَلَّ رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - من قِبَلِ رأسه» أخبرنا مسلم (1) بن خالد وغيره عن ابن جريج عن عمران (2) بن موسى: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سَلَّ (3) من قِبَلِ رأسه». وكذا في الدراية، وروى ابن شاهين من حديث أنس رفعه: «يدخل الميت من قبل رجله ويسَلَّ سلا». وإسناده ضعيف، ورواه (4) ابن أبي شيبَةَ بإسنادٍ صحيح لكنه موقوف على أنس (ص:148)).

فالجواب عنه بعد غرض البص عما تكلموا في رواية حديثي الشافعي، وكذا عن تصريح الدراية بضعف إسناده المرفوع، وكون الصحيح موقوفاً غير مقاوم لفعله عليه السلام: أن هذا كان للضرورة، كما في الدراية: قال الشافعي: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة لأنَّ القبر في أصل الحائط (ص:148). أفاده الشيخ. وفي "نيل الأوطار": قال في ضوء النهار: على أنه لا حاجة إلى التضعيف بذلك؛ لأنَّ قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - كان عن يمين الداخل إلى الميت لاصقاً بالجدار، والجدار الذي أُلحِدَ تحته هو القبلة، فهو مانعٌ من إدخال النبي - صلى الله عليه وسلم - من جهة القبرة ضرورة انتهى. قال في البدر المنير بعد ذكر أنه أدخل - صلى الله عليه وسلم - من جهة القبلة: وهو غير ممكن، كما ذكره الشافعي في "الأم"، وأطنب الشناعة على من يقول ذلك، ونسبه إلى الجهالة، ومكابرة الحسَّ انتهى (3:322)).

وأما ما رواه ابن ماجه: "أنَّ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - أخذ من قِبَلِ القبلة،
□" واستقبل استقبالا

- قيل: هو المراد بقوله: "الثقة" في السند السابق "التلخيص الحبير" وتكلم فيه. وقال ابن عدي: "حسن الحديث وأرجو (1)
أن لا بأس به" "تهذيب التهذيب"
مقبول من أتباع التابعين "تقريب" (2)
السُّلَّ بتشديد اللام: الإخراج بتأني وتدرج، وهو بأن يوضع السرير في مؤخر، ويحتمل الميت منه، فيوضع في اللحد، (3)
(قاله السندي في تعليقه على ابن ماجه (1:242) (مؤلف
ولفظه في الزيلعي (1:263): عن ابن سيرين قال: "كنت مع أنس رضي الله عنه في جنازة ظاهر فأمر بالميت، (4)
فأدخل من قبل رجله" اه

باب ما يقول واضع الميت في القبر ... 2279 - حدثنا: عبدالله بن سعيد ثنا أبو خالد الأحمر ثنا الحجاج (1) عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أدخل الميت القبر قال: «بسم الله وعلى ملة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». وقال أبو خالد مرة: إذا وضع الميت في لحدته قال: «بسم الله، وعلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، رواه ابن ماجه (ص 112). ورواه الترمذي (1:124) بهذا الإسناد وقال: «حسن غريب من هذا الوجه اهـ». ولفظ الحديث عند ابن ماجه أوضح، وهو وجه الاختيار. ... 2280 - عن: همام عن قتادة عن أبي الصديق عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا وضع الميت في القبر قال: «بسم الله وعلى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، رواه أبو داود (3:206)، وسكت عنه. وفي "نصب الراية" (1:263): وبهذا الإسناد رواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع الثاني عشر من القسم الخامس (1:263)، والحاكم في "المستدرک" بلفظ «إذا أوضعتم

فقال السندي: قوله: "أخذ" على بناء المفعول، وهو الظاهر الموجود في النسخ، ويحتمل بناء الفاعل أي أخذ الميت. وفي "الزوائد": في إسناده عطية العوفي، وضعفه الإمام أحمد اهـ. قلت: وله طريق آخر، فقد روى العقيلي من حديث بريدة: «أخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قبل القبلة، ونصب عليه اللبن نصبا». وفي إسناده عمرو بن بريد التميمي، (وقد ضعفه "التلخيص الحبير" 1:164).

وأما ما رواه ابن ماجه (1:242): عن أبي رافع رضي الله عنه قال: «سَلَّ رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - سعداً رضي الله عنه، ورش على قبره ماءً» اهـ. فقال السندي: وفي الزوائد: في إسناده مندل بن علي، ضعيف، ومحمد بن عبيد الله، متفق على ضعفه اهـ.

باب ما يقول واضع الميت في القبر

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفي "التلخيص الحبير" (1:164): وعن أبي أمامة رضي الله عنه رواه الحاكم أيضاً، والبيهقي، وسنده ضعيف، ولفظه: "لما

هو ابن أُرطاة (1)

موتاكم (1) في قبورهم فقولوا: بسم الله وعلى ملة رسول الله» انتهى. قال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وهمام بن يحيى ثبت مأمون إذا أسند هذا الحديث لا يعلل بمن وقفه، وقد شعبة، انتهى، ورواه البيهقي، وقال: ينقرد برفعه همام بن يحيى بهذا الإسناد وهو ثقة، إلا أن شعبة وهشام الأستوائي روياه عن قتادة موقوفًا على ابن عمر انتهى. وقال الدار قطني في الموقوف: هو المحفوظ. ... قلت: قد رواه ابن حبان في صحيحه من حديث شعبة عن قتادة به مرفوعًا: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا وضع الكيت في قبره قال: «بسم الله، وعلى ملة رسول الله» انتهى. وفي "بلوغ المرام" (1:109) بعد نقل اللفظ الذي عزوته إلى الحاكم ما لفظه: أخرجه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وصححه ابن حبان، وأعله الدار قطني بالوقف اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:164): فرجح حديث صحيح مرفوع قولاً وفعلًا، فإن زيادة الثقة مقبولة. ... باب استحباب توجيه الميت إلى القبلة في القبر ... 2281 - عن: عبد الحميد بن سنان نا عبيد □ بن عمير عن أبيه أنه حدثه

وُضِعَتْ أم كلثوم بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في القبر، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى} بسم الله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله» " الحديث اهـ

باب استحباب توجيه الميت إلى القبلة في القبر

قوله: "عن عبيد" إلخ. قال المؤلف: في "نيل الأوطار" (3:249): المراد بقوله: «أحياء وأمواتاً» في اللحد اهـ. وفي "رد المحتار" (1:935): صرح في التحفة بأنه سنة اهـ. أو غير مؤكدة

هذا لفظ "الحاكم" (1)

وكان له صحبة أن رجلاً سأله فقال: يا رسول الله! ما الكبائر؟ قال: «هن تسع فذكر معناه (1)، زاد وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتاً». رواه أبو داود (3:74). وسكت عنه. وفي "نصب الراية" (1:364): ورواه الحاكم في "المستدرک" في کتاب الإیمان، وقال: قد احتج الشيخان برواة هذا الحديث، غير عبد الحميد بن سنان اهـ. قلت: في "التقريب" (ص 117) في ترجمته: "مكي مقبول اهـ". وفي "الدراية" (ص 149): وصححه الحاكم اهـ. ... باب استحباب نصب اللبن علي اللحد ... 2282 - عن: عامر بن سعد بن أبي وقاص أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال في مرضه الذي هلك فيه: «الحدوا لي لحداً وانصبوا على اللبن نصبا، كما صنع برسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، رواه مسلم (1:311). ... 2283 - عن: جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي

باب استحباب نصب اللبن على اللحد

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة

قال بعض الناس: وأما ما في الهداية يستحب اللبن، والقصب، لأنه عليه السلام جعل على قبره طن (2) من قصب، وفي "فتح القدير" (2:100): روى ابن شيبه عن الشعبي: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جعل على قبره طن من قصب». وهو مرسل، ولا يلزم خطأ هذا الحديث لمعارضة ما تقدم (من أحاديث المتن). فإنه لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه السلام نصبا مع قصب كمل به لإعواز في اللبن أو غير ذلك اهـ. فلا يصح لأن رواية ابن أبي شيبه لا تثبت، فلا يزداد بها شيء على الأحاديث الصحيحة. وأسندها في نصب الراية هكذا (1:365): حدثنا مروان بن معاوية عن عثمان بن الحارث عن الشعبي: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل على قبره طن من قصب» اهـ. □ ومروان ثقة حافظ

أي معي حديث أبي هريرة رضي الله عنه المتقدم "عون المعبود" (1)
أي حزمة من القصب "عناية" (2)

صلى الله عليه وسلم - أُلحد ونصب عليه اللبن نصباً، ورفع قبره من الأرض نحو شبر». - رواه ابن حبان في صحيحه في النوع السابع والأربعين من القسم الخامس. "نصب الراية" (1:364)).

(وكذا يدلس أسماء الشيوخ، أخرجوا له. كذا في "التقريب" (ص:304).

تدليس الشيوخ

وفي طبقات المدلسين: وأما تدليس الشيوخ فهو أن يصف شيخه بما لم يشتهر به من اسم، أو لقب، أو كنية، أو نسبة إيهاماً للتكثير غالباً، وقد يفعل ذلك لضعف شيخه، وهو (خيانة ممن تعفده إلخ (ص:4).

وذكره في المرتبة الثالثة في الطبقات أيضاً (ص:16) التي قال فيهما (ص:2): من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع، ومنهم من رد حديثهم مطلقاً، ومنهم من قبلهم إلخ. وهذا ضعف يحتمل، فإن الاختلاف لا يضّر، كما علمت غير مرة، ولكن عثمان بن الحارث هذا ذكره في "تهذيب التهذيب" (7:109)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، فليس بحجة، فالإسناد مرسل، لكنه لا حجة فيه عند أحد لما ذكر، والشعبي تابعي كبير معروف، وإرساله صحيح، والعجب من الشيخ ابن الهمام كيف تساهل في الإسناد

قلت: هذا كله كلام جاهل بالفتن. وابن الهمام لم يتساهل في تقوية الإسناد أصلاً، فإن عثمان بن الحارث اثنان: أحدهما: يقال له "أبو الرواع" روى عنه الثوري فقط، وهو يروي عن ابن عمر. والثاني يقال له: "ختن الشعبي" أو "ابن ابنة الشعبي" روى عن الشعبي، وعنه الثوري أيضاً، ومروان بن معاوية، وكلاهما ذكره ابن أبي حاتم، فلم يذكر فيه جرحاً، وعادته ذكر الجرح والمجروحين، فمن سكت عن الجرح فيه؛ فهو ثقة عنده، كما لا يخفى على من طالع كتب الرجال، فإن المصنفين ربما يقولون: ذكره ابن أبي حاتم فلم يذكر فيه جرحاً، يريدون به التوثيق أيضاً فإن جعل الطن من القصب في اللحد من المستحبات بعد نصب اللبن إذا بقي خلل فيه، وليس هذا من الزيادة على الصحيح، بل إثبات شيء آخر بعدما ثبت به، فلو سلمنا ضعف السند، فالضعيف يكفي في باب الفضائل

عن: عائشة رضي الله عنها: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كفن في ثلاثة - 2284

فبطل قول بعض الناس: "أن الرواية لم تثبت، فلا يزداد بها شيء على الأحاديث الصحيحة". واندحض ما أورده على الإمام ابن الهمام، فافهم

وفي "المغني" لابن قدامة: وإن جعل مكان اللبن قصباً؛ فحسن، لأن الشعبي قال: «جعل على لحد النبي - صلى الله عليه وسلم - طن قصب، فإني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك». قال الخلال: كان أبو عبد الله (أحمد بن حنبل) يميل إلى اللبن، ويختاره على القصب، ثم ترك ذلك ومال إلى استحباب القصب على اللبن اهـ (2:279). وهذا دليل على صحة أثر الشعبي عند أحمد، وكفى به حجة، فبطل كلام بعض الناس في سنده، ولكن الأولى أن يقال بالجمع، بأن اللبن والقصب كلاهما مستحبان، فيبدأ بنصب اللبن عملاً بحديث عامر عن أبيه، ويكمل الإعواز في اللبن، وما بقي من الخل فيه بالقصب عملاً بمروسل الشعبي، وهذا هو ما قاله ابن الهمام، فله دَرَه جامعاً بين الآثار

تتمة:

روى مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «جعل في قبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قطيفة حمراء» اهـ (1:311). وروى الترمذي عن ابن أبي رافع قال: سمعت (1) شقران رضي الله عنه يقول: "أنا والله طرحت القطيفة تحت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في القبر". قال أبو عيسى: "حديث حسن غريب" (1:124)

واعتذروا عنه بوجوه مختلفة. فقال الإمام النووي: وقد نصّ الشافعي، وجميع أصحابنا، وغيرهم من العلماء على كراهة وضع قطيفة، أو مضربة، أو مخدة (2)، ونحو ذلك تحت الميت في القبر، وشذ عنهم البغوي من أصحابنا فقال في كتابه التهذيب: لا بأس بذلك لهذا الحديث، والصواب كراهته كما قاله الجمهور. وأجابوا عن هذا الحديث: بأن شقران انفرد بفعل ذلك، ولم يوافقه غيره من الصحابة، ولا علموا بذلك، وإنما فعله

(قال ابن أبي حاتم في العلل: سألت أبي عن هذا الحديث فقال أبي: "هذا حديث منكّر" اهـ ملخصاً (1:356) (1)
مخدة بالكسر ناز باش كذا في الصراح، المضربة ما أكثر ضربه بالخياطة كذا في "مفردات الراغب" سوزني قاله (2)
الشيخ

أثواب سحولية، ولحد له ونصب عليه اللبن». رواه ابن حبان في "صحيحه" (نصب الراية 1:364).

شقران لما ذكرناه عنه من كراهته أن يلبسها أحد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، لأنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يلبسها، ويفترشها، فلم تطب نفس شقران أن يتبذلها أحد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وخالفه غيره. فروى البيهقي عن ابن عباس: أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوب في قبره، والله أعلم اهـ.

قال بعض الناس: وفيه نظر، فإن قوله: "لم يوافقه غيره من الصحابة، لا علموا ذلك" بعيد جداً، فإنه يبعد أن يفعل صحابي شيئاً عند دفن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولا يعلم غيره من الصحابة في مثل هذه الواقعة العظيمة، بل الظاهر هو التوافق والعلم إلا إذا صحَّ عن أحدهم خلافه، وقوله: "من كراهته أن يلبسها" إلخ. فذكره في التلخيص الحبير ونصه (1:164): روى ابن إسحاق في المغازي، والحاكم في الإكلیل من طريقه، والبيهقي عنه من طريق ابن عباس قال: "كان شقران حين وضع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حفرة أخذ قطيفة قد كان يلبسها، ويفترشها، فدفنها معه في القبر، وقال: الله لا يلبسها أحد بعدك، فدفنت معه" اهـ. ولم يذكر سنده لينظر فيه، على أنه لو ثبت لكان محمولاً على أنه رضي الله عنه ذكر هذا على سبيل الزيادة على المقصود دون التعليل، فإن إضاعة المال حرام، ولا يخفى أن هذا إضاعة، فافهم، ولا تنسب الخطأ إلى الصحابي بغير دليل قوي.

وقوله: "أنه كره" إلخ. لم يذكر سنده، وقد ضعفه الترمذي بظاهر كلامه حيث قال (1:124): وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه "أنه كره أن يلقى تحت الميت في القبر شيء" اهـ.

ومن الوجوه ما في التلخيص الحبير (1:164): وذكر ابن عبد البر أنَّ تلك القطيفة استخرجت قبل أن يهال التراب اهـ. وفي أيضاً (1:165): وروى الواقدي عن علي (1) بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر اهـ. وفي شرح الفاضل أبي الطيب لسنن الترمذي (2:323): وقال الشيخ العراقي في ألفيته في السيرة: وفرشت في قبره □قطيفة

وقيل: أخرجت، وهذا أثبت اهـ. وفي "السيرة الحلبية" (3:402): روى البيهقي عن أبي موسى رضي الله عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - أوصى: «أن لا تتبعوني بصارخة، ولا مجمرة، ولا تجعلوا بيني وبين الأرض شيئاً» اهـ

وفيه نظر أيضاً، فإن قوله: "استخرجت" قول لا دليل عليه، ورواية الواقي المرسل لم يذكر سندها، على أنه لو ثبتت لكانت مرجوحة، فإنها لا تصلح للزيادة على حديث مسلم، كما لا يخفى على العالم بالحديث. وقول العراقي: "وهذا أثبت"، لم يذكر مستنده، والعجب من الأعلام أنهم يذكرون ما يزيد على الأحاديث الصحاح، ولا يذكرون له مستنداً بسند يحتج به، فكيف يترك حديث مسلم وغيره، ويعمل بقولهم، وحديث أبي موسى رضي الله عنه لم يذكر سنده، فلا حجة فيه، كما لا حجة لهذا الوجه فيما أورده في الجامع الصغير: روى ابن سعد عن الحسن مرسلاً: "افرشوا لي قطيفتي في لحدي، فإن الأرض لم تسلط على أجساد الأنبياء" اهـ. وأيضاً صحة حديث أبي موسى رضي الله عنه بعيدة، فإنه يبعد أن لا يعمل بوصية النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث لا تبلغ من كان يهتم بدفن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا الحديث بعضه موقوف عليه في ابن ماجه بسند حسن

قلت: يا للعجب! فقد يجعل بعض الناس هذا جزم ابن حزم وأمثاله بحديث دليلا على صحته، وقد يخطئ، فلا يجعل قول الحافظ العراقي: "هذا أثبت" حجة، ويطالبه الدليل على قوله، ولا يعتد بجزم ابن عبد البر، ويجعله كلاً شياً، وهل هذا إلا جهل محض؟ فالحق أن عبد البر لا يجزم بشيء إلا بدليل، وكذا العراقي لا يقول لأمر: "هذا أثبت" إلا بحجة، وإن لم نطلع عليه، ولا يلزم منه ترك العمل بحديث مسلم، فإنه ليس فيه إلا جعل القطيفة في قبره - صلى الله عليه وسلم -، وأما أنه ترك فيه أو أخرج عنه؛ فلا دلالة فيه على ذلك أصلاً. والزيادة على خبر الواحد الصحيح يجوز بالحسن أو الضعيف إذا لم يلزم من قبولها رده، فقد تقرر في الأصول جواز الزيادة برفع مفهوم المخالفة عندنا، لأننا لا نقول (بمفهوم المخالفة، صرح به في التوضيح (2:36)

وأما استبعاده عدم الصحابة بفعل شقران، فردّ عليه، إن ذلك ليس ببعيد لغلبة

باب تسجية قبر المرأة دون الرجل ... 2285 - عن: الثوري عن أبي إسحاق: «شهدت جنازة الحارث، فمدوا قبره ثوباً، فجبذه عبدالله بن يزيد، وقال: إنما هو رجل»، رواه ابن أبي شيبة، فهذا هو الصحيح "التلخيص الحبير"

الحزن على القلوب في مثل هذه الواقعة الهائلة، فلا يلتفت المرء إلى ما يشاهده، كما لا يخفى، وكذا استبعاده صحة حديث أبي موسى رَدَّ عليه، فقد أيده قول ابن عباس، ولا يبعد خفاء وصية النبي - صلى الله عليه وسلم - على شقران، فقد خفي بعض الأمور المهمة المتعلقة بدفنه - صلى الله عليه وسلم -، وكفنه أجلة الصحابة حتى أخبرهم به. وأحد منهم، كما لا يخفى على من طالع الأخبار، والله تعالى أعلم

وسكوت الحافظ في "التلخيص" عن حديث حجة، فلا حاجة إلى معرفة السند

ومما اعتذروا به ما ذكره الشيخ أبو الطيب في شرح الترمذي (2:322): قال التوربشتي: وذلك أنه - صلى الله عليه وسلم - كما فارق الأمة في بعض أحكام حياته؛ فارقهم في بعض أحكام مماته، فإنَّ الله حرَّم على الأرض لحوم الأنبياء عليهم السلام، وحق لجسد عصمه الله تعالى من البلى، والتغير، والاستحالة أن يفرش له في قبره، لأن المعنى الذي يفرش له للحى لم يزل عنه بحكم الموت، وليس الأمر في غيره على هذا النمط اهـ

باب تسجية قبر المرأة دون الرجل

قال: دلالة الأثر على الجزء الأول بالمفهوم، وعلى الثاني بالمنطوق ظاهرة

وفي "تنوير الأبصار" ويسجى قبرها، لا قبره. وفي "رد المحتار": قوله: "ويسجى قبرها" أي بثوب ونحوه استحباباً، حال دخولها القبر، حتى يشوى اللبن على اللحد، كذا في شرح المنية والإمداد اهـ

باب رش الماء ووضع الحصى على القبر ... وإهالة التراب فيه ... 2286 - عن: عبدالله بن محمد يعني ابن عمر (1) عن أبيه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رش على قبر ابنه إبراهيم عليه السلام». زاد ابن عمر: «أنه أول قبر رش عليه، وأنه حين دفن وفرغ منه قال عند رأسه: سلام عليكم»، ولا أعلمه إلا قال: «حُثًّا عليه بيديه». رواه أبو داود في "مراسيله" (45). وفي "التلخيص الحبير" (1:165): رجاله ثقات مع إرساله اهـ. ... قلت: عمر وابنه من أتباع التابعين، كما في "التقريب"، فافهم. وعلي كل حال فهو حجة عندنا، فإنه من مراسيل القرن الثاني والثالث. ... 2287 - أخبرنا إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رش على قبر إبراهيم ابنه ووضع عليه حصباء». رواه الإمام الشافعي في مسنده

باب رش الماء، ووضع الحصى على القبر

وإهالة التراب فيه

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دللته على الجزء الأول والثالث من الباب ظاهرة، وصرّح باستحباب الأول في "الدر المختار"، وباستحباب الثالث في "رد المحتار" (1:936 و 937).

قوله: "أخبرنا إبراهيم" إلخ. قال المؤلف: قال صاحب الجوهر النقي (1:265): في سماع إبراهيم من جعفر بن محمد نظر اهـ

قلت: قد ثبت سماعه منه في المسند الذي ذكرته في باب غسل اليدين، إلا أنه مدلس، وتدليسه مردود، فإن صاحب طبقات المدلسين ذكره في المرتبة الخامسة التي قال

هو ابن علي رضي الله عنه، "التلخيص الحبير" (1)

قلت: هذا مرسل، والإسناد قد تقدم في باب ما جاء في غسل اليدين، وقد تأيد بالذي قبله والذي بعده. ... 2288 - عن: جابر رضي الله عنه قال: «رُش على قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - الماء رُشاً، وكان الذي رُش على قبره بلال بن رباح، بدأ من قبل رأسه من شقه الأيمن حتى انتهى إلي رجليه». رواه البيهقي، وفي إسناده الواقدي، كذا في "التلخيص الحبير" (1:166). ... قلت: هو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر. قال في "مجمع الزوائد" (1:288): في الواقدي كلام، وقد وثقه غير واحد اهـ. ... 2289 - عن: القاسم قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت: «يا أمه! اكشفي لي عن قبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وصاحبيه رضي الله عنهما، فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة (1)، لا لاطئة، «مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء».

فيها (ص:2): من ضعف بأمر آخر سوى التدليس؛ فحديثهم مردودٌ ولو صرّحوا بالسّماع، إلا أن يوثق من كان ضعفة يسيراً كابن لهيعة اهـ. وإبراهيم وثقه الشافعي، وابن الإصبهاني، كما في "ميزان الاعتدال" (1:28). وفيه كلام كثير إلا أنّ حديثه هذا معتضد بأحاديث أخرى، ودلالته على الجزأين الأولين من الباب ظاهرة

وقال الشيخ: والحكمة في رُش الماء؛ هو الحفظ عن الاندراس، كما في الدر المختار

قلت: وهو الحكمة في وضع الحصباء، فكان في حكمه، وهو وإن لم يتعرّض له الفقهاء لكن قواعدهم لا تأباه إلحاقاً له بالرُش اهـ

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالاته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن القاسم" إلخ. دلالاته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

نه بلند و نه متصل بزمین سنک ریزه جیده شده بروی بستک ریزهائی سرخ عرصه و بطحاء رود فراخ که در وی سنک (1) ریزهائی خود بود و مراد اینجا نفس سنک ریزها سا، و عرصه در اصل صحن سرائ، و اطلاق کره می شود بر هر موضع فراخ، بعد ازال غالب آمده بر جائی مخصوص که در حوالی مدینة مطهره است، کذا فی "أشعة للمعات"

رواه أبو داود (3:208). وسكت عنه هو والمنذري، وفي "التلخيص الحبير" (1:165):
 رواه أبو داود، والحاكم من هذا الوجه. زاد الحاكم: ورأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مقدماً، وأبو بكر رأسه بين كتفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وعمر رأسه عند رجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ». وفي "نصب الراية" (1:365) بعد نقل رواية أبي داود ما نصه: «ورواه الحاكم، وصححه اهـ». وصححه البيهقي، كما في "الجوهر النقي" (1:265). ... 2290 - حدثنا: العباس بن الوليد الدمشقي ثنا يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة - رضي الله عنه -: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صلى على جنازة، ثم أتى قبر الميت فحثى عليه من قبل رأسه ثلاثاً». رواه ابن ماجه (1:113). ... وفي "التلخيص الحبير" (1:165): وقال أبو حاتم في العلل: «هذا حديث باطل». قلت: إسناده ظاهره الصحة، ورجاله ثقات، وقد رواه ابن أبي داود في كتاب التفرد له من هذا الوجه، وزاد في المتن: «أنه كبر عليه أربعاً». وقال بعده: وليس يروي في حديث صحيح أنه - صلى الله عليه وسلم - كبر على جنازة أربعاً إلا هذا، فهذا حكم منه بالصحة على هذا الحديث. لكن أبو حاتم إمام لم يحكم عليه بالبطلان إلا بعد أن تبين له، وأظن العلة فيه عنعنه الأوزاعي، وعنعنه شيخه، وهذا كله إن كان يحيى بن صالح هو الوحاظي شيخ البخاري اهـ. ... قلت: ابن أبي داود أيضاً من أهل الفن والاختلاف غير مضر، كما عرفتكم مراراً. على أن الأوزاعي لم أقف على من وصفه بالتدليس، ولم يذكره الحافظ أيضاً في طبقات المدلسين له. وقال في التقريب (124): ثقة جليل اهـ. وشيخه ذكره في المرتبة الثانية من طبقات المدلسين (11) التي قال فيها: «الثانية من احتمال الأئمة تدليسه، وأخرجوا له في الصحيح لزمامته، وقلة تدليسه في جنب ما روى اهـ». وإذا كان الأمر كذلك فكيف يوصف الحديث بما وصفه به أبو حاتم؟ والراجح عندي قول ابن أبي داود، والله أعلم.

قوله: "حدثنا العباس" إلخ. دلالتة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

باب النهي عن تخصيص القبور ... والقعود والبناء والكتابة والزيادة عليها ... 2291 - عن: جابر رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يجصص القبر. وأن يقعد عليه، وأن يبنى عليه». رواه مسلم (1:312). ولفظ النسائي (1:284) وسكت عنه من طريق سليمان بن موسى، وأبي الزبير، عن جابر قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (1) أن يبنى على القبر، أو يزداد عليه (2) أو يجصص». زاد سليمان بن موسى: أو يكتب عليه اهـ. ورواية النسائي كرواية أبي داود (3:210) وقد سكت عنه، ولكن قال المنذري كما في عون المعبود: وسليمان بن موسى لم يسمع من جابر، فهو منقطع اهـ. وفي "التقريب" (78): صدوق فقيه في حديثه بعض لبن، وخولط قبل موته بقليل اهـ. ... قلت: سكوتهما عليه يدل على أنه متصل عندهما. والاختلاف غير مضر كما قد علمت غير مرة، على أن الكتابة التي تفرد بها قد رويت من طريق أبي الزبير أيضاً أخرجه الترمذي، وقال: "حسن صحيح"، ولفظه: عن أبي الزبير

باب النهي عن تخصيص القبور

والقعود والبناء والكتابة والزيادة عليها

قال المؤلف: دلالة حديث جابر رضي الله عنه بمجموع ألفاظه على مجموع أجزاء الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار": ويُهال عليه التراب، وتكره الزيادة عليه من التراب، لأنه بمنزلة □ البناء. وفي "رد المحتار" وظاهره أن الكراهة تحريمية، وهو مقتضى النهي المذكور

قال العراقي: يحتمل أن المراد البناء على نفس القبر ليرفع عن أن ينال بالوطأ كما يفعله كثير من الناس، أو إن المراد (1) النهي أن يتخذ حول القبر بناء. انتهى ما في زهر الربى، مخلصاً ويوب عليه البيهقي «لا يزداد في القبر أكثر من ترابه لئلا يرتفع» كذا في "التلخيص الحبير"، وفي "المغنى" لابن (2) قدامة: ولا يستحب رفعه أي القبر بأكثر من ترابه، نص عليه أحمد، وروى أحمد بإسناده عن عقبة بن عامر أنه قال: «لا يجعل في القبر من التراب أكثر مما خرج منه حين الحفر». وروى الحلال بإسناده عن جابر قال: «نهى رسول الله - صلى (الله عليه وسلم - أن يزداد على القبر على حفرتة» اهـ (2:384)

عن جابر رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يجصص القبور، وأن يكتب عليه، وأن يبنى عليها، وأن توطأ اهـ». ... وفي "التلخيص الحبير" (1:165): وقال الحاكم: الكتابة على شرط مسلم وهي صحيحة غريبة، والعمل من أئمة المسلمين من المشرق إلى المغرب على خلاف ذلك اهـ. وقال السندي في "تعليقه على ابن ماجة" (1:244) بعد نقل قول الحاكم هذا ما نصه: وتعقبه الذهبي في مختصره بأنه محدث، ولم يبلغهم النهي اهـ، قلت: التعقيب جيد قوي

لكن نظر صاحب الحلية في هذا التعليل وقال: وروي عن محمد رحمه الله أنه لا بأس بذلك. فتحمل الكراهة على الزيادة الفاحشة، وعدمها على القليلة المبلغة له مقدار شبر أو (ما فوqe قليلا اهـ ملخصا 1:936).

وفي الطحطاوي على قول صاحب "الدر المختار" (1:610): في الشرنبلالية عن البرهان: يحرم البناء عليه للزينة، ويكره للإحكام بعد الدفن إلخ وفي كتاب الآثار (42): ونكره أن يجصص، أو يُطَيَّن (1)، أو يجعل عنده مسجداً، أو علماً، أو يكتب عليه، إلى أن قال: وهو قول أبي حنيفة اهـ. وفيه أيضاً: يُكره الوطء على القبور متعمداً، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله اهـ. وفي رد المحتار: وفي خزانة الفتاوى: وعن أبي حنيفة: لا يوطأ القبر إلا لضرورة، ويزار من بعيد، ولا يقعد، وإن فعل يُكره اهـ (1:945). وفيه أيضاً: في

وفي غنية المستملي (555): وفي منية المفتي: المختار أنه لا يُكره التطيين اهـ. وأما ما في التلخيص الحبير (1) (1:165): عن جعفر بن محمد عن أبيه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع قبره من الأرض شبراً، وطين بطين أحمر من العرصة» رواه أبو بكر النجار اهـ فهو مرسل لم أقف على سند، فإن صح فهو حجة لهذا القول المختار. وفيه أيضاً: قال الترمذي: وقد رخص بعض أهل العلم في تطيين القبور، منهم الحسن البصري، والشافعي اهـ. وما روي عن ابن مسعود مرفوعاً: «لا يزال الميت يسمع الأذان ما لم يطين قبره» فإسناده باطل، قاله الحافظ في التلخيص أيضاً (1:165). وفي المغني لابن قدامة: سُئل أحمد عن تطيين القبور فقال: "أرجو أن لا يكون به بأس". ورخص في ذلك الحسن، والشافعي، وروى أحمد بإسناده عن نافع عن ابن عمر: "أنه كان يتعاهد قبر عاصم بن عمر". قال نافع: "توفي ابن له هو غائب، فقدم فإلنا عنه فدللناه عليه، فكان يتعاهد القبر، ويأمر بإصلاحه". اهـ (2:386). قلت: ولكن التعاهد أعم من التطيين وغيره، ولكن لما لم يدل دليل على كراهة التطيين، فالأصل بإباحته، والله تعالى أعلم

وفي "فتح الباري" (3:178): روى الإمام أحمد من حديث عمرو بن حزم - 2292 الأنصاري مرفوعاً: «لا تقعدوا على القبور». وفي رواية له: رأني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأنا متكئ على قبر فقال: «لا تؤذ صاحب القبر» إسناده صحيح اهـ

النوادر، والتحفة، والبدائع، والمحيط وغيره من أن أبا حنيفة كره وطء القبر، والقعود، والنوم، أو قضاء الحاجة عليه اهـ

وقال الطحاوي (1:297) ما محصله: إنَّ الجلوس المنهي عنه إنما هو الجلوس لحدث غائط أو بول، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رحمهم الله اهـ. فقال صاحب رد المحتار في التوفيق ما نصه (1:945): فقد يوفق بأن ما عزاه الإمام الطحاوي إلى أئمتنا الثلاثة من حمل النهي على الجلوس لقضاء الحاجة يراد به نهى التحريم، وما ذكره غيره من كراهة الوطء والقعود إلخ يراد به كراهة التنزيه في غير قضاء الحاجة اهـ

وأما ما أخرجه الطحاوي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه: «إنما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - الجلوس على القبور لحدث غائط أو بول». ورجال إسناده ثقات، كذا في "فتح الباري" (3:178). فهو تعليل موقوف على زيد رضي الله عنه، فلا حجة فيه، فإنَّ العرف يحكم على هذا الصنع مطلقاً بأنه من سوء الأدب، وقد علله صلى الله تعالى عليه وآله وأصحابه وسلم بقوله: «لا تؤذ صاحب القبر» كما في حديث عمر بن حزم رضي الله عنه فهو المعتمد

وأما ما علَّقه البخاري في باب الجريدة على القبر: "كان ابن عمر يجلس على القبور" اهـ فهو محمولٌ على أنه لم يبلغه النهي

وفي "رد المحتار" (1:937): في المحيط: وإن احتيج إلى الكتابة حتى لا يذهب الأثر، ولا يمتنن فلا بأس به، فأما الكتابة بغير عذر فلا اهـ. وفيه أيضاً (1:938): فالأحسن التمسك بما يفيد حمل النهي على عدم الحاجة كما مرَّ اهـ

واستدلَّ صاحب رد المحتار على الجواز بما في التلخيص الحبير (1:166): أبو داود من حديث المطلب بن حنطب، وليس صحابياً قال: "لما مات عثمان بن مظعون أخرج بجنازته، فدفن، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً يأتي بحجر، فلم يستطع حمله، فقام إليه رسول الله

عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . - 2293
«لأن يجلس أحدكم على جمرة فنحرق ثيابه فتخلص إلى جلده، خير له من أن يجلس على
(قبر) رواه مسلم (1:312)

صلى الله عليه وسلم - وحسّر عن ذراعيه، قال المطلب: قال الذي يخبرني: كأن أنظر إلى -
بيض ذراعي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حسر عنهما ثم حملها، فوضعها عند
رأسه، فذكره (1)، وإسناده حسن ليس فيه إلا كثير بن زيد راويه عن المطلب وهو صدوق،
وقد بين المطلب أن مخبراً أخبره به، ولم يسمه، ولا يضّر إبهام الصحابي اهـ. فقال صاحب
(رد المحتار: فإن الكتابة طريق إلى تعرّف القبر اهـ. (1:937)

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

وأما ما رواه الطحاوي (1:297) من طريق محمد بن أبي حميد أن محمد بن كعب القرظي
أخبرهم قال: إنما قال أبو هريرة: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من جلس
على قبر يبول عليه أو يتغوط؛ فكأنما جلس على جمرة نار» اهـ ففي فتح الباري: "إسناده
(ضعيف" (3:178). وفي التقریب: ضعف محمداً هذا (181)

فائدة: قد ورد في حديث جابر رضي الله عنه عند مسلم «وأن يقعد عليه». وعند الترمذي
«أن توطأ» كما قد علمته. ومخرج الحديث واحد، فهذا الاختلاف من تصرف الرواة، فلم
يعلم لفظ رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والذي يغلب على الظن: أن لفظه - صلى
الله عليه وسلم - هو الأول، لأنه قد ثبت هو أو ما في معناه في طريق أخرى، فروى
النسائي وسكت عنه: عن عمر بن حزم رضي الله عنه عن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - قال: «لا تقعدوا على القبور» اهـ (1:287). وتقدم في المتن بتخريج أحمد. وروى
مسلم عن أبي مرثد الغنوي رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:
«لا تجسسوا على القبور، ولا تصلوا إليها» (1:312). فعبر بعض الرواة عن القعود بالوطء،
لأنه في الأكثر يؤدي إليه، فافهم والله تعالى أعلم

تتمة: عن علي رضي الله عنه قال: «أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن تدفن
موتانا وسط قوم صالحين، فإن الموتى يتأذون بجار السوء كما يتأذى به الأحياء» رواه
المالين في المؤتلف والمختلف، كذا في كنز العمال (8:119). ولم أقف على سنده. وعن
أبي هريرة مرفوعاً

وهو ما في سنن أبي داود وقال: «أتعلم بها قبر أخي، وأدفن إليه من مات من أهلي» اهـ. وسكت عن الحديث أبو (1)
داود.

ادفنا موتاكم وسط قوم صالحين، فإن الميت يتأذى بجار السوء كما يتأذى الحي بجار السوء» رواه أبو نعيم في "الحلية". قال الشيخ: "حديث ضعيف". كذا في العزيمي (1:72). ويقوي هذين الحديثين ما تقدم في المتن من حديث عمرو بن حزم رضي الله عنه: "لا تؤذ صاحب القبر" اهـ. فيستحب الدفن وسط قوم صالحين

وفي "المغني" لابن قدامة: ويستحب الدفن في المقبرة التي يكثر فيها الصالحون والشهداء، لتناله بركاتهم، وكذلك في البقاع الشريفة. وقد روى الشيخان بإسنادهما: «أن موسى عليه السلام لما حضره الموت سأل الله تعالى أن يدنيه إلى الأرض المقدسة رمية بحجر» قال: وجمع الأقارب في الدفن حسن. لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لما دفن عثمان بن مظعون: «أدفن إليه من مات من أهلي» اهـ (2:389). قلت: رواه أبو داود وإسناده حسن كما تقدم، ولأن ذلك أسهل لزيارتهم، وأكثر للترحم عليهم

تنبيه: استدل الشيخ مجد الدين ابن تيمية على استحباب دفن الذي لم يجامع تلك الليلة المرأة بما رواه البخاري في "باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه": عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "شهدنا بنتاً للنبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالس على القبر قال: فرأيت عينيه تدمعان. قال: فقال: «هل منكم رجل (1) لم يقارف الليلة؟» فقال أبو طلحة: أنا. قال: «فانزل». فنزل في قبرها» اهـ. وفي "فتح الباري" (3:127) عن التاريخ الأوسط للبخاري، ومستدرک الحاكم من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رضي الله عنه: «لا يدخل القبر أحد قارف أهله البارحة، فتنحى

قلت: وحمل الطحاوي المقارفة على المقابلة المذمومة، واستبعد الحمل على الإصابة من الأهل، لأن إصابة الرجل (1) أهله غير مذموم كما في المعتصر من المختصر (72) ولا يخفى ما فيه، فإن كون الإصابة غير مذموم لا ينفي كون عدمها أولى، وأليق بالنزول في قبر المرأة، ليأمن الرجل من أن يذكره الشيطان بما كان منه تلك الليلة، والذي يظهر لي في علة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك: أن أم كلثوم رضي الله عنها لم يكن لها محرم بالمدينة غير النبي - صلى الله عليه وسلم - فنزل في قبرها علي، والفضل، وأسامة بن زيد. ذكره الواقدي كما في "الإصابة" (8:273) أي نزل أولاً أولادهم أقرب الناس إليها من الأجانب، ثم احتيج إلى رابع للإعانة، واستشرف لها الناس، وكانوا جميعاً سواء، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا ينزل في قبرها إلا من كان لم يقارف أهله». احترازاً من الترجيح من غير مرجح تطييباً لقلوبهم، فتنحى الناس كلهم، ونزل أبو طلحة. وفي الحديث دلالة على أن الزوج يلتحق بالأجانب بعد موت زوجته، فلا ينزل في قبرها إلا لعذر، ولا يجوز له غسلها بالأولى

باب النهي عن تربيع القبور واختيار تسميها ... 2294 - أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا شيخ لنا يرفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - «أنه نهى عن تربيع القبور، وتجسيصها» رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار"

عثمان رضي الله عنه» اهـ

قال بعض الناس: وهذا الاستدلال ليس بجيد لما ذكروا في تعليقه، ففي فتح الباري (3:127): وعلل ذلك بعضهم بأنه حينئذ يأمن من أن يذكر الشيطان بما كان منه تلك الليلة. وحكى ابن حبيب أن السر في إثارة أبي طلحة على عثمان رضي الله عنه: أن عثمان كان قد جامع بعض جواربه في تلك الليلة، فتلطف - صلى الله عليه وسلم - في منعه من النزول في قبر زوجته بغير تصريح، ووقع في رواية حماد المذكور «فلم يدخل عثمان القبر» اهـ. وفي "عمدة القاري" (4:85) فأراد أنه لا ينزل في قبرها معاتبه عليه، فكفى به عنه اهـ. قال بعض الناس: فعلى الأول يثبت الاستحباب، وعلى الثاني لا، والثاني ولو لم يثبت فإنه محتمل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فافهم

قلت: لا يبطل الاستدلال باحتمال ناشئ من غير دليل، وهذا كذلك كما اعترفت به، فاستدلال ابن تيمية به تام، ونظيره ما قاله الفقهاء من أن المتأهل أولى بالإقامة من العزب، وما قالوه من استحباب الخروج إلى الجمعة بعد المجامعة بزوجه، ليكون أسكن لشهوته، وأفرغ لقلبه، فكذا ههنا

بقي أن أبا طلحة لم يكن من محارمها، فكيف ساع له دخول قبرها؟ اللهم إلا أن يكون لم يحضر قبرها حينئذ من محارمها غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاحتاج إلى معونته، فاتسع له ما يتسع لأجنبي أن يتيمم الميتة من وراء ثيابها فافهم. ولعله - صلى الله عليه وسلم - لم ينزل في قبرها لعذر عرض له

باب النهي عن تربيع القبور واختيار تسميها

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة

وفي "الدر المختار": ولا يربع للنهي، ويسنم ندبا. وفي "رد المحتار": قوله: "ويسنم" أي

وفيه مجهول كما ترى، فهو منقطع إلا أنه من مراسيل القرن الثاني أو الثالث فهو (42).
حجة عند الأصحاب. ... 2295 - أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: «أخبرني
من رأى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقبر أبي بكر رضي الله عنهما مسنمة (1) ناشزة
من الأرض عليها فلق (2) من مدر أبيض» رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (42). وهو فيه
مجهول كما ترى، ورجاله ثقات، ومراسيل إبراهيم صحاح. ... 2296 - حدثنا: محمد بن
مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا أبو بكر بن عياش عن سفيان (3) التمار أنه حدثه «أنه رأى قبر
□ النبي - صلى الله عليه وسلم - مسنماً» رواه البخاري

يجعل ترابه مرتفعاً عليه كسنام الجمل اهـ (1:937). قلت: فالنهي محمولٌ على الكراهة
التنزيهية. وفي "فتح الباري" (3:203): وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وأحمد، والمزني،
وكثير من الشافعية. وادّعى القاضي حسين اتفاق الأصحاب عليه، وتعقب بأن جماعة من
قدماء الشافعية استحبوا التسطيح كما نص عليه الشافعي اهـ. ودلالة بقية الأحاديث على
الجزء الثاني من الباب ظاهرة

وأما ما في التلخيص الحبير (1:166): احتج الشافعي على أن القبور تسطح بحديث علي
«لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته» وهذا الحديث رواه الجماعة إلا
البخاري وابن ماجه، كما في نيل الأوطار (3:324) فلا يعارض أحاديث التسنيم، فإن معناه
كما في الجوهر النقي (1:265): أي سويته بالقبور المعتادة اهـ

وفيه أيضاً: ذكر (أي البيهقي) فيه أمره عليه السلام علياً رضي الله عنه أن لا يترك قبراً
مشرفاً إلا سواه، ولا تمثالاً إلا طمسه. قلت: الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقريئة عطف
التمثال عليها، وكانوا يجعلون عليها الأنصاب والأبنية، فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك
اهـ

أي أنها مسنمة وهو ثابت في نقل صاحب الكفاية (1)
بكسر فاء وفتح لام جمع فلقة، كذا في "مجمع البحار" في شرح حديث آخر (2)
هو ابن دينار على الصحيح، وهو من كبار أتباع التابعين، وقد لحق عصر الصحابة، ولم أر له رواية عن صحابي، انتهى (3)
ما في "فتح الباري" ملخصاً

وفي فتح الباري: زاد أبو نعيم في المستخرج: وقبر أبو بكر وعمر كذلك اهـ. وفي الجوهر النقي (1:266): وفي مصنف ابن أبي شيبة: ثنا عيسى بن يونس عن سفيان التمار: «دخلت البيت فيه قبر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فرأيت قبره وقبر أبي بكر - صلى الله عليه وسلم - وعمر رضي الله عنه مسنمة». وهذا سند صحيح اهـ

وأما ما قال الشافعي كما في التلخيص الحبير (1:166): والحصباء لا تثبت إلا على مسطح اهـ وقد تقدم في باب رش الماء أنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - رُشَّ على قبر إبراهيم ابنه، ووضع عليه حصباء اهـ فهو غير محتج إلى تقرير الردِّ، وأما ما تقدم في ذلك الباب أيضاً من حديث القاسم "فكشفت لي عن ثلاثة قبور: لا مشرفة، ولا لاطئة، مبطرة ببطحاء العرصة الحمراء" اهـ. فلا يدلُّ على تربيع وتسطيع. قال في "الجوهر النقي" (1:265): ذكر الطحاوي في كتاب الكبير في اختلاف العلماء حديث القاسم ثم قال: ليس في هذا دليلٌ على تربيع، ولا تسنيم، لأنه يجوز أن يكون مبطوحة البطحاء وهي مسلمة. وفي "التجريد" للقدوري: يحتمل أن تكون مبطوحةً والتسنيم في وسطها، فهذا الخبر محتمل، وحديث النمار صريحٌ في التسنيم اهـ

وفيه أيضاً ما لفظه: وذكر البيهقي حديث النمار ثم قال: وحديث القاسم أصحُّ وأولى أن يكون محفوظاً. قلت: هذا خلاف اصطلاح أهل هذا الشأن، بل حديث النمار أصح، لأنه مخرج في "صحيح البخاري"، وحديث القاسم لم يخرج في شيء من الصحيح اهـ

فوائد

:الأولى

اعلم أنَّ استعداد الكفن للمرأ لا بأس به، وحفر القبر قبل أوانه لا يحمده، والدليل عليه (1) ما رواه البخاري عن سهل رضي الله عنه: "أنَّ امرأةً جاءت النبي - صلى الله عليه وسلم - ببردة منسوجة إلى أن قال: فحسنها فلان فقال: اكسنيها ما أحسنها. قال القوم: ما أحسنت. لبسها النبي - صلى الله عليه وسلم - محتاجاً إليها، ثم سألتها، وعلمت أنه لا يرد. قال: إني والله ما سألتها

ليس فيه دليل على اتخاذ الكفن مطلقاً قبل الموت، إنما يثبت به كفن التبرك (1)

ثنا يحيى بن سعيد عن سفيان عن أبي حصين عن الشعبي: «رأيت قبور شهداء - 2297
أحد (1) جثا مسنمة». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، وهذا سند صحيح (الجواهر النقي
1:266).

لألبسها؛ وإنما سألته لتكون كفني". قال سهل: فكانت كفنه" (114□113:3) مع فتح
الباري. والدليل على الثاني ما في فتح الباري: قال ابن بطال: وقد حفر جماعة من
الصالحين قبورهم قبل الموت، وتعبه ابن المنير بأن ذلك لم يقع من أحد من الصحابة
قال: ولو كان مستحباً لكثير فيهم (3:115). قلت: ولأن الكفن يمكن حمله إلى كل مكان،
والقبر لا يمكنه ذلك، ولا يعلم أحد موضع موته

فائدة ثانية:

هل يصلى على بعض أعضاء الميت أم لا؟ فقد ورد في الآثار الصلاة على الأعضاء، فمنها ما
في "التلخيص الحبير": قال الشافعي: أنا بعض أصحابنا عن ثور عن خالد بن معدان: "أن
أبا عبيدة رضي الله عنه صلى على رؤوس" (1:70). وشيخ الشافعي مجهول، وخالد من
رجال الجماعة لكنه لم يلق أبا عبيدة رضي الله عنه، كما في تهذيب التهذيب (3:119).
وثور بن يزيد من رجال الصحيح. وفي الجواهر النقي: قال ابن المنذر في الأشراف: لا
يصح ذلك (أي الصلاة على الرؤوس) عنه أي عن أبي عبيدة أه

ومنها ما في التلخيص الحبير أيضاً: روى الحاكم عن الشعبي قال: "بعث عبد الملك بن
مروان برأس ابن الزبير رضي الله عنه إلى عبد الله بن معازم بخراسان، فكفنه عبد الله بن
خازم وصلى عليه" قال بعض الناس: ولم أقف على سند الحاكم، وابن خازم صحابي، كما
(في "التقريب" 101).

وقال الشيخ: ومذهبنا أنه لا يصلى على الرؤوس، كما في الدر المختار: وجد رأس آدمي أو
أحد شقيقه: لا يغسل، ولا يصلى عليه، بل يدفعن، إلا أن يوجد أكثر من نصفه ولو بلا رأس.
وفي رد المحتار: كذا يغسل لو وجد النصف مع الرأس، بحر (1:898). ووافقنا

أي أترية مجموعة. كذا في "مجمع البحار" (1)

ثنا: ابن بشار ثنا عبدالرحمن ثنا خالد بن أبي عثمان قال: «رأيت قبر ابن عمر - 2298 رضي الله عنه مسنماً». رواه ابن جرير الطبري، كذا في

فيه الشعبي إن صح النقل عنه كما في الجوهر النقي بعد نقل قصة ابن خازم قوله: "أخطأ،" لا يصلى على الرأس

قلت: لم يذكر صاحب الجوهر النقي من عند نفسه بل هو من تتمة رواية الحاكم في المستدرک، ولفظه: عن صاعد بن مسلم الإشكري، قال: سمعت الشعبي يقول: بعث عبد الملك بن مروان برأس عبد الله بن الزبير إلى ابن خازم بخراسان، فكفنه وصلى عليه. قال الشعبي: أخطأ، لا يصلى على الرأس اهـ (3:553). سكت عنه الحاكم، وتعبه الذهبي فقال: صاعده

قلت: وذكره ابن حبان في "الثقات" كما في "اللسان" (3:164). وفي أيضاً: روى عيسى بن يونس عن صاعد بن مسلم سمع الشعبي يقول في القتل يوجد مقتولا قال: "صلوا على البدن" اهـ. قلت: وإن سلمنا ضعف صاعد، فلا استدلال بصلاة ابن خازم على الرأس باطل، وهو المطلوب

قال الشيخ: ووجه قولنا هذا أنَّ من شرائط الصلاة على الميت كونه حاضراً، وأوضح الأدلة عليه ما ذكره الشامي في رد المحتار، ونصه: من جملة ذلك أنه توفي خلق كثير من أصحابه - صلى الله عليه وسلم - من أعزهم عليه القراء، ولم ينقل عنه أنه صلى عليهم مع حرصه على ذلك، حتى قال: «لا يمتوتن أحد منكم إلا أذنتموني به، فإنَّ صلاتي عليه رحمة له» اهـ (1:908). فلما ثبت اشتراط حضور الميت، ولم يكن أكثر حاضراً، كان كغيبه كله، فإنَّ للأكثر حكم الكل، اعتبره الشرع في كثير من الأحكام، والرأس ليس أكثره، فلا يصلّى عليه، وصرح باشتراط كون الأكثر أمام المصلي في الدر المختار، بقوله: "ووضعه وكونه هو أو أكثره أمام المصلي اهـ" (1:980 مع رد المحتار). فمن صلى عليه من السلف إن صح عنهم؛ فإنما هو رأي منهم لا يصادم الكلية الشرعية الضرورية المذكورة، فلا يقتدى به انتهى كلام الشيخ

فائدة ثالثة

لا يجوز إخراج الميت عن القبر بلا ضرورة شرعية، كتعلق حق الغير ونحوه، ويدخل عندي في عموم قوله تعالى: {وَلَا تَجَسَّسُوا} ويؤيده ما في "كنز العمال" عن أنس

"الجوهر النقي" (1:266) قلت: رجاله ثقات من رجال الجماعة غير أن خالداً لم أعرف حاله، إلا أن عبد الرحمن بن مهدي أبي الرواية إلا عن الثقات كما في

رضي الله عنه (مرفوعاً): «لا تطلعوا في القبور، فإنها أمانة، ولا يدخل القبر إلا ذو أمانة، فعسى أن يحل العقد فيتجلى له وجه أسود، وعسى أن يحل العقد فيرى حبة سوداء مطوقة في عنه، وعسى أن يسويه في لحيه فيسمع أصوات السلاسل، وعسى أن يقلبه فيتصور له دحاً من تحته، فإنها أمانة». رواه الديلمي في "مسند الفردوس" (8:88) وسنده ضعيف على القاعدة المذكورة في الخطبة، لكنه يصلح للتأييد.

وأما ما أخرجه البخاري في "باب هل يخرج الميت من القبر والحد لعل؟": عن جابر رضي الله عنه قال: "لما حضر أحد دعاني أبي من الليل فقال: ما أراني إلا مقتولاً في أول من يقتل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإني لا أترك بعد أعز علي منك غير رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإن علي ديناً فاقض، واستوص بأخواتك خيراً، فأصبحنا، فكان أول قتيل، ودفن معه آخر في قبر، ثم لم تطب نفسي أن أتركه مع الآخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر فإذا هو كيوم وضعته هنية غير أذنه". اهـ فالظاهر أن هذا اقتضاء طبعي له رضي الله عنه قد منع من الالتفات إلى المنع الذي كان نظرياً لا صريحاً بديهياً، لأن هذا لم يكن بضرورة، وقد يختلف الرأي في درجة الضرورة، فليس اجتهد أحد حجة على مجتهد آخر، كذا قال الشيخ.

قال بعض الناس: وعندي يجوز إذا كان له وجه يعتد به، وفي قصة جابر رضي الله عنه كان الأمر كذلك، فإن الأصل في الشريعة أن يدفن كل أحد على حدة، إلا عند الضرورة، فأحب جابر رضي الله عنه هذا الأصل، ففعل ما فعل حين قدر عليه، وقد وقع ذلك في زمنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. ويستفاد الجواز في هذه الصورة من كلام العيني أيضاً في "عمدة القاري" (3:18) ولفظه: والدليل على الإخراج لضرورة: فعلة - صلى الله عليه وسلم - الذي رواه البخاري في الباب المذكور عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «أتي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عبد الله بن أبي بعدما أدخل حفرته، فأمر به، فأخرج، فوضعه على ركبته، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه» الحديث. وقد تقدم في باب كفن الرجل ونوعه، بلفظ: «أتي النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد الله بن أبي بعدما دفن» الحديث اهـ.

قلت: إن كان النباش لكون الاثنين قد دفنا في قبر واحد داخل في حد الضرورة؛ فليكن كذلك إذا دفن من غير صلاة عليه، أو من غير كفن، فإن الصلاة على الميت من

تهذيب التهذيب (6:281) فهو ثقة أيضاً على هذه القاعدة

الفرائض، وكذا كفنه، وليس دفن كل ميت على حدة بفرض، والمذهب عدم جواز النيش للصلاة والكفن، فللدفن على حدة بالأولى. وقد ذكر العيني المذهب في العمدة (3:183) فالحق أن يقال: إنَّ في رواية جابر عند البخاري تصحيحاً من الرواة في قوله: "بعد ستة أشهر"، والصحيح "بعد ست وأربعين سنة"، فقد روى مالك في "الموطأ" عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي صعصعة أنه بلغه: "أنَّ عمرو بن الجموح، وعبد الله بن عمرو الأنصاريين السلميين كانا قد حضر السيل قبرهما، وكان قبرهما مما يلي السيل، وكانا في قبر واحد، وهما ممن استشهد يوم أحد، فحفر عنهما ليغيرا من مكانهما، فوجدا لم يتغيرا، كأنهما ماتا بالأمس، وكان بين أحد وبين يوم حفر عنهما "ست وأربعون سنة".

قال أبو عمر: لم تختلف الرواة في قطعه، ويتصل معناه من وجوه صحاح قال الزرقاني. قال: وقد ذكر القصة ابن إسحاق في المغازي فقال: حدثني أبي عن أشياخ من الأنصار قالوا: "لما ضرب معاوية عينه التي مرت على قبور الشهداء، انفجرت العين عليهم، فجئنا فأخرجناهما يعني عمروا وبعد الله فأخرجناهما كأنهما دفنا بالأمس". وله شاهد بإسناد صحيح عند ابن سعد عن جابر. ولا يخفى أنَّ إخراجهما والحال هذه إنما كان لانكشاف التراب عنهما، ولا بدَّ من ذلك اتفاقاً، لوقاية الميت عن السيل إكراماً له، ثم لم تطب نفس جابر بدفنهما في قبر واحد، فدفن أباه في قبر على حدة.

وإن سلّمنا أنَّ جابراً أخرج أباه بعد ستة أشهر لمجرد كونه قد دفن معه آخر فنقول: لم يثبت أنَّ ذلك كان بعلم النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلا حجة فيه. وإخراجه - صلى الله عليه وسلم - ابن أبيّ كان قبل ستره في اللحد، وإهالة التراب عليه، وذلك جائزٌ عندنا أيضاً بدليل فعله - صلى الله عليه وسلم - بأبن أبيّ، فافهم. ذكره في "مراقي الفلاح" (358 مع الطحاوي).

فائدة رابعة:

في التلخيص الحبير (1:158): روى الحاكم من حديث يعلى بن مرة: «سافرت مع النبي - صلى الله عليه وسلم - غير مرة، قلما رأيته مرّ بجيفة إنسان إلا أمر بمواراته، لا يسأل أمسلم هو أم كافر» اهـ. قلت: صححه الحاكم على شرط مسلم، ولم يتعقبه الحافظ بشيء، فهو صحيحٌ عنده أو حسن. ولكن الذهبي تعقبه وقال: ضعيف منكر، فإنَّ فيه عمر ابن عبد (الله بن يعلى بن مرة، مجمعٌ على ضعفه، وأبوه تابعي، ولم يلقَ عمر جدّه اهـ (371:1).

باب جواز تقبيل الميت وأن تعظيمه كتعظيمه في حياته ... 2299 - عن: عائشة رضي الله عنها: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - وهو ميت وهو يبكي، أو قال: عيناه تذرفان». رواه الترمذي (1:181)، وقال: "حسن صحيح". ... 2300 - عن: عائشة وابن عباس رضي الله عنهم: «أن أبا بكر قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد موته». رواه البخاري (2:641). ... 2301 - عن: عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «كسر عظم الميت ككسره حيًا». رواه أبو داود (3:204) وسكت عنه هو والمنذري. وفي "بلوغ المرام" (1:109): بإسناد على شرط مسلم اه. رواه ابن حبان في "صحيحه"، كذا في "الترغيب". ... 2302 - عن بشر بن معبد المعروف بابن الخصاصية قال: بينما أنا أماشي النبي - صلى الله عليه وسلم - نظر فإذا رجل يمشي بين القبور عليه نعلان. فقال: «يا صاحب السبتيتين! ألق سبتيتك». وذمر تمام الحديث. رواه أبو داود. والنسائي، وابن ماجة بإسناد حسن، كذا في "كتاب الأذكار" (73) للإمام النووي نور الله عز وجل مضجعه. وفي "فتح الباري" (3:165): وصححه الحاكم اه. قلت: سكت عنه أبو داود، والنسائي، فهو ثابت عندهم. ... باب استحباب صنع الطعام لأهل الميت وكرهته منهم للناس ... 2303 - عن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه قال: لما جاء نعي جعفر

باب جواز تقبيل الميت، وأن تعظيمه كتعظيمه في حياته

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها بتخريج الترمذي والبخاري". قال المؤلف: دلالة الحديثين على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن عائشة بتخريج أبي داود". قال المؤلف: دلالة هذا الحديث، وحديث بشر على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

باب استحباب صنع الطعام لأهل الميت، وكرهته منهم للناس

"قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله في "فتح القدير

رضي الله عنه قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «اصنعوا لأهل جعفر طعامًا، فإنه قد جاءهم ما يشغلهم» رواه الترمذي (1:119) وحسنه. وفي "التلخيص الحبير" (1:68): وصححه ابن السكن اهـ. ... 2304 - عن جرير بن عبدالله البجلي قال: كنا نرى الاجتماع إلي أهل الميت، وصنعة الطعام من الناحية» رواه ابن ماجة (1:252). وقال السندي: وفي "الزوائد": إسناده صحيح اهـ. ... باب استحباب زيارة القبور عمومًا ... وزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - خصوصًا وما يقرأ فيهما ... 2305 - عن أبي بريدة عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم

ويستحب لجيران أهل الميت والأقرباء الأبعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم: (2:102) وليلتهم، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «اصنعوا» فذكره. ولأنه برٌّ ومعروفٌ، ويلج عليهم في الأكل، لأنَّ الحزن يمنعهم من ذلك، فيضعفون اهـ

قوله: "عن جرير" إلخ. قال السندي: قوله: "كنا نرى" هذا بمنزلة رواية إجماع الصحابة رضي الله عنهم، أو تقرير النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعلى الثاني فحكمه الرفع، وعلى التقديرين فهو حجة اهـ. وي "فتح القدير" (2:102): ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت، لأنه شرع في السرور لا في الشرور، وهي بدعة مستقبحة، ثم ذكر حديث جرير رضي الله عنه

باب استحباب زيارة القبور عمومًا

وزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - خصوصًا، وما يقرأ فيها

قوله: "عن ابن بريدة" إلخ. "وعن أبي هريرة" إلخ. دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة. ولفظ النسائي قرينة على الاستحباب

وفي "شرح مسلم" للنووي: قال القاضي عياض رحمه الله: سبب زيارته - صلى الله عليه وسلم - قبرها؛ أنه قصد قوة الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها، ويؤيده قوله - صلى الله عليه وسلم - في آخر الحديث

كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». رواه مسلم (1:314). وعند النسائي (1:286) «في هذا المتن وقد سكت عنه؛ «نهيتكم عن زيارة القبور فمن أراد أن يزور فليزر، ولا تقولوا هجرًا» اهـ. ... 2306 - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: زار النبي - صلى الله عليه وسلم - قبر أمه، فبكى وأبكى من حوله، فقال - صلى الله عليه وسلم -: «استأذنت ربي في أن استغفر لها، فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها، فأذن لي، فزوروا القبور، فإنها تذكركم الموت». رواه مسلم (1:314). ... 2307 - عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تزهّد في الدنيا، وتذكر الآخرة». رواه ابن ماجه (1:245). وقال السندي: وفي الزوائد: إسناده حسن اهـ. وصححه المنذري في "ترغيبه" (2:514). ... 2308 - عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل: «قلت: كيف أقول لهم (u) يا رسول الله؟ قال: قل: السلام على أهل الديار من المؤمنين، والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين من والمستأخرين. وإنا إن شاء الله بكم للاحقون». رواه مسلم (1:314). بسندين، والسند الذي هذا لفظه فيه شيخ مسلم لم يسم.

فزوروا القبور، فإنها تذكركم الموت» اهـ.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. دلالتة على الجزء الأول من ابيا ظاهر

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها" إلخ. قال الحافظ في "التلخيص الحبير" (1:167): مما يدل للجواز بالنسبة إلى النساء؛ ما رواه مسلم، فذكره. وفي "أشعة اللمعات" (1:363): وأين دلالت دارد بر جواز زیارت مرئسار، وبرانکه حدیث لع ببش از رخصت بود اهـ.

قال بعض الناس: لآئه - صلى الله عليه وسلم - لم ينكر عليها الزيارة. قلت: لا دلالة فيه □ على ذلك

أي للموتى يعني عند زيارتهم (1)

وقد رواه النسائي (1:286) وسكت عنه. وإسناده إسناده مسلم، وليس فيه راو غير مسمى. وفيه يوسف بن سعيد شيخ النسائي لم يخرج له غيره من أصحاب الصحاح، وهو ثقة حافظ، كما في التقريب، ومسلم إنما يروى عن ثقة، كما حققناه في حواشي باب ترك رفع اليدين في غير الافتتاح، فلا يضره عدم التسمية. ... 2309 - عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «مر النبي - صلى الله عليه وسلم - بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني، فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأتت باب النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم تجد عنده بوابين فقالت: لم أعرفك. فقال: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى». رواه البخاري (1:171). ... 2310 - عن: عبدالله بن أبي مليكة قال: توفي عبدالرحمن بن أبي بكر بالحبيشي. قال: فحمل إلى مكة. فدفن فيها. فلمت قدمت عائشة رضي الله عنها

فإن الحديث إنما سبق لتعليم السلام على أهل القبور، دون إباحة الزيارة للنساء، وقد تمر المرأة على أهل القبور في مسير لها من غير قصد الزيارة فتحتاج إلى التسليم عليهم، فلا يلزم من تعليمه لهن إباحة الزيارة قصدا، لا سيما وقد علم النبي - صلى الله عليه وسلم - كونه يدفن في بيت إحدى أزواجه، فلعله علمها السلام على أهل القبور لأجل ذلك، فافهم.

قال بعض الناس: وكذلك يدل عليه حديث أنس رضي الله عنه الآتي بعد هذا الحديث. قال في "فتح الباري" (3:118). ويؤيد الجواز حديث الباب، وموضع الدلالة منه: أنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر، وتقريره حجة

قلت: ولقائل أن يقول: إن قوله - صلى الله عليه وسلم - «اتقي الله»، فيه إنكار قعودها عند القبر، وقوله: «اصبري» حضها على الصبر، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

قوله: "عن عبد الله" إلخ. في "فتح الباري": وممن حمل الإذن على عمومته للرجال والنساء: عائشة رضي الله عنها، فروى الحاكم من طريق ابن أبي مليكة أنه رآها زارت غير أخيها عبد الرحمن فقيل لها: "أليس قد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك؟ قالت: نعم! كان نهى

أنت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت: ... من الدهر ختى قبل: لن يتصدعا ... وكنا كندمانى جديمة حقبة

فلما تفرقنا كأني ومالكاً ... لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

ثم قالت: «لو حضرتك ما دفنت إلا حيث مت، ولو شهدتك ما زرتك» رواه الترمذي (1:125)، قلت: رجاله رجال "الصحيحين". ... 2311 - عن: علي بن الحسين عن علي رضي الله عنه: «أن فاطمة رضي

ثم أمر بزيارتها" اهـ. (3:118). قلت: وإنكار من أنكروا عليها من الصحابة يدل على أنهم حملوا الإذن على الخصوص للرجال، وإذا تعارض الرأيان من الصحابة فلا حجة في واحدٍ منهما. ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قال بعض الناس: ومعنى قولها: "ولو شهدتك ما زرتك"، أي لو شهدتك عند الموت لاكتفيت بذلك عن الزيارة، لاطمئنان القلب بالرؤية. قلت: بل فيه اعتذار عن زيارتها، بأنها إنما فعلت ذلك مضطرة، ولو شهدته عند الموت لم تزره، لما في زيارة النساء القبور من الكراهة

قوله: "عن علي بن الحسن" إلخ. قال بعض الناس: دلالة على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قلت: كلا، فإن سنده ضعيف لا يصلح للاحتجاج به

قال بعض الناس: ثم اعلم أن استحباب زيارة القبور قد ثبت بهذه الأحاديث للرجال والنساء جميعاً، وقد اختلفوا في النساء، ففي "فتح الباري" (3:118): واختلف في النساء، فقيل: دخلن في عموم الإذن، وهو قول الأكثر، ومحلّه إذا أمنت الفتنة. وقيل: الإذن خاص بالرجال، ولا يجوز للنساء زيارة القبور، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في المذهب، واستدل له بحديث عبد الله بن عمرو الذي تقدمت الإشارة إليه في باب اتباع النساء الجنائز، وبحديث: «لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زوّارات القبور» أخرجه الترمذي، وصححه من حديث أبي هريرة. وله شاهد من حديث ابن عباس رضي الله عنه، ومن حديث حسان بن ثابت رضي الله عنه. واختلف من قال بالكراهة في حقهن هل هي

الله عنها بنت النبي - صلى الله عليه وسلم - كانت تزور قبر عمها كل جمعة، فتصلي، وتبكي عنده». رواه الحاكم، كذا في "التلخيص الحبير" (1:167) قال بعض الناس

هي كراهة تحريم، أو تنزيه؟ قال القرطبي: هذا اللعن إنما هو للمكثرات من الزيارة، لما تقتضيه الصفة من المبالغة، ولعل السبب ما يفضي إليه لك من تضييع حق الزوج، والتزوج، وما ينشأ منه من الصياح، ونحو ذلك. فقد يقال: إذا أمن جميع ذلك فلا مانع من الإذن، لأن تذكر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء اه ملخصا

قلت: حديث ابن عمرو الذي ذكره الحافظ نصه في "فتح الباري" (3:115): «إن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى فاطمة مقلبة فقال: من أين جئت؟ فقالت: رحمت على أهل هذا الميت ميتهم. فقال: لعلك بلغت معهم الكدى. قالت: لا». الحديث أخرجه أحمد، والحاكم وغيرهما. فأنكر عليها بلوغ الكدى، وهو بالضم وتخفيف الدال والمقصورة، وهي المقابر اه. وهذا الحديث أخرجه أبو داود في باب التعزية مطولا، وسكت عنه. وفي "الترغيب" (2:517): رواه أبو داود، والنسائي بنحوه إلا أنه قال في آخره: «فقال: لو بلغت معهم ما رأيت الجنة حتى يريها جد أبليك». وربيعة هذا (أي الراوي في هذا الإسناد) من تابعي أهل مصر، فيه مقال لا يقع في حسن الإسناد اه. وفي "التقريب" (58): صدوق له مناكير اه

قال بعض الناس: فهذا الحديث لا يقاوم أحاديث الصحيحين الدالة على الجواز للنساء من حيث الإسناد، وكذا من حيث الدلالة أيضاً، فإنه لا يدل على المنع من الزيارة، وإنما يدل على المنع من اتباع الجنائز مع الرجال إلى المقابر، والوجه هو الاختلاط الشديد معهم بغير حاجة، والزيارة لا تحتاج إلى الاختلاط، فافترقا

قلت: قد تقدّم منا أنّ أحاديث الشيخين لا دلالة فيها على الجواز للنساء، وحديث فاطمة رضي الله عنها في بلوغ الكدى رواه الحاكم في "المستدرک" (1:373 و 374) وصححه على شرط الشيخين، وأقرّه عليه الذهبي في تلخيصه، فلا يضرّه ما في ربيعة من المقال، فإن كثيراً من رواة الصحيح لم يسلم من المقال، والعمل على توثيقه، فكذا هذا. وما ذكره من الفرق بين الاتباع، والزيارة؛ فباطل، فإنّ اتباع النساء الجنائز ممكن بدون الاختلاط، بأن يمشين في حواشي الطريق، ويتركن وسطها للرجال. وأيضاً فلفظ الحاكم

لم يذكر صاحب التلخيص من السند إلا هذا القدر تنبيهاً علي أن فيه انقطاعاً بين علي رحمه الله وعلي رض الله عنه، والانقطاع صرح به في ترجمة زين

قالت: معاذ الله أن أبلغ معهم الكدى، وقد سمعتك تذكر فيه ما تذكر» يدل على نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن بلوغ النساء الكدى مطلقاً، سواء كان مع الاختلاط بالرجال أو بدونه، كما لا يخفى على من له ذوق باللسان، وهذا هو الذي فهمه منه أهل العلم من الفقهاء.

قال بعض الناس: ويعارضه في الاتباع أيضاً ما هو أصح منه، وهو ما رواه البخاري في "باب اتباع النساء الجنابة": عن أم عطية رضي الله عنها قالت: «نهينا عن اتباع الجنائز ولم يُعزَم علينا» اهـ. وفي "فتح الباري" (3:115): أي ولم يؤكّد علينا في المنع كما أكد علينا في غيره من المنهيات، فكأنها قالت: كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم اهـ.

قلت: ولقائل أن يقول: معناه نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يوجب علينا الاتباع، كما أوجب على الرجال إيجاباً على الكفاية، وعلى هذا فلا يعارض حديث الكدى. وروى ابن ماجه عن عليّ قال: «خرج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإذا نسوة جلوس. فقال: ما يجلسكن؟ قلن: ننتظر الجنابة. قال: هل تغسلن؟ قلن: لا. قال: هل تحملن؟ قلن: لا. قال: هل تدلين فيمن يدلي؟ قلن: لا. قال: فارجعن مأزورات غير مأجورات» اهـ (114)، وسنده حسن إلا أن فيه إسماعيل بن سلمان الأزرق، ضَعَفه غير واحد، وذكره ابن حبان في "الثقات" كما في "التهذيب"، وهو صريح في نهْي النساء عن اتباع الجنائز، لقوله: «مأزورات غير مأجورات»، فالأولى حمل قول أم عطية: "ولم يعزَم علينا" على المعنى الذي ذكرته، دون الذي ذكره الحافظ، والله تعالى أعلم

وفي "الفتح" أيضاً: وقال القرطبي: ظاهر سياق أم عطية، أن النهي نهْي تنزيه، وبه قال جمهور أهل العلم، ومال مالك إلى الجواز، وهو قول أهل المدينة، ويدل على الجواز ما رواه ابن أبي شيبه من طريق محمد بن عمر بن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان في جنازة، فرأى عمر رضي الله عنه امرأة، فصاح بها، فقال: دعها يا عمر» الحديث. وأخرجه ابن ماجه، والنسائي من هذا الوجه، ومن طريق أخرى عن محمد بن عمرو بن عطاء عن سلمة بن الأزرق عن أبي هريرة، ورجاله ثقات

العابدين من "تهذيب التهذيب". فهذا سند منقطع. قلت: لا انقطاع في سند الحاكم، فإنه قال في "المستدرک" (1:377): عن علي بن الحسين عن أبيه. قال

قلت: لفظ ابن ماجه: «إِنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كان في جنازة، فرأى عمر امرأةً فصاح بها. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: دعها يا عمر! فَإِنَّ العين دامعة، والنفس مصابة، والعهد قريب» اهـ. ولفظ النسائي: "مات ميت من آل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فاجتمع النساء يبكين عليه، فقام عمر ينهائهن، ويطردهن. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «دعهن يا عمر! فَإِنَّ العين دامعة، والقلب مصاب، والعهد قريب» اهـ. ولا حجة في هذا السياق على الجواز؛ لاحتمال أن تكون خرجت من البيت قليلاً إلى الباب ونحوه، ويمكن التوفيق بين حديث أم عطية رضي الله عنها وابن عمرو رضي الله عنه: بأنَّ الأول محمولٌ على الكراهة التنزيهية، والثاني على الزجر البالغ دون التحريم، فيكون النهي مؤكداً بتأكيد ما، فافهم

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه: «لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زوارات القبور» صححه ابن حبان أيضاً، كما في "بلوغ المرام" (1:111) وفي "الترغيب" (1:517): رواه الترمذي، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، كلهم من رواية عمرو بن أبي سلمة، وفيه كلام، عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه اهـ قلت: في "التقريب" (155): "صدوقٌ يخطئ" اهـ

وحديث ابن عباس رضي الله عنه نقله في "الترغيب" بلفظ: «إِنَّ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - لعن زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد، والسرَج». رواه أبو داود، والترمذي وحسنه، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، كلهم من رواية أبي صالح عن ابن عباس، وأبو صالح هذا هو بإذام، ويقال: بإذان، مكِّي مولى أم هانئ وهو صاحب الكلب، قيل: لم يسمع من ابن عباس، وتكلم فيه البخاري، والنسائي وغيرهما اهـ. وفي "التلخيص الحبير" (1:167): والجمهور على أنَّ أبا صالح هو مولى أم هانئ، وهو ضعيف، وأغرب ابن حبان فقال: أبو صالح راوي هذا الحديث اسمه ميزان، ليس هو مولى أم هانئ اهـ. وفي "التقريب" (21): "ضعيف مدلس" اهـ

حديث حسان بن ثابت رضي الله عنه بلفظ: «لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زوارات القبور». رواه ابن ماجه. وقال السندي: وفي الزوائد: إسناد حديث حسان بن ثابت

الحاكم: ورواته عن آخرهم ثقات. وتعقبه الذهبي في "تلخيصه"، فقال: هذا منكر جداً
وسليمان (بن داود) ضعيف

صحيح، ورجاله ثقات اهـ. وفيه أيضاً: قال السيوطي: بضم الزاي جمع زوارة بمعنى زائرة
اهـ.

قال بعض الناس: ولا حجة في هذه الأحاديث أيضاً لاحتمال أن يكون ذلك قبل الترخيص،
بل هو الراجح عندي، فافهم، وتأمل

قلت: وأيش أنت يا غدر؟ وهل مثلك إلا مث الجعل، يدراً الخراً بأنفه ويزعم أنه بطل كبير،
أو ما علمت أن الحاضر مقدم على المبيح، وإذا جهل التاريخ يجعل الحاضر متأخراً كيلا
يلزم النسخ مرتين

قال بعض الناس: ثم اعلم أن هذا الحكم باعتبار الأصل دون العوارض. قلت: فمآله أن
يكون الجواز مختصاً بزمان النبي - صلى الله عليه وسلم - في حقهن، ويؤيد إنكار الصحابة
على عائشة حين زارت أخاها عبد الرحمن. قال صاحب "رد المحتار" (1:924): وقيل:
تحرم عليهن. والأصح أن الرخصة ثابتة لهن. (بحر) وجزم في شرح المنية بالكراهة لما مرَّ
في اتباعهنَّ الجنابة اهـ. وقال هناك بعد نقل حديث أم عطية رضي الله عنها: أي أنه نهى
تنزيهه، فينبغي أن يختص بذلك الزمن حيث كان يباح لهنَّ الخروج للمساجد والأعياد.
وتمامه في شرح المنية اهـ

قال بعض الناس: قد قمت الفرق بين الاتباع، والزيارة، وهو الفرق بين الذهاب إلى
المساجد وغيرها، وبين الزيارة، فتأمل. قلت: تأملنا، فرأينا زيارة القبور أشدَّ فتنة من
الذهاب إلى المساجد؛ لكن المساجد في داخل البلدة، والقبور خارجها، وذهاب المرأة إلى
خارج البلد أشدَّ فتنة كما لا يخفى

قال: نعم! إن لم تكن لها الزيارة مع المحافظة على الحدود الشرعية تمنع عنها، وإلا فلا.
قلت: شرطية لا وجود لمقدمها إلا نادراً في هذا الزمان، ولا عبرة للنادر في الأحكام، وإنما
بناءها على الغالب، فكان المنع أقوى وأحوط، فافهم

عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من - 2312 زار قبري وجبت له شفاعتي»؛ رواه الدار قطني، والبيهقي وغيرهما، وهو حسن أو صحيح، كذا في شفاء السقام (3 و 11) للشيخ الإمام الفقيه المحدث العلامة تقي الدين السبكي المطبوع في بلدة حيدر آباد. وفي "التلخيص الحبير" (1:221): صححه عبد الحق في "الأحكام" في سكت عنه اهـ. ... 2313 - عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من جاءني زائراً لم تنزعه حاجة إلا زيارتي كان حقاً على أن أكون له شفيعاً يوم القيامة» رواه الدار قطني في "أماله"، وصححه سعيد بن السكن، واللفظ لهما. ورواه الطبرني في "معجمه الكبير"، وأبو بكر بن المقرئ في "معجمه". (شفاء السقام 13 و 14 و 15). وفي "التلخيص الحبير" (221:1): صححه أبو علي ابن السكن في إيراد إياه في أثناء السنن الصحاح اهـ. ... 2314 - عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: لما دخل (1) عمر بن الخطاب رضي الله عنه من فتح بيت المقدس، فصار إلى الجابية، سأل بلال أن يقره بالشام، ففعل ذلك. قال: وأخي (2) أبو رويحة الذي بيني وبينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فنزل

قوله: "عن ابن عمر بلفظين". قال المؤلف: دلالتة على استحباب زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - ظاهرة. وفي أسانيد أحاديث زيارة النبي - صلى الله عليه وسلم - كلام طويل جداً ذكره صاحب "التلخيص"، وصاحب "شفاء السقام"، وهما كتابان معروفان، فلا نطول بذكره كتابنا، فانظر هناك. وفي "شفاء السقام" (16): وتبويب ابن السكن يدل على أنه فهم منه أن المراد بعد الموت، أو أن ما بعد الموت داخل في العموم، وهو صحيح اهـ. قلت: مخرج الحديث واحد، فينبغي أن تحمل الرواية الثانية على الأولى

قوله: "عن أبي الدرداء رضي الله عنه" إلخ. قال المؤلف: وفي "شفاء السقام": وليس اعتمادنا في الاستدلال بهذا الحديث على رؤيا المنام فقط، بل على فعل بلال رضي الله عنه

هكذا في الأصل، ولعله "رحل اهـ" (1)

اسمع عبد الله بن عبد الرحمن الخثعمي كذا في "شفاء السقام" (2)

داربًا (1) في خولان، فأقبل هو وأخوه إلى قوم من خولان، فقال لهم: «قد آتيناكم خاطبين، وقد كنا كافرين فهدانا الله، ومملوكين فأعتقنا الله، وفقيرين فأغنانا الله، فإن تزوجونا فالحمد لله، وإن تردونا فلا حول ولا قوة إلا بالله» فزوجوهما، ثم إن بلالاً رأى في منامه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يقول له: «ما هذه الجفوة يا بلال؟ أما أن لك أن تزورني يا بلال؟» فانتبه حزينًا وجلا خائفًا، فركب راحلته، وقصد المدينة، فأتى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - فجعل يبكي عنده، ويمرغ وجهه عليه. فأقبل الحسن والحسين رضي الله عنهما، فجعل يضمهما، ويقبلهما. فقال له: نشتهي نسمع أذانك الذي كنت تؤذن به لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المسجد. ففعل فعلى سطح المسجد، فوقف موقفه الذي كان يقف فيه، فلما أن قال: الله أكبر الله أكبر ارتجت المدينة. فلما أن قال: أشهد أن لا إله إلا الله ازداد رجتها. فلما أن قال: أشهد أم محمدًا رسول الله خرجت (2) العواتق من خدورهن وقالوا: أبعث رسول الله فما رأى يومًا أكبر باكياً ولا باكياً بالمدينة بعد رسول الله من ذلك اليوم. رواه ابن عساكر وقال التقى السبكي في "شفاء السقام" (29): إسناده جيد. ... 2315 - حدثنا: عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز ثنا أبو الربيع ثنا حفص ابن أبي داود عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن عمر رضي الله عنهما

وهو صحابي، لا سيما في خلافة عمر رضي الله عنه، والصحابة متوفرون، ولا يخفى عنهم هذه القصة. ومنام بلال، ورؤياه للنبي - صلى الله عليه وسلم - الذي لا يتمثل به الشيطان، وليس فيه ما يخالف ما ثبت في اليقظة، فيتأكد به فعل الصحابي أه. قلت: روى البخاري عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل (لِي)» (2:1035).

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: عبد الله هذا هو أبو القاسم البغوي ثقة

لعل الصحيح "داربًا" موضع "داربًا" قاله شيخه (1)
جمع عاتق زنى كه هنوز شوهر نه کرده باشد كذا في "المنتخب" (2)

قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من حج فزار ثبري بعد وفاتي، فكأنما (زارني في حياتي)». رواه الدار قطني. (شفاء السقام 16)

يدخل في الصحيح، كما في ترجمته من "لسان الميزان" (3:833). وأبو الربيع هو سليمان بن داود العتكي الزهراني البصري وهو من رجال الصحيحين، ثقة لم يتكلم فيه أحد بحجة، كما في "التقريب" (77). وحفص بن أبي داود قال في التلخيص الحبير (1:221): أما حفص فهو ابن سليمان، ضعيف الحديث، وإن كان أحمد قال فيه "صالح" اهـ

وفي "شفاء السقام" (19): قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألته يعني أباه عن حفص ابن سليمان المقرئ فقال: "هو صالح". وروى عثمان بن أحمد الدقاق عن حنبل بن إسحاق قال: قال أبو عبد الله: وما كان بحفص بن سليمان المقرئ بأس. وحسبك بهذين القولين من أحمد رحمه الله، وهما مقدّمان على من روى عن أحمد خلاف ذلك فيه اهـ. في "تهذيب التهذيب" (2:401): قال محمد بن سعيد العوفي عن أبيه "حدثنا حفص بن سليمان لو رأيته لقرت عينك فهما وعلمان". وقال أبو علي بن الصواف عن عبد الله بن أحمد عن أبيه: صالح. وقال ابن أبي حاتم عن عبد الله عن أبيه: "متروك الحديث". وكذا قال حنبل بن إسحاق عن أحمد. وقال حنبل عن أحمد مرة أخرى: "ما به بأس" اهـ. ويمكن التوفيق: بأن مراد الإمام أحمد أنه مقارب. وفي "تهذيب التهذيب" (2:401): قال وكيع: كان ثقة اهـ

ليث بن أبي سليم

وليث هذا قال في "التقريب" (176): صدوق اختلط أخيراً، ولم يتميز حديثه فترك اهـ. وفي "اللائل المصنوعة" للعلامة الحافظ السيوطي (1:11): وليث بن أبي سليم روى له مسلم، والأربعة، وفيه ضعف يسيّر من سوء حفظه، ومنهم من يحتجّ به اهـ

قال بعض الناس: روى الترمذي في الدعوات (2:190) حديثاً من طريق ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن سابط عن أبي أمامة رضي الله عنه قال: «دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ... » فذكر الحديث. ثم قال: "حسن غريب" اهـ. وروى أيضاً حديثه في "باب ما جاء في دخول الحمام" ثم قال: حسن غريب. قال محمد بن إسماعيل: ليث بن أبي سليم

عن: عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: «إذا دفنتموني أقيموا حول قبري قدر - 2316 ما ينحر جزور، ويقسم لحمها، حتى استأنس بكم، وأنظر ماذا أرجع به رسل ربي». رواه (مسلم، كذا في "الأذكار" 74).

صدوق، وربما يهيم في الشيء. وقال محمد: قال أحمد بن حنبل: ليث لا يفرح بحديثه اهـ. وروى الترمذي أيضاً حديثاً غير المذكورين من طريق ليث عن عبد الملك عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث، ثم قال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه" (2:20). وفي الجزء الثاني من كتاب جمع الوسائل في شرح الشمايل للعالم الفاضل علي القاري (ص:24): قال الشيخ الجزري: إسناده جيد، فقد رواه زياد بن أيوب عن عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن ليث بن أبي سليم عن عبد الملك بن بشير عن عكرمة عن ابن عباس، وهذا إسناد مستقيم، وليث بن أبي سليم وإن كان فيه ضعيف من قبل حفظه، فقد روى له مسلم مقروناً، وكان عالماً ذا صلاة وصيام اهـ. وعلق له (البخاري قليلاً، كما في مقدمة "فتح الباري" 459).

قلت: ولأيش لم تقل هناك بمثل ما قلت من قبل: إن إخراج مسلم في المتابعات لا يقتضي كون راويه ثقة، وكذا تحسين الترمذي؛ لاحتمال أن يكون حسنه لشواهد لا يكون الراوي حسن الحديث هذا، ومن نظر في كلامك لم يخف عليه أنك تخطب دائماً، ولا تستقر على أصل، وكذلك الكذب لا يحفظ ما قدمت يداه

ومجاهد أخرج له الجماعة، ثقة إمام في التفسير وفي العلم، كذا في "التقريب" (202) فهذا حال السند، وقد مر الشواهد له في المتن، فهو عندي حديث حسن، ودلالته على استحباب زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ظاهرة

قوله: "عن عمرو بن العاص" إلخ. قلت: ودلالته على استحباب هذا العمل ظاهرة، والوقوف على القبر بعد الدفن ثابت في حديث عثمان رضي الله عنه الآتي قريباً ثابت مرفوعاً. وما ذكر في هذا الحديث تفصيلاً لا يعرف بالرأي، فهو مرفوع حكماً، وإنما ذكر في الحديث الإقامة دون الاستغفار، وهو ثابت في حديث عثمان، فكان الحديث مختصراً، فبانضمام حديث عثمان إليه يثبت به الجزء الثالث من الباب

عن: عبد الرحمن بن العلاء بن الجلاج عن أبيه قال: قال أبي الجلاج أبو خالد: - 2317 «يا بني! إذا مات فالحدي لي، فإذا وضعتني في لحدي فقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله، ثم سن على التراب سناً، ثم أقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول ذلك». رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، وإسناده صحيح، (آثار السنن 2:125). ... 2318 - عن: أبي هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا شاء الله بكم لاحقون». رواه أحمد، ومسلم، والنسائي، (نيل 3:356). ... 2319 - عن: عثمان رضي الله عنه قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال: «استغفروا لأخيك، وسلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل».

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ. قال المؤلف: وفي التعليق الحسن: قوله: "رواه الطبراني". قلت: قال حدثنا الحسين بن إسحاق التستري قال: حدثنا علي بن بشر بن إسماعيل حدثني عبد الرحمن بن العلاء بن الجلاج عن أبيه فذكره. قال الحافظ الهيثمي في "مجمع الزوائد": رجاله موثقون.

قلت: وله شاهد من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة، وعند رجله بخاتمة البقرة». رواه البيهقي في "شعب الإيمان" وقال: الصحيح أنه موقوفٌ عليه (2:215). وفي "الأذكار" للنووي (74): وروينا في سنن البيهقي بإسناد حسن "أن ابن عمر استحب أن يقرأ على القبر بعد الدفن أول (1) سورة البقرة وخاتمتها" اهـ وهو موقوفٌ في حكم المرفوع، فإنه غير مدرك بال رأي. قال المؤلف: دلالة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة

قوله: "عن عثمان" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الجزء الثالث من الباب ظاهرة

«قلت: أولها إلى «المفلحون»، وخاتمتها من قوله: «آمن الرسول (1)».

رواه أبو داود والبيهقي بإسناد حسن، كذا في "الأذكار" (74) وفي "بلوغ المرام" (1:220) رواه أبو داود، وصححه الحاكم. ... 2320 - عن: علي رضي الله عنه مرفوعاً: «من مر على مقابر وقرأ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} إحدى عشرة مرة، ثم وهب أجره للأموات، أعطي من الأجر بعدد الأموات». أخرجه أبو محمد السمرقندي في فضائل {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} (شرح الصدور، 123). ... 2321 - عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من دخل المقابر ثم قرأ "بفاتحة الكتاب"، و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}، و {الْهَآكُمُ الثَّآكُثُ}، ثم قال: اللهم إني قد جعلت ثواب ما قرأت من كلامك لأهل المقابر من المؤمنين والمؤمنات، كانوا شفعاء له إلى الله تعالى»: أخرجه أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني في "فوائده" (شرح الصدور، 123). ... 2322 - عن: أنس رضي الله عنه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من دخل المقابر فقرأ سورة "يس" خفف الله عنهم، وكان له بعدد من (فيها حسنات)». أخرجه عبد العزيز صاحب الخلال بسنده (شرح الصدور: 123).

قوله: "عن علي" إلى آخر الباب. قال المؤلف: قال العلامة السيوطي: وهي وإن كانت ضعيفة؛ فمجموعها يدل على أن المالك أصلاً (123). قلت: معناه أن الحديث حسن لغيره. قلت: وقد تكفى بالضعاف في الفضائل.

فائدة:

قد عينت قريباً أول البقرة وآخرها، فالدليل على الأول أن المضمون إلى «المفلحون» واحد، قاله شيخى، وقد تقدم في "باب ما جاء في بعض آداب التلاوة" عن أبي بن كعب رضي الله عنه: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قرأ "قل أعوذ برب الناس" افتتح من الحمد، ثم قرأ من البقرة إلى «وأولئك هم المفلحون» ثم دعا بدعاء الختمة ثم قام». أخرجه الدارمي بسند حسن اهـ. والدليل على الآخر ما في "الدر المنثور" (1:378): أخرج الطبراني بسند جيد عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله كتب كتاباً قبل أن

باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر ... 2323 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: مر النبي - صلى الله عليه وسلم - بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر في

يخلق السماوات والأرض بألفي عام، فأنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة» الحديث اهـ. وفيه أيضاً: أخرج الحاكم وصححه، والبيهقي عن أبي ذر رضي الله عنه، أنَّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنَّ الله ختم سورة البقرة بآيتين أعطانيهما من كنزه الذي تحت العرش» الحديث

باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: وفي "فتح الباري" (1:276): قال الخطابي: هو محمولٌ على أنه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداءة، لا أنَّ في الجريدة معنى يخصه، ولا أنَّ في الرطب معنى ليس في اليابس، قال: وقد قيل: إنَّ المعنى فيه أنه يسبَّح ما دام رطباً، فيحصل التخفيف ببركة التسبيح، وعلى هذا: فيطرد (1) في كل ما فيه رطوبة من الأشجار وغيرها، وكذلك ما فيه بركة، كالذكر وتلاوة القرآن من باب الأولى. وقال الطيبي: الحكمة في كونهما ما دامتا رطبتين تمنعان العذاب يحتمل أن تكون غير معلومة لنا، كعدد الزبانية، وقد استنكر الخطابي ومن تبعه وضع الناس الجريد ونحوه في القبر عملاً بهذا الحديث. قال الطرطوشي: لأنَّ ذلك خاص ببركة يده. وقال القاضي عياض: لأنَّه علَّل «غرزهما على القبر بأمرٍ مغيَّب، وهو قوله: «ليعذبان».

قلت: لا يلزم من كوننا لا نعلم أيُعَذَّب أم لا؟ أن لا نتسبب في أمرٍ يخفَّف عنه العذاب أن لو عذب، كما لا يمنع كوننا لا ندر أرحم أم لا؟ أن لا ندعو بالرحمة، وليس في السياق ما يقطع على أنه بآثر الوضع بيده الكريمة، بل يحتمل أن يكون أمر به، وقد تأسى بريدة بن الحصيب الصحابي بذلك، فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان، وهو أولى أن يتبع به غيره اهـ.

□(وفي "رد المحتار": ويؤخذ من الحديث ندب وضع ذلك اهـ (1:946)

وهو الصحيح عندي (1)

البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة» ثم أخذ جريدة رطبة فشققها نصفين، ففرز في كل قبر واحدة. قالوا: «يا رسول الله! لم فعلت هذا؟» قال: «لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا» (رواه البخاري (1:35)).

(وفيه أيضاً (1:945)).

تتمة

يُكره أيضاً قطع النبات الرطب، والحشيش من المقبرة دون اليباس، كما في "البحر" و "الدّر" و "شرح المنية"، وعلمه في الإمداد بأنه ما دام رطباً يسبح الله تعالى، فيونس الميت، وتنزل بذكره الرحمة اهـ. ودلالة الحديث على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة أثر الصحابي أيضاً عليه ظاهرة

فائدة في غسل المحرم وكفنه

أخرج مالك في "الموطأ" عن نافع: "أن ابن عمر كف ابنه وافداً، ومات بالجحفة محرماً، وخمر رأسه ووجهه، وقال: لولا أنا محرم تطييناه". وروى ابن أبي شيبة في "المصنف" بسند صحيح عن عائشة أنها سئلت عن المحرم يموت، فقالت: "اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم"، كذا في "الجواهر النقي" (1:262). وهذا نص صريح في المسألة

واحتج من قال: لا يغطى رأس المحرم، ويكفن في ثوبه للإحرام، بما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عباس قال: "بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته، أو قال: فأوقصته. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»". وفي أفراد مسلم: «ولا تخمروا رأسه ولا وجهه». كذا ذكره العيني في "العمدة"، وقال: احتج به الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأهل الظاهر، في أن المحرم على إحرامه بعد الموت، ولهذا يحرم ستر (رأسه وتطييبه اهـ (4:57)).

وأجاب عنه صاحب "الجواهر النقي" بأن حديث ابن عباس ليس بعام، بل هو واقعة عين اطلع عليه السلام على بقاء إحرام ذلك الرجل، فيختص به، ولا يتعدى إلى غيره إلا بدليل. (فقد روى مسلم في صحيحه: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» كذا في العزيزي (1:168) وأيضاً

قال: البخاري (1:181): «وأوصى بريدة الأسلمي رضي الله عنه أن يجعل في - 2324 قبره جريدان»، وفي "فتح الباري": وقع في رواية الأكثر «في قبره» وللمستلمي «على قبره»، وصله ابن سعد من طريق مورق العجلي قال

فإن بقاء إحرامه إنما هو في أحكام الآخرة، لا في أحكام الدنيا، وإلا لطيف به، وكملت مناسكه، ولأنه أمر بغسله بماء وسدر، والمحرم لا يغتسل بالسدر عند الشافعي، حكاه عنه ابن المنذر في الأشراف، وقال ابن القصار: ويدل على أن الحديث خاص بذلك الرجل (في كشف الوجه والرأس) قوله عليه السلام: «فإنه يُبعث ملبياً» ولم يقل «فإن المحرم» كما قال: «فإن الشهيد يبعث يوم القيامة: اللون لون الدم، والريح ريح المسك». وأيضاً: فمقتضى الحديث أن المحرم إذا مات لا يُغطى رأسه ولا وجهه، ومذهب الشافعي أنه يغطي وجهه

وقول البيهقي: "إن ذكر الوجه وهم من بعض الرواة"؛ ردُّ عليه، فقد صح النهي عن تغطيتهما، فجمعهما بعضهم وأفرد بعضهم الوجه وبعضهم الرأس، والكل صحيح، ولا وهم في شيء منه، وهذا أولى من تغليب مسلم، فإنه رواه عن أبي كريب عن وكيع عن الثوري (عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس) بلفظ: «ولا تخمروا وجهه ولا رأسه». وكذلك أخرجه النسائي عن عبدة بن عبد الله عن أبي داود الحفري عن الثوري كرواية وكيع، فتابع الحفري وكيعاً، وأخرجه النسائي عن محمد بن بشار بسنده المذكور (أي عن محمد بن جعفر ثنا شعبة سمعت أبا بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس) ولم يفرد «الرأس؛ بل قال: «خارجاً رأسه ووجهه

وأخرجه ابن حزم في حجة الوداع من حديث خلف بن خليفة عن أبي بشر ولفظه: «ولا يُغطى رأسه ووجهه». وأخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي أسامة عن شعبة عن جعفر بن إياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ولفظه: «ولا تخمروا وجهه ورأسه». ورواه مسلم عن عبد بن حميد عن عبيد الله بن موسى ثنا إسرائيل عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وفيه: «ولا تغطوا وجهه». وأخرج مسلم أيضاً عن أبي الزبير (عن سعيد بن جبير) ولفظه: «وأن تكشفوا وجهه»، حسبث ÷ قال: «ورأسه». فالوجه لا شك فيه، وإنما وقع الشك لو سلمناه في الرأس، ولا يضر ذلك، لأن الرواية «يكشف الرأس» صحيحة كثيرة

أوصى بريدة أن يوضع في قبره جريدان، ومات بأدنى خراسان». قال ابن المرباط وغيره: «يحتمل أن يكون بريدة رضي الله عنه أمر أن يغرزا في ظاهر

وظهر بما ذكرنا: أن الذين ذكروا الوجه لم يشكوا (في ذكر الوجه) وساقوا المتن أحسن سياقة، فروايتهم أولى أن تكون محفوظة، لأنهم زادوا الوجه من عدة طرق صحيحة، وقد نقل البيهقي عن الشافعي فيما مضى في أبواب الكسوف: أن الجائي بالزيادة أولى أن يُقبل، لأنه أثبت ما لم يثبت الذي نقص أهـ. بمعناه مع تغيير يسير في التعبير بالتقديم (والتأخير 262 □ 1:261).

وفيه أيضاً: ثم ذكر البيهقي عن ابن ابن عيينة أنه قال: وزاد إبراهيم بن أبي حزة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه عليه السلام قال: «وخمروا وجهه» الحديث. قلت: فيه أمران: أحدهما أن ابن عيينة لم يذكر سنده. والثاني (1): أن ابن أبي حزة ضعفه الساجي أهـ.

فائدة في صلاة النساء على الجنازة

أخرج الحاكم في "المستدرک" (1:365): عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أبيه: «أن أبا طلحة دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى عمير بن أبي طلحة حين توفي، فاتاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصلي عليه في منزلهم، فتقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان أبو طلحة وراءه، وأم سليم وراء أبي طلحة، ولم يكن معهم غيرهم». قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وسنة عربية في إباحة صلاة النساء على الجنازة، ولم يخرجها". وأقره عليه الذهبي في "تخليصه" فقال: على شرطهما.

قلت: وفيه جواز الصلاة على الجنازة في البيت، وفيه الصلاة على الصبي، فإن عمير بن أبي طلحة أخو أنس لأمه أم سليم، وكان أصغر من أنس بكثير، فإن أم سليم إنما تزوجت أبا طلحة بعدما جلس أنس في المجالس وتكلم، كما ذكره الحافظ في "الإصابة" في

قلت: ولكن وثقه ابن معين، وأحمد، وأبو حاتم، وزاد: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات. وقال ابن عدي: أرجو (1) أنه لا بأس به. وروى عنه ابن عيينة (وهو لا يروي إلا عن ثقة)، وأثبت البخاري في تاريخه سماع ابن عيينة عنه، كما في "اللسان" (1:46 و 47). فالحق في الجواب: أن هذه زيادة شاذة منافية لرواية الثقات من أصحاب سعيد بن جبير، كما هو مما ذكرناه، فلا تقبل والحال هذه، والله تعالى أعلم

القبر اقتداء بالنبي - صلى الله عليه وسلم - في وضعه الجريدتين في القبرين، ويحتمل أن يكون أمر

ترجمتها، وهذا هو الذي كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يمازحه ويقول له: «يا أبا عمير: ما فعل الثَّغِير؟». وقد مات في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - صغيراً. قال الطحاوي: وإنما كان تزوج أبي طلحة أم سليم بعد قدوم النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة بمدة، وعُمير ولده منها، توفي وهو طفل، فهذا أخوه عبد الله بن أبي طلحة يذكر (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - صلى عليه اهـ من معاني الآثار (1:292)

وفيه أيضاً: أَنَّ موقف النساء في صلاة الجنازة كموقفهن في المكتوبات، فَإِنَّ محاذاتها للرجال في صلاة الجنازة وإن لم تفسد صلاتهم؛ ولكن لا تخلو من الكراهة. قال في "الدر": فمحاذاتها لمصل ليس في صلاتها مكروهة لا مفسدة. فتح اهـ. قال الشامي: الظاهر أنها تحريمية، لأنها مظنة الشهوة إلخ (1:600). والله تعالى أعلم

فائدة فيما يقوله عند الدفن

أخرج الحاكم، والبيهقي عن أبي أمامة، وسنده ضعيف، ولفظه: لما وضعت أم كلثوم بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعلى آله وأصحابه وذريته وسلم في القبر، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «منها خلقناكم، وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى، بسم الله وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله» الحديث. كذا في "التلخيص الحبير" (164). قلت: وقد استحَبَّ فقهاؤنا قراءة هذه الآية عند الدفن، وهذا الحديث يؤيدهم، والموضع موضع الفضائل

فائدة:

أخرج الحاكم عن الحارث بن وهب عن الصنابحي قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تزال أمتي أو هذه الأمة في مسكة من دينها ما لم يكلوا الجنائز إلى أهلها». وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد إن كان الصنابحي عبد الله" اهـ. وأقره عليه الذهبي (1:370). وفيه الحَضُّ على إعانة أهل الميت في غسله، وحمله، ودفنه، وغير ذلك من أموره، ويمكن الاستدلال به على أَنَّ كل ذلك من فروض الكفاية على عامة المسلمين، فلا ينبغي لهم الاتكال على أهل الميت، بل ليسارعوا في تجهيزه كلهم، إلا إذا قام به أهله، واستغنوا عن إعانة الغير، فلا بأس بالتخلف عنه

فائدة:

قال الحافظ في "التلخيص" وسكت عنه: روى ابن المنذر في الأوسط عن أبي بكر

أن يجعلها في داخل القبر لما في النخلة من البركة لقوله تعالى: {كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ} والأول أظهر اهـ.

أنه أمرهم أن يغسل النبي - صلى الله عليه وسلم - بنو أبيه، وخرج من عندهم» اهـ (1:153). قلت: رواه الترمذي في "شمائله" بسند حسن (29) عن سالم بن عبيد - وله صحبة - في حديث طويل: "ثم أمرهم أي أبو بكر أن يغسله بنو أبيه" اهـ. قال المناوي في شرحه: (لأن الحق في الغسل لهم اهـ. (1:217)

قلت: وهذه هو المذهب في غسل الرجال، أن العصابة أحق بغسلهم، ودفنهم، والصلاة عليهم، وفارقتهم النساء في حكم الغسل، فإن النساء أحق بغسل من مات منهن كما مر، ودليله الصريح ما ذكره ابن أبي حاتم في علله: سألت أبي عن حديث رواه الوليد بن مسلم عن شيبان عن ليث (1) عن عبد الملك بن أبي بشير عن حفصة ابنة سيرين عن أم سليم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لتلي غسل المرأة أولى نسائها بها، فإن كانت ضعيفة أو صغيرة وليتها امرأة مسلمة ورعة، فأمرى ببطنها، فامسح به مسحاً رقيقاً، فإن كانت حبلى فلا تحركها، ثم خذي كرسفاً، فاغسله غسلاً حسناً، ثم ادخلي بيدك من تحت الثوب، فامسحي سفلتها ثلاث مرات مسحاً حسناً قبل أن توضعها، ثم وضعي بماء فيه سدر، ولتفرغ الماء امرأة قائمة لا تلي شيئاً غيره، ثم تنقي السدر، وأنت تغسلين به، هذا بيان وضوئها، فإذا فرغت من وضوئها فأمرى بغسل رأسها، فاغسله بماء وسدر (2) ولا تفرعي رأسها بمشط» اهـ. وذكرت حديث غسل الميت بطوله (3) قال أبي: هذا حديث كأنه باطل، يشبه أن يكون كلام (4) ابن سيرين. قال أبو محمد (أي ابن أبي حاتم): روى هذا الحديث عن شيبان سوى الوليد بن مسلم أبو النضر هاشم بن القاسم، وحدثنا أبي عن سهل بن عثمان العسكري عن عبد الرحمن بن سليمان عن جنيد بن أبي دخرة التيمي عن عبد الملك

وفي الأصل "عن ليث بن عبد الملك" وهو تصحيف من الكاتب، فإن عبد الملك بن أبي بشير يروي عنه ليث بن أبي (1) سليم، وليث بن عبد الملك ليس بشيء، فليس في الرواة أحد يسمى بليث بن عبد الملك، فتنبه له. أي لا تفرقي، فإن التفریع والتفريق بمعنى (2) قلت: وهو مذكور بطوله في كنز العمال، وقد أشرنا إليه قبل، وذكرنا أن البيهقي احتج به (3) هكذا في الأصل، والظاهر "ابنة سيرين" (4)

قلت: قد أنكر ابن أبي حاتم وأبوه ذكر أم سليم فيه، وظاهر الإسناد مقتضاه الحكم بحسنه، فإن الوليد بن مسلم ثقة من رجال مسلم، وإنما نقم عليه التدليس، ولم ينفرد به، فقد تابعه عن شيبان هاشم بن القاسم أبو النضر البغدادي الحافظ، وهو من رجال الجماعة، ثقة حافظ صاحب سنة، كما في "التهذيب" (11:18 و 19). وشيبان هو النحوي من رجال الجماعة، ثقة صاحب كتاب، كما في "التقريب" (86). وليث بن أبي سليم من رجال مسلم، حسن الحديث كما مر غير مرة، وقد تابعه عن عبد الملك بن أبي بشير جنيد بن أبي دهره، وهو جنيد بن العلاء، وأبو دهره كنية العلاء، وهو تابعي. قال أبو حاتم: "صالح الحديث". قال الذهبي: "له حديث منكر طويل في غسل الميت". وذكره ابن حبان في الثقات. قال الأزدي: "الين الحديث". وقال البزار: "ابن أبي دهره كوفي ليس به بأس، مات قديماً" كذا في "اللسان" (2:141). ومثله حسن الحديث، ولا أقل من أن يُعتَبَر به. وعبد الملك بن أبي بشير ثقة من السادسة، كما في "التقريب" (131). أخرج له أصحاب السنن، روى عن عكرمة، وعبد الله بن مساور، وحفصة بنت سيرين، وآخرين، وعنه: ليث بن أبي سليم، والثوري، وزهير، وجنيد بن العلاء، وغيرهم. قال موئل عن سفيان: "كان شيخ صدق". وقال علي بن القطان: "كان ثقة". وقال أحمد، وابن معين، وأبو زرعة، والعجلي، ويعقوب بن سفيان، والنسائي: "ثقة". وقال أبو حاتم: "صالح الحديث". وذكره ابن حبان في الثقات. (قال الحافظ: وعلق له البخاري في سند أثر في الأطعمة اهـ (تهذيب: 6:386

فهذا حال الحديث من جهة الإسناد، ولعله لذلك لم يجزم أبو حاتم بطلانه، ولكنه إمام، فلم يشبهه بالباطل إلا لعلّة في الإسناد، ولكن لما كان ظاهره الحسن، ولم ينفرد به؛ ضعيف، وقد وافقه فتوى علمائنا الحنفية لا بأس بذكره في المؤيدات، فافهم

فائدة فيمن يدخل قبر المرأة

أخرج الطحاوي رضي الله عنه في مشكله (3:304): حدثنا يزيد بن سنان ثنا

يحيى بن سعيد القطان ثنا إسماعيل بن أبي خالد ثنا عامر أخبرني عبد الرحمن بن أبي قال: "صليّ مع عمر بن الخطاب على زينب (1) بالمدينة، فكبر أربعاً، ثم أرسل إلى أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - من يأمرن أن يدخلها القبر. قال: وكان يعجبه أن يكون هو الذي يلي ذلك، فأرسلن إليه: انظر من كان يراها في حال حياتها، فليكن هو الذي يُدخلها القبر، فقال عمر: صدقت"

قلت: وهذا سندٌ صحيح، فإنّ يزيد بن سنان من شيوخ النسائي ثقة، كما في "التقريب" (239). والباقون من رجال الجماعة، ثقات كلهم. وعامر هو الشعبي

قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث أنّ عمر قد كان أعجبه أن يكون هو الذي يتولى إدخالها قبرها، وكان ذلك عندنا - والله أعلم - أنها لما كانت له أمّاً، لأن الله عز وجل قال: {النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ} وكان لها بذلك ابناً، ثم استظهر في ذلك بما عند الباقيات بعدها من أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، لأنهن فيه مثلها. وأشكل عليه إذ ليست أمّ نسب، ولا أمّ رضاع، ولهذا لا تجوز رؤيتها، ويجوز نكاح بنتها منه، فأعلمته في ذلك بخلاف ما كان الأمر عنده، فرجع إليه ورآه الصواب

قال أبو جعفر: وأحطنا علماً أنّهم لم يأخذن ذلك إلا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يأخذنه من جهة الاستنباط، لأنّ ذلك لا يُؤخذ مثله من الرأي، وإنما يُؤخذ من جهة التوقيف، والتوقيف في أمثاله لا يكون إلا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ (ملخصاً بمعناه 3:206).

قلت: وكان ذلك بمحضٍ من الصحابة، ولم ينكره أحد، فكان كالإجماع. وفيه إشعارٌ بأنّ دخول أبي طلحة في قبر بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لعذر، أو كان لإعانة الذين أدخلوها قبرها، لأنّ أبا طلحة كان ذلك صنعته، وهو الذي ألد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما مرّ، فأبو طلحة لم يمسّ جسدها، ولم يضعها في القبر، وإنما نزل فيه بعدما أدخلوها ووضعوها في القبر، لتسوية اللبن، وغير ذلك مما يحتاج إليه عند الدفن. ولما كان هو وغيره من الصحابة في ذلك سواء؛ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا يدخل القبر من كان قارفاً أهله الليلة». وفيه

- هي بنت جحش، أم المؤمنين، أول أزواجه لحوقاً به - صلى الله عليه وسلم (1)

تأييد لما قاله علماءنا أنه إذا احتيج إلى إعانة الأجانب في دفن المرأة فأورعهم أولى بذلك، والله تعالى أعلم.

تنبيه:

أخرج الطيالسي في مسنده: حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس في حديث طويل قال: "وبكت النساء على (1) رقية (بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) فجعل عمر ينهأهن أو يضربهن، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «مء يا عمر! ثم قال: إياكن ونعيق الشيطان، فإنه مهما يكون من العين والقلب فمن الرحمة، وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان». قال: وجعلت فاطمة رضي الله عنا تبكي على شفير قبر رقية، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمسح الدموع عن وجهها باليد، أو قال: بالثوب اهـ (351).

وذكره الحافظ في "الإصابة" (8:83) وزاد: قال الواقدي: هذا وهم، ولعلها غيرها من بناته، لأن الثبت أن رقية ماتت ببدر، أو يُحمل على أنه أتى قبرها بعد أن جاء من بدر اهـ

قلت: وفيه علي بن زيد بن جدعان مختلف فيه، ولم يروا عن يوسف هذا إلا هو. وبالجملة: فلا دليل فيه على جواز زيارة النساء القبور، فما فيه من الضعف، والوهم. وأيضاً فإن فاطمة لم تخرج لزيارة القبر، بل للدفن، وكان ذلك قبل نزول الحجاب، لكون رقية ماتت بدر قديماً، ولم ينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الدفن قط، وإنما منعت عنه النساء لأجل الحجاب (2) فافهم. ونهي عن زيارة القبور لا يستلزم النهي عن الدفن، لأنه كان عاماً للرجال والنساء جميعاً، كما يشعر به قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها». خطاباً للصحابة، فلو كان مستلزماً للنهي عن الدفن أيضاً لتعذر دفن الموتى، وإذا

كانت من أجمل النساء، وأحسن البشر، فلما زوجها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عتبة بن أبي لهب، تحسر عليها (1) عثمان أن فاتت منه لم يخطبها إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبله، وكان عثمان أيضاً فائقاً بالجمال، فلما أوحى إلى النبي وكفر به أبو لهب وابناه، وطلقها عتبة قبل أن يدخل بها، خطبها عثمان أي النبي - صلى الله عليه وسلم -،

فزوجها منه، فكان يقال

خير زوجين رأى إنسان ... رقية وزوجها عثمان

كذا في الإصابة

«وهو محمل حديث أم عطية «نهينا من اتباع الجنائز (2)»

كان الرجال مأذونين في دفن الأموات، فكذلك النساء إلى نزول الحجاب. وبهذا ظهر لك أنَّ حديث فاطمة في بلوغ الكدى لا يعارض حديثها هذا، لإمكان الجمع بحمل أحدهما على ما قبل الحجاب، والآخر على ما بعده، وهكذا فليكن التطبيق، وبمثل فليعقل العاقلون.

فائدة في الصلاة على القبر

قد تقدم الكلام على المسألة، ولنذكر ههنا شيئاً مما يؤيد ما ذكرناه قبل مع زيادة عليها. وقد علمت أنَّ الأصل في الباب حديث امرأة سوداء كانت تقم المسجد، وحملنا صلاته - صلى الله عليه وسلم - على قبرها بعد ما صلى عليها، على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان أولى الناس بالصلاة على الجنائز، لكون القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأنَّ الله ينورها بصلاته عليهم، ولكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وقد ثبت عند مسلم من طريق حماد بن زيد عن ثابت البناني عن أبي رافع عن أبي هريرة أنه - صلى الله عليه وسلم - قال بعدما صلى على قبر السوداء: «إنَّ هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأنَّ الله ينورها بصلاتي عليهم». وادَّعى الحافظ كون هذه الزيادة مدرجة في هذا الإسناد، وقد سبقه إلى ذلك البيهقي فقال: والذي يغلب على القلب أنَّ تكون هذه الزيادة في غير رواية أبي رافع عن أبي هريرة، فإما أن تكون عن ثابت مرسلة، أو عن ثابت عن أنس.

وقد رواه غير حماد عن ثابت عن أبي رافع فلم يذكرها اهـ. وأجاب عنه صاحب الجوهر النقي بما لفظه: قلت: بل الذي يغلب على القلب أن تكون هذه زيادة من رواية أبي رافع عن أبي هريرة أيضاً، لأنه رواها عن حماد مسددة كما أخرجه البيهقي، ورواها عنه أيضاً أبو الربيع الزهراني، وأبو كامل الجحدري، كذا أخرجه مسلم في صحيحه من حديثهما، ورواه غير حماد عن ثابت عن أبي رافع، أخرجهما أبو عمر في التمهيد بسنده عن أبي داود (الطياشي عن أبي عامر الحزاز عن ثابت عن أبي رافع اهـ 1:276).

وقال الزرقاني في شرح الموطأ: أما الصلاة على القبر فقال بمشروعيتها الجمهور، ومنهم الشافعي، وابن وهب، وابن عبد الحكم، ومالك في رواية شاذة، والمشهور عنه

منعه، وبه قال أبو حنيفة والنخعي وجماعة (1)، وعنهم إن دفن قبل الصلاة شرع، وإلا فلا. وأجابوا (أي عن حديث السوداء) بأن ذلك من خصائصه (2). والدليل على الخصوصية ما زاده مسلم وابن حبان في حديث أبي هريرة: فصلى على القبر ثم قال: «إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاتي عليهم». وفي حديث زيد بن ثابت: «فإن صلاتي عليه رحمة». وهذا لا يتحقق في غيره.

وقال مالك: ليس العمل على حديث السوداء. قال أبو عمر: يريد عمل المدينة. وما حكي عن بعض الصحابة والتابعين من الصلاة على القبر؛ إنما هي آثارٌ بصرية، وكوفية، ولم نجد من مدني من الصحابة فمن بعدهم أنه صلى على القبر انتهى. واستدل به (أي بحديث السوداء على رد التفصيل بين من صلى عليه فلا يصلى عليه (وبين من لم يصل عليه فيصلى عليه) بأن القصة وردت فيمن صلى عليه. وأجيب (3): بأن الخصوصية مستحب على ذلك. (قال) ابن عبد البر: أجمع من يرى الصلاة على القبر أنه لا يصلى عليه إلا بقرب دفنه. وأكثر ما قالوا في ذلك شهر. وقال غيره: اختلف في أمد ذلك، فقيد بعضهم بشهر، وقيل: ما لم تبل الجثة. وقيل: يختص بمن كان من أهل الصلاة عليه حين موته، وهذا هو الراجح عند الشافعية. وقيل: يجوز أبداً. ومحل الخلاف ما عدا قبور الأنبياء، فلا يجوز الصلاة عليها، لأننا لم نكن من أهل الصلاة عند موتهم.

قال الإمام أحمد: رويت الصلاة على القبر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من ستة وجوهٍ حسان كلها. قال ابن عبد البر: بل من تسعة كلها حسان، وساقها كلها بأسانيده في التمهيد من حديث سهل بن حنيف، وأبي هريرة، وعامر بن ربيعة، وابن عباس، وزيد بن ثابت □

هذا هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة كما يدل عليه كتب أصحابه، ويجوز للولي إعادة الصلاة على القبر بعد الصلاة أيضاً، (1) كما ذكرناه عن الدر، فتذكر هذا الجواب إنما هو على القول بالمنع مطلقاً، والجواب على القول بالتفصيل: أن صلاته على القبر بعدما صلى على الميت من خصائصه لا مطلق الصلاة على القبر كما سيأتي هذا هو جواب المالكية، وأما الحنفية فأجابوا بأنه صلى الله عليه وسلم كان الولي، وله إعادة ولو على القبر كما مر، (3) وسيأتي ما يؤيده.

والخمسة في صلاته على المسكينة، وسعد بن عباد في صلاة المصطفى على أمّ سعد بعد دفنها بشهر، وحديث الحصين بن وحوح في صلاته عليه الصلاة والسلام على قبر طلحة بن البراء ثم رفع يديه وقال: «اللهم الق طلحة يضحك إليك، وتضحك إليه». وحديث أبي أمامة بن ثعلبة: «أنه - صلى الله عليه وسلم - رجع من بدر، وقد توفيت أمّ أبي أمامة، فصرى عليها». وحديث أنس: «أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى على امرأة بعدما دُفنت». وهو محتمل للمسكينة وغيرها، وكذا ورد من حديث بريدة عن البيهقي بإسناد حسن، كما (قدمنا، وهو في المسكينة، فهي عشرة أوجه اهـ 2:12).

وقد بين الشوكاني في "النيل" مخارج هذه الروايات كلها، وعزاها إلى من خرّجها، فليراجع (3:286 و 287) وقال: حديث ابن عباس رواه الدار قطني من وجهين: الأول: من طريق بشر بن آدم عن أبي عاصم عن سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن ابن عباس: «أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على قبر بعد شهر». والثاني: من طريق سفيان عن الشيباني به «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على مية بعد ثلاث». وفي الأوسط للطبراني من طريق محمد بن الصباح الدولابي عن إسماعيل بن زكريا عن الشيباني به «أنه صلى بعد دفنه بليتين». قلت: ولا منافاة بينه وبين رواية الثلاث، لكون الثلاث محمولة على الأيام، بينها ليلتان، كما هو ظاهر.

"وفي الجوهر النقي": ثم ذكر البيهقي عن ابن عمر "أنه صلى على قبر أخيه عاصم

قلت: وقد جاء عنه خلاف هذا، فذكر عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع: "أنّ ابن عمر قديم بعدما توفي عاصم أخوه، فسأل عنه، فقال: أين قبر أخي؟ فدلّوه عليه، فأثاه، فدعا له". قال عبد الرزاق: "وبه نأخذ". قال: وأنا عبد الله بن عمر (العمرى) عن نافع قال: "كان ابن عمر إذا انتهى إلى جنازة قد صلى عليه دعا، وانصرف، ولم يعد الصلاة". قال أبو عمر في "التمهيد": هذا هو الصحيح المعروف من مذهب ابن عمر من غير ما وجه عن نافع، وقد يحتمل أن يكون معنى رواية من روى أنه صلى عليه أنه دعا له، لأن الصلاة دعاء. وقال مالك، وأبو حنيفة، وأصحابهما: لا تعاد الصلاة على الجنازة، ولا يصلى على القبر، وهو قول الثوري، والأوزاعي، والحسن بن حي، والليث، وقال ابن معين: قلت

ليحيى بن سعيد: "تري الصلاة على القبر؟ قال: لا، ولا أرى على من صلى شيئاً، وليس
"الناس على هذا اليوم".

وقال القدوري: لم يكرروا الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا الخلفاء من بعده،
وإنما صلى عليه السلام على القبر، لأنه كان الولي اهـ⁽¹⁾

وفي المعتصر من مختصر مشكل الآثار للطحاوي بعد ذكر حديث ابن عباس: «أن النبي -
صلى الله عليه وسلم - صلى على قبرٍ بعد ثلاث» ما لفظه: من مات ولم يصل عليه، ذهب
أبو حنيفة وأصحاب إلى أن يصلى على قبره إلى ثلاثة أيام، لا يتجاوز إلى ما هو أكثر منها،
لأن الميت بعدها يخرج من حال من يصلى عليه، لكن الحديث يدفع ذلك مع أن قولهم
توقيف، والتوقيف لا يؤخذ إلا بالتوقيف، وقد رأينا غير واحد يخرجون من قبورهم بعد
مدة طويلة اهـ⁽⁶⁹⁾. قال المحشي: وفيه نظر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - علم
بالوحي أنه لم يتغير، والذي قاله أبو حنيفة هو الغالب، والحكم للغالب اهـ

قل: والذي في "البدائع" أن التوقيت بالثلاث غير لازم في المذهب، ولفظه: ولو دفن بعد
الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه في القبر ما لم يعلم أنه تفرق، وفي الأمالي عن أبي
يوسف أنه قال: يصلى عليه إلى ثلاثة أيام، هكذا ذكر ابن رستم عن محمد، أما قبل مضي
ثلاثة أيام، فلما روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على قبر تلك المرأة، فلما
جازت الصلاة على القبر بعدما صلى الميت مرة فلان تجوز في موضع⁽²⁾ لم يصل عليه
أصلاً أولى. وأما بعد ثلاثة أيام لا يصلى؛ لأن الصلاة مشروعة على البدن، وبعد مضي
الثلاث ينشق، ويتفرق، وهذا لأن في المدة القليلة لا يتفرق، وفي الكثيرة يتفرق، فجعلت
الثلاث في حد

هذا بعينه ما قلته أولاً في تأويل الحديث بذوقي، ثم اطلعت على قول القدوري هذا في تأييده، فحمدت الله على أن⁽¹⁾
لي سلفاً في ذلك، فاندحض ما أورده بعض الناس على صاحب الهداية، وما قاله ابن الهمام: إن صلاته عليه السلام على
القبر خلاف المذهب، فافهم

قلت: وهذا هو الذي أشار إليه صاحب الهداية، حيث استدلّ بحديث الصلاة على قبر تلك المرأة الصلاة على قبر من⁽²⁾
دفن بدون الصلاة أصلاً وقد أوضحته قبل، فاندحض ما أورده عليه بعض الناس، وما قاله ابن الهمام المقدام من أن
الحديث خلاف المذهب

الكثرة، لأنها جمع، والجمع ثبت بالكثرة، ولأن العبرة للمعتاد، والغالب في العادة أن يمضي الثلاث بنفسه، ويتفرق أعضائه، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم، لأنه يختلف باختلاف الأوقات في الحرّ والبرد، وباختلاف حال الميت في السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة، (فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن اهـ (1:315).

قلت: وأما صلاته - صلى الله عليه وسلم - على قتلى أحد ثمان سنين، فإما أن تحمل على الدعاء، أو على أنه - صلى الله عليه وسلم - علم بالوحي أنهم لم يتفسخوا، وكان كذلك، كما شاهدوه حين انفجرت عليهم العين في زمن معاوية، فوجدوهم كما دفنوا، أو يحمل على الخصوصية، والله تعالى أعلم.

فائدة في الصلاة على الجنازة بعد الفجر والعصر

أخرج الإمام مالك في موطأه عن محمد بن أبي حرملة مولى عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حبيب أن زينب بنت أبي سلمة توفيت، وطارق أمير المدينة، فأتى بجنازتها بعد صلاة الصبح، فوضعت بالبقيع، قال: وكان طارق يغلس بالصبح. قال ابن حرملة: فسمعت عبد الله بن عمر يقول لأهلها: "إما أن تصلوا على جنازتك الآن، وإما أن تتركوها حتى ترتفع الشمس".

مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر قال: "يصلى على الجنازة بعد العصر، وبعد الصبح إذا صلينا لوقتها". وهذا أخرجه محمد أيضاً في موطأه بطريق مالك، ثم قال: "وبهذا نأخذ، لا بأس بالصلاة على الجنازة في تينك الساعتين ما لم تطلع الشمس، أو تتغير بصفرة للمغيب، (وهو قول أبي حنيفة" اهـ (165).

قال العلامة ابن قدامة في "المغني": أما الصلاة على الجنازة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تميل للغروب، فلا خلاف فيه. قال ابن المنذر: إجماع المسلمين في الصلاة على الجنازة بعد الصبح، والعصر، وأما الصلاة عليها في الأوقات الثلاثة التي في حديث عقبة بن عامر فلا يجوز. ذكرها القاضي وغيره. قال الأثرم: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن الصلاة على الجنازة إذا طلعت الشمس، قال: "أما حين تطلع فما

يعجبني". ثم ذكر حديث عقبة بن عامر، وقد روي عن جابر وابن عمر نحو هذا القول، وذكره مالك في "الموطأ" عن ابن عمر. وقال الخطابي: هذا قول أكثر أهل العلم. وقال أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن الصلاة على الجنازة تجوز في جميع أوقات النهي، هذا مذهب الشافعي، لأنها صلاة تباح بعد الصبح، والعصر، فأبيحت في سائر الأوقات كالفرائض. ولنا قول عقبة بن عامر: «ثلاث ساعات كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ينهانا أن نصلي فيهنّ على موتانا، وأن نقبر فيهنّ موتانا». وذكره للصلاة مقروناً بالدفن؛ دليل على إرادة الصلاة الجنازة إلخ (1:753 و 754).

وقال الحافظ في "الفتح" شارحاً لمعنى أثر ابن عمر: إن مقتضاه أنهما إذا أخرتا إلى وقت الكراهة عنده لا يصلى عليها حينئذٍ، فكان ابن عمر يرى اختصاص الكراهة بما عند طلوع الشمس، وعند غروبها، لا مطلق ما بين الصلاة والطلوع أو الغروب، وروى ابن أبي شيبة من طريق ميمون بن مهران قال: "كان ابن عمر يكره الصلاة على الجنازة إذا طلعت الشمس، وحين تغرب". وإلى قول ابن عمر في ذلك: ذهب مالك، والأوزاعي، والكوفيون، وأحمد، (وإسحاق اهـ 3:153).

قلت: ولفظ محمد رحمه الله في "الموطأ" يقتضي كراهة الصلاة على الجنازة في أوقات النهي الثلاثة مطلقاً. ولكن خصها المتأخرون منا بما إذا لم تحضر الجنازة في وقت الكراهة، بل قبلها، بدليل ما رواه علي رضي الله عنه من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا تؤخّروا الجنازة إذا حضرت». رواه ابن ماجه بسند رجاله موثقون، كما ذكرناه مفصلاً في الجزء الثاني من الكتاب. ولكن الأحوط عندي أن لا يصلى عليها في أوقات النهي مطلقاً، وحديث عليٍّ محمولٌ على تأخير زائدٍ بلا ضرورة، وأما بالضرورة يسيراً فلا، كما إذا حضرت قبل وقت الكراهة، فلا تجوز الصلاة عليها في أوقات النهي وإن لزم التأخير، فافهم. والله تعالى أعلم.

فائدة:

قال ابن قدامة في "المغني": إنَّ المستحبَّ أن يغسل الميت في بيت، وكان ابن سيرين

يستحب أن يكون البيت الذي يغسل فيه مظلماً، ذكره أحمد، فإن لم يكن؛ جعل بينه وبين السماء ستراً. قال ابن المنذر: كان النخعي يحب أن يغسل وبينه وبين السماء سترة، وروى أبو داود بإسناده قال: أوصى الضحاك أخاه سالماً قال: إذا غسلتني فاجعل حولي ستراً، واجعل بيني وبين السماء ستراً اهـ (2:317). وفيه أيضاً: أحببنا أن يكون الغاسل ثقة أميناً صالحاً ليستر ما يطلع عليه. وفي الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «ليغسل موتاكم المأمونون». رواه ابن ماجه اهـ

قلت: ولكن فيه مبشر بن عبيد، متهم بالكذب، متروك الحديث، كما في ترجمته من ("التهذيب" (10:33).

وفيه أيضاً أي في المغني: قال أحمد: تغمض المرأة عينه إذا كانت ذات محرم له. وقال: يكره للحائض والجنب تغميضه، وأن يقرباه. وكره ذلك علقمة. وروي نحوه عن الشافعي، وكره الحسن، وابن سيرين، وعطاء أن يغسل الحائض والجنب الميت. وبه قال مالك. ولا نعلم بينهم اختلافاً في صحة تغسيلهما، وتغميضهما له، ولكن الأولى أن يكون المتولّي (لأموره في تغميضه وتغسيله طاهراً، لأنه أكمل وأحسن اهـ (2:307).

فائدة:

قال ابن قدامة في "المغني": قال أحمد: لا بأس أن يشتري الرجل موضع قبره، ويوصي أن يُدفن فيه، فعل ذلك عثمان بن عفان، وعائشة، وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنهم اهـ (2:39).

قلت: وذكر الحاكم في "المستدرک" في مناقب أبي سفيان بن الحارث: وهو أخو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الرضاعة، وابن عمه، أرضعته حليلة أياماً، مات بالمدينة، وصلى عليه عمر بن الخطاب، وهو الذي حفر قبر نفسه قبل أن يموت بثلاثة أيام اهـ (3:255)).

فائدة:

قال ابن قدامة: وإن أحب أهله أن يروه (أي بعدما غسلوه وكفّنوه) لم يُمنعوا، وذلك لما روى جابر قال: «لما قتل أبي جعلت أكشف الثوب عن وجهه، وأبكي، والنبي

.....

صلى الله عليه وسلم - لا ينهاي». وهذا حديث صحيح اه بمعناه (2:238). قلت: وهذا - مما يفعله كثيرون، فلا يُمنعون

فائدة:

قال ابن قدامة: قال المروزي: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) في كم تكفن الجارية إذا لم تبلغ؟ قال: في لفافتين وقميص لا خمار فيه. وكفن ابن سيرين بنتاً له قد عصرت (أي قاربت المحيض) في قميص ولفافتين. وروي في بغير ولفافتين. قال أحمد: البقير الذي ليس له كمان. وروي عن أحمد أكثر أصحابه إذا كانت بنت تسع يصنع بها ما يصنع بالمرأة، واحتج بحديث عائشة: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخل بها وهي بنت تسع سنين». وروي عنها أنها قالت: «إذا بلغت الجارية تسعاً فهي امرأة» اه (2:343). قلت: ووقواعدنا تساعد

فائدة:

وفي "المغني" أيضاً: قال أحمد: "لا يعجبني أن تكفن (المرأة) في شيء من الحرير". وكره ذلك الحسن، وابن المبارك، وإسحاق. قال ابن المنذر: "ولا أحفظ عن غيرهم خلافهم". وفي جواز تكفين المرأة بالحرير احتمالان، أقيسهما الجواز، لأنه من لباسها في حياتها، لكن كرهناه لها، لأنها خرجت عن كونها محلاً للزينة والشهوة (أي وجواز الحرير لها إنما هو لذلك). وكذلك يكره تكفينها بالمعصر ونحوه (كالمعصر مما حرم على الرجال) لذلك اه ((3:346)).

وفي "البدائع": والحاصل أن ما يجوز لكل جنس أن يلبسه في حياته؛ يجوز أن يكفن فيه بعد موته، حتى يكره أن يكفن الرجل في الحرير، والمعصر، والمزعر، ولا يكره للنساء (ذلك، اعتباراً باللباس في حال الحياة اه (1:207)).

قلت: المنفي كراهة التحريم، وعليه يحمل قول البدائع، وأما مطلق الكراهة فلا خلاف فيه، كما قاله ابن المنذر، لا سيما وابن المبارك من أصحاب أبي حنيفة كما هو معروف. والله أعلم

فائدة:

قال ابن قدامة: واتباع الجنائز سنة. قال البراء: "أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - باتباع الجنائز"، وهو على ثلاثة أضرب، أحدهما أن يصلي عليها ثم ينصرف. قال زيد بن ثابت: "إذا صليت فقد قضيت الذي عليك"، وقال أبو داود: "رأيت أحمد ما لا أحصي على جنائز ولم يتبعها ولم يستأذن". الثاني أن يتبعها إلى القبر ثم يقف حتى تدفن. الثالث أن يقف بعد الدفن فيستغفر له، ويسأل الله له التثبيت، ويدعو له بالرحمة، لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من شهد الجنائز حتى يصلى فله قيراط، ومن شهدا حتى تدفن كان له قيراطان». (هذا دليل الثاني)، وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كان إذا دفن ميتا وقف، وقال: "استغفروا واسألوا الله له التثبيت، فإنه الآن يسأل" رواه أبو داود (2:361) اهـ).

قلت: وهذا تقسيم حسن

فائدة:

قال الحافظ في التلخيص: رأى الدار قطني من حديث سفيان عن عمرو بن دينار: "أن امرأة نصرانية ماتت، وفي بطنها ولدٌ مسلم، فأمر عمر أن تدفن مع المسلمين من أجل ولدها". ورواه البيهقي من حديث ابن جريج عن عمرو بن دينار عن شيخ من أهل الشام عن عمر نحوه اهـ (1:172): قلت: المذكور من السند ليس فيه إلا الانقطاع بين عمرو بن دينار وعمر، وجهالة الشيخ من أهل الشام، ولكن مراسيل عمرو بن دينار حسان، كما يظهر من التدريب، وذكرناه في المقدمة

وقال ابن قدامة في المغني (3:423): وإن ماتت نصرانية وهي حامل من مسلم دفنت بين مقبرة المسلمين ومقبرة النصارى. اختار هذا أحمد، لأنها كافرة لا تدفن في مقبرة المسلمين فيتأذوا بعذابها، ولدها محكوم بإسلامه، فلا يدفن بين الكفار وتدفن منفردة، مع أنه روى عن واصله بن أسقع مثل هذا القول، وروي عن عمر أنها تدفن في مقابر المسلمين. قال ابن المنذر: لا يثبت ذلك قال أصحابنا: ويجعل ظهرها إلى القبلة على جانبها الأيسر، ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، لأن وجه الجنين إلى ظهرها اهـ

قلت: مذهب الحنفية في المسألة كقول الحنابلة سواء كما مر في مراقي الفلاح مع (الطحاوي 268).

أبواب الشهيد ... باب أن الشهيد لا يغسل، ويدفن بدمه ووثيابه ... ونزع الحديد والجلود منه ولكن يكفن ... 2325 - عن: عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذًا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء، وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يصل عليهم، ولم يغسلهم» رواه البخاري (1:179). ... 2326 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: «أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد، والجلود، وأن يدفنوا بدمائهم ووثيابهم». رواه أبو داود (2:164)، وسكت عنه

باب أن الشهيد لا يغسل، ويدفن بدمه، ووثيابه

ونزع الحديد والجلود منه ولكن يكفن

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول والثاني من الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: وفي الزيلعي: وأعله النووي بعتاء (1:366). قلت: هو عطاء بن السائب كما هو مذكور صريحا في سنن أبي داود. والجواب عنه أن إعلاء النووي عبد سكوت أبي داود ليه غير مضر، كما مر غير مرة من أن الاختلاف غير مضر، فإن أبا داود إما لم يضر عنده الكلام في العطاء هذا، وإما أنه وجد متابعا له، فسكت عليه، ودعله محتجا به، فلا حاجة لنا إلى تطويل الكلام فيه. ودلالته على الجزء الثاني والثالث والرابع من الباب ظاهرة

عن: جابر - صلى الله عليه وسلم - قال: «رمى رجل بسهم في صدره أو في - 2327 حلقه، فمات فأدرج في ثيابه كما هو، قال: ونحن مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». رواه أبو داود (3:164) وسكت عنه هو والمنذري. وفي "نصب الراية" (1:366): قال النووي في الخلاصة: سنده على شرط مسلم. ... 2328 - عن: خباب رضي الله عنه قال: هاجرنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحديث، وفيه: كان منهم مصعب بن عمير، قتل يوم أحد لم يترك إلا نمرة، كنا إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه، وإذا غطى بها رجلاه خرج رأسه فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «غطوا بها رأسه، واجعلوا على رجله من الإذخر» الحديث رواه البخاري (2:579). ... باب الصلاة على الشهيد ... 2329 - عن: أبي مالك الغفاري أخرجه أبو داود في المراسيل من طريقه، وهو تابعي اسمع غزوان، ولفظه: «أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى على قتلى أحد عشرة عشرة، في كل عشرة حمزة، حتى صلى عليه سبعين صلاة». ورجاله ثقات. "التلخيص الحبير" (9:159). ... 2330 - عن: عبدالله بن الزبير «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر يوم أحد بحمزة

قوله: "عن جابر" إلخ. دللته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة

قوله: "عن خباب" إلخ. قال الشيخ: في الحديث دلالة على تكفين الشهيد في ثيابه، ولا يزداد عليها إن كان فيها كفاية وإلا أتمه بالزائد. وفي الهداية: فيكفن، ويصلى عليه، ولا يغسل عن الشهيد دمه، ولا ينزع عنه ثيابه، وينزع عنه الفرو، والحشو، والسلاح، والخف. ويزيدون وينقصون ما شاؤوا إنما للكفن اهـ

باب الصلاة على الشهيد

قوله: "عن أبي مالك" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة، والإرسال غير مضر

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: مثل هذا الإرسال لا يضر عند المحدثين أيضا

فسجى ببردة، ثم صلى عليه، فكبر تسع تكبيرات، ثم أتى بالقتلى، ويصفون، ويصلي عليهم وعليه معهم» رواه الطحاوي، وإسناده مرسل قوي، وهو مرسل صحابي رضي الله عنه "أثار السنن" (2:121). قلت: لم أقدر على تحقيق سنده فالعهدة عليه. ... 2331 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: «أتى بهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم

.ودلالته على الباب ظاهرة

قال الشيخ: فيه تكفين الشهيد لقوله: "فسجى ببردة". وما في الحديث من تكرار الصلاة على حمزة فإما أن يكون خصوصية له رضي الله عنه، وإما أنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينو الصلاة عليه في كل مرة، وإنما ترك مع الشهداء الآخرين لمحض البركة بوضعه قرب الصلاة، وفي جوار الصالحين، وأما ما وقع في الحديث من قوله: "حتى صلى عليه سبعين صلاة" مع أن شهداء أحد كانوا سبعين، فكيف يصح؟

فالكشف عن حقيقته أن في مراسيل أبي داود (ص:46): عن أبي مالك "أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد بجمزة، فوضع وجيء بتسعة، فصرى عليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فرفعوا، وترك حمزة ثم جيء بتسعة، فوضعوا، فصرى عليهم سبع صلوات حتى صلى عليه سبعين، وفيهم حمزة في كل صلاة صلاها" اهـ. فوضح بهذه الرواية إن ثبت معنى قول الراوي: حتى صلى عليه سبعين صلاة" وهو أن هذه السبع لما كان المقصود به تعلقه بالسبعين كان باعتبار القصد سبعين صلاة، لأن كل واحدة من الصلاة تعلق بكل كل من العشرة، كما في التلخيص الحبير: وقد أعله الشافعي بأنه متدافع لأن الشهداء كانوا سبعين (1) فإذا أتى بهم عشرة عشرة يكون قد صلى سبع صلوات، فكيف يكون سبعين؟ قال: وإن أراد التكبير فيكون ثمانيا وعشرين تكبيرة لا سبعين. وأجيب أن المراد صلى على سبعين نفساً، وحمزة معهم كلهم، فكأنه صلى عليه سبعين صلاة اهـ (1:159).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. في التلخيص الحبير (1:159) ما محصله: فيه يزيد

في فتح الباري (288:7): روى الحاكم في الإكليل، وابن مندة من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه قال: "قُتل من (1) الأنصار يوم أحد أربعة وستون، ومن المهاجرين ستة" وصححه ابن حبان من هذا الوجه اهـ

يوم أحد، فجعل يصلي على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون، وهو كما هو موضوع»، رواه ابن ماجة (1:237). وقال السندي: ويظهر من "الزوائد" أن إسناده حسن. ... 2332 - عن: جابر بن عبدالله يقول: «فقد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حمزة حين فاء الناس من القتال، فقال رجل: رأيته عند تلك الشجرات، فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نحوه، فلما رآه، ورأى ما مثل به شهق (1)، وبكى. فقام رجل من الأنصار، فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة، فصلى عليه، ثم جيء بالشهداء، فيوضعون إلى جانب حمزة، فبصلي عليهم ثم يرفعون، ويترك حمزة، حتى صلى على الشهداء كلهم، وقال - صلى الله عليه وسلم -: حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة» مختصراً. أخرجه الحاكم (في "المستدرک"، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه "زيلعي" (1:367).

ابن أبي زياد، وفيه ضعفه يسير اهـ. قلت: قد وثقه مسلم في مقدمته، وأخرج له فالحديث حسن، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: وفي الزيلعي أيضاً: وتعقبه الذهبي في مختصره فقال: أبو حماد الحنفي قال النسائي فيه: "متروك" (ص:367). قال المؤلف: قال الذهبي في الميزان: مفضل بن صدقة أبون حماد الحنفي كوفي، إلى أن قال: روى عباس عن يحيى "ليس بشيء" وقال: س "متروك". وفيه: وقال ابن عدي: "ما أرى بحديثه بأساً" وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثناء تاماً

وقال الأهوازي: "كان عطاء بن مسلم يوثقه" اهـ (3:194). وفي لسان الميزان (6:81): قال أبو حاتم "ليس بقوي يكتب حديث"، وقال البغوي: "صالح الحديث" اهـ

قال بعض الناس: ثبت أنه مختلف فيه فلم يبال الحاكم بالاختلاف فصحه. فإن قيل: □ كان عليه يحسنه للاختلاف في هذا الراوي، قلت: يلزم أن يعتبر الاختلاف مطلقاً

في القاموس: تردد البكاء في صدره (1)

عن: شداد بن الهاد أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - - 2333 فأمن به وأتبعه. ثم قال: «أهاجر معك». فأوصى به النبي - صلى الله عليه وسلم - بعض أصحابه، فلما كانت غزوة غنم النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئاً، فقسم، وقسم له، فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم، فلما جاء دفهوه إليه، فقال: «ما هذا؟» قالوا: «قسم قسمة لك النبي - صلى الله عليه وسلم -» فأخذه، فجاء به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: «ما هذا؟» قال: «قسمة لك» قال: ما علي هذا اتبعك، ولكني اتبعتك على أن أرمي إلى ههنا، وأشار إلى حلقه، بسهم فأموت، فأدخل الجنة». فقال: «إن تصدق الله يصدقك»، فلبثوا قليلاً، ثم نهضوا في قتال العدو، فأتى به النبي - صلى الله عليه وسلم - يحمله، قد أصابه سهم حيث أشار، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أهو هو؟» قالوا: «نعم!» قال: «صدق الله، فصدقك»، ثم كفه النبي - صلى الله عليه وسلم - في جبة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ثم قدمه، فصلى عليه. فكان مما ظهر من صلاته «اللهم هذا عبدك خرج مهاجراً في سبيلك، فقتل شهيداً على ذلك»، قلت: وسكت عنه النسائي (1:277). ... 2334 - حدثنا: عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطاء بن السائب

وإلا يلزم أن رجال البخاري الذين تكلم فيه ينزل حديثهم عن درجة الصحيح إلى رتبة الحسن اهـ.

قلت: ولكنك تنسى هذا الأصل في كثير من المواضع، وتخطب خطب عشواء، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن شداد" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

وما قال القاضي الشوكاني في النبيل عن النافعين للصلاة على الشهداء ما نصه: "وأما حديث شاد بن الهاد، فهو مرسل، لأن شداداً تابعي" اهـ (3:277). يرد ما في "تهذيب التهذيب": روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعن ابن مسعود وفيه: وقال البخاري: له صحة، وذكره ابن سعد فيمن شهد الخندق اهـ (4:318 و 319). وما في التقريب (ص:84): "صحابي شهد الخندق وما بعدها" اهـ. ثم أن عندنا إرسال التابعي أيضاً غير مضر.

قوله: "حدثنا عفان" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

عن الشعبي عن ابن مسعود قال: «كان النساء يوم أحد خلف المسلمين (1) يجهزن على جرحى المشركين إلى أن قال: فوضع النبي - صلى الله عليه وسلم - حمزة رضي الله عنه

وقال الشيخ: وفي هذا الحديث صلاته - صلى الله عليه وسلم - على رجل رجل، وفي أول أحاديث الباب عشرة عشرة، ولا تعارض، فلعله - صلى الله عليه وسلم - صلى أولاً على عشرة عشرة ثم وجد بعض القتلى بعده، فصلى عليهم واحداً واحداً، أو قد كان صلى أولاً على واحد واحد، ثم لما ثقل عليه صلى على عشرة عشرة اهـ

ثم اعلم أن أحاديث الباب يعارضها حديثان

الأول: حديث جابر رضي الله عنه، وقد تقدم في باب أن الشهداء لا يغسل، وفيه: "ولم يصل عليهم"، وفي فتح الباري في باب الصلاة على الشهداء حيث ذكر هذا الحديث بسند آخر عن جابر رضي الله عنه ما نصه: قوله: "ولم يصلي عليهم" هو مضبوط في روايتنا بفتح اللام وهو اللائق بقوله بعد ذلك: "ولم يغسلوا"، وسيأتي بعد بابين من وجه آخر (وهو ما تقدم في كتابي هذا) عن الليث بلفظ: "ولم يصلي عليهم، ولم يغسلهم" وهذه بكسر (اللام، والمعنى: ولم يفعل ذلك بنفسه ولا بأمره اهـ (3:168)

والثاني: حديث أنس رضي الله عنه رواه أبو داود من طريق ابن وهب قال: أخبرني أسامة بن زيد الليثي أن ابن شهاب أخبره أن أنس بن مالك حدثهم "أن شهداء أحد لم يغسلوا، ودفنوا بدمائهم، ولم يصل عليهم". وسكت عنه هو، والمنذري ورواه الحاكم وصححه، كما في التلخيص الحبير (1:158). وفي زاد المعاد (1:355): إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يصل على شهداء أحد، ولم يُعرف عنه أنه صلى على أحدٍ استشهد معه في مغازيه، وكذلك خلفاء الراشدون، ونوابهم من بعدهم اهـ

تواتر نفي الصلاة على شهداء أحد، قاله الشافعي

وفي فتح الباري (3:168): وقال الشافعي رحمه الله في الأم: جاءت الأخبار كأنها عيان من وجوه متواترة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يصل على قتلى أحد، وما روي أنه صلى

جهز على الجريح كشت خسته را "منتهى الأرب" (1)

وجيء برجل من الأنصار، فوضع إلى جنبه، فصلى عليه، ورفع الأنصاري، وترك حمزة، ثم جيء بأخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع، وترك

عليهم، وكبر على حمزة رضي الله عنه سبعين تكبيرة لا يصح، وقد كان ينبغي لمن عارض بذلك هذه الأحاديث الصحيحة أن يستحيي على نفسه اهـ. وفي نصب الراية (1:328): قال السهيلي: لم يرو عن النبي عليه السلام أنه صلى على شهيد في شيء من مغازيه إلا في هذه الرواية (1) التي ذكرها عن ابن إسحاق، بسند ضعيف، وهو حديث ابن عباس، ولا في مدة الخليفتين من بعده اهـ.

والجواب عن الأول أنه رضي الله عنه قد روى الصلاة عليهم أيضاً، كما مر في المتن، فالتوفيق بين قوله أولى من طرح أحدهما، وهو ذكره الشيخ بأنه لم يصل عليهم واحداً واحداً، كالعادة الأكثرية في الأموات. قال السندي في تعليقه على ابن ماجه (1:328): فتأويله عنده أنه لم يصل على أحد كصلاته على حمزة حيث صلى عليه مراراً، وعلى غيره مرة اهـ. والأحاديث في ثبوت الصلاة كثيرة، كما قد علمت، والمثبت مقدم على النافي

قال الشيخ: ومن المعلوم من الدين أن الصلاة على الميت المسلم فرض في الأصل، فما دام لا ينفيه قاطع لا يترك الأصل، ونفي الصلاة على الشهداء ليس قاطعاً، فيعمل بالأصل في الصلاة عليهم، وهذا قوة لجانب الإثبات دراية، وبسط الكلام في المسألة في "نبيل الأوطار" و"التفسير المظهري" اهـ، ولبعض هذا التقرير يحصل الجواب عن الحديث الثاني

فوائد شتى

الأولى: حديث أنس قد رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذري، كما في عون المعبود (3:158): بلفظ آخر "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مر بحمزة رضي الله عنه، وقد مُثل به، ولم يصل على أحد من الشهداء غيره" اهـ

، في شهداء أحد (1)

حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة». مختصراً رواه الإمام أحمد في "مسنده"،
ورواه عبد الرزاق في "مصنفه" عن الشعبي مرسلاً لم يذكر فيه ابن

أسامة بن زيد الليثي

وفي الدراية: في إسناده أسامة الليثي وهو لين، وقال الدار قطني: تفرد عثمان بن عمر
بهذه الزيادة، وقد رواه ابن وهب عن أسامة وهو أعلم الناس بحديثه فقال: "ولم يصل
عليهم" أخرجه أبو داود أيضاً اهـ. وفي التلخيص الحبير (1:158): وهذا هو الذي أنكره
البخاري على أسامة بن زيد، وكذا أعله الدار قطني اهـ. وفي نصب الراية (1:364): قال
ابن الجوزي رحمه الله في التحقيق: وعثمان بن عمر مخرج له في الصحيحين، وزيادة من
الثقة مقبولة انتهى. وفي أيضاً: أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: على شرط مسلم اهـ
(1:368)).

قلت: أسامة فيه كلامٌ كثير، وقد قال ابن عدي: يروي عنه الثوري، وجماعة من الثقات،
ويروى عنه ابن وهب نسخة صالحة، وهو كما قال ابن معين: ليس بحديثه بأس، وقال
البرقي عن ابن معين: أنكروا عليه أحاديث، وقال العجلي: ثقة. وقال أبو داود: صالح،
وقال الحاكم في المدخل: روى له مسلم، واستدل بكثرة روايته له على أنه عنده صحيح
الكتاب، على أن أكثر تلك الأحاديث مستشهد بها، أو هو مقرون في الإسناد. وقال ابن
حبان في الثقات يخطئ، وهو مستقيم الأمر صحيح الكتاب، وقال ابن القطان القاسي: لم
يحتج به مسلم، إنما أخرج له استشهاده، وضعفه الإمام أحمد، ويحيى بن سعيد، والنسائي،
هذا كله من ترجمته في تهذيب التهذيب (1:208). وصح له عبد الحق حديثين قاله ابن
القطان، كما في نصب الراية (1:368). قلت: فحديثه لا ينزل من رتبة الحسن، والتوفيق
بين الروايتين ممكن بما ذكره السندي، وقد تقدم قريباً

الثانية في نصب الراية (1:369): حدثني الثوري عن الزبير بن عدي عن عطاء: النبي -
صلى الله عليه وسلم - صلى على قتلى بدر"، وحدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن
ابن عباس رضي الله عنه مثله، رواه الواقدي في كتاب المغازي اهـ. والواقدي هو محمد بن
"واقد الأسلمي المدني القاضي نزيل بغداد، متروك مع سعة علمه، كذا في "التقريب

مسعود رضي الله عنه، كذا في "نصب الراية" (1:377). وفي "الدراية" (ص:150): وهو (أي المرسل) أصح اهـ.

ص:192). وفي مجمع الزوائد (1:128): في الواقدي كلام وقد وثقه غير واحد اهـ.

قال بعض الناس: وعبد ربه بن عبد الله صوابه عبدة، كما في التقريب (ص:118). وهو ثقة أخرجوا له إلا مسلماً، مات سنة ثمان وخمسين بعد المائتين، وقيل: في التي قبلها، كما في التقريب (ص:134). وعطاء هو ابن رباح ثقة ففيه فاضل لكنه كثير الإرسال، أخرجوا له، مات سنة أربع عشرة بعد المائة على المشهور، ذكره في التقريب (ص:144). فتبين أن بين عبد، وبين عطاء انقطاعاً، أو سقط الراوي من بينهما في الكتابة اهـ.

قلت: ما أجهلك بعلم الإسناد! فإن عبدة بن عبد الله الصفار من الحادية عشر روى عنه أصحاب الصحاح إلا مسلماً، فكيف يمكن أن يروي عنه الواقدي الذي هو من التاسعة، ومن أصحاب مالك، والثوري، والأوزاعي، وابن جريج، ومن شيوخ الشافعي، وأبي بكر بن أبي شيبه؟ والظاهر أن الراوي عن عبد ربه هو الثوري وهو القائل "وحدثني"، وعبد ربه هو عبد ربه بن سعيد من رجال الجماعة. ثقة مأمون روى عنه شعبة، والسفيانان كما في التهذيب (6:127). وباقي الإسناد رجاله رجال الجماعة

وفي نصب الراية أيضاً: روى الواقدي رحمه الله في كتاب فتوح الشام: حدثني رويم بن عازم بن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقصي عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال: "كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق رضي الله عنه مع مرو بن العاص رضي الله عنه مع عمرو بن العاص رضي الله عنه إلى إيلة، وأرض فلسطين". فذكر القصة بطولها إلى أن قال: "فلما نصر الله المسلمين، وانكشف القتال لم يكن هم المسلمين إلا افتقاد بعضهم البعض، فقدوا من المسلمين مائة وثلاثين نفراً، منهم سيف بن عابد الحضرمي، ونوفل بن دارم، وسالم بن رويم، وسعيد بن خالد، وهو ابن أخي عمرو بن العاص لأمه، وأغتم عمرو بن العاص لفقدهم اغتماماً شديداً، فلما أصبح النهار أمر عمرو الناس بجمع الغنائم، وأن يخرجوا إخوانهم من بين الروم وبني الأصفر، فالتقطوهم مائة وثلاثين رجلاً □

قلت: الشعبي لم يسمع من ابن مسعود رضي الله عنه، كما في ترجمته

ثم صلى عليهم عمرو بن العاص، ومن معه من المسلمين، ثم أمر بدفنه، وكان مع عمرو ابن العاص رضي الله عنه من المسلمين تسعة آلاف رجل، وأرسل عمرو إلى أبي بكر رضي الله عنه كتاباً فيه: "الحمد لله والصلاة على نبيه، إني وصلت إلى أرض فلسطين، ولقينا عسكر الروم مع بطريق يقال له: روماس، في مائة ألف رجل، فمضى الله علينا بالنصر وقتلنا منهم أحد عشر ألفاً، وقتل من المسلمين مائة وثلاثون رجلاً أكرمهم الله بالشهادة" انتهى

قلت: لا أعرف هذا الإسناد. وفي الطحاوي (11:291): حدثنا ابن أبي (1) داود قال: ثنا الخطاب بن عثمان الفوزي قال: ثنا إسماعيل بن عياش عن سعيد بن عبد الله قال: "سمعت مكحولاً يسأل عبادة بن أوفى النميري عن الشهداء يصلون عليهم؟ فقال عبادة: نعم! ". فهذا عبادة بن أوفى يقول هذا، ومعازي أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما كان جلها هناك نحو الشام، فلم يكن يخفى على أهله ما كانوا يصنعون بشهداءهم من الغسل، والصلاة وغير ذلك اهـ

وعبادة مختلف في صحبته، كما في تجريد أسد الغابة للذهبي، وسعيد لم أعرفه، وإسماعيل كما في التقريب (ص:17): "صدوق في روايته عن أهل بلده (أي عن أهل الشام) مخلط في غيرهم" اهـ. وباقي الإسناد يحتج به، والأثر صالح للاحتجاج به لكون الطحاوي ذكره في موضع الاحتجاج

الثالثة فيمن لم يصل عليه - صلى الله عليه وسلم - من غير الشهداء

فالأول: منهم قاتل نفسه، فروى الجماعة إلا البخاري عن جابر بن سمرة رضي الله عنه: "أن رجلاً قتل نفسه بمشاقص، فلم يصل عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -". كذا في النيل (3:281). ولفظ النسائي وسكت عنه، رجلاً قتل نفسه بمشاقص، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أما أنا فلا أصل عليه" اهـ (1:279)

والثاني: منهم الغال، فقد روى أبو داود، وسكت عنه (3:20)، عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أن رجلاً من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - توفي يوم خيبر، فذكروا ذلك

(1) وثقه في "الجوهر النقي" (2:221)

من "تهذيب الحافظ". وفي باقي الإسناد أيضًا كلام كثير، والحديث ضعيف منقطع إلا أن أحاديث الباب تشهد

لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: «صلوا على صاحبكم». فتغيرت وجوه الناس لذلك، فقال: إن صاحبكم غل في سبيل الله ففتشنا متاعه، فوجدنا خرزًا من خرز يهود لا يساوي درهمين" اهـ. وفي نيل الأوطار (3:281): رواه الخمسة (1) إلا الترمذي اهـ. وفي أيضًا: سكت عنه أبو داود، والمندري، ورجال إسناده رجال الصحيح اهـ. وفيه أيضًا (ص:282): قال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ترك الصلاة على أحد إلا على الغال، وقاتل نفسه اهـ.

والثالث: من عليه الدين، فقد روى مسلم (3:52): عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يؤتى بالرجل الميت عليه الدين، فيسأل "هل ترك لدينه قضاء"، فإن حدث أنه ترك وفاء صلى عليه، وإلا قال: «صلوا على صاحبكم»، ولما فتح الله عليه الفتوح قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي، وعليه دين، فعلي قضاءه، ومنتك ما لا، فهو لورثته» اهـ.

والرابع: المرجوم، فقد روى الترمذي وقال: "حسن صحيح" (1:171)، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أن رجلاً من أسلم جاء النبي - صلى الله عليه وسلم -، فاعترف بالزنا، فأعرض عنه ثم اعترف فأعرض عنه حتى شهد على نفسه أربع شهادات فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: أبك جنون؟ قال: لا، قال: أحصنت؟ قال: نعم! فأمر به، فرجم في المصلى، فلما أذلقتة الحجارة فرّ فأدرك، فرجم حتى مات. فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خيرا، ولم يصل عليه اهـ. ورواه النسائي (1:178)، وسكت عنه، وكذا رواه (أبو داود، وسكت عنه (4:256).

ولا حجة في هذا الحديث على ترك الصلاة عليهم مطلقا، بل ما في الأول، والثاني، والثالث هو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يصل عليهم، وذلك لينزجر به غيرهم، إذا لا مساواة بين صلاته، وصلاة غيره. قال تعالى: {إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ} والرابع سبنيه على حدة.

يعني به أصحاب السنن، والإمام أحمد (1)

قال السندي في تعلقه على سنن النسائي في شرح الحديث الأول ما نصه: قال النووي: أخذ بظاهره من قال: «لا يصل على قاتل نفسه لعصيانه» وهو مذهب الأوزاعي. وأجاب الجمهور: بأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يصل عليه بنفسه زجراً للناس عن مثل فعله، وصلت عليه الصحابة، وهذا كما ترك - صلى الله عليه وسلم - في أول الأمر الصلاة على من عليه دين زجراً لهم عن التساهل في الاستدانة، وعن إهمال وفاءها، وأمر أصحابه بالصلاة عليه فقال: «صلوا على صاحبكم» اهـ. ويؤيده ما أخرجه الحاكم في المستدرک عن أبي قتادة وإن أثنى عليها غير ذلك قال لأهلها: «شأنكم بها»، ولم يصل عليها. قال (الحاكم): صحيح على شرطهما، وأقره عليه الذهبي (1:364).

والصحيح في الرابع: أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى عليه، فإن الحديث قد أخرجه البخاري في باب الرجم بالمصل، وفيه: "وصلى عليه"، فالصحيح ما في الصحيح، ويمكن التوفيق بما فتح الباري (2:116): فقد أخرج عب الرزاق أيضاً، وهو في السنن لأبي قرة من وجه آخر عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف في قصة ماعز قال: قيل: «يا رسول الله! أ تصلي عليه؟ قال: لا! قال: فلما كان من الغد، قال: صلوا على صاحبكم فصلى عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والناس». فهذا الخبر يجمع الاختلاف، فتحمل رواية النفي على أنه لن لم يصل عليه حين رُجم، ورواية الإثبات على أنه - صلى الله عليه وسلم - صلى عليه في اليوم الثاني. وكذا طريق الجمع لما أخرجه أبو داود عن بريدة رضي الله عنه: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى عليه، فقال له عمر رضي الله عنه: أن تصلي عليها وقد زنت؟ فقال: "لقد تابت توبة لو قُسمت بين سبعين لوسعتهم

الرابعة: قال صاحب الهداية: إن علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة اهـ. وقال: مخرجه الزيلعي (1:372): قلت: غريب، وذكر ابن سعد قصة أهل النهر وأن ليس فيها

.....

ذكر الصلاة اهـ. وفي فتح القدير (2:109): غريب، والله أعلم اهـ.

قلت: وأما أهل الجمل، والصفين فالظاهر من الآثار أن علياً رضي الله عنه صلى على قتلى الطائفتين. قال ابن تيمية في منهاج السنة "وقد تواتر عن علي يوم الجمل لما قاتلهم أنه لم يتبع مدبرهم، ولم يجهز على جريحهم، ولم يغنم لهم مالا، ولم يسب لهم ذرية، وأمر مناديه ينادي في عسكره بذلك كله، وكان يقول في أصحاب الجمل: «إخواننا بغوا علينا، طهرهم السيف». وقد نقل عنه رضي الله عنه أنه صلى على قتل الطائفتين، وسيجيئ إن شاء الله بعض الآثار بذلك اهـ (2:232).

الخامسة في غسل الشهيد إذا ارتثت: قال الحافظ في التلخيص: إن عمر رضي الله عنه غُسل، وصُلي عليه، وقد قُتل ظمأً بالمحدد. رواه مالك في الموطأ، والشافعي عنه، ورواه البيهقي والحاكم من طريق معاوية بن عمرو عن زائدة عن ليث عن نافع عن ابن عمر قال: «عاش عرم ثلاثاً بعد أن طعن ثم مات فغُسل، وكُفن» اهـ (1:171). قلت: وقد مر ذكر الصلاة عليه، وأن صهيماً صلى عليه.

قال الحافظ: وروى أبو نعيم من طريق إبراهيم بن عبد الله بن فروخ عن أبيه قال: "شهدت عثمان دُفن في ثيابه بدمائه". ورواه البغوي في معجمه فزاد: "ولم يُغسل". وكذا في زيادة المسند لعبد الله بن أحمد، وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: "صلى الزبير على عثمان، ودفنه، وكان قد أوصى إليه"، ثم نبه الحافظ على اتفاق الروايات كلها (على أنه لم يُغسل، واختلف في الصلاة عليه اهـ 1:171).

قلت: ويعكر عليه ما رواه البيهقي من حديث أيوب عن ابن أبي مليكة قال: «وجاء كتاب عبد الملك بأن يدفع عبد الله بعد قتله إلى أهله، فأُتيت به أسماء بنت أبي بكر، فغسلته وحنطته، ودفنته، ثم ماتت بعد ثلاثة أيام». إسناده صحيح، وروى ابن عبد البر في الاستيعاب من حديث أبي عامر عن ابن أبي مليكة: "كنت الأذان لمن بكر أسماء بنت أبي بكر بنزول ابنها عبد الله من الخشبة، فدعت بمركن وشب يمانى، وأمرتني بغسله" اهـ ذكره الحافظ في التلخيص أيضاً.

باب أن الجنب الشهيد يغسل ... 2335 - عن: ابن إسحاق حدثني بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول وقد قتل حنظلة بن أبي عامر الثقافي رضي الله عنه: «إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام، فسلوا صاحبته، فقالت: خرج وهو جنب لما سمع الهائلة (1). فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لذلك غسلته الملائكة». أخرجه ابن حبان في "صحيحه" في النوع الثامن من القسم الثالث، والحاكم في "المستدرک" في کتاب الفضائل، قال الحاكم

والجواب: أن الذين دفنوا عثمان في ثيابه بدمائه أجل من أسماء، وأكبر منها علماً وفقهاً، فالإقتداء بهم أولى، منهم زبير بن العوام، وحكيم بن حزام، وابن الزبير، وغيرهم كما ذكره الحافظ في التلخيص عن مالك، والله تعالى أعلم

وأما ما قاله ابن قدامة في المغني: إن عبد الله بن الزبير أخذ، وُصِّل، فهو كالمقتول ظلماً، وليس بشهيد المعركة اهـ (2:405). فمقصوص بترك الصحابة غسل عثمان ولم يكن شهيد المعركة، بل قُتل ظلماً في جوف داره، فعلم أن ترك الغسل ليس مخصوصاً بشهيد المعركة، فافهم.

وبالجملة: فإننا لا نقول بحرمة غسل الشهيد، وإنما نفينا وجوبه، وقد دل على عدم الوجوب آثار كبيرة، وأثر أسماء غاية ما فيه أنه يجوز غسله، ولا دلالة فيه على الوجوب، ولا على الأولوية، فلعلها غسلت ابنه بياناً للجواز تطيباً لقلبها، لكونها لم تقدر أن ترى ابنه مصفراً بالتراب ملطخاً بالدماء، أغبر الرأس بذا الهيئة، والله تعالى أعلم

باب أن الجنب الشهيد يغسل

قوله: عن ابن إسحاق إلخ. قال الشيخ: دلالتُه على الباب ظاهرة. لأن تغسيل الملائكة إياه والحال أن الشهداء لا يغسلون لم يكن إلا لجنازة، كما ظهر بحكاية أهله، فثبت أن الشهيد إذا كان جنباً يُغسل، بغْي الكلام في أن تغسيل الملائكة كيف صار كافياً

هي الصياح، والصحية، كذا في "مجمع البحار" (1)

"صحيح على شرط مسلم" انتهى. وليس عنده «فسلوا صاحبتة» إلى آخره، كذا في "نصب الراية" (1:37). وفي "التلخيص الحبير" (ص 151): وظاهره أن الضمير في قوله: عن جده يعود على عباد، فيكون الحديث من مسند الزبير رضي الله عنه، لأنه هو الذي يمكنه أن يسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - في تلك الحال اهـ

مع وجوب التغسيل على المكلفين؟ أجيب بوجوه لا تخلو عن كلام، والأحسن عندي أن يقال (1) لما لم يأمر - صلى الله عليه وسلم - الناس بتغسيله كان المقام مخصوصاً من عموم الحكم، وللشارع أن يخص من شاء فيما شاء اهـ. قلت: وفي حكمه الحائض والنفساء إذا استشهدتا فتغسلان

فائدة: قال ابن قدامة في المغني: ويكره النعي وهو أن يبعث منادياً ينادي في الناس أن فلاناً قد مات، ليشهدوا جنازته، لما روى حذيفة قال: "سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - ينهى عن النعي. قال الترمذي: هذا حديث حسن. واستحب جماعة من أهل العلم أن لا يعلم الناس بجنازتهم، منهم (2) عبد الله بن مسعود، وأصحابه علقمة، والربيع بن خيثم، وعمرو ابن شرحبيل. قال علقمة: لا تؤذنوا لي أحداً، وقال عمرو بن شرحبيل: "إذا أنا مت" فلا أنعي إلى أحد

وقال كثير من أهل العلم: لا بأس أن يعلم بالرجل إخوانه ومعارفه، وذو الفضل من غير نداء. قال إبراهيم النخعي: لا بأس إذا مات الرجل أن يؤذن صديقه وأصحابه، وإنما كانوا يكرهون أن يُطاف في المجالس أنعي فلانا كفعل الجاهلية، وممن أخص في هذا

أو يقال: سقط غسله عن الناس لعدم علمهم بجنايته، ولم يعد وجوبه عليهم بعد العلم به، لكون الله تعالى قد اختار (1) الإعلام فعلاً لا قولاً، والفعل يحتمل الوجود، وإخبار المرأة لا يوجب العلم بكونه جنبا، لاحتمال أن يكون قد اغتسل بعد ما فارقها، وخرج من عندها. نعم! تقرير النبي - صلى الله عليه وسلم - إياها على خبرها أفاد العلم بكونه قتل جنبا، ولكنه - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر الناس بغسله، لما علم من اختيار الله تعالى للإعلام بالفعل دون القول أنه أراد إسقاط غسله عن الناس وإظهار كرامته، فافهم

ومنهجهم أبو سعيد الخدري، فإنه أوصى ابنه عبد الرحمن فقال: "يا بني! إذا أنا مت، فادفني ههنا (أي في أقصى البقيع) (2) مكاناً لا يدفن فيه) ولا تضرب على فسطاطا، ولا تمش معي بنار، ولا تبكين علي نائحة، ولا تؤذي بي أحداً، وليكن مشبك (خيها إلخ". ذكره الحاكم في المستدرک وسكت عنه هو، والذهبي (564:3)

باب جواز الصلاة في الكعبة ... 2336 - حدثنا: عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك بن أنس عن نافع عن عبدالله بن عمر: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل الكعبة، وأسامة بن زيد، وبلال، وعثمان بن طلحة الحنفي، فأغلقها عليه، ومكث فيها، فسألت بلالاً حين خرج: ما صنع النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: جعل عموداً عن يساره، وعموداً (1) عن يمينه، وثلاثة أعمدة ورائه، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى» الحديث. (وقال لنا إسماعيل: حدثني مالك فقال: «عمودين عن يمينه»، رواه البخاري (1:72).

أبو هريرة، وابن عمر، وابن سيرين، وروي عن ابن عمر: "أنه نعي إليه رافع بن خديج قال: كيف تريدون أن تصنعوا به؟ قالوا: نحسبه حتى نرسل إلى قباء، وإلى من قد بات حول المدينة، ليشهدوا جنازته. قال: نعم! ما رأيتم وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - في الذي دُفن ليلاً: إلا أذنتموني" وقد صح عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى، فصَفَّ بهم، وكبر أربع تكبيرات» متفقٌ عليه، وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لا يموت فيكم أحدٌ إلا أذنتموني به» أو كما قال (قلت: ذكرته فيما مضى فتذكر). (ولأن في كثرة المصلين عليه أجراً لهم، ونفعاً للميت إلخ. والله تعالى أعلم (2:432).

باب جواز الصلاة في الكعبة

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة. وأما في الزييلي: أخرج (أي الشيخان) عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دخل الكعبة وفيه ست سوار فقام عند سارية، فدعا، ولم يصل (1:372). فالجواب أن الحديثين محمولان على تعدد الواقعة، كما يدل عليه حديث ابن عمر الذي هو ثالث أحاديث الباب. أو يقال: إن (المثبت يقدم على النافي، وبه قال السهيلي، كما في الزييلي (1:373).

أي جعل الثانية متصلة به، فلا ينافي كون عمود آخر هناك، وهو الثابت في الرواية الأولى من الباب، أفاده شيخنا (1) دامت بركاتهم.

عن: عبدالله بن السائب قال: «حضرت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم - 2337 الفتح، وقد صلى في الكعبة، فخلع نعليه، فوضعهما عن يساره، ثم افتتح سورة المؤمنين، فلما بلغ ذكر موسى وعيسى أخذ به سلعة فركع». رواه ابن حبان في "صحيحه" (زيلعي 1:314). ... 2338 - عن: يحيى بن جعدة عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «دخل النبي - صلى الله عليه وسلم - البيت، ثم خرج، وبلال خلفه، فقلت لبلال: هل صلى؟ قال: لا، فلما كان الغد دخل، فسألت بلالاً هلى صلى؟ قال: نعم! صلى ركعتين استقبل الجذعة، وجعل السارية الثانية (1) عن يمينه». رواه الدار قطني في "سننه"

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: قد مر تقريره

قوله: "عن يحيى" إلخ. وقد سبق التعرض به في حاشية أول أحاديث الباب، قلت: وجواز النافلة في جوف الكعبة اتفاق العلماء كلهم، ولكن اختلفوا في الفريضة، فقال مالك وأحم: لا تصح الفريضة في الكعبة ولا على ظهرها، وجوزه أبو حنيفة، والشافعي، لأنه مسجد، ولأنه محل لصلاة النفل، فكان محلاً للفرض، كخارجها، وأيضاً فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - أدخل عائشة الحجر حين قالت: "كنت أحب أن أدخل البيت، فأصلي فيه". وقال: "إن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا في بنائها، فأخرجوا الحجر من البيت. فإذا أردت أن تصلي في البيت فصلي في الحجر، فإنما هو قطعة منه". أخرجه الطحاوي في الآثار بسند حسن (1:299). ومثله في الصحيحين أيضاً، فهذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أجاز الصلاة مطلقاً في الحجر الذي هو البيت صراحة، وفي البيت دلالة، وقد تواتر الأخبار بأنه - صلى الله عليه وسلم - دخل الكعبة، وصلى فيها، كما ذكره الطحاوي (1:229). والفريضة والنافلة في وجوب الاستقبال سواء

واحتج أحمد ومن وافقه بقول الله تعالى: {وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ}، والمصلي فيها أو على ظهرها غير مستقبل لجهتها، قال: والنافلة مبناه على التخفيف، والمسامحة، بدليل صلاتها قاعداً، وإلى غير القبلة في السفر على الراحلة. قاله

(أريد به الجنس (كرمانى) (1)

(وقال السهيلي: "إسناده حسن"، كذا في "الزيلعي" (1:373). (1:182).

(ابن قدامة في المغني (1:725).

والجواب: أن الكعبة اسم للعرصة، والهواء بالإجماع فإن الناس كانوا يصلون إلى البقعة حين رفع البناء في عهد ابن الزبير، وبنى البيت على قواعد الخليل عليه صلاة الله الملك الجليل. والواجب استقبال جزء من الكعبة غير عين، وإنما يتعين الجزء قبله له بالشروع في الصلاة، والتوجه إليه، وقد تحقق ذلك في جوف الكعبة أيضاً، فلا وجه فلساد الصلاة، وجواز الصلاة إلى غير القبلة لعذر مشترك في الفريضة، والنافلة، كما إذا خاف السبع، أو العدو لو استقبل القبلة، فيجوز له الصلاة إلى غيرها غير أن العذر في الفريضة لا بد وأن يكون أقوى وأشد. وفي النافلة يكفي مطلق العذر كالسفر، وكونه راكباً، وصلاته - صلى الله عليه وسلم - في الكعبة لم تكن لعذر يسقط عنه حكم الاستقبال، فلم تكن صلاته فيه إلا لوجود الاستقبال، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

هذا وقد تم هنالك والحمد لله على ذلك الجزء الثامن من إعلاء السنن، قبله الله تعالى، كما قبل بناء الخليل بالقبول الحسن، وبتمامه تمت أبواب الصلاة، وتليها إن شاء الله تعالى أبواب الزكاة، وفقني الله تعالى لتكميل هذا الكتاب، وإتمام بقية الأبواب. فإنه بيه التوفيق، وإليه المرجع، والمآب. وكان الفراغ من تسويد هذا الجزي المبارك في يوم الخميس للسابع والعشرين من شهر رجب ذي الفضل المتدارك سنة ألف وثلاث مائة، وسبع أربعين من هجرة سيد الأولين والآخرين، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، دائماً أبداً متتالياً متواتراً إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمت

* * *

فهرس الجزء الثامن من إعلاء السنن

الموضوع ... الصفحة

أبواب الجمعة	3
باب عدم جواز الجمعة في القرى	3
فائدة: تحقيق قول الصحابي: "كنا نفعل كذا"	29
تتمة أولى	33
تتمة ثانية	37
تتمة ثالثة	42
تتمة رابعة	42
باب إذا بعث الإمام نائباً إلى قرية وأقام الجمعة بها صحت الجمعة وأن الإمام أو نائبه شرط لصحتها	45
باب لا الجمعة إلا بجماعة وأقلها ثلاثة سوى الإمام	52
باب أن وقت الجمعة بعد الزوال	57
فائدة: دليل كون الإذن العام شرطاً للجماعة	58
باب خطبة الجمعة وما يتعلق بها	65
فائدة: يوسف بن خالد السميتي فيه لين	74
باب عدد ركعات الجمعة وغيرها	75
باب من لا تجب عليهم الجمعة	76
باب من لم تجب عليه الجمعة وقد صلها أجزاءه عن الظهر	78
باب أن من فاتته الجمعة لا يصلي الظهر بجماعة، وأن السفر يجوز يوم الجمعة قبل الزوال	78
باب من أدرك ركعةً من صلاة الجمعة أو شيئاً منها صلى الجمعة	80
باب سلام الخطيب على المنبر	82
باب من جاء في استقبال الإمام وهو يخطب	83

باب التأذين عند الخطبة	84
باب أن المصلي عند الزحام يسجد على ظهر أخيه	87
باب كراهة التخطي يوم الجمعة بغير عذر	87
باب القراءة في صلاة الجمعة	88
باب سقوط الجمعة بسبب مطر شديد	89
باب تعدد الجمعة في مصر واحد	89
باب إذا اجتمع العيد والجمعة لا تسقط الجمعة به	92
باب جواز الكلام والعمل للخطيب عند الضرورة، وكراهتها بغيرها	99
أبواب العيدين	102
باب وجوب صلاة العيدين	102
فائدة: دلالة "كان" على الاستمرار	105
باب استحباب الأكل قبل الخروج إلى المصلى في يوم الفطر وبعد الرجوع عنها في يوم الأضحى	109
باب استحباب الزينة في العيدين	110
كراهة اللون الأحمر المصمت	110
باب إخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى الصلاة	112
باب الخروج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى إلا لعذر	112
باب ما جاء في التكبير في طريق المصلى، ثم فيه إلى خروج الإمام	114
باب جواز التهنية بالعيد	119
باب كراهة النافلة في العيدين قبل الصلاة مطلقا، وبعدها في المصلى خاصة ..	120
باب ما جاء في وقت صلاة العيدين	122
باب صلاة العيد في اليوم الثاني للعذر	124
باب كيفية صلاة العيدين	127
الجواب عن إيراد بعض الناس على النيومي	129

فائدة: الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب الجوهر النقي ... 131

باب استحباب مخالفة الطريق عند الرجوع عن صلاة العيد، وسنية الخروج إليها ماشياً
145 ...

باب اشتراط المصر للعيدين كالجمعة ... 146

باب من لم يدرك صلاة العيد يصلي أربعاً متنفلاً ... 147

باب تكبيرات التشريق، وأنها لا تجب إلا على أهل المصر ... 148

فائدة: تحقيق المراد بالعمل المأمور به في عشر ذي الحجة ... 160

فائدة: ثبت أنها أيام أكل، وشرب، وبعل ... 160

باب صلاة الكسوف والخسوف ... 163

فائدة: خطبة الكسوف برواية جماعة من الصحابة ... 172

تتمة فيما ورد من العبادات عند نزول الآيات ... 178

باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة ... 180

أبواب صلاة الخوف ... 194

باب كيفية صلاة الخوف ... 194

فائدة: بيان طرق صلاة الخوف ... 197

باب جواز صلاة الخوف بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - ...
198 ...

باب طريقة الصلاة الرباعية في الخوف، وترك الصلاة عند التحام الحرب ... 199

فائدة: بحث الكتابة ... 203

فائدة: أبو بكر أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة ... 203

أبواب الجنائز ... 208

باب توجيه المختصر إلى القبلة على شقه الأيمن ... 208

باب ما يلحق المحتضر، وما يقوله، وما يقرأ عنده ... 208

باب تغميض بصر الميت ... 211

باب تسجئة الميت ... 212

باب جواز غسل المرأة زوجها الميت	223 ...
فائدة: توثيق الواقدي	225 ...
باب كفن الرجل ونوعه	228 ...
باب تكفين المرأة	246 ...
باب تجمير كفن الميت	249 ...
أبواب صلاة الجنازة	250 ...
باب أن صلاة الجنازة فرض كفاية	250 ...
باب أن الوالي أحق بصلاة الجنازة من غيره	251 ...
باب كيفية صلاة الجنازة	254 ...
باب ما يفعل المسلم إذا مات له قريب كافر؟	282 ...
باب أن صلاته - صلى الله عليه وسلم - على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة	283 ...
فائدة: الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب الهداية	287 ...
فصل في حمل الجنازة	289 ...
باب استحباب حمل الجنازة بقوائمه الأربع	289 ...
باب المشي خلف الجنازة، والإسراع بها	291 ...
باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة	297 ...
باب نسخ القيام للجنازة	298 ...
باب القيام لتابع الجنازة حتى توضع على الأرض	298 ...
باب الهي عن اتباع الميت بنار	299 ...
باب تعميق القبر وتوسيعه، واختيار اللحد على الشق	300 ...
باب طريق إدخال الميت في القبر	303 ...
باب ما يقول واضع الميت في القبر	306 ...
باب استحباب توجيه الميت في القبر إلى القبلة	307 ...

فائدة: تدليس الشيوخ	309
باب تسجية قبر المرأة دون الرجل	313
باب رش الماء، ووضع الحصى على القبر، وإهالة التراب فيه	314
باب النهي عن تحصيل القبور والقعود، والبناء، والكتابة، والزيادة عليها	317
باب النهي عن تربيع القبور، واختيار تسنيما	322
باب جواز تقبيل الميت، وأن تعظيمه كتعظيمه في حياته	329
باب استحباب صنع الطعام لأهل الميت، وكراهته منهم للناس	329
باب استحباب زيارة القبور عموماً، وزيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - خصوصاً وما يقرأ فيها ...	330
باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر	344
فائدة في غسل المحرم وكفنه	345
فائدة في صلاة النساء على الجنازة	347
فائدة فيما يقوله عند الدفن	348
فائدة في الصلاة على القبر	353
فائدة في الصلاة على الجنازة بعد الفجر والعصر	357
أبواب الشهيد	362
باب أن الشهيد لا يُغسَل، ويُدفن بدمه وبثيابه، ونزع الحديد والجلود منه ولكن يُكفن	362
باب الصلاة على الشهيد	363
تواتر نفي الصلاة على شهداء أحد، قاله الشافعي	367
باب أن الجنب الشهيد يُغسَل	375
باب جواز الصلاة في الكعبة	377

إعلاء السنن

الجزء التاسع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ... كتاب الزكاة (1) ... باب لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ... 2339 - حدثنا: سليمان بن داود المهري أنا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم وسمي آخر عن أبي إسحاق عن اصم بن ضمرة والحارث الأعور عن علي رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ببعض (2) أول الحديث قال: «إذا كانت لك مائتا درهم، وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك» قال: «فلا أدري أعلي يقول: «فبحساب ذلك» أو رفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -؟» «وليس في مال زكاة حتى

باب لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول

قوله: "حدثنا سليمان إلخ" قال المؤلف: "روى أبو داود هذا الحديث بثلاثة أسانيد، الأول برواية عبد الله بن محمد النفيلي عن زهير عن أبي إسحاق عن عاصم وعن الحارث عن علي، والثاني برواية سليمان بن داود المهري عن أبي وهب عن جرير وآخر عن أبي إسحاق إلخ، وهذا هو المذكور في المتن، وثالث عن عمرو بن عون عن أبي عوانة عن أبي إسحاق إلخ، والأحاديث الثلاثة واحد، وإنما الاختلاف في الإسناد، وفي بعض الزيادات، والكلام في هذا الحديث في موضعين، الأول في كونه مرفوعاً وموقوفاً، والثاني في بعض الرواة، فلننقل تحقيق الأمرين عن الزيلعي، ففيه بعد نقل الحديث إلى قوله

وقد اختلف في الوقت الذي فرضت فيه فالأكثر أنه بعد الهجرة، وقال ابن خزيمة: «إنها فرضت قبل الهجرة» (1)
(واختلف الأولون، فقال النووي: «إن ذلك كان في السنة الثانية من الهجرة إلخ» كذا في نيل الأوطار (2:4)
المذكور قبل هذا الحديث في أبي داود (2)

يحول عليه الحول». إلا أن جريراً قال: ابن وهب يزيد (1) في الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول. رواه أبو داود (228:1) وسكت عنه.

"حتى يحول عليه الحول" المذكور قبل قوله: إلا أن جريراً، مانصبه: قال (2): "ورواه شعبة وسفيان وغيرهما عن أبي إسحاق عن عاصم عن علي، ولم يرفعه" انتهى. وفيه عاصم والحارث، فعاصم وثقه ابن المديني وابن معين والنسائي، وتكلم فيه ابن حبان، وابن عدي، فالحديث حسن، قال النووي رحمه الله في الخلاصة: "وهو حديث صحيح أو حسن" انتهى. ولا يقدح فيه ضعف الحارث، لمتابعة عاصم له، وقال عبدالحق في أحكامه: "هذا حديث رواه ابن وهب عن جرير بن حازم عن أبي إسحاق عن عاصم، والحارث عن علي، فقرب (3) أبو إسحاق فيه بين عاصم والحارث والحارث كذاب وكثير من الشيوخ يجوز عليه مثل هذا، وهو أن الحارث أسنده وعاصم لم يسنده، فجمعهما جرير، وأدخل أحدهما في الآخر". وكل ثقة رواه موقوفاً فلو أن جريراً أسنده عن عاصم، وبين ذلك أخذنا به، وقال غيره: "هذا لا يلزم، لأن جريراً ثقة، وقد أسند عنهما" انتهى. قال بعض الناس: "وهو في مسند أحمد عن عاصم بن ضمرة عن علي مرفوعاً" ليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" انتهى. وليس من رواية أحمد (148:1).

قلت: وسنده حسن ولكنه موقوف. قال: "حدثنا عبد الله حدثني عثمان بن أبي شيبة ثنا شريك عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه فذكره" وليس بمرفوع كما زعمه بعض الناس، فإني طالعت "مسند علي" بتمامه، فلم أجده فيه مرفوعاً، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف: وقد مر غير مرة أن الاختلاف غير مضر، وأن الحارث مختلف فيه، لا ضعيف مطلق، فالحديث محتج به، كما يدل عليه سكوت أبي داود، ودلالته على الباب ظاهرة، وفي "رحمه الله" والحوال شرط في جواب الحول بالإجماع، وحكى عن ابن

مقولة القال (1)

يعني تحت الحديث الذي رواه أبو داود (2)

هكذا في الأصل ولعله قرن (3)

مسعود وابن عباس رضي الله عنهما قالاً بوجوبها حين الملك ثم إذا حال الحول
(وجب مرة ثانية، وأن ابن مسعود كان إذا أخذ عطاءه زكاه اهـ. (ص 37

ومثله في "نيل الأوطار" قال: "فيه أي في حديث على دليل على اعتبار الحول في زكاة
الذهب، ومثله الفضة، وإلي أنه يجب على المالك إذا استفاد نصاباً أن يزكّيه في الحال،
تمسكاً بقوله (عليه السلام) "في الرقة ربع العشر" وهو مطلق مقيد بهذا الحديث، فاعتبار
الحول لا بد منه. قال: "وحديث على هو من حديث أبي اسحاق عن الحارث الأعور
وعاصم بن ضمرة، وقد تقدم أن البخاري قال: "كلاهما عندي صحيح" وقد حسنه الحافظ
قال: والضعف الذي فيه منجبر بما عند ابن ماجة، والدارقطني والبيهقي، والعقيلي من
حديث عائشة من اعتبار الحول، وفي إسناده حارثة بن أبي الرجال وهو ضعيف، وبما عند
الدارقطني من حديث أنس وفيه حسان بن سياه وهو ضعيف" اهـ (4:27). بتقديم
وتأخير.

قلت: وقد صح عن ابن عمر، قال: "لا تجب في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" وكذا
صح عن أبي بكر رضي الله عنه أنه كان لا يأخذ من مال صدقة حتى يحول عليه الحول،
وكذا صح عن عثمان أخرج الآثار كلها مالك في مؤطاه (ص 103 □ 104). والإجماع عليه
أغني عن إسناده.

قال ابن قدامة في "المغني": إن الأموال الزكّاتية خمسة، السائمة من بهيمة الأنعام والأثمان
وهي الذهب والفضة، وقيم عروض التجارات وهذه الثلاثة الحول شرط في وجوب زكّاتها
لا نعلم فيه خلافاً سوى ما سنذكره في المستفاد، والرابع ما يكال ويدخر من الزروع
والثمار، والخامس المعدن، وهذان لا يعتبر لهما حول". اهـ (2:496). قلت: لا زكاة في
المعدن عندنا كما سيجي، بل فيه الخمس، وكذا في الزروع والثمار عند أبي حنيفة، بل
فيه الهشر أو نصفه، وتسميته زكاة مجاز، لوجوبه في القليل منه، والكثير عنده غير مقدر
بقدر النصاب.

باب ليس على الصبي والمجنون زكاة ... 2340 - أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود أنه قال: «ليس في مال اليتيم زكاة» رواه الإمام محمد في كتاب الآثار (ص 46). ... 2341 - عن: ابن عباس قال: «لا يجب على مال (الصغير زكاة، حتى تجب عليه الصلاة» رواه الدارقطني (207:1).

باب ليس على الصبي والمجنون زكاة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ" قال المؤلف: دلالة على الجزء الأول من الباب، من حيث أن لفظ اليتيم لا يطلق إلا على من لم يبلغ الحلم، فبينهما عموم وخصوص مطلقا فإن قلت: إن ليثا الراوي في هذا الحديث مجروح

قلت: أجاب عنه في فتح القدير بما نصه: "ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلاطه، ويرويه وهو الذي شدد في أمر الرواية ما لم يشدده غيره على ما عرف". (2:116). وأما ما في التلخيص: روى البيهقي من طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن: ابن مسعود قال: من ولي مال يتيم فليحص عليه السنن، وإذا دفع إليه ماله أخبره بما فيه من الزكاة، فإن شاء زكي، وإن شاء ترك، فإن استدل به على وجوب الزكاة على الصبي حيث قال: "فيه أخبره بما فيه من الزكاة"

فالجواب عنه بوجهين، الأول بما في التلخيص من قوله: "وأعله الشافعي بالانقطاع وبأن (ليثا ليس بحافظ اهـ" (1:176)

والثاني أنه لا يدل على وجوب الزكاة في مال اليتيم، وإلا فما معني الاختيار؟ وبه يحصل التطبيق بين قولي ابن مسعود رضي الله عنه، فغاية ما يثبت به إنما هو استحباب أداء الزكاة الماضية للصغير بعد البلوغ، ونقل الكلام في السند حجة إلزامية، وإلا فهو غير مضر عندنا، فإن الانقطاع ليس بجرح عندنا، وليث هذا قد تقدم توثيقه عن البعض مرارا فافهم

قوله: عن "ابن عباس" إلخ قال المؤلف: "قال الدارقطني بعد رواية

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: «ليس في مال اليتيم زكاة، ولا - 2342 يجب عليه الزكاة (1) حتى يجب عليه الصلاة». رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (ص 46). ... 2343 - عن: حماد عن إبراهيم عن الأسود عن: عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل. أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه، ورواه الحاكم في

هذا الحديث (2) "ابن لهيعة لا يحتج به". قلنا: بل يحتج به عند غير الدارقطني فقد قدمنا غير مرة أنه احتج به الإمام أحمد، وصحيح حديثه، وحسن له الترمذي، فهو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر كما تقدم مرارا، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة بم مر تقريره في الحديث الأول

قوله: "عن حماد إلخ" قال المؤلف: في الزيالي بعد نقل الحديث ما نصه وحماد الأول هو حماد بين سلمة، وحماد الثاني هو ابن أبي سليمان، وقد روى له مسلم مقرونا بغيره، ووثقه ابن معين، والنسائي، والعجلي وغيرهم وتكلم فيه الأعمش، ومحمد بن سعد وغيرهما. (379:1)).

قال المؤلف: كلام الأعمش وغيره غير مضر، كما تقدم مرارا من أن الاختلاف لا يقدر في الاحتجاج. ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما ورد من الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمخالفة لما حققناه، فنذكرها أولا ثم نجيب عنها ثانيا، فما ورد من ذلك ما في التلخيص الحبير أولا حديث روى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "من ولي يتيما فليتجر له ولا يتركه حتى يأكله الصدقة" "الترمذي والدارقطني والبيهقي" من حديث عمرو بن شعيب (عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو به. (176:1)).

في الدر المختار: قرننا بالصلاة في اثنين وثمانين موضعاً في التنزيل دليل على كمال الاتصال بينهما 2:2 مع (رد 1) (المختار مصرية).
الراوي في السند (2)

(المستدرک، وقال: «على شرط مسلم» (زيلعي 379:1).

ومنها ما في التلخيص ثانياً روى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة» الشافعي عن عبد المجيد بن أبي رواد عن ابن جريح عن يوسف (بن مارك به مرسلًا 176:1).

قال المؤلف: أما رجاله فالإمام الشافعي إمام مشهور، وعبد المجيد هذا هو كما في "التقريب" ابن عبد العزيز بن أبي رواد بفتح الراء وتشديد الواو صدوق يخطئ، وكان مرجياً، أفرط ابن حبان فقال: "متروك" (ص 164) وروى له مسلم والأربعة كما رمز لهم (صاحب التقريب ص 163)، وفي "الميزان": صدوق مرجي كأبيه، وثقه الإمام يحيى بن معين، وغيره، قال أبو داود: ثقة داعية إلى الإرجاء، وقال ابن حبان: "يستحق الترك منكر الحديث جداً، يقلب الأخبار، ويروى المناكير عن المشاهير" (2: 145.146). وفيه أيضاً: وقال أحمد: بن أبي مريم عن ابن معين ثقة يروى عن قوم الضعفاء" وقال: وكان أعلم الناس بحديث ابن جريح، وكان يعين الإرجاء، وسمع من معمر (2: 146). وفيه أيضاً: (وقال أحمد: "لا بأس به" وقال: له غلو في الإرجاء ويقول: هؤلاء الشكاك" 2: 146).

قال المؤلف: فهو مختلف فيه ولا بأس به، لا سيما لما روى عنه مسلم وابن جريح هو كما في "التقريب" عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريح (ص 320)، وفيه أيضاً: "ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل" اه وفيه رمز لرواية الأئمة الستة عنه، (ص 165) ويوسف بن مارك أخرج له الستة وهو ثقة كما في التقريب (ص 285). فالسند رجاله ثقات، ولكنه مرسل، ومنها ما في التلخيص ثالثاً: وفي الباب عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً "اتجروا في مال اليتامى لا تأكلها الزكاة". رواه الطبراني في "الأوسط" في ترجمة علي بن سعيد (ص 176) وفي الزيلعي بعد نقل هذا الحديث: قال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن أنس إلا بهذا الإسناد" (1: 379). وفي "الجامع الصغير" للحافظ السيوطي رمز لصحة هذا الحديث (1: 6). وفي "التعليق الممجد": وكذا حديث أنس مرفوعاً "اتجروا في مال (اليتامى لا تأكلها الزكاة". رواه طبراني في الأوسط (ص 176).

ومنها ما في التلخيص رابعاً: وروى البيهقي من حديث سعيد بن المسيب عن عمر موقوفاً عليه مثله، أي مثل ما مر من المرفوع قبل بلفظ "اتجروا" إلخ (مولف) وقال: "إسناده

.....
(صحيح وروى عن ابن عبينة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر موقوفاً أيضاً (176:1).

ومنها ما في التلخيص خامسا: وروى البيهقي عن طريق شعبة عن حميد ابن هلال سمعت أبا محجن أو ابن محجن وكان خادما لعثمان بن أبي العاص، قال: قدم عثمان بن أبي العاص على عمر، فقال له عمر: "كيف متجر أرضك؟ فإن عندي مال اليتيم قد كادت الزكاة أن تقنيه" قال: "دفدعه إليه" وروى أحمد بن حنبل من طريق معاوية بن قرة عن الحكم بن (أبي العاص عن عمر نحوه (176:1).

ومنها ما في التلخيص سادسا: وروى مالك في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة تليني وأخالي يتيما في حجرها، وكانت تخرج من أموالنا الزكاة. (176:1)).

ومنها ما في التلخيص سابعا: وروى الدارقطني والبيهقي وابن عبد البر ذلك (1) من طرق عن عل بن أبي طالب، وهو مشهور عنه (176:1) ومنها ما في الدراية: قال: "يعطي (زكاته" صحيح (2) (ص: 154).

والجواب عن الأول أن الحديث ضعيف من حيث كونه مرفوعا كما استوفي بيانه في التلخيص (ص: 176) فقال: "وفي إسنادهم المثنى بن صباح، وهو ضعيف، وقد قال الترمذي: إنما يروى من هذا الوجه اه" ويجاب أيضاً بأنه محمول على النفقة، ففي الكفاية قلنا: أريد بها النفقة، فقد ورد في الحديث: نفقة الرجل على نفسه صدقة، ألا تري! أنه أضاف إلى كل المال، والنفقة تستاصل المال لا الزكاة (2: 115، 116) قال الشيخ: لم أر هذا اللفظ في الحديث، نعم! في الجامع الصغير عن ابن مسعود مرفوعا برواية البخاري (والترمذي "نفقة الرجل على أهله صدقة" (2: 161).

وفي المشكاة عن

أي وجوب الزكاة في مال اليتيم (1)
يعني هذا إسناد صحيح (2)

.....

الشيخين برواية جابر وحذيفة قالا: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "كل معروف صدقة" (168:1)، فالحديثان صريحان في كون الإنفاق على الأهل، وكون كل خير صدقة، ولا فرق بين الإنفاق على نفسه، وعلى أهله، ولا شك في كون الإنفاق على نفسه معروفاً، فثبت مبني التوجيه

قلت: لا حاجة إلى هذا التطويل، فقد ورد ما يدل على كون الإنفاق على نفسه صدقة صريحا، روى أحمد بإسناد جيد عن المقدم بن معدي كرب رضي الله عنه مرفوعا «ما أطعمت نفسك فهو لك صدقة» الحديث، وروى الطبراني بإسنادين، أحدهما حسن، عن أبي أمامة مرفوعا «من أنفق على نفسه نفقة يستعف بها فهي له صدقة» الحديث، وعن جابر مرفوعا «ما أنفق المرأ على نفسه فهو له صدقة»، وكذا في "الترغيب" قال: "وشواهد كثيرة" اهـ (ص: 351). وكذلك الجواب عن الثاني إن كان مرفوعا وإلا فالجواب عنه سيأتي في الثالث

والجواب عن الثالث أنه رأي صحابي عارضه رأي صحابي آخر كابن مسعود وابن عباس قولهما في المتن، بل عارضه حديث مرفوع وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: "رفع القلم" إلخ. وكذلك الجواب عن الآثار الباقية، وأما قول البيهقي في الحديث الرابع على كونه موقوفاً إسناده صحيح، فالظاهر الذي لا يرتاب فيه أن هذا الحديث، هو الذي ذكره صاحب الجوهر النقي، ونصه: ذكر فيه (أي البيهقي) عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب أن عمر قال: "ابتغوا بأموال اليتامى إلى آخره"، ثم قال: "إسناده صحيح" اهـ ثم تكلم صاحب الجوهر على كونه صحيحا بقوله

قلت: كيف يكون صحيحا ومن شرط الصحة الاتصال، وسعيد ولد لثلاث سنين مضين من خلافة عمر، ذكره مالك، وأنكر سماعه منه، وقال ابن معين: "رآه وكان صغيرا، ولم يثبت له السماع منه". وأسند البيهقي في "كتاب المدخل" عن مالك "أنه سئل هل أدرك ابن المسيب عمر؟ قال: لا! ولكنه ولد في زمانه، فلما كبر أكب على المسئلة عن شأنه حتى كأنه رآه". ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسيب عن عمر شيئا، ثم إن هذا الأثر اختلف فيه، فرواه ابن عبيدة عن عمرو بن دينار، عن عمرو بن شعيب عن عمر ولم

باب لا زكاة في مال المكاتب حتى يعتق ... 2344 - عن: جابر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ليس في مال المكاتب زكاة حتى يعتق». (رواه الدارقطني 202:1).

يذكر ابن المسيب، وخالفه حماد بن زيد، فرواه عن عمرو بن دينار، ولم يذكر عمرو بن شعيب ولا ابن المسيب، كذا ذكر الدارقطني في "علله" ثم أن ابن المسيب خالف هذا الأثر، قال ابن المنذر: في "الأشراف": "لا يزكي الصبي، حتى يصلي ويصوم. وهو قول النخعي وأبي وائل، والحسن، وسعيد بن جبير، وهذا لأن الزكاة عبادة فلا تجب على الصبي، لارتفاع القلم عنه كالحج والصلاة. (285:1).

قلت: أما العلة الأولى فليس بشيء، فإن مراسيل ابن المسيب صحاح اتفاقاً، ولكن العلة هي الثانية، وحاصلها الاضطراب في الإسناد، وقال الحافظ في التلخيص: وقد روى عن عمرو بن شعيب عن عمر بن الخطاب موقوفاً عليه قال مهنا: سألت أحمد عنه فقال "ليس بصحيح برواية المثني عن عمرو" ورجح الدارقطني في "العلل" رواية ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن شعيب عن عمر، ولم يذكر ابن المسيب اهـ

قلت: ومراسيل عمرو بن شعيب لا يحتج بها كما يحتج بها كما يحتج بمراسيل ابن المسيب، والتأويل الصدقة بالنفقة جاز فيه أيضاً ولعل ابن المسيب سقط عن عبارة الجوهر النقي، وبدونه لا يتم الدليل، وقد ذكره ابن قدامة في المغني فيمن يمنع وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، فقال: و"قال الحسن: وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وأبو وائل، والنخعي، وأبو حنيفة: "لا تجب الزكاة في أموالها" اهـ (ص: 93) والراوي إذا أفتي أو عمل بخلاف روايته كان ذلك قدحا عندنا.

باب لا زكاة في مال المكاتب حتى يعتق

قوله: "عن جابر" قال المؤلف: في "التلخيص الحبير": حديث «لا زكاة في مال المكاتب حتى يعتق». الدارقطني، والبيهقي من حديث جابر، في إسناده ضعيفان □

عن: كيسان عن أبي سعيد المقبري قال: «أتيت عمر بزكاة مالي مائتي درهم، وأنا - 2345 مكاتب، فقال: هل عتقت؟ قلت: «نعم» قال: «اذهب فاقسمها». رواه أبي شيبة (التلخيص (الحبير 176:1).

ومدلس، قال البيهقي: "الصحيح أنه موقوف على جابر رضي الله عنه، وقد رواه ابن أبي شيبة كذلك من حديثه ومن حديث ابن عمر، ومن طريق كيسان عن أبي سعيد المقبري: قال: "أتيت عمر بزكاة مالي مئتي درهم وأنا مكاتب" فقال: "هل عتقت؟ قلت: "نعم" قال: ("اذهب فاقسمها". (ص:176:1).

قال المؤلف: قول الصحابي حجة عندنا إذا لم يعارضه أقوى منه، لا سيما إذا تأيد بالقياس أيضاً، ففي "الهداية": وليس على المكاتب زكاة لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق، ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (166:1) ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن كيسان عن أبي سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة من حيث أن عمر سأله عن اعتاقه، فلو لم يكن كونه مكاتباً مانعاً عن وجوب الزكاة لما كان للسؤال عن الاعتاق معنى. ثم اطلعت على سنده في "مصنف ابن أبي شيبة" غير المطبوع فهو هكذا: وكيع عن عبد العزيز بن عبد الله عن ابن كيسان أبي سعيد المقبري فذكره. (1:653) فوكيع مشهور ثقة من رجال الجماعة كما في "التقريب" (ص: 271) وعبد العزيز هذا هو ابن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون كما يظهر من "تهذيب التهذيب" وهو أيضاً ثقة من رجال الجماعة كما في "تهذيب التهذيب" وغيره وهو ثقة من رجال الجماعة. وأنه وإن كان قد اختلط قبل موته بأربع سنين، لكن قال الذهبي في "الميزان"

قلت: "ما أحسب أن أحداً أخذ عنه في الاختلاط" (1:382) واعلم أنه وقع الاختلاف في اسمه بين نسخة "مصنف ابن أبي شيبة" والتلخيص، فوقع في التلخيص من طرق كيسان عن أبي سعيد المقبري، وفي "المصنف" عن ابن كيسان أبي سعيد المقبري. وقد اتضح لك مما نقل عن "تهذيب التهذيب، والمصنف" ما في "التلخيص" من الغلط حيث وقع كلمة (عن) مكان كلمة (بن) في "التلخيص" ووقع لفظ (بن) زائداً على

باب من كان عليه دين لا زكاة عليه بقدره في الأموال الباطنة ... 2346 - أخبرنا: مالك، أخبرنا الزهري، عن: السائب بن يزيد، أن عثمان بن عفان كان يقول: «هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤد دينه، حتى تحصل أموالكم فتؤدوا منها الزكاة». رواه الإمام محمد في "الموطأ" (1) "ورواه في "الآثار" (2) "عن أبي حنيفة: حدثنا أبو بكر، عن عثمان بن عفان، أنه كان يقول إذا حضر رمضان: «أيها الناس هذا شهر زكاتكم قد حضر، فمن كان عليه دين فليقضه، ثم ليترك ما بقي» وهذا مرسل، فإن أبا بكر وهو ابن عبد الله بن أبي الجهم العدوي كما في "التعجيل" (3) "من الرابعة كما في "التقريب" (4) "لم يدرك عثمان ظاهراً، ولكن المرسل حجة عندنا

كيسان، وسقط لفظ (بن) عن أبي سعيد في "المصنف" فالسند رجاله رجال الجماعة، والمسئلة اتفاقية بين الفقهاء، قال ابن المنذر: "لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في أنه لا زكاة على المكاتب، ولا على سيده إلا قول أبي ثور، فمتي عجز ورد في الرق صار ما كان في يده ملكاً لسيده فإن كان نصاباً أو يبلغ بضمه إلى ما في يده نصاباً استأنف له حولا من حين ملكه، وزكاة كالمستفاد سواء ولا أعلم في هذا خلافاً اهـ كذا في المغني (2:495)

باب من كان عليه دين لا زكاة عليه بقدره في الأموال الباطنة

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ قال المؤلف: ودلالته على الباب ظاهرة. وفي "الموطأ" بعد هذا الحديث: قال محمد: وبهذا نأخذ، من كان عليه دين، وله مال، فليدفع دينه من ماله، فإن بقي بعد ذلك ما تجب فيه الزكاة ففيه زكاة، وتلك مائتا درهم أو عشرين مثقالاً ذهباً فصاعداً، وإن كان الذي بقي أقل من ذلك بعد ما يدفع من ماله الدين فليست فيه لزكاة. وهو قول أبي حنيفة رحمه الله (ص: 168-169). وقال ابن قدامة: في "المغني" وبه قال عطاءه، وسليمان بن يسار، وميمون بن مهران، والحسن، والنخعي

ص 128 (1)

ص 41 (2)

ص 469 (3)

ص 247 (4)

واللبث، ومالك، والثوري، والأوزاعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وقال ربيعة، وحماد بن أبي سليمان، والشافعي، في جديد قوليهِ: "لا يمنع الزكاة لأنه حر مسلم، ملك نصاباً حولاً فوجبت عليه الزكاة كمن لا دين عليه" (وعندي لعل وجوب الزكاة على من مطلق دينه حولاً غرامة عليه زجراً له عن المطلق، فكان كمن لا دين عليه لعدم اهتمامه به)، ولنا ما روى أبو عبيد في الأموال، حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب (هو الزهري) عن السائب بن يزيد قال: "سمعت عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول: "هذا شهر زكائكم، فمن كان عليه دين فليؤده حتى تخرجوا زكاة أموالكم" وفي رواية "فمن كان عليه دين فليقض دينه، وليترك بقية ماله". قال ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكروه فدل على اتفاقهم عليه، وروى أصحاب مالك عن عمير بن عمران عن شجاع عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا كان لرجل ألف درهم، وعليه ألف درهم، فلا زكاة عليه». وهذا نص، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها في فقرائكم». فدل على أنها إنما تجب على الأغنياء، ولا تدفع إلا إلى الفقراء وهذا (أي الذي عليه دين) ممن يحل له أخذ الزكاة (لكونه من الغارمين)، فيكون فقيراً، فلا تجب عليه الزكاة، لأنها لا تجب إلا على الأغنياء للخبر اهـ. (2:635).

قلت: عمير بن عمران لعله هو الحنفي، له ترجمة مختصرة في اللسان، حدث عن ابن جريح بالبواطيل، قال العقيلي: "في حديثه وهم، وغلط، والضعف على حديثه بين" اهـ وشجاع هذا لم أعرفه، وروى سحنون في المدونة عن ابن القاسم، وابن وهب، وعلى ابن زياد وابن نافع وأشهب عن مالك، عن يزيد بن أبي حنيفة، أنه سأل سليمان بن يسار عن رجل له مال، وعليه دين مثله، أعليه زكاة؟ فقال: لا! قال ابن وهب: عن نافع، وابن شهاب، أنه بلغه عنهما مثل قول سليمان، قال ابن وهب: عن يزيد بن عياض (متروك) عن عبد الكريم بن أبي المخارق، (تركه الناس ورواه عنه مالك وأبو حنيفة) عن الحكم بن عتيبة عن علي بن أبي طالب مثله اهـ (1:222) وهذا سند ضعيف منقطع، فإن الحكم لم يسمع من علي شيء، ولا من أحد من الصحابة، كما يظهر من ترجمته في التهذيب، فالاحتجاج بأثر عثمان أولي، ولكن ذكرته تأييداً

باب لا زكاة في العبد إذا لم يكن للتجارة ... 2347 - عن: عراك بن مالك قال: سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر» (رواه مسلم 1:316). ... باب لا زكاة في المال الضمار ... 2348 - حدثنا: يزيد بن هارون، ثنا هشام بن حسان، عن الحسن البصري رضي الله عنه، قال: «إذا حضر الوقت الذي يؤدي فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال، وعن كل دين، إلا ما كان منه ضمارة لا يرجوه (1)». رواه أبو عبيد القاسم بن سلام في "كتاب الأموال" في باب الصدقة (زيلعي 380:1).

قلت: وإنما قيدنا الترجمة بالأموال الباطنة، فإن الدين لا يمنع وجوب الزكاة في الزرع والثمار عند أبي حنيفة، فإن السعاة كانوا يأخذون زكاة ما يجدون، ولا يسألون عما على صاحبها من الدين، فدل على أنه لا يمنع زكاتها، كذا قاله ابن قدامة في (المغني 2:636) وفي "الدر" في باب العشر، ويجب مع الدين، اهـ (2:79) ولأن تسميته زكاة مجاز كما سيأتي.

باب لا زكاة في العبد إذا لم يكن للتجارة

قوله: "عن عراك" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن المراد بالعبد هناك عبد الخدمة، فإن الإجماع قائم على الزكاة في العبد للتجارة، والإجماع نقله الزرقاني، كما في ("التعليق الممجد" (ص: 173).

باب لا زكاة في المال الضمار

قوله: "حدثنا يزيد" إلخ قال المؤلف: أما رجاله فيزيد هذا ثقة، متقن، عابد كما في التقريب (ص: 282) وفيه بالرمز من رجال الجماعة. وهشام بن حسان، ففي التقريب ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين، وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل: كان يرسل عنها، (وهو من رجال الجماعة (ص: 266).

عن: أيوب بن أبي تميمة السختياني، أن عمر بن عبد العزيز، كتب في مال قبضه - 2349 بعض الولاة ظلماً يأمره برده إلى أهله: وتؤخذ زكاته لما مضى من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا تؤخذ منه إلا زكاة واحدة، فإنه كان ضمارة» رواه مالك رضي الله عنه في الموطأ (ص 107). ... 2350 - حدثنا: عبد الرحيم بن سلمان عن عمر بن ميمون قال: □«أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة، يقال له: "أبو عائشة" عشرين ألفاً

قال المؤلف: الإرسال غير مضر عندنا، فالسند رجاله ثقات، ودلالة الأثر على الباب ظاهرة

قوله: "عن أيوب" إلخ قال المؤلف: وفي "الزيلعي" بعد نقل هذا الأثر: قال الشيخ في الإمام: "فيه انقطاع بين أيوب وعمر". (1:380) قال المؤلف: الانقطاع غير مضر عندنا، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "حدثنا عبد الرحيم" إلخ قال المؤلف: وأما رجاله فعبد الرحيم هذا ثقة، أخرج له الستة، كما في التقريب (ص: 159 , 160) قال الشيخ: "وأما عمرو بن ميمون فلم نظفر على تعيينه" وبكل حال فالأثر أورد للتأييد، فلا يتوقف المدعي عليه

قلت: هو عمرو بن ميمون بن مهران الرقي الجزري من رجال الجماعة، ثقة صدوق، كان أبو ميمون بن مهران على خراج جزيرة وقضائها لعمر بن عبد العزيز، والرقة بلدة على طرف الفرات مشهورة من الجزيرة، كما من الأنساب للسمعاني، فلما كان القصة قصة الرقة، وكان ميمون بن مهران على قضائها لعمر بن عبد العزيز، كتب عمر إلى ميمون فيها، فلا شك أن ميمونا هذا هو ابن مهران، وعمرو هذا هو ابنه، وقد روى عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز، كما في التهذيب (8:108) و (10:390) وهو من أقران محمد بن إسحاق، فلا يبعد سماع عبد الرحيم منه لكون عبد الرحيم يروى عن اسماعيل بن أبي خالد الأحمسي، وعاصم الأحول، وهشام بن عروة، وعبد لله بن عمر، وهؤلاء كلهم من أقران ابن إسحاق، والعجب من بعض الناس مع دعواه معه النظر في الحديث ورجاله، كيف خفي عليه عمرو بن ميمون هذا، والتبس عليه لعمر بن ميمون بن بحر البلخي قاضي بلخ، والله تعالى أعلم

فألقاها في بيت المال، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أتابه ولده، فرفعوا مظلمتهم إليه، فكتب إلى ميمون أن ادفع إليهم مالهم، وخذ زكاة عامهم هذا، فإنه لولا أنه كان مالاً ضمراً أخذناه (منه زكاة ما مضى). رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (زيلعي 380:1).

فإن قيل: هذه الآثار كلها عن التابعين، ليس فيها عن الصحابة شيء

قلنا: قول التابعي فيما لا يدرك بالرأي مرفوع مرسل حكماً، وهو حجة عندنا، وهذا كذلك، فإن القياس وجوب الزكاة لكونه مملوكاً يجوز التصرف فيه، ففي الزكاة عنه خلاف القياس، وقول الحسن: "أدي عن كل مال، وعن كل دين" وقول عمر بن عبد العزيز: "لولا أنه كان ضمراً أخذنا منه زكاة" ما مضي يدل على وجوب الزكاة في الدين المرجو الموصول لما مضي من السنين كلها، خلاف ما عليه المالكية، أنه ليس فيه زكاة إلا لسنة واحدة فقط، بدليل ما رواه سحنون عن أشهب عن القاسم بن محمد عن عبد الله ابن عمر عن عبد الله بن دينار حدثه عن عبد الله ابن عمر، أنه قال: "ليس في الدين زكاة حتى يقبض، فإنما فيه زكاة واحدة لما مضي من السنين" قال أشهب: "وأخبرني ابن أبي الزناد، وسليمان بن بلال، والزنجي مسلم بن خالد أن عمراً ومولي المطلب حدثهم، أنه سأل سعيد بن المسيب عن زكاة الدين، فقال: "ليس في الدين زكاة حتى يقبض، فإذا قبض فإنما فيه (زكاة واحدة لما مضي من السنين اهـ. (222:1).

قلت: أما أثر ابن عمر، ففيه القاسم بن محمد شيخ أشهب لم أعرفه. وأثر ابن المسيب سنده صحيح، ولكنه لا يعارض هو ولا أثر ابن عمر أثري الحسن وعمر بن عبد العزيز، لاحتمال أن يكون ذلك في المال الضمار، ودين مجحود به بلا بينة، كيف لا؟ وقد تقدم عن عمر بن الخطاب، قال: "إذا حلت الصدقة فاحسب دينك وما عندك، فاجمع ذلك كله، ثم زكه" وروى أبو عبيد في الأموال، والبيهقي عن السائب بن يزيد أن عثمان كان يقول: "إن الصدقة لا تجب في الدين الذي لو شئت تقاضيته من صاحبه، (أي ولا تقدر على أخذه منه لكونه معسراً) والذي على مليء تدعه حياء ومصانعة (1) ففيه الصدقة اهـ. كذا في "منتخب كنز العمال وكلاهما صريحان في وجوب الزكاة في الدين المرجو الوصول (502:2) " مطلقاً، والله تعالى أعلم

أي إحساناً عليه (1)

وقال محمد في "الأثار" أخبر أبو حنيفة حدثنا الهيثم عن ابن سيرين عن علي ابن أبي طالب، قال: "إذا كان لك دين على الناس فقبضته فزكه لما مضى" اهـ (ص:46) وهذا سند صحيح لولا ما في سماع ابن سيرين من علي ولكن مراسيله صحاح كما مر غير مرة، وقول علي أولي من قول ابن المسيب فافهم، ودلالته على الباب ظاهرة. والمال الضمار أعم من مثل هذا الدين، وتفصله في الهداية بما نصبه: "ومن له علي آخر من دين فجحده سنين، ثم قامت به ببينه لم يزكه لما مضى" معناه صارت له بيئة بأن أقر عند الناس، وهي مسألة المال الضمار وفيه خلاف زفر والشافعي، ومن جعلته المال المفقود، والآبق، والضال، والمغضوب إذا لم يكن عليه بيئة، والمال الساقط في البحر، أو المدفون في المفازة إذا نسي مكانه، والذي أخذ السلطان مصادرة، إلى أن قال صاحب الهداية: "وفي المدفون في الأرض، أو الكرم اختلاف المشائخ، ولو كان الدين على مقر مليء، أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل، وكذا لو كان على جاحد وعليه بيئة، أو علم به القاضي لما قلنا، ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبي حنيفة لأن تفليس القاضي لا يصح عنده. وعند محمد لا يجب لتحقيق الإفلاس عنده بالتفليس" اهـ. (66:1 و 76) وفي الدار المحتارة: ولو كان الدين إلى أن قال: على معسر أو مفلس، أي محكوم بإفلاسه، أو على جاحد عليه بيئة، وعن محمد لا زكاة، وهو الصحيح، ذكره ابن مالك وغيره، لأن البيئة قد لا تقبل أو علم به قاض، سيجئ أن المفتي به عدم القضاء بعلم (القاضي، فوصل إلى ملكه لزكاة ما مضى اهـ (2:14).

قال المؤلف: فهذه الآثار تأيد بها أن المال الضمار لا زكاة فيه، وأما ما في كنز العمال عن عمر، قال: "إذا حلت الصدقة فأحسب دينك، وما عندك فاجمع ذلك كله، ثم زكه" أبو عبيدة في الأموال ش (3:303) فهذا الدين محمول على مرجو الوصول

أبواب زكاة السوائم ... باب زكاة الإبل ... 2351 - عن: الزهري، عن سالم عن أبيه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب كتاب الصدقة، فلم يخرج به إلى عمله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض، وكان فيه: في خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي عشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت ففيها جذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين ابنة لبون. الحديث رواه الترمذي (83:1). وحسنه

باب زكاة الأبل

قوله: "عن الزهري" إلخ قال المؤلف: قال الترمذي بعد تحسين الحديث: "وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهري عن سالم هذا الحديث، ولم يرفعه، وإنما رفعه سفيان ابن حسين" اهـ (83:1) وفي "الزيلي" بعد نقل هذا الحديث قال المنذري: "سفيان بن حسين أخرج له مسلم، واستشهد به البخاري، إلا أن حديثه عن الزهري فيه مقال، وقد تابع سفيان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه، وقال الترمذي في كتاب العلي محمد بن اسماعيل عن هذا الحديث فقال أرجو أن يكون محفوظا وسفيان بن حسين صدوق انتهى ورواه أحمد في مسنده، والحاكم في مستدرک، وقال سفيان بن حسين وثقه يحيى بن معين وهو أحد أئمة الحديث إلا أن الشيخين لم يخرجوا له وله شاهد صحيح وإن كان في إرسال، اهـ (382:1) ودلالته على الباب من حيث تعداد نصاب الإبل، ومقدار الزكاة عليها ظاهرة، وقوله في الحديث "ففي كل خمسين حقة" فسيأتي ما يتعلق به في تقرير الثاني.

عن: حماد قلت لقيس بن سعد: «خذ لي كتاب محمد بن عمرو فأعطاني كتاباً - 2352 أخبرني أنه أخذه من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كتبه لجده، فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل، فقص الحديث إلى أن تبلغ عشرين ومائة. فإذا كانت أكثر من ذلك فعد في كل خمسين حقة، وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الإبل، وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة ليس فيه ذكر، ولا ذات عوار من الغنم. رواه أبو داود في المراسيل (ص 14، 15) وسكت عنه (1).

قوله: "عن حماد" إلخ قال المؤلف: الحديث ذكره الحافظ العلامة الزيلعي في نصب الراية بألفاظ تقارب لفظ الكتاب، لكن قوله في الكتاب "فعد كل خمسين حقة" لم يذكره وعزي الزيلعي الحديث إلى مراسيل أبي داود وإسحاق بن راهوية في مسنده والطحاوي في مشكله (1:385) وفيه أيضاً "قال ابن الجوزي في التحقيق: هذا حديق مرسل، قال هبة الله البطري: "هذا الكتاب بصحيفة ليس بسماع" ولا يعرف أهل المدينة كلهم عن كتاب عمرو بن حزم لا مثل روايتنا، رواها الزهري وابن مبارك وأبو أويس كلهم عن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده مثل قولنا ثم لم تعارضت الروايتان عن عمرو بن حزم بقيت روايتنا عن أبي بكر الصديق وهي في الصحيح، وبها عمل الخلفاء الأربعة "اه وقال البيهقي" هذا حديث منقطع بين أبي بكر ابن حزم إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وقيس بن سعد أخذه عن كتاب، لا عن سماع، وكذلك حماد بن سلمة أخذه عن كتاب، لا عن سماع. وقيس بن سعد وحماد بن سلمة وإن كانا من الثقات فروايتهما هذه يخالف رواية الحفاظ عن كتاب عمرو بن حزم وغيره، وحماد بن سلمة حفظ في آخر عمره فالحفاظ لا يحتجون بما يخالف فيه ويجتنبون ما يتفرد به وخاصة عن قيس بن سعد وأمثاله، وهذا الحديث قد جمع الأمرين مع ما فيه من الانقطاع والله أعلم اهـ (1:385).

فالجواب عن التعارض عدم تسليمه، كما سيأتي تقريره عن فتح القدير، والأخذ عن الكتاب معتبر، ففي "الجوهر النقي" بعد نقل ملخص هذا الحديث، وكلام البيهقي

قد جعل أبو داود المراسيل جزء من سننه فسكوته فيه كسكوته في السنن (1)

حدثنا: يحيى بن سعيد، عن سفيان، عن أبي إسحاق عن عاصم ابن ضمرة، عن - 2353
علي رضي الله عنه قال: «إذا زادت الإبل على عشرين ومائة يستقبل بها الفريضة» رواه
(ابن أبي شيبة في مصنفه (1:385)

عليه، "ولم أر أحدا من أئمة هذا الشأن ذكره (أي حمادا هذا) بشيء من ذلك" وقد ذكرت
بعض ما أثنوا عليه هناك، والأخذ من الكتاب حجة، وصرح البيهقي في كتاب "المدخل" أن
الحجة تقوم بالكتاب، وإن كان السماع أولي منه بالقبول" وفيه أيضاً ثم ذكر (أي البيهقي
عن القطان أنه قال: حماد عن زياد الأعلم، وقيس بن سعد ليس بذاك

قلت: في سنده (أي في سند هذا القول إلى القطان الذي نقله البيهقي) صالح بن أحمد
قيل عنه: "دجال" وزياد بن حسان الأعلم وثقه جماعة وقال ابن حنبل: ثقة ثقة، وروى له
البخاري، وقيس بن سعد وثقه كثيرون وأخرج له مسلم (1:283) والآن ننقل ما وعدناه
عن فتح القدير ففيه بعد نقل الحديث ما نصه: "ودفعت (أي رواية المراسيل) بمخالفتها
الرواية الأخرى عنه مما قدمناه ورواية الصحيح من كتاب الصديق" اهـ وفيه بعد أسطر:
قلنا: إن سلم فإنما يتم لو تعارضا، وليس كذلك لأن ما تثبته هذه الرواية من التنصيص
على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم نفيه ليكون معارضا إنما فيه إذا زادت على عشرين
ومائة ففي كل خمسين حقة، وكل أربعين بنت لبون، ونحن نقول به، لأننا أوجبنا كذلك إذا
الواجب في الأربعين هو الواجب في ست وثلاثين، والواجب في خمسين هو الواجب في
ست وأربعين، ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه، فنوجه بما رويناه، وتحمل
الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار اهـ (2:13) ودلالته على الباب
ظاهرة.

قوله: "حدثنا يحيى بن سعيد" إلخ قال المؤلف: وفي الدراية "إسناده حسن لذاته اختلف
فيه على أبي إسحاق" (ص: 156) قال المؤلف: إن علياً رضي الله عنه روى عنه موافقا
لمذهب الشافعي أيضاً ففي "الاعتبار": وروى عاصم بن ضمرة عن علي ابن أبي طالب في
الإبل إذا زادت على عشرين ومائة قال: "ترد الفرائض إلى أولها فإذا كثرت الإبل ففي كل
خمسين حقة كذا رواه سفيان عن أبي إسحاق، عن عاصم، ورواه شريك عن أبي إسحاق
عن عاصم عن علي قال: "إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كل

خمسین حقة وفي كل أربعين ابنة لبون" اهـ (ص: 14) والجواب عنه ما في "فتح القدير" أن سفيان أحفظ من شريك (2: 131) وأيضا فما ذكره في "الفتح" وفي دفع التعارض جار هنا أيضا.

قوله: "عن بهز" إلخ قال المؤلف: علم من قوله "سائمة" في الحديث أن علة زكاة المواشي هي كونها سائمة فلا تجب في غيرها ودلالته على الباب ظاهرة

اعلم أنه لا خلاف في زكاة الإبل إلى مائة وعشرين وأما الزائد عليها فعند الشافعي رحمه الله يدور الحكم فيه على الأربعينات، والخمسينات فيجب في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة. لقوله عليه السلام بعد العشرين والمائة: ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين ابنة لبون كما في المتن عن الترمذي، وعندما تستأنف الفريضة، لقوله عليه السلام المروى في المتن عن مراسيل أبي داود وبعد قوله "فعد في كل خمسين حقة" ما نصه وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الأبل وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة". الحديث، فعملنا بالزيادة فأوجبنا فيما إذا كانت الزيادة أقل من خمس وعشرين أربع شياه مع الحقتين لقوله عليه السلام "وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة، وفيما إذا كانت الزيادة خمسا وعشرين بنت مخاض مع الحقتين لإطلاق قوله عليه السلام "وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الإبل". الحديث وقد كان أول الفريضة أن في الخمس والعشرين بنت مخاض وكان مقتضاه أن الزيادة إذا كانت إلى خمس وثلاثين أي يكون المجموع مائة وخمسا وخمسين لم يجب أكثر من بنت مخاض لكن تركنا هذا المقتضي، وأوجبنا في مائة وخمسين ثلاث حقائق، لقوله عليه السلام "فعد في كل خمسين حقة" الحديث، فإنه يصدق على هذا العدد أنه ثلاث وخمسين، فرجحنا إثبات الواجب المدلول بهذا الحديث على نفي الواجب المدلول الحديث نفي الحقة، والاقتصار على بنت المخاض الذي هو أدنى من الحقة. ثم بعد إيجاب هذه الحقائق الثلاث في مائة وخمسين تستأنف الفريضة كالأول، للدليل السابق، ولا فرق بين هذا الاستيناف الذي بعد المائة والخمسين والاستيناف الأول الذي بعد المائة والعشرين في أنفسهما العموم الدليل، لكن حصل بينهما فرق اتفاقي عارض، وهو أن

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «في كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون». الحديث رواه النسائي (1:339). ... باب زكاة البقر ... 2355 - عن: معاذ بن جبل قال: «بعثني النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن، فأمرني

الاستئناف الأول قبل أن يبلغ نصاب بنت لبون قد وجد مصداق حديث الخمسين لما بلغ العدد مائة وخمسين، فحكم بوجوب ثلاث حقا، والاستئناف الثاني أي بعد المائة والخمسين بلغ نصابه بنت لبون قبل وجوب الحقة لما بلغ العدد مائة وستا وثمانين فحكمنا فيه بثلاث حقا وبنت لبون، ثم لما زاد العشر وبلغ العدد مائة وتسعين وجد نصاب حقة زائدة على ثلاث حقا، ثم لما بلغ العدد مائتين وجد مصداق حديث الخمسين والأربعين، فإن شاء أدي أربع حقا، وإن شاء أدي خمس بنت لبون. ثم لما زاد وجد نصاب بنت لبون قبل أن يوجد نصاب الحقة كان هذا الاستئناف الثالث مشابهاً للاستئناف الثاني لا الأول فمن ثم قال الهداية وغيرها: ثم (أي بعد المائتين) تستأنف الفريضة أبداً كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين اهـ وما قلنا هو حاصل قول العناية على العبارة المذكورة للهداية، ونصه: قوله: كما تستأنف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين قيد بذلك لأن هذا احتراز عن الاستئناف الذي بعد المائة والعشرين، فإنه ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقا بعدم نصابهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين، فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين، (فلما زاد عليه خمس وصارت مائة وخمسين وجبت ثلاث حقا اهـ). (حاشية هداية 1:69)

قلت: وما ذكرناه في المائتين أنه إن شاء أدي أربع حقا أو خمس بنات لبون، ورد التصريح به في كتاب الصدقات التي كانت عند آل عمر بن الخطاب ولفظه فإذا كانت مائتين ففيها أربع حقا أو خمس بنات لبون" أي الستين وجدت أخذت. رواه أبو داود بسند صحيح وسكت عنه (1:227).

باب ذكر البقر

قوله: "عن معاذ" إلخ قال المؤلف: قال الترمذي: وروى بعضهم هذا الحديث عن

أن أخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبعة، ومن كل أربعين مسنة». الحديث رواه الترمذي
(... وحسنه (83:1)

سفيان عن الأعمش عن أبي وائل عن مسروق أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذاً إلى اليمن، فأمره أن يأخذ وهذا أصح (83:1) وفي الزيلعي بعد نقل الحديث بالفاظ ممتنقاربة وعزوه إلى الأربعة ما نصه: ورواه ابن حبان في صحيح مسنداً في النوع الحادي والعشرين من القسم الأول، والحاكم في المستدرک، وقال: "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" اه وفيه: وأعله عبدالحق غي أحكامه، فقال: "مسروق لم يلق معاذاً ذكره أبو عمر وغيره" انتهى. قال ابن القطان في أحكامه: أن يكون تصحيف عليه أبو محمد بأبي عمر إلا خلاف ذلك، وأما أبو محمد بن حزم فإنه رماه بالانقطاع أولاً ثم رجع في آخر كلامه، هذا نص كلاهما: قال أبو عمر في "التمهيد" في باب حميد بن قيس: وقد روى هذا الخبر عن معاذ بإسناد متصل صحيح ثابت، ذكره عبد الرزاق ثنا معمر والثوري عن (الأعمش عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ بن جبل إلخ (386:1)

قال المؤلف: حاصل الكلام الطويل للزيلعي أن الحديث كان قد اختلف أولاً في كونه متصلاً ومنقطعاً، ثم رجع القائل بالانقطاع، نعم قد بقي الكلام في كونه مرسلأ أو غيره، إلا إنك قد علمت غير مرة أن الاختلاف وكذا الإرسال غير مضر، ولقد صححه أئمة الحديث وكفي بهم حجة، ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما في الدراية "روى أبو داود في المراسيل من طريق معمر، أعطاني سماك بن الفضل كتاباً من رسول الله للمقوقس، وفيه نفي البقر مثل ما في الإبل، وعن معمر عن الهري في كل خمس من البقر شاة، وفي عشر شاتان. الحديث قال الزهري: بلغنا أن الأول كان تخفيفاً على أهل اليمن، ثم كان هذا بعد، وروى ابن أبي شيبه من طريق عكرمة بن خالد، قال: استعملت على صدقات عك، فلقيت أشيخاً ممن صدق على عهد رسول الله، فاختلفوا على، فمنهم من قال: اجعلها مثل صدقة الإبل، ومنهم من قال: في ثلاثين تبيع وفي أربعين مسنة وإسناده صحيح لأن الجهالة بالصحابة لا تضر (ص: 156).

فالجواب عنه ما في كتاب الاعتبار ونصه "وعلى الجملة الاعتماد على حديث معاذ لأنه أصح ما يوجد في الباب، وله شواهد في السنن، وأما حديث الزهري فلا يقاومه لما فيه (من الانقطاع". (ص: 134

باب لا زكاة في الأوقاص ... 2356 - حدثنا: عبد الله بن إدريس عن ليث عن طاوس عن (معاذ قال: «ليس في الأوقاص شيء»). رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (زيعلی 389:1).

"إن قلت: "إن حديث: عكرمة هذا متصل صحيح فيعارض

قلت: ذلك موقوف، وذكر فيه مذهبان للصحابة فما كان مطابقا للمرفوع والأصح كان الأخذ به أولي وفي الإعتبار أيضا: قال ابن المنذر: ولا أعلم الناس يختلفون فيه اليوم (ص: 133) والحديث روى عن طاوس عن معاذ أيضا، رواه مالك في "الموطأ" وأعلى بالانقطاع لكن قال الشافعي: وطاوس أعلم بأمر معاذ، وإن كان لم يلقه هذا محصل الزيعلی (ص: 378)، ودلالته على الباب ظاهرة

باب لا زكاة في الأوقاص

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ قال المؤلف: وأما رجاله فعبد الله هذا ثقة متفق من رجال الستة كما يظهر من "تهذيب التهذيب" 5 - 144 و 145 و 146" وليث هذا هو ليث هذا هو ليث بن أبي سليم فقد روى عنه عبد الله المذكور، وهو مختلف فيه كما مر غير مرة، والاختلاف غير مضر وطاوس هو من رجال الستة ثقة فقيه فاضل كما في تقريب التهذيب (ص: 117) وهو وإن لم يلق معاذًا لكنه أعلم بأمر معاذ كما مر عن الشافعي في تقرير الحديث السابق. وفي نهاية ابن الأثير: الوقص بالتحريك ما بين الفريضتين، كالزيادة على الخمس من الإبل إلى التسع وعلى العشر إلى أربع عشرة والجمع أوقاص، وقيل: هو ما وجبت الغنم فيه من فرائض الإبل ما بين الخمس إلى العشرين، ومنهم من يجعل الأوقاص في البقر خاصة والأشناق في الإبل (4:239) ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما رواه مالك في الموطأ عن طاوس اليماني أن معاذ بن جبل الأنصاري أخذ من ثلاثين بقرة تبيعا، ومن أربعين بقرة مسنة، وأتى بما دون ذلك فأبي أن يأخذ منه شيئا، قال: لم أسمع من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيه شيئا حتى ألقاه فأسأله فتوفي رسول الله ص قبل أن يقدم معاذ بن جبل اهـ

(ص: 110) فظاهره يدل على أن معاذ لوقف في المسئلة وهذا الحديث يدل على أنه أفتي بعدم الزكاة في الأوقاص، فالتطبيق بينهما بأن معاذ رضي الله عنه كان يعلم أن الأوقاص ليس فيها شيء لكنه لم يكن يعلم الجزئية في باب البقر خاصة، فأفتى بالكلية

.....

واحتاط في البقر خاصة

قال الشيخ: والأسهل أن يقال: "معني قوله "أتي بما دون ذلك" أي ما دون ثلاثين، كما فهم منه محمد رحمه الله حيث أتي في الموطأ بهذا الحديث ثم قال: وبهذا نأخذ، ليس في أقل من ثلاثين من البقر زكاة إلى قوله: وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة

قلت: ولكن هذا التأويل يرد ما في مسند أحمد عن يحيى بن الحكم أن معاذ قال: بعثني النبي - صلى الله عليه وسلم - أصدق أهل اليمين وأمرني أن أخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعاً، ومن كل أربعين مسنة قال: فعرضوا على أن أخذ ما بين الأربعين والخمسين، وما بين الستين والسبعين، ومما بين الثمانين والتسعين فأبيت ذلك، وقلت لهم: حتى أسأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك فقدمت فأخبرت النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أن قال: وأمرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن لا أخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا أن بلغ مسنة أو جذعا (يعني تبيعاً) (1) وزعم أن الأوقاص لا فريضة فيها رواه عبد الله بن أحمد عن أبيه ثنا معاوية بن عمرو وهارون بن معروف قلا ثنا عبد الله بن وهب عن حيوة عن يزيد عن سلمة بن أسامة عن يحيى ابن الحكم عنه (240:5) وسلمة ابن أسامة، ويحيى بن الحكم، قال الحسيني: لا يعرفان، وقال الحافظ في تعجيل المنفعة: وهم، بل هما معروفان فسلمة ذكره ابن يونس في المصريين، فقال: روى عنه يزيد بن أبي حبيب ويحيى بن الحكم هو ابن عم عثمان بن عفان، وأخو مروان بن الحكم وقع له ذكر في الصحيح، ذكره أبو زرعة الدمشقي في كتاب الإخوة فقال: لما ذكر مروان بن الحكم وإخوته حدث يحيى بن الحكم عن معاذ بن جبل، وذكر غيره أنه لم يدرك معاذ اهـ (ص: 658 وص: 446) ولم يذكر فيهما جرحاً ولا تعديلاً وبقيّة الإسناد رجاله ثقات، ومثله وإن لم يحتج به عند المحدثين ولكنه صالح لتفسير معني الحديث، وقد ورد عن غير طاوس قدوم معاذ من اليمين في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ففي مسند أحمد: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا وكيع، ثنا الأعمش، عن أبي ظبيان عن معاذ بن جبل أنه لما رجع من اليمين قال: يا رسول الله! رأيت رجلاً يسجد بعضهم لبعضهم أفلا نسجد لك؟ الحديث حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا ابن نمير، ثنا الأعمش، قال: سمعت أبا ظبيان يحدث عن رجل من الأنصار

هذا التفسير ذكره ابن قدامة في "المغني" (462:2) في نص الحديث، والله تعالى أعلم (1)

عن معاذ بن جبل، قال: أقبل معاذ من اليمن، فقال: يا رسول الله! إنني رأيت رجلاً، فذكر معناه اهـ (227:5 و 228) وهذا سند صحيح لولا ما فيه من جهالة الراوي عن معاذ، ولكنه لا يضر، فقد قال ابن القيم في "إعلام الموقعين": "إن شهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق، بالمحل الذي لا يخفي، ولا يعرف في أصحابه متهم، ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك" اهـ (73:1) ولا يبعد أيضاً سماع أبي ظبيان من معاذ مرة بواسطة وأخرى بغير واسطة، (فإنه لقي عمرو علياً قاله الدارقطني كذا في "التهذيب" (380:2).

وبالجملة فالحديث مما يحتج به، وعلى هذا فالتطبيق بين رواية الموطأ ورواية المتن بأن الأولى كانت قبل قدوم معاذ من اليمن إلى الحضرة النبوية، والثانية بعده، وهذا كله قررناه تأييداً وإلا فالمسألة ثابتة بأول حديث باب زكاة البقر من حيث أنه - صلى الله عليه وسلم - لما حدد فيه بثلاثين وأربعين، ولم يذكر ما بينهما مع أنه موضوع البيان، فهذا السكوت بيان لعدم الزكاة فيها لما تقرر أن السكوت في معرض البيان بيان، تأمل. وفي الدر المختار: وفي أربعين من ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد على الأربعين بحسابه في ظاهر الرواية عن الإمام، وعنه لا شيء فيما زاد إلى ستين ففيها ضعف ما في ثلاثين، وهو قولهما والثلاثة، وعليه الفتوي. (بحر عن الينابيع وتصحيح القدوري) وفي رد المختار: قوله "بحر عن الينابيع، عزاه في البحر إلى الاسيبجاني وتصحيح القدوري وليس فيه ذكر الينابيع وفي "النهر": وهي أعدل كما في المحيط، وفي جوامع الفقه: المختار قولهما وفي الينابيع والاسيبجاني: وعليه الفتوي اهـ (28:2).

قال الشيخ: وقول أبي حنيفة في ظاهر الرواية وجوب الزكاة في ما بين العقدين عليه، فأول بالصغار كما اختار صاحب الهداية لكنه موقوف على النقل عن أهل اللغة، ولم يوجد ويتأيد عدم الوجوب بما نقله صاحب فتح القدير عن الطبراني من قول معاذ "أمرني أن لا لأخذ فيما بين ذلك شيئاً إلا أن تبلغ مسنة أو جذعاً" وهكذا رواه القاسم ابن سلام في كتاب الأموال (235:2) وقول صاحب الفتح: إن تمام هذا الموقف على صحة هذه الرواية، "وحسنها لا يضر في التأييد".

أخبرنا: جعفر بن أحمد المؤذن فيما أجاز لنا حدثنا السري بن يحيى أنبأ شعيب ثنا - 2357 سيف عن سهيل بن يوسف بن سهيل عن عبيد بن صخر بن لوذان الأنصاري، قال: «عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى عماله على اليمن في البقر في كل ثلاثين تبيع، وفي كل أربعين مسنة، وليس في الأوقاص شيء». رواه الدارقطني في كتاب "المؤتلف والمختلف" (زيلعي 1:389) قلت: سيف ضعيف، وفي الرواية من لم نعرفه، وإنما ذكرناه تأييداً. ... باب زكاة الغنم ... 2358 - عن: ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنساً حدثه أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين «بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المسلمين، والتي أمر الله به ورسوله إلى أن كتب "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاث مائة ففي كل مائة شاة، فإذا كانت

قلت: هذا هو الذي أخرجه أحمد برواية سلمة بن أسامة عن يحيى بن الحكم، ولا مطعن في رجاله، وتفسير الوقص بالصغار قد وجدنا في اللغة ما يؤيده، فقد فسره في القاموس بالزعائف أيضاً والزعفة القصيرة، وطائفة من كل شيء أو القبيلة القليلة تنضم إلى غيرها (2:585) وقال الشافعي: "الوقص هو ما لم يبلغ الفريضة" كما في الزيلعي (1:388) وقال سفيان ابن عيينة: الأوقاص ما دون ثلاثين. رواه أحمد عنه في مسنده (5:231) فقول معاذ: ليس في الأوقاص شيء لا يفيد نفي الزكاة عما بين العقدين، نعم يفيد حديث يحيى بن الحكم عن معاذ ولعله لم يبلغ أبا حنيفة أو بلغه ولم يحتج به أولاً لكون يحيى والراوي عنه غير معروفين ثم احتج به ووافق الجمهور.

قوله: "أخبرنا جعفر" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

باب زكاة الغنم

قوله: "عن ثمامة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها". الحديث رواه البخاري (195:1, 196). ... باب أداء زكاة الغنم بالثني والجذعة من الضأن على السواء ... 2359 - عن: عاصم بن كليب عن أبيه قال: كنا مع رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - يقال له: مجاشع من بني سليم، فعزت الغنم، فأمر منادياً، فنادى «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يقول: إن الجذع يوفى مما يوفى منه الثني». رواه أبو داود (31:2) وسكت عنه. ... 2360 - عن: عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من مزينة أو جهينة:

باب أداء زكاة الغنم بالثني والجذعة من الضأن على السواء

قوله: "عاصم الأول" إلخ قال المؤلف: وفي "الزيلعي": وعاصم بن كليب أخرج له مسلم، وقال أحمد: "لا بأس بحديثه"، وقال أبو حاتم: "صالح" وقال ابن المديني: "لا يحتج به إذا انفرد"، قال المنذري (391:1) والرواية المذكورة لما صححه الحاكم، وقرر صاحب الدراية تصحيحه، فلا يخلو عن أمرين إما أن ثبت عنده عدم انفراجه به، وإما أنه لم يوافق ابن المديني في قوله، وبهذا التقرير للتصحيح خرج الجواب عن كون الرجل مجهولاً، وهو أنه ثبت عنده كونه صاحبياً، وهم عدول كلهم، وإلا فكيف يسوع أن يقرر التصحيح مع كون الراوي مجهولاً؟ ودلالته والذي بعده على الباب ظاهرة. وفي الهداية مع "فتح القدير": ويؤخذ الثني في زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة إلى أن قال: وعن أبي حنيفة وهو قولهما إنه يؤخذ عن الجذع اه وفي: فتح القدير: فيجب ترجيح غير ظاهرة الرواية أعني ما روى عن أبي حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني (136:2).

واعلم أنهم اختلفوا في تفسير الثني والجذع من الغنم، فالمشهور عن أكثر أهل اللغة أن الثني من الغنم ما دخل في السنة الثالثة، وعن أحمد بن حنبل ما دخل في السنة الثالثة، وعن أحمد بن حنبل "مادخل من المعز في الثانية ومن البقر في الثالثة، وكذلك الجذع

كان الصحابة إذا كان قبل الأضحى بيوم أو يومين أخذوا ثنيا وأعطوا جذعتين، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إن الجذعة تجزئ مما تجزئ منه الثنية». رواه الإمام أحمد (وصحح الحاكم (دراية) ص 145).

من الغنم عن أكثر أهل اللغة أنه ما دخل في السنة الثاني، وقيل: البقر في الثالثة، ومن الضأن ما تمت له سنة، وعن بعضهم أقل نهاية لابن الأثير الجزري وفي "مختار الصحاح" (ص: 299): قيل في ولد النعجة: أنه يخدع في ستة أشهر أو تسعة أشهر، اهـ والحنيفة أخذوا في تفسير الثني بما دخل من المعز في الثانية، وفي تفسير الجذع بما يخدع في ستة أشهر أو سبعة أشهر ولعل ترجيح الأخذ به أن النص ورد بلفظ الثني والجذع، فيعم كل ما يصدق عليه هذان اللفطان، ولو عند أحد من أهل اللسان، ولم يذهب أحد إلى أقل مما قال به الفقهاء، إلا ما في الخزانة في تفسير الثني، ولعله لم يثبت عندهم، وما نسب في بعض الكتب هذا التفسير إلى الفقهاء فهو تجوز، معناه أن الفقهاء أخذوا بهذا القول لأهل العفة، اهـ.

قلت: وقال ابن قدامة في المغني (2: 479): وجملته أنه لا يجزئ في صدقة الغنم إلا الجذع من الضأن، وهو ما له ستة أشهر والثني من المعز وهو ما له سنة، وقال أبو حنيفة في إحدى الروايتين عنه لا يجزئ إلا الثنية منها جميعا، وقال مالك: تجزئ الجذعة منها.

ولنا على جواز إخراج الجذعة من الضأن (1) قول سعد بن ويسم: أتاني رجلان على بعير فقالا: "إنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنك لتؤدي صدقة غنمك قلت: وأي شيء تأخذان؟ قالوا: عناق جذعة أو ثنية". أخرجه أبو داود (أي وسكت عنه 1: 299)، وما روى مالك عن سويد بن غفلة قال أتنا مصدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال: أمرنا أن نأخذ الجذعة من الضأن والثنية من المعز وهذا صريح وفيه بيان مطلق قبله، ولأن جذعة الضأن تجزئ في الأضحية بخلاف جذعة معز بدليل قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لأبي بردة بن نيار في جذعة المعز "تجزئك ولا تجزئي عن أحد بعدك" قال إبراهيم الحربي: إنما أجزأ الجذع من الضأن لأنه يلقع ولا يلقع إلا إذا كان ثنيا.

قلت: وأثر سويد ابن غفلة لم أجده في "الموطأ" وذكره الشوكاني في النيل بما

(كذا في الأصل والصحيح سعر بالراء المهملة واسم أبيه أو سودة كما في التقريب (ص: 69) (1).

باب الزكاة في الفرس أو عدمها ... 2361 - عن: طاوس سألت ابن عباس عن الخيل فيها صدقة؟ قال: «ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة». أخرجه أحمد بن زنجويه في (كتاب الأصول بإسناد صحيح (دراية) (ص 158).

نصه: ويدل على ذلك ما في بعض روايات حديث سويد بن غفلة المتقدم "أن المصدق قال: إنما حقنا في الجذعة من الضأن، والثنية من المعز" اهـ (23:4). وكلام الحافظ في التلخيص يفيد أن ذلك ليس في حديث سويد بن غفلة وإنما هو في حديث سعر رواه الطبراني بلفظ قلت فيم حقه؟ قال: في الثنية والجذعة، اهـ (174:1) وليس هو نصا في المطلوب فالأولي الاكتفاء بالقياس على الأضحية، وأما كون الجذع ما أتى عليه ستة أشهر، فقد ثبت بقول وكيع، ذكره الترمذي بلفظ: قال وكيع: "الجذعة يكون ابن سبعة أشهر أو (ستة أشهر" كذا في نصب الراية (ص: 278 - 2).

باب الزكاة في الفرس أو عدمها

قوله: "عن طاوس" إلخ قال الشيخ: اعلم أن المسئلة مختلف فيها بين الأئمة فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى وجوب الزكاة في الخيل، وصاحبه والجمهور إلى عدم وجوبها فيها واختلف الترجيح بين أقوال علمائنا، ففي "الهداية": إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار إن شاء أعطي من كل فرس ديناراً وإن شاء قومها وأعطي عن كل مائتين خمسة دراهم، وهذا عند أبي حنيفة وهو قول زفر، وقالوا: لا زكاة في الخيل، لقوله عليه السلام "ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة". (أخرجه الستة عن أبي هريرة زيلعي 392:1) وله قوله عليه السلام: في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم، (أخرجه الدارقطني من طريق أبي يوسف وهو القاضي الحنفي صرح به ابن القطان في كتابه كما في "الزيلعي" عن غورك ابن الخضرم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر مرفوعاً بلفظ "في الخيل السائمة في كل فرس دينار تؤديه" قال الدارقطني: تفرد به غورك عن جعفر (وهو ضعيف جداً، ومن دونه ضعفاً؟ اهـ (214:1).

قلت: ولم أر غير الدارقطني ضعفه، ومن دونه لا سيما فيمن دونه

أبو يوسف (1) القاضي وثقه ابن معين، وأحمد والنسائي وغيرهم فكيف يقبل من الدار القطني إطلاق القول فيه وفيمن دونه بالضعف؟ وقد ذكرنا في المقدمة أن الدارقطني متعنت في جرح أصحاب أبي حنيفة فلا يقبل قوله فيهم، كيف ولم يأت إلا بجرح مبهم؟ فافهم وتأويل ما روه فرس الغازي، (يؤيده أثر عباس المذكور في المتن أولاً فإنه لما سئل عن صدقة الخيل قال "ليس في فرس الغازي في سبيل الله صدقة"

قال الشيخ: فهذا يدل على كون الصدقة في غير فرس الغازي، أو فرس الركوب من الخيل السائمة، وخيل التجارة اهـ

قلت: وقوله - صلى الله عليه وسلم - «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة» ليس على عمومته بالاتفاق لقيام الإجماع على وجوب الزكاة في عبيد التجارة، وخيل التجارة وإذا كان عاماً مخصوصاً يجوز تخصيصه بما هو دون الأثر أيضاً أي القياس، فكيف لا يجوز بالأثر؟ فافهم، وهو المنقول عن زيد بن ثابت فإنه لما بلغه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال "صدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما أراد فرس الغازي"، ذكره أبو زيد الدبوسي في "الأسرار" بلا سند، قال: ومثل هذا لا يعرف، فثبت أنه مرفوع، وقال الزيلعي "غريب" اهـ (392:1) والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر اهـ (171:1): قلت: وسيأتي ما يدل عليه) وفي فتح القدير عن قاضيخان

قالوا: الفتوي على قولهما وكذا رجح قولها في الأسرار، وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبي حنيفة (2:137) وفي الدر المختار "ولا شيء في خيل

قال الزيلعي: وقال البيهقي: ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أبي يوسف لم يخالفه اهـ (393:1) أي ومخالفة (1) الراوي الحديث جرح عند الحنفية قلنا: يحتمل ترك أبي يوسف العمل به بتأويل أو ترجيح، ومثل ذلك لا يقدر أيضاً فإن أبي حنيفة أجل من أبي يوسف وأقدم، يحتمل أن يكون سمعه من جعفر بن محمد نفسه وهو وأبوه ثقتان نعم! يعارضه قول عمر إذ قيل له: «خذ من الخيل صدقة ما فعله صاحبها فافعله» واستشار أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كما سيجيء والجواب أنه نفى الفعل ولا ريب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر لم يأخذا صدقة الخيل لأنه لم يكن في زمنها أصحاب الخيل السائمة من المسلمين، ثم لما استشار أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - أشاروا عليه بالأخذ ولا مجال للرأي فيه، وهذا يشعر بوجود أصل من الشرع عندهم فافهم

عن: زيد بن أسلم أن أبا صالح ذكوان أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول - 2362
الله - صلى الله عليه وسلم - في حديث طويل ذكر فيها وعيد مانعي الزكاة قيل: يا رسول
الله! فالخيل؟ قال: «الخيل ثلاثة هي لرجل وزر، وهي لرجل ستر، وهي لرجل أجر، إلى أن
قال: وأما التي هي له ستر فرجل ربطها في سبيل الله، ثم لم ينس حق الله في ظهورها،
ولا رقابها، فهي له ستر وفيه قيل: «يا رسول الله

سائمة عندهما وعليه الفتوي "خانية وغيرها وفي "رد المختار" لكن رجح قول الإمام في
الفتح، وقال تلميذه العلامة قاسم: وفي التحفة: الصحيح قوله، ورجحه الإمام السرخسي
في "المبسوط" والقُدوري في التجريد وصاحب البدائع، وصاحب الهداية إلخ (2:30). قال
الشيخ: ولكل من القولين وجه، أما قول الإمام فسيأتي دليله في تقرير أحاديث المتن، وأما
قول الصاحبين ومن وافقهما، فدليله حديث الجماعة: "ليس على المسلم في عبده، ولا في
فرسه صدقة"، إن لم يؤول كما أوله صاحب الهداية بفرس الغازي.

قلت: أو فرس الركوب اهـ أو يجاب بحمل النفي فيه على الرقبة لا على القيمة ولا خلاف
في أن زكاة الخيل لا تؤخذ من الرقاب وإنما يؤخذ منها بالقيمة ذكره الحافظ في الفتح
(3:358).

قلت: ولي في هذا الجواب نظر كما ستعرفه

قوله: "عن زيد بن أسلم" إلخ قال الشيخ: اعلم أن السؤال عن الحمير (وجوابه - صلى الله
عليه وسلم - بقوله ما جاءني فيها إلا هذه الآية الفاذة) بعد السؤال عن حكم الخيل
(وجوابه عن الخيل ثلاثة) ظاهر في أن السوالين كانا عن الزكاة (وسيأتي ما يدل على
كون السؤال في الحمير عن الزكاة صراحة فكذا في الخيل) فالذي قاله - صلى الله عليه
وسلم - في الخيل بفيد وجوب الزكاة فيها، وكونها مختلفة عن حكم الحمير لا سيما وقد
رفع السؤالان بعد أن ذكر عليه السلام وعيد المانع للزكاة فافهم

قلت: والمراد بالرقاب ذوات الخيل وذوات الخيل وذكر الظهور والبطون إشارة إلى شرط
التناسل، فإنه لا زكاة في الذكور أو الإناث المنفرد عندنا

قال الحافظ في الفتح: والخلاف في ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله إذا كانت الخيل ذكرانا
(وأناتا نظرا إلى النسل، فإذا انفردت فعنه روايتان اهـ (3:258)

فالحمير؟» قال: «ما أنزل علي في الحمير شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة». الحديث، رواه (مسلم (319:1) والبخاري (زيلعي 393:1).

قلت: والمتون على أن ليس في ذكورها وإنائها منفردات زكاة، وهو الظاهر من لفظ الحديث، وقال محمد في "كتاب الآثار" أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "في الخيل السائمة التي يطلب نسلها إن شئت في كل فرس دينار أو عشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، ثم كان في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل ذكر أو أنثي" اهـ. (ص: 47) فقيد الخيل بالتي يطلب نسلها، ولا يطلب إلا بالذكور والإناث المختلطة، وقول التابعي فيما لا يدرك بالقياس مرفوع حكما كما مر غير مرة، ويقول إبراهيم اندحض قول ابن عبد البر: لا أعلم أحد سبقه (أي أبا حنيفة) إلى ذلك، اهـ (أي إلى القول بوجوب الزكاة في الخيل) ذكره الحافظ في الفتح (49:6). وقال: قوله "ولم ينس حق الله في رقابها" قيل: "المراد حسن ملكها، وتعهدها ورثها، والشفقة عليها في الركوب، وإنما خص رقابها بالذكر لأنها تستعار كثيرا في الحقوق اللازمة، وقيل: "المراد أطراق فحلها والحمل عليها في سبيل الله" اهـ.

قلت: سياق الحديث مشعر بأنه صلي الله عليه وسلم أنزل عليه في الخيل ما لم ينزل عليه في الحمير والبغال، فيلزم تأويل حق الله في رقاب الخيل بما لا يجب في الحمير ويختص بالخيل، وكل ما ذكرتموه يعم الأنواع جميعا فإن الحمير والبغال أيضا يجب حسن ملكها وتعهدها ورثها، والشفقة عليها في الركوب والحمل عليها في سبيل الله، وأما أطراق فحلها فليس من الحقوق اللازمة، وإنما هو من المندوبات، ومن باب المروءة، فلا ينبغي تفسير حق الله به. قال صاحب الجوهر النقي: ثم ذكر البيهقي حديث ابن أسلم عن أبي صالح، عن أبي هريرة عنه عليه السلام الحديث "ولم ينس حق الله في ظهورها" ثم قال البيهقي: رواه مسلم.

قلت: رواه البخاري في عدة مواضع، قال البيهقي: ورواه سهيل بن أبي صالح عن أبيه فقال: "ولم ينس حق الله في ظهورها وبطونها" وذلك لا يدل على الزكاة. قلت: يدل عليها ظاهر قوله "ولم ينس حق الله في رقابها" مع قرينة قوله في الصحيح في أول الحديث "ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته، وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها، وما

.....

من صاحب غنم لا يؤدي زكاتها" وأيضا فغير الزكاة من الحقوق لا يختلف فيها حكم الحمير والخيول، وأخرج ابن أبي شيبة في مسنده بسند جيد عن عمر عنه عليه السلام حديثا طويلا، وفيه "فلا أعرفن أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل شاة لها ثغاء، ينادي يا محمد يا محمد! فأقول: "لا أملك لك من الله شيئا، قد بلغت" ولا أعرفن أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل فرسا له جمجمة، ينادي يا محمد يا محمد! فأقول: "لا أملك لك من الله شيئا". الحديث وروى أنه ذكر بعيرا له رغاء أيضا، فدل على وجوب الزكاة في هذه الأنواع، وليس الذم لكونه غل الفرس أو لم يجاهد عليه لأن الغول لا يختص بهذه الأنواع، (وترك الجهاد بنفسه يذم عليه أكثر مما يذم على تركه بفرسه اهـ (1:288).

وقال المحقق في الفتح: فقلوه "ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها" يرد تأويل ذلك بالعارية، فإن ذلك أيضا مما لا يختلف فيه الحمير والبغال والخيول، لأن ذلك مما يمكن على بعد في ظهورها، فعطف رقابها ينفي إعادة ذلك، إذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس إلا الزكاة إلى أن قال "وكانهم (أي الصحابة) والله أعلم رأوا أن ما قدمناه من حديث مانعي الزكاة يفيد الوجوب حيث ثبت في رقابها حقا لله، ورتب على الخروج منه (وأدائه) كونها له حينئذ سترا، يعني من النار" هذا هو المعهود من كلام الشارع، لقوله في عائل البنات كن له سترا من النار وغيره ولأنه لا معني لكون المراد سترا في الدنيا بمعني ظهور النعمة إذ لا معني ترتب ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فإنه ثابت وإن (نسي فثبت الوجوب اهـ (139 و 2:138).

قال الشيخ: "وتأويل النووي أن المراد (بحق الله في رقابها) أنه يجاهد بها أو أن المراد بالحق في رقابها الإحسان إليها والقيام بعلفها وسائر مؤونها، ففيه من البعد ما لا يخفي (فإن ذلك كله لا يختلف فيه الخيل والحمير 12) وما قيل: "إنه (أي حكم الزكاة في الخيل) كان واجبا ثم نسخ، بدليل قوله عليه السلام: "قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة" الحديث (رواه أبو داود وغيره وإسناده حسن، قاله الحافظ: في الفتح (3:258) فممنوع لأن العفو يعم ترك الأخذ ابتداء أيضا، وإنما قاله لقلة الخيل في المسلمين، وكونها مشغولة بحوائج الجهاد ونحوه، لا سائمة يطلب نسلها

عن: ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن - 2363 أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلووس، فندم البائع فلحق بعمر، فقال: «عصني يعلى وأخوه فرساً لي» فكتب إلى يعلى أن ألحق بي فأتاه فأخبره الخبر، فقال: «إن الخيل لتبلغ هذا عندهم! ما علمت أن فرساً يبلغ هذا» قال عمر: «أتأخذ من كل أربعين شاة شاة ولا تأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً» فقدّر

وأيضاً فيلزم القول بوجوب الزكاة في الرقيق أولاً ثم نسخها أيضاً، ولم يقل به أحد، ولم يثبت بنقل ولو ضعيفاً أن الزكاة وجبت على أهل المدينة في خيلهم ورقيقهم في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أو كانت عندهم خيل سائمة في زمنه فاضلة عن الحوائج، وكيف يكون منسوخاً؟ وقد تقرر في زمن عمر رضي الله عنه كما سيأتي والتفصيل في فتح القدير اهـ.

قوله: "عن ابن جريج" إلخ قلت: قول عمر "خذ من كل فرس ديناراً" بصيغة الأمر صريح في وجوب الزكاة في الخيل وتقديرها. قال النافون "إن هذا له محمل آخر كما يظهر من رواية أخرى مفصلة، وهي ما في النيل: عن عمر، وجاءه ناس من أهل الشام فقالوا: "إننا قد أصبنا أموالاً" خيلاً ورقيقاً نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور" قال: "ما فعله صاحبائي قبلي فأفعله" واستشار أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - وفيهم على فقال على: ("هو حسن إن لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك" رواه أحمد اهـ (123:4).

وفيه أيضاً: قال في مجمع الزوائد: "رجاله ثقات" (24:4) وأخرجه في الدراية عن الدارقطني، وفيه "فأخذ من الفرس عشرة دراهم" وفي رواية "فوضع على كل فرس ديناراً" اهـ (ص: 159) فعلم أن هذا الوضع عليهم كان استحباباً والتماساً منهم لا إيجاباً. شرعياً انتهى قول النافين.

قال الشيخ: لكن دلالة على الاستحباب ممنوع، لأن الوضع والأخذ ظاهرة الوجوب، (وأخذ الصدقة النافلة، وقبولها لا يحتاج إلى الاستشارة أصلاً، فقد تصدق قووم بأموالهم في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وقبلها منهم بمحض من الصحابة وجاء عثمان في غزوة تبوك بألف بعير وسبعين فرساً، فحمل الجيش عليها قاله قتادة، كما في التهذيب (141:7) بألف بعير وسبعين فرساً، فحمل الجيش عليها قاله قتادة، كما في التهذيب (141:7) فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ماضر عثمان ما عمل به بعد اليوم" أخرجه الحاكم في مناقبه، وكان هذه

على الخيل دينار، كذا في نصب الراية، (1:393) وعزاه إلى عبد الرزاق وأخرجه في كنز العمال نحوه، وعزاه إلى أبي عاصم النيل والبيهقي، وفيه «وضرب على الخيل ديناراً ديناراً (3:395) وذكره الحافظ في الدراية مختصراً وسكت عنه، ولم يعله بشيء، ولفظه «فقرر (عمر على الخيل ديناراً ... ديناراً اهـ» (ص 159).

صدقة نافلة تطوع بها فقبلها منه النبي - صلى الله عليه وسلم - فكذلك لو كان أهل الشام التمسوا من عمر قبول صدقة أرادوا التطوع بهما لم توقف في قبولها منهم، وإنما أرادوا أن يأخذ منهم زكاة واجبة عن الخيل فتوقف في ذلك، واستشار الصحابة، فأشاروا عليه بالأخذ فأخذها منهم، ووضع على كل فرس ديناراً، وليس معني ذلك إلا أنه وضع عليهم الزكاة في الخيل وكذا استحسنته على رضي الله عنه بشرط شرطه، وهو أن لا يؤخذون به بعده، وقد قلنا بمقتضاه، إذ قلنا: ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبراً، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله "يؤخذون" مبنياً للمفعول. اهـ (إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطاً بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة، لأنه ما على المحسنين من سبيل، وهذا كالإجماع منهم على وجوب الزكاة في الخيل، وهو فوق الإجماع السكوتي)، وبالجملة فالأثر حجة لنا لا علينا. ولئن سلمنا أنه وضع عليهم ذلك استحباباً التماساً منهم لا إيجاباً، فنقول: كان ذلك قبل علم (1) عمر بمبلغ الخيل ما علمه في قصة بعلى وأخيه المذكورة في المتن. فلم يوجب الصدقة على أهل الخيل أولاً ثم أوجبها عليهم وأمر عاملة بأخذها منهم، وقال:

وهذا هو الجواب عما رواه الدار قطني عن حارثة بن مضرب أن قوماً من أهل مصر أتوا عمر بن الخطاب، فقالوا: «إنا (1) أصبنا كراعاً ورقيقاً، وإنا نحب أن نركبه» فذكر الحديث وفيه «فأخذ من الرقيق عشرة دراهم، ورزقهم جريبين من بز كل شهر، وأخذ من الفرس عشرة دراهم ورزقه عشرة أجرته من شعير كل شهر» إلخ (1:214) فإنه محمول على الأخذ استحباباً لكونه أخذ من الرقيق أيضاً ولا زكاة فيه إجماعاً، ولكونه رزقهم براً وشعيراً بعد ما أخذ الصدقة منهم، والله أعلم.

وظني أن هذه الزيادة شاذة، فقد رواه أحمد، والدار قطني من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن أبي إسحاق وأحمد من طريق يحيى بن سعيد، عن زهير، عن أبي إسحاق بدونها. (1:32) وإنما رواها الدار قطني من طريق يحيى بن آدم، عن إسرائيل عن أبي إسحاق وزهير، وسفيان أثبت وأحفظ عن إسرائيل، وشيخ الدار قطني فيه محمد بن المعلى الشونبري لم أعرفه بجرح. ولا تعديل فافهم

وسند عبد الرزاق سند صحيح، رجاله كلهم ثقات غير جبير بن يعلى، فلم أجد من ترجمه، ولكنه ثقة على قاعدة ابن حبان، ومثله يحتج به عندنا كما ذكرناه في المقدمة لا سيما وهو تابعي ابن صحابي. ... 2364 - عن: الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم (1) الخيل، ثم يدفع صدقتها إلى عمر" رواه الدارقطني في غرائب مالك بإسناد صحيح عنه (دراسة ص 158).

"أتأخذ من كل أربعين شاة شاة ولا تأخذ من الخيل شيء؟ خذ من كل فرس ديناراً"

قال الشيخ: " فقد تحقق الأخذ في زمن الخليفتين عمر (2) وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أبو بكر، وهذا الإجمال في الكمية مع ثبوت الأصل في عهد النبوة ثم التعيين في زمن الخلافة نظيره عدد التراويح عند البعض، وحد الشرب وغيرهما ولم تمس الحاجة في عهد النبوة إلى التفصيل، لأنه لم يكن حينئذ أصحاب الخيل السائمة من المسلمين، بل أهل الإبل، والبقر، والغنم، وأصحاب هذه إنما هم أهل المدائن، والدشت، والتراكمة، وإنما فتحت بلادهم في زمن عمرو عثمان، كذا في فتح التقدير، فيكون معني قوله عليه السلام "في رقابها" أي إذا تعلق هذه الحقوق في رقابها ولو بعد عهدي، كما إذا كانت سائمة وحال عليها الحال مع شروط أخرى ثابتة بالكليات الشرعية. بقي أن ملحظهم في هذا التقدير (بأن وضعوا على كل فرس ديناراً) ماذا؟ فقال صاحب فتح القدير: لعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روي عن جابر من قوله عليه السلام «في كل فرس دينار» ذكره في الإمام عن الدارقطني بناء على أنه صحيح في نفس الأمر، وإن لم يكن صحيحاً على طريقة المحدثين، إذ يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهراً على أن الفحص مأخذهم لا يلزمنا، إذ يكفي العلم بما اتفقوا عليه من ذلك. اهـ.

قوله: "عن الزهري" إلخ فيه جواز أداء الزكاة عن الخيل بالقيمة، أي من كل مائتي درهم خمسة دراهم، فإنه لا حاجة إلى تقويم الخيل في أداء دينار عن كل فرس كما لا

(أخرجه الطحاوي بلفظ "يقوم" كما في المدة للعيني (384:4) (1)

كما سيأتي 12 (2)

عبد الرزاق: عن: ابن جريج أخبرني بن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان - 2365
كان يصدق الخيل. الحديث كذا في الدراية (ص 158). ... قلت: وهذا سند صحيح، إلا
أنه مرسل، والمرسل حجة عندنا. وابن أبي حسين هذا هو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي
حسين المكي النوفلي، ثقة عند الجميع روى عنه ابن جريج وغيره" (التهذيب 5: 203). ...
2366 - عن: عمر أنه قال: «يا أهل المدينة! إنه لا خير في مال لا يزكى، فجعل في الخيل
عشرة دراهم، وفي البراذين ثمانية». رواه ابن جرير، كذا في كنز العمال (3: 305) بلا سند
... وإنما ذكرته تأييداً. ... باب لا زكاة في الحمير والبغال ... 2367 - عن: أبي هريرة
رضي الله عنه قال: «سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الحمير فيها زكاة، فقال:
ما جاءني فيها شيء إلا هذه الآية الفاذة {فَمَنْ يَعْمَلْ}

يخفي، فلا بد أن أنا السائب كان يؤدي صدقتها بعد تقويهما من كل مائتي درهم خمسة
دراهم، وقد ورد التصريح بتخيير أصحاب الخيل بين التقويم أو أداء دينار من كل فرس
في أثر إبراهيم النخعي، وقد ذكرناه قبل وفي أثر السائب هذا ما يؤيده فافهم

قوله: "عبد الرزاق" إلخ فيه أخذ عثمان صدقة الخيل، وفيه تأييد لأبي حنيفة كما لا
يخفي.

قوله: "عن عمر رضي الله عنه" إلخ فيه دلالة على أن وضع عمر في الخيل عشرة دراهم
كان على وجه الزكاة لا على الاستحباب

قال الشيخ: والانصاف أن في كلا الجانبين اتساعا للكلام لكن الاحتياط في قول الإمام،
والعلم لله الملك العلام

باب لا زكاة في الحمير والبغال

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول

[

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}. رواه الإمام أحمد رضي الله عنه وفي الصحيحين معناه (نيل 23:4 , 24). ... 2368 - عن: الحسن رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الله تجاوز لكم عن ثلاث، عن الجبهة (1) وعن النخة والكسع إلخ» رواه أبو داود (ص 16) في مراسيله، وسكت عنه

ظاهرة، وفي حاشية البخاري عن اللمعات قوله "الفائدة" أي المنفردة الجامعة أي لكل شيء خير وشر وغير مخصوصة بشيء فيدخل فيه حكم الحمر وغيره، فمن أدّى في الحمر شيئاً (وتحري فيه الخير فله ثوابه، وليس فيه واجب مخصوص (2:741

واعلم أن وقوع هذا السؤال بعد السؤال عن حكم الخيل كما في صحيح مسلم دليل ظاهر أن السوالين كانا في الزكاة، فالذي قاله عليه السلام في الخيل يشمل الزكاة أيضاً، لا سيما وقد وقع السؤال بعد أن ذكر عليه السلام الوعيد لمانع الزكاة فافهم

قوله: "عن الحسن" قال المؤلف: الإجماع منعقد على عدم الزكاة في الأكثر من تفاسير النخة والكسع، والمسألة إجماعية في البغال أيضاً ففي وسائل الأركان: وليس في البغال (والحمير صدقة بالإجماع (ص: 173

وهذا الإجماع يفهم من رحمة الأمة أيضاً قال: "واتفقوا على وجوب الزكاة في البغال والحمير إذا كانت معدة للتجارة" (ص: 40). واعلم أن التجاوز عن الخيل في هذا الحديث يحمل على ما حمل عليه قوله عليه السلام "ليس على فرسه" أي فرس الركوب لا السائمة

أي الخيل كما في النهاية (1:168). والنخة في النهاية هي الرقيق، وقيل: الحمير وقيل: البقر العوامل، وتفتح نونها (1) وتضم، وقيل: هي كل دابة استعملت، وقيل: البقر العوامل بالضم وغيرها بالتفتح، وقال الفراء: "النخة أن يأخذ المصدق ديناراً بعد فراغه من الصدقة، والكسع ففي النهاية أيضاً الكسعة بالضم الحمير، وقيل: الرقيق (4:20)، وفي مراسيل أبي داود قال كثير: يرون أن الجبهة الخيل والنخة الإبل العوامل والنواضح، والكسع صغار الغنم، وقيل: النخة، صغار الغنم والكسع الحمير اهـ.

باب أداء الزكاة من خلاف الجنس ... 2369 - قال: طاوس قال معاذ لأهل اليمن: «أئتوني بعرض ثياب خميص (1) أو لبيس في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير (لأصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة» رواه ... البخاري تعليقاً (194:1).

باب أداء الزكاة من خلاف الجنس

قوله: قال طاؤس إلخ: في قول معاذ "مكان الشعير" إلخ دلالة صريحة على الباب وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وأما طعن البعض بالإرسال والانقطاع فغير مضر عندنا كما علمت مراراً، وطعن بعضهم أن المحكي في بعض الروايات "الجزية" مكان الصدقة، لكن (الحافظ ابن حجر قال في الفتح لكن المشهور الأول أي لفظ الصدقة (247:3).

وفي الفتح أيضاً: وقيل في الجواب عن قصة معاذ: "إنها اجتهد منه فلا حجة فيه"، وفيه نظر لأنه كان أعلم الناس بالحلال والحرام، وقد بين له النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أرسله إلى اليمن ما يصنع اهـ.

ودفع صاحب الفتح أيضاً شبهات آخر في الاستدلال بهذه القصة، ووافق البخاري أبا حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة مع كثرة مخالته له، فعقد لهذه المسئلة باباً واستدل عليها بهذا التعليق، ثم بقوله عليه السلام "تصدقن ولو من حليكن" وفيه "فكانت المرأة تلقي من سخابها". الحديث، وموضع الدلالة في الحديث اثنان أحدهما قوله عليه السلام "تصدقن ولو من حليكن" فإن الصدقة عام للتطوع والواجب المشتمل للزكاة فأذن - صلى الله عليه وسلم - لهم بأداء الصدقة أي صدقة كانت ولو من الحلي ولم يبين - صلى الله عليه وسلم - أن زكاة غير الحلي مستثناة من ذلك والثاني في تقريره - صلى الله عليه وسلم - فعل من ألقى سخابها في الصدقة، والسخاب كما في الفتح قلادة تتخذ من مسك وقرنفل ونحوهما فيجعل في العنق اهـ ونفي القسطلاني أن يكون السخاب من غيره، ووجه دلالة الأمر الثاني ظاهر.

قلت: وعلة الإرسال في قصة معاذ هذه قد ارتفعت بقول الإمام الشافعي "طاوس

خميص بيان لسابقه أي خميصة كساء أسود مربع له علمان أو لبيس بمعنى الملبوس حاشية البخاري من العيني (1) والقسطلاني.

.....

أعلم الناس بأمر معاذ وإن كان لم يلقه" اه وقد ذكرناه في "باب لا زكاة في الأوقاص"
فالعجب من البيهقي وغيره يحتجون بمراسله إذا رضوا به ولا يحتجون به إذا خالفوه.
وهذا ليس من الإنصاف في شيء

قال العيني: "وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن إبراهيم عن
طاوس أن معاذاً كان يأخذ العروض في الصدقة اه (347:4): وهذا يرد ما أبداه بعضهم
من الاحتمال في الرواية المعلقة للبخاري أن معناه إيتوني به أخذه منك مكان الشعيرة
والذرة الذي أخذه شراء بما أخذه فيكون يأخذه قد بلغت محله ثم يأخذه مكان ما يشتريه
مما هو أوسع عندهم وأنفع للأخذ ذكره العيني (348:4)، فإن هذا الاحتمال مع بعده لا
يتمشى في رواية وكيع هذه فإن المتبادر من أخذ العروض في الصدقة أنه كان يأخذ
الصدقة من غير جنسها بالقيمة قال العيني: إن دفع القيمة في الزكاة جائزة عندنا وكذا في
الكفارة وصدقة الفطر، والعشر، والخراج، والنذر، وهو قول عمر، وابنه عبد الله، وابن
مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وطاوس، وقال الثوري: "يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا
كانت بقيمتها" وهو مذهب البخاري، وإحدى الروايتين عن أحمد ولو أعطي عرضاً عن ذهب
وفضة قال أشهب: "يجزيه". قال الطرشوشي: "هذا قول بين في جواز إخراج القيم في
الزكاة" قال: "وأجمع أصحابنا أي المالكية على أنه لو أعطي فضة عن ذهب أجزاء، وأجاز
ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين، وقال مالك والشافعي: "لا يجوز"، وهو قول
داود.

قلت: حديث الباب وهو قوله - صلى الله عليه وسلم - في كتاب الصدقات "إن لم يكن
عنده بنت مخاض وعنده ابن لبون" لا مدخل له في الزكاة إلا بطريق القيمة، لأن الذكر لا
يجوز في الإبل إلا بالقيمة، ولذلك احتج به البخاري أيضاً في جواز أخذ القيم مع شدة
(مخالفته للحنفية اه (352:4).

فإن قيل: لو حملنا حديث معاذ هذا على الزكاة لزم نقلها عن بلدها، وهذا بخلاف مذهب
معاذ، فإنه قائل بكراهة النقل، بقوله - صلى الله عليه وسلم - "فإن أطاعوا لك في ذلك،
"فأخبرهم بأن عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنياءهم، وترد على فقراءهم".

قلنا: لا يصح الإيراد إلا إذا ثبت معاذ القول بكراهة النقل مطلقا، ولم يثبت والظاهر أن الكرامة مقيدة عنده بما إذا لم يكن النقل إلى أحوج من أهل البلد، أو نقول: نقلها إلى المدينة لكونه لم يجد في البلد من يقلبها منه، ويؤيده ما أخرجه في "كنز العمال" وعزاه إلى أبي عبيد في الأموال، عن عمرو بن سعد رضي الله عنه أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر، ثم قدم على عمر فردّه على ما كان عليه، فبعث معاذ بثلاث صدقة الناس فأنكر إليه عمر رضي الله عنه فقال: "لم أبعتك جابيا ولا أخذ جزية، ولكن بعثتك تأخذ من أغنياء الناس، فترده في فقراءهم" قال معاذ: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحدا يأخذه مني، فلما كان العام الثاني بعث إليه سطر الصدقة، فتراجعا مثل ذلك فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه (قبل، فقال معاذ: "ما وجدت أحدا يأخذ مني شيئا" 304:3).

وفي "الهداية": ومن وجب عليه سن، ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها، ورد الفضل، أو أخذ دونها وأخذ الفضل، وهذا يتبني على أن أخذ القيمة في باب الزكاة جائز عندنا. وفي: "فتح القدير": يفيد أم جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع، بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصا، وعند الشافعي رحمه الله هو مقدر بساتين أو عشرة لما قدمنا (1) في كتاب الصديق من أنه إذا وجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطي إما بنت لبون وأخذ ساتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير.

قلنا: هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم، وإن اللبون يعدل بنت المخاض إذا ذلك جعلاً لزيادة السن مقابلا بزيادة الأنوثة، فإذا تغير تغير، والا لزم عد الإيجاب معني بأن تكون الشاتان أو العشرون التي يأخذها من المصدق تساوي السن الذي يعطيه خصوصا إذا فرضا الصورة المذكورة في المهازيل، فإنه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهرولة جدا، فأعطاهما في بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معني أو الإحجاف برب

هو في البخاري (195:1) باب المرض في الزكاة 12 منه (1)

.....
المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى، وكل من اللازمين منتف شرعا، فينتقي ملزومها وهو

(تعيين الجابر 142:2).

في الجوهر النقي: قلت: كان الحيوان أسهل عليهم لأنه كان غالب أموالهم فلذلك عينها، ثم نقلهم إلى بدل يقرب من الواجب غالبا وجعل زيادة السن بمقابلة فضل الأنوثة، وذلك لا ينقص عن قيمة الواجب غالبا، والجيران في الصدقات محمول على ما إذا كانت القيمة كذلك لأنه عليه السلام لا يحجف بأرباب الأموال ولا يضر بالمساكين. اهـ

وفيه أيضا: ثم ذكر البيهقي حديث عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل بعثه عليه السلام إلى "اليمن فقال: " خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل

قلت: هو مرسل لأن عطاء ولد سنة تسع عشرة 19 هـ، فلم يدرك معاذاً لأنه توفي في سنة ثمان عشرة 18 هـ في طاعون عمواس، والعجب من البيهقي يسكت عن هذا ثم يعمل حديث طاوس في الباب الذي يلي هذا الباب بالإرسال، ثم لو صح حديث عطاء فظاھره متروك، لأن الشاة تؤخذ في الإبل، وأيضاً لو أعطي بعيراً عن خمس من الإبل إلى عشرين جاز عند الشافعية، مع أن المنصوص عليها الشياه

فإن قبل: إنما جوزنا ذلك لأنه عليه السلام قال: والبعير من الإبل، قلنا: فوجب أن يجوز عن خمس من الإبل بعير لا يساوي شاة، فلما لم يجز علمنا أنه بالقيمة اهـ

وفيه أيضاً وهذا كما عين عليه السلام الأحجار للاستنجااء ثم اتفق الجميع على جوازه بالحرق. والخشب. ونحوهما لحصول الإنقاء بهما كما يحصل بالأحجار اهـ

وفيه أيضاً: وقد أخرج أبو داود من حديث أبي بن كعب وسكت عنه (230:1) قال: "بعثني النبي - صلى الله عليه وسلم - مصدقاً" الحديث، وفيه أن رجلاً عرض عليه ناقة عظيمة، وأنه عليه السلام قال له: إن تطوعت بخير أجرك الله، وقبلناه منك، فأمر عليه السلام بقبضها، والبيهقي ذكر هذا الحديث فيما مضى في "باب لا يأخذ الساعي فوق ما يجب إلا أن تطوع"، فأخبر عليه السلام أن بعض الناقة تطوع، وبعضها فرض مكان بنت مخاض، وليس في فروض الصدقات بعض ناقة. فثبت أنه عليه السلام

باب لا زكاة في العوامل ... 2370 - عن: زهير ثنا أبو إسحاق، عن عاصم بن ضمرة والحارث، عن علي رضي الله عنه قال زهير: وأحسبه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم» فذكر الحديث، وقال فيه: «وليس على العوامل شيء مختصر. رواه أبو داود ورواه الدارقطني مجز وما ليس فيه: قال زهير: وأحسبه» قال ابن القطان في كتابه: «هذا سند صحيح وكل من فيه ثقة معروف، ولا أعني رواية الحارث وإنما أعني رواية عاصم». (زيلعي 394:1). ... 2371 - عن: جابر رضي الله عنه مرفوعاً «ليس في المثيرة (1) صدقة

(أخذها على وجه البذل 286:1 , 287

قلت: ومما يدل على جواز أداء الزكاة بالقيمة ما مر عن أبي بكر، وعن عثمان "أنهما كانا إذا أعطيا الناس عطياتهم سألا الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة؟ فإن قال: نعم! أخذنا من عطائه زكاة ذلك المال، وإن قال: لا! سلما إليه عطائه، ولم يأخذا منه شيئاً" أخرجه مالك في الموطأ عن محمد بن عتبة، عن القسم بن محمد، عن أبي بكر، وعن عمر بن حسين، عن عائشة بنت قدامة عن أبيها عن عثمان، وهذان إسنادان صحيحان إلا أن الأول منقطع وهو حجة عندهما، فكان أبو بكر وعثمان يأخذان زكاة أموال الناس عن عطياتهم لا يستلان هم عن جنس أموالهم التي وجبت فيها الزكاة، هل ذهب هي أو فضة أو من عروض التجارة، بل إذا قال الرجل: نعم! أخذنا زكاة ماله من العطاء، فلو أن الزكاة يجوز أدائها بالقيمة لزمهما السؤال عن جنس الأموال ولم يجز لهما أخذ الزكاة من العطاء مطلقاً، فافهم، فإن مأخذ الحنفية دقيق والله تعالى أعلم

باب لا زكاة في العوامل

قوله: "عن زهير" إلخ قال المؤلف: الحديث أخرجه أيضاً الإمام ابن جرير الطبري مطولاً وفيه "وليس على العوامل شيء" وصححه كما في كنز العمال (3: 706 , 307)، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن جابر" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وأما ما في الزييلي

هي التي تثار بها الأرض، كذا في حاشية الهداية عن البناية (1)

رواه الدارقطني، وإسناده حسن، وأخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفاً وهو أصح ... (دراية ص 159). ... 2372 - عن: جابر (مرفوعاً) «ليس في مثير الأرض زكاة». رواه ابن خزيمة ... (كنز العمال 3:150). ... باب أن المصدق لا يأخذ إلا الوسط من أموال الزكاة ... 2373 - عن: عروة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث رجلاً على الصدقة، وأمره أن

قال البيهقي رحمه الله: "في إسناده ضعف والصحيح موقوف". (394:1). فلا يضر لأن الاختلاف غير مضر على أن المسئلة إجتماعية، وأيضا الموقوف حجة عندنا. إذا لم يعارض بأقوى منه

قوله: "عن جابر" إلخ آخر الباب قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، والرفع فهم من صنع صاحب كنز العمال

قلت: والحديث ذكره صاحب الهداية بلفظ: قال عليه السلام: "ليس في العوامل، ولا الحوامل، ولا في البقرة المثيرة شيء". فقال الحافظ ابن حجر: "أما الحوامل فلم أره" أي الحديث دراية ص: 159) وقد وجدته في "مسند أبي حنيفة" رواه الإمام عن هيثم، عن محمد بن سيرين، عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "ليس في العوامل والحوامل صدقة". وهذا سند صحيح إلا أن ابن سيرين في سماعه من علي مقال، ولكن مراسيله عندهم صحاح كمراسيل ابن المسيب، والحديث أخرجه طلعة بن محمد في مسنده عن محمد بن مخلد (ثقة ثقة له ترجمة مليحة في تاريخ بغداد كذا في اللسان) عن بشر بن موسى (أبي على الأسدي ذكره جامع المسانيد ونقل ترجمة عن الخطيب، ولم نر فيه جرحاً ولا تعديلاً عن عبد الرحمن المقوي (وهو ثقة مشهور) عن أبي حنيفة فذكره وفي "عقود الجواهر المضية" للعلامة مرتضي الزبيدي أما الحوامل فقال الحافظ: لم أره أي في الحديث، فيكون من زيادة أحد رواته، وهي مقبولة إذا كانت عن ثقة (فيه توثيق للرواة في الأثر) واللفظ مشهور في كتب الفقه اهـ (ص: 113).

باب أم المصدق لا يأخذ إلا الوسط من أموال الزكاة

قوله: "عن عروة" إلخ قال المؤلف: "دلالتة على الباب ظاهرة، والظاهر أن المراد

يأخذ البكر، والشارف (1)، وذا العيب، وإياك وحذرات (2) أنفسهم. رواه أبو داود (ص 15 ، 16) في المراسيل وسكت عنه. ... 2374 - وقرأت: في كتاب عبد الله بن سالم بحمص عند آل عمرو بن الحارث الحمصي عن الزبيدي، قال: «وأخبرني يحيى بن جابر عن جبير بن نفير

من ذي العيب والهرمة هو العيب الغير المعتمر، والهرم القليل، فإن الحديث الثاني يمنع منهما فهذا يحمل على العيوب الغير المعتمرة

قلت: والذي يظهر من رواية الطحاوي أن أخذ ذات العيب كان في أول الإسلام

قال الطحاوي: حدثنا أحمد بن أحمد بن داود، ثنا يعقوب بن حميد بن كاسب، ثنا ابن عيينة، عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: "بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - مصدقا في أول الإسلام فقال: "خذ الشارف، والبكر، وذوات العيب، ولا تأخذ حذرات الناس" قال هشام: "أري ذلك ليستألفهم، ثم جرت (الأصلية المعروفة) السنة بعد ذلك" اهـ. (314:1).

قال الطحاوي: فذهب قوم إلى تقليد هذا الخبر، وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: "لا يأخذ في الصدقات ذات عيب، وإنما يأخذ عدلا من المال، ثم أخرج بسند صحيح حديث أنس في كتاب الفرائض التي كتبه أبو بكر الصديق حين وجه أنسا إلى البحرين وفيه "لا يؤخذ في الصدقة هرمة، ولا ذات عوار، ولا تيس الغنم" قال الطحاوي "فهذا كانت كتب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر من بعده وكتب على رضي الله عنه بعد ذلك، فدل ما ذكرناه على نسخ ما في حديث عائشة الذي بدأنا بذكره اهـ وفي الدراية: وأصل (الباب الحديث في قصة معاذ في اليمن: وإياك وكرائهم أموالهم. (ص: 159

قوله: "وقرأت" إلخ قال المؤلف: في الزيلعي بعد نقل هذا الحديث: ولم يصل أبو داود به سنده، ووصله الطبراني، والبزار قد ذكرناه في أحاديث الأصول (395:1) وفي

والشارف الهرمة والبكر الصغير ن الإبل يؤدي كذا في الزيلعي (1)
هكذا في الأصل بالنال وفي الزيلعي بالزاء، وفي فتح القدير: هو بالفتحات جمع حذرة بالحاء المهملة وتقديم الزاء (2)
المنقوطة على الراء في اللغة المشهورة وذكره ابن الأثير في النهاية وحذرة المال خياره، وفي ديوان الأدب: وهو في (الأصل كأنه الشيء الحبوب للنفس 127:2)

عن عبد الله بن معاوية الغافري من غافرة قيس قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان، من عبد الله وحده وأنه لا إله إلا الله وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة (1) عليه كل عام، ولا يعطي الهرمة ولا الدرنه، ولا

التلخيص الحبير بعد نقل هذا الحديث: رواه الطبراني، وجود إسناده، وسياقه أتم سنداً وممتناً. (175:1) ودلالته على الباب ظاهرة

باب وجوب الزكاة في مال استفاده في أثناء الحول

قال المؤلف: "وفي التعليق الممجد" على قول محمد رحمه الله إلا أن يكتسب مالا فيجمعه إلى عنده مما يزكي إلخ ما نصه: قال الشافعي، وأحمد: "لا يضم" (2) لحديث "من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول" أخرجه الترمذي، وغيره وقال أصحابنا: "هو حديث ضعيف، وعلى تسليم ثبوته فعمومه ليس مراد للإتفاق على خروج الأرباح والأولاد، فعللنا بالمجانسة، فقلنا: "إنما أخرج الأولاد والأرباح للمجانسة لا للتولد، فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان من جنسه، وهو أدفع للخرج على أصحاب الحرف الذين يجدون كل يوم درهما فأكثر وأقل، فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد حرجاً عظيماً، وهو مدفوع بالنص كذا قرره ابن المهام وغيره، وذكر العيني أن مذهبنا في هذا الباب هو قول عثمان، وابن عباس، والحسن البصري، والثوري، والحسن بن صالح، وهو قول مالك في السائمة (ص: 170).

قال الشيخ: وحاصل ما نقلنا الجواب بأمرين، الأول الحكم بكون الحديث ضعيفاً، والثاني بلزوم الحرج، وكلاهما لا يخلو عن شيء

أما الأول فلأن الضعف مخصوص بكونه مرفوعاً، وأما الموقوف فلم يحكم بضعفه ويتضح هذا مما قال الترمذي بعد إيراده: مرفوعاً أولاً بسند فيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ثم موقوفاً على ابن عمر ثانياً، ما نصه: وهذا (أي كونه موقوفاً) أصح من حديث

قوله: رافدة عليه، قال في النهاية: "فاعلة من الرشد وهو الإعانة أي تعينه نفسه على أدائها قوله: "ولا الدرنه" أي (1) الجرباء وأصل الدرن والوسخ قوله: ولا الشرط بفتح الشين المعجمة والراء وطاء مهملة أي رذل المال وقيل: صفاره وشراره حاشية أبي داود (230:1).

أي المال الحاصل في أثناء الحول مع نصاب سابق (2)

المريضة، ولا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره، ولا يأمركم بشره» قال أبو داود (23:1) وسكت عنه

عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، ورواه أيوب، وعبيد الله، وغير واحد عن نافع، عن ابن عمر موقوفاً وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف في الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل، وعلى بن المديني، وغيرهما من أهل الحديث، وهو كثير الغلط. اهـ (84:1) فبقي الحديث الموقوف سالماً عن الضعف، والموقوف أيضاً حجة عندنا، فلم يتمش الجواب بالضعف

وأما الثاني أي لزوم الحرج ففيه أن الحرج المدفوع المنفي هو الذي يوجب على المكلف من الشارع، ولم يلزم ذلك، وإنما شرع له الشارع التخفيف، والرخصة على هذا التقدير من عدم إيجاب زكاة المال المستفاد قبل الحول، فإن أحد أخذ بهذه الرخصة فيحاسب كل جزء من ماله مستقلاً فهذا التزيمه برضاه لا بإيجاب من الشارع، فكيف يحكم بكون هذا حرجاً؟ وأجاب الدفع فالوجه في الجواب إما دراية فيحمل الحديث على المال الجديد لا المنضم إلى نصاب فلا دليل فيه مع قيام هذا الاحتمال، وإما رواية فيكون هذا المذهب لابن عمر معارضاً لمذهب آخرين من الصحابة كعثمان، وابن عباس، كما مر أنفاً فكيف يلام من ترك قوله لقولهما فقط؟ والله تعالى أعلم

قلت: ولكن الكلام في ثبوت ذلك عن عثمان، وابن عباس، فإن العيني ذكر مذهبهما بلا سند، والحق أن قول ابن عمر "من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول" لا حجة فيه لأحد لاحتمال أن يؤول بأن معناه من استفاد مالا ولم يكن له مال غيره، بقدر النصاب فلا زكاة عليه، ويؤيده أم مالكا أخرجه عن نافع، عن عبد الله بن عمر بلفظ "لا تجب في مال زكاة حتى يحول عليه الحول" اهـ (ص: 104) وأيضاً فهو مطلق عن المجانس وغيره، وعن الأرباح والانتاج، وقد قام الإجماع على أن المستفاد إذا كان من نماء النصاب كربح مال التجارة، ونتاج السائمة، يجب ضمه إلى ما عنده من أصله، فيعتبر حوله بحوله لا نعلم فيه خلافاً، قاله ابن قدامة في "المغني" قال: "وإذا كان المستفاد من غير جنس ما عنده فهذا له حكم نفسه، لا يضم إلى ما عنده في حوله ولا نصاب، بل إن كان نصاباً استقبل به حوله وزكاه، وإلا فلا شيء عليه، هذا قول جمهور العلماء، وإن لم يكن عنده نصاب فاستفاد من جنسه مالا بلغ به نصاباً ضم إليه اتفاقاً،

باب صحة أداء الزكاة إلى الفساق والسلاطين الجابرة ... 2375 - عن: بشير بن الخصاصية قال: قلنا: «يا رسول الله! إن قوماً من

وانعقد عليه الحول من حينئذ، فإذا تم الحول وجبت الزكاة في الكل اهـ. وإنما الخلاف فيما إذا كان عنه نصاب فاستفاد من جنسه مالا في أثناء الحول، وأثر ابن عمر ساكت عن حكمه، وإنما قال من قال بوجوب الضم أو عدمه قياساً، فمن قال: "لا يجب ضمه إليه، ويستأنف إليه، ويستأنف له الحول" قاسه على غير المجانس، ومن قال: يضم إليه فيزيكهما جميعاً عند تمام حول المال الذي كان عنده، قاسه على الأرباح والإنتاج، ولا ريب أن قياسه أقرب إلى الصحة من قياس الأولين، لكونهم اتفقوا جميعاً على أنه يجب ضمه إلى جنسه في النصاب، فوجب ضمه إليه في الحول لأنه إذا ضم في النصاب وهو سبب، فضمه إليه في الحول وهو شرط أولي. بيان ذلك أنه لو كان عنده مائتا درهم ومضي عليها نصف الحول، فوجب له مائة أخرى فإم الزكاة تجب في المائة إذا تم حولها بغير خلاف، ولو لا المائتان ما وجب فيها شيء، فإذا ضمت إلى المائتين في أصل الوجوب (فكذلك في وقته. هذا محصل ما ذكره ابن قدامة في المعني لأبي حنيفة (2:497).

وقال في "البدائع": "ولأن المستفاد من جنس الأصل تبع له لأنه زيادة عليه إذ الأصل يزداد به ويتكرر، والزيادة تبع للمزيد عليه، والتبع لا يفرد بالشرط كما لا يفرد بالسبب، لئلا ينقلب التبع أصلاً فتجب الزكاة فيه بحول الأصل كالأولاد والأرباح، بخلاف المستفاد من غير الجنس لأنه ليس يتابع بل هو أصل بنفسه ألا تري أن الأصل لا يزداد به، ولا يتكرر؟ وقوله: "إن المستفاد أصل في الملك"، لأنه أصل في سبب الملك مسلم، لكن كونه أصلاً من هذا الوجه لا ينفي كونه تبعاً من الوجه الذي بينا، وهو أن الأصل يزداد به ويتكرر فكان أصلاً من وجه وتبعاً من وجه، فتترجح جهة التبع في حق الحول احتياطاً لوجوب الزكاة، وأما الحديث فعام خص منه البعض، وهو الولد فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا اهـ (2:14).

باب صحة أداء الزكاة إلى الفساق والسلاطين الجابرة

قوله: "عن بشر" إلخ قال المؤلف: دللته على الباب من حيث أن - صلى الله عليه وسلم - لما نهى عن كتمان الأموال وهم ظالمون قرر أداء إليهم وصححه

أصحاب الصدقة يعتدون علينا أفنكنتم من أموالنا بقدر ما يعتدون علينا؟ فقال: لا». رواه أبو داود وعبد الرزاق، وسكت عنه أبو داود، والمنذري "نيل الأوطار" (42:4). ... 2376 - عن: عطاء بن خالد وأبي معاوية وابن أبي شيبه عن بشر المفضل، ثلاثتهم عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه: اجتمع نفقة عندي فيها صدقتي يعني بلغت نصاب الزكاة، فسألت سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأبا هريرة، وأبا سعيد الخدري أقسمها أو أدفعها إلى السلطان؟ فقالوا: ادفعها إلى السلطان، ما اختلف على منهم أحد وفي رواية قلت لهم: هذا السلطان يفعل ما ترون فأدفع إليه زكاتي؟ فقالوا: نعم!، رواه سعيد بن منصور "التلخيص الحبير" (178:1). ... 2377 - عن: قزعة قال: قلت لابن عمر: «إن لي مالا فإلى من أدفع

قوله: "عن عطاء" إلخ قال المؤلف: أما عطاء هذا ففي "التقريب": صدوق بهم، وهو من رجال البخاري (ص: 1180) وفي "الميزان": قال أحمد: "ثقة" وقال يحيى: "ليس به بأس" وقال أبو أحمد الحاكم: "ليس بالمتن عندهم غمزه مالك". اهـ (2:196) فعلم أنه مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، وابن أبي شيبه اثنان أبو بكر عبد الله بن محمد وأخوه عثمان كما في "التقريب"

(ص: 322) والأول ثقة حافظ كما في "التقريب" (ص: 140). والثاني أيضاً ثقة وإن تكلم البعض في بعض أحاديثه، وهو من رجال الستة إلا الترمذي كما في "تهذيب التهذيب"

و 150 و 151). فالراوي من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (ص: 35) وسهل (7:149) هذا وثقه كثير، وروى له مسلم، وإن تكلم فيه بعض كما في الميزان (1:432) وأبو صالح هذا هو زكوان السمان كما يفهم من الميزان، وهو ثقة ثبت كما في "التقريب" (ص: 75) فالسند محتج به، وفي "التلخيص" بعد نقل الحديث: ورواه البيهقي عنهم، وعن غيرهم أيضاً ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن قزعة" إلخ قال المؤلف: وفي: التلخيص" بعد نقل الحديث: وفي

زكاته؟» قال: ادفعها إلى هؤلاء القوم، يعني الأمراء. قلت: «إذاً يتخذون بها ثياباً وطيباً» قال: «وإن». ... 2378 - ومن طريق نافع قال: قال ابن عمر: «ادفعوا صدقة أموالكم إلى من ولاه الله أمركم، فمن بر فلنفسه، ومن أثم فليها». رواهما ابن أبي شيبة (التلخيص الحبير 1:178). ... 2379 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «ادفعوها إليهم وإن (شربوا الخمر)» رواه البيهقي بإسناد صحيح (نيل 4:42).

الباب عنده أي عند أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي بكر الصديق، وعن المغيرة بن شعبة، وعائشة، وأما ما رواه ابن أبي شيبة أيضاً خيثة، قال: "سألت ابن عمر عن الزكاة، فقال: "ادفعها إليهم" ثم سأله بعد ذلك، فقال: "لا تدفعها إليهم، فإنهم قد أضاعوا الصلاة". فهو ضعيف لأنه من رواية جابر الجعفي (1) (178:1) وأيضاً فيمكن الجمع بحمل الأول على الجواز، والثاني على الأولي، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال المؤلف: دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. واعلم أنه ليس معني هذه الروايات توقف صحة الزكاة على الاداء إلى السلطان، لأنه لم يذهب إليه أحد فليس الأمر للوجوب، فلا بد من حملها على الجواز، فثبت به مقصود الباب، وهذا الحكم عام لجميع أقسام الأموال، سواء كانت ظاهرة، كالماشية وما يلحق بها في الظهور مما ذكره الفقهاء في فروعهم، أو كانت باطنة

للسلطان ولاية أخذ الزكاة في الأموال الظاهرة لا الباطنة

نعم! فيها فرق آخر وهو أن السلطان له ولاية الجبر في الأموال الظاهرة لا في الأموال الباطنة لعدم نقله عنه عليه السلام صريحاً، وروايات بعثه - صلى الله عليه وسلم - السعاة إما مفسرة صريحة في الأموال الظاهرة وإما مبهمة تحمل على المفسرة أو على ما حملوا عليه حديث أبي هريرة الآتي ذكره قريباً

وهو مختلف فيه كما مر في كتاب الصلاة، والاختلاف إنما لا يضر في موضع لا يعارض فيه من هو أقوى من (1) المختلف فيه فاحفظه

.....

عدم النقل فيما يكثر وقوعه حجة:

وعدم النقل فيما يكثر وقوعه كل سنة بل كل شهر لاختلاف حولان الحول حجة ظاهرة احتج بها العلماء في مسائل كثيرة، واحتج به صاحب البدائع كما نقله عنه صاحب الدار المختار في خصوص صدقة الفطر، حيث قال: "ولا يبعث الإمام على صدقة الفطر ساعيا لأنه عليه السلام لم يفعله". وأجاب صاحب رد المحتار عن جعل أبي هريرة رضي الله عنه عليهما بما نصه: في الحديث الصحيح أنه جعل أبا هريرة رضي الله عنه على صدقة الفطر. (فكان يقبل من جاءه بصدقة من غير أن يذهب إليهم (رحمته).

قلت: فالمراد أنه كان لا يبعث له عاملا كعامل الزكاة يذهب إلى القبائل بنفسه، فلا ينافي ما في الحديث تأمل. اهـ (2:127) وحديث أبي هريرة هذا أورده البخاري في فضل سورة البقرة، ولفظه: قال أبو هريرة: "وكلني رسول الله ص - صلى الله عليه وسلم - بحفظ زكاة رمضان". الحديث، ولفظ "حفظ" كالصريح فيما أجاب به في رد المحتار، وعليه يحمل ما ورد من مثله.

فإن قلت: لا يلزم من عدم بعث السعادة عدم الولاية لاحتمال وجوب أداء أهل الأموال بأنفسهم إلى السلطان.

قلنا: ينفيه الحديث "لا جلب ولا جنب"، كما في سنن أبي داود، وسكت عنه، فما ورد من قوله عليه السلام: "هاتوا ربع العشر" على معني أدوا ولو إلى المساكين، نعم! لو خاف السلطان أنه إنه لم يؤد إليه زكاة الأموال الباطنة أضره، فهذا أمر آخر لا يمس بمسئلتنا، فيحكم فيه بالوجوب لعارض التجنب عن الضرر لا لكونه واجبا في نفسه، ولعل مطمح نظر أهل الفتوي في روايات المتن يكون هو هذا العارض، وبهذا التقرير اندفع ما يتوهم من التعارض بين هذه الروايات الحاكمة ظاهر العموم ولاية السلطان في جميع الأموال وبين مذهب الحنفية الحاكم بالفرق بينها، بقي أنه إن لم يصرف السلطان الزكاة في مصرفها الصحيح فهل يجب إعادة أم لا؟ فهذا كلام مستقل بحث عنه الفقهاء فارجع إلى ما قالوا (لا سيما إلى رد المحتار 2:38 و 39).

باب جواز تعجيل الزكاة ... 2380 - عن: علي رضي الله عنه أن العباس سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - في تعجيل صدقة قبل أن تحل، فرخص له في ذلك، رواه سعيد بن منصور، والإمام أحمد في مسنده، والدارمي وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن جرير وصححه، وابن خزيمة في صحيحه، والدارقطني، والحاكم في المستدرک، والدورقي. (كنز العمال 3:305). ... 2381 - عن: علي رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إنا كنا احتجنا فاستسلفنا العباس صدقة عامين». رواه البيهقي، ورجاله ثقات، إلا أن فيه انقطاعاً. (التلخيص الحبير 1:178). ... أبواب زكاة الأموال ... باب زكاة الفضة ... 2382 - عن: عاصم بن ضمرة، عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول

باب جواز تعجيل الزكاة

"قوله: "على إلخ" قال المؤلف: "دلالتة على الباب ظاهرة

"قوله: "عن على" إلخ قال المؤلف: "دلالتة على الباب ظاهرة، والانقطاع غير مضر عندنا

باب زكاة الفضة

قوله: "عن عاصم" إلخ. قال المؤلف: قال الترمذي: قال أبو عيسى: "روى هذا الحديث الأعمش، وأبو عوانة، وغيرهما عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن على، وروى سفيان الثوري وأن عيينة، وغير واحد عن أبي إسحاق، عن الحارث عن على، قال: وسألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: "كلاهما عندي صحيح عن أبي إسحاق يحتمل أن يكون عنهما جميعاً" اهـ. وفي "النيل": وقد حسن هذا الحديث الحافظ (4:25) ودلالته على الباب ظاهرة.

الله - صلى الله عليه وسلم - : «قد عفوت عن صدقة الخيل، والرقيق، فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم، وليس في تسعين ومائة شيء، فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم». رواه الترمذي (83:1). ... باب ما جاء في كسور الذهب والفضة ... 2383 - ذكر البيهقي في باب فرض الصدقة وهو كتابه عليه السلام الذي بعثه إلى اليمن مع عمرو بن حزم، وفيه «وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم، وما زاد ففي كل أربعين درهماً درهم» ثم قال البيهقي: «موجود الإسناد، ورواه جماعة من الحفاظ موثقاً حسناً»، وروى البيهقي عن أحمد ابن حنبل أنه قال: «أرجو أن يكون صحيحاً». (الجوهر النقي 1:290). ... 2372 - عن: محمد الباقر رفعه قال: «إذا بلغت خمس أواق ففيها

باب ما جاء في كسور الذهب والفضة

قوله: "ذكر البيهقي" إلخ قال المؤلف: هذا الحديث أخرجه النسائي، وابن حبان، والحاكم، وغيرهم كما في الزيلعي (1:398)، لكنني ذكرت رواية البيهقي في المتن لتصريح تجويد السند وصحة فيها، والأوقية أربعون درهماً، يدل عليه ما رواه مسلم، كما نقل الزيلعي عن عائشة رضي الله عنه في بيان صداقة - صلى الله عليه وسلم - (1:396). ودلالة هذا الحديث والذي بعده على أنه لا زكاة على زيادة النصاب من الفضة حتى تبلغ تلك الزيادة إلى أربعين درهماً فإذا بلغت ففي أربعين درهماً درهم واحد ظاهرة، وهو مذهب إمام الأمصار إمام الأقطاب أبي حنيفة رضي الله عنه أرضاه خلافاً لصاحبيه رحمهما الله تعالى، لهما ما في الزيلعي أخرج أبو داود عن زهير، ثنا أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة والحارث، عن علي قال زهير: أحسبه عن النبي ص أنه قال: «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً، وليس عليكم شيء حتى يتم مائتي درهم، فإذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فعلى حساب ذلك». الحديث. وروى الدارقطني في سننه مجزوماً به ليس فيه: أحسبه (1) عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال ابن القطان رحمه الله: "إسناده

لعله قاله مرة احتياطاً 12 منه (1)

خمسة دراهم، وفي كل أربعين درهماً درهم». رواه ابن أبي شيبة بسند صحيح (1) (الجواهر النقي: 290:1).

صحيح، وكلهم وثقات، ولا أعني رواية الحديث وإنما أعني رواية عاصم". انتهى كلامه، وقد تقدم في زكاة البقر. و أخرجه ابن عدي في الكامل عن زيد بن حبان الكوفي، عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم، وما زاد فبحساب ذلك" انتهى (2) وليس زيد بن حبان، وقال: " لا أدري برواياته بأساً". قال عبد الحق في أحكامه: "وقد أسند قوله: "فيما زاد فبحساب ذلك" زيد بن حبان (3) الرقي وأصله كوفي ثم نقل كلام ابن عدي فيه، وأخرجه الدارقطني رحمه الله أيضاً عن أيوب بن جابر الحنفي، عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي مرفوعاً بلفظ ابن عدي سواء

قال الشيخ رحمه الله في الإمام: "وأيوب بن جابر ضعفه ابن معين، وأبو حاتم، وقال أبو زرعة رحمه الله، واهي الحديث. وأجود ما رأيت فيه قول أحمد "أيوب بن جابر كتب حديثه حديث أهل الصدق". (ص: 397 □ 398).

والجواب عنه ما في "الجواهر النقي في الرد على البيهقي" بعد الكلام على سند الحديث "ولو صح رفعه فللخصم أن يعيد قوله: "فحساب ذلك إلى قوله من كل أربعين درهما (درهم)" توفيقاً بين الأدلة" (1: 290).

فإن قلت: التطبيق يمكن بأن يحمل حديث المتن على التمثيل في الأربعينات، وحديث الحاشية على الحقيقة

قلت: ليس بأولي مما فعلناه، فإن الموضع موضع البيان، ولا يجوز تأخير البيان عن وقته على أن فيه جرحاً نه عليه صاحب الهداية بقوله "ولأن الحرج مدفوع، وفي إيجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف (1: 174) وبين في الحاشية عن العيني وجه التعذر فعليك أن تطالعه، وأيضاً فقد ذكر عبد الحق في أحكامه روى أبو أويس عن عبد الله ومحمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم، عن أبيهما، عن جدهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه كتب هذا الكتاب

المراد الصحيح المرسل لكون محمد تابعياً (1)

هكذا في الأصل (2)

(وقد ذكر ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي: لا أرى به بأساً كذا في الميزان (1: 362) (3)

عن: عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم الأحول، عن الحسن البصري، قال: «كتب - 2385
عمر إلى أبي موسى فما زاد على المائتين ففي كل أربعين درهماً درهم». رواه ابن أبي
شيبه، وأخرجه الطحاوي في أحكام القرآن من وجه آخر عن أنس عن عمر نحوه (الجوهر
النقي 1:290). ... 2386 - حدثنا: يحيى بن بكير عن الليث بن سعد عن يحيى بن أيوب
عن حميد عن أنس قال: «ولاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصدقات، فأمرني أن آخذ
من كل عشرين ديناراً نصف دينار، وما زاد فبلغ أربعة دنائير ففيه درهم، وأن آخذ من كل
مائتي درهم خمسة دراهم، فما زاد فبلغ أربعين درهماً ففيه درهم». أخرجه أبو عبيد في
الأموال. (زيلعي 1:398) قلت: «وهذا سند صحيح، والموقوف في مثله مرفوع حكماً فإنه
». «لا مجال للرأي فيه

لعمر بن حزم حين أمره على اليمن وفيه "ليس فيها (أي في الفضة) صدقة حتى تبلغ
مائتي درهم ففيها خمسة دراهم، وفي كل أربعين درهماً درهم، وليس فيما دون الأربعين
صدقة"، كذا في النصب الراية (1:398). وسكت عنه عبد الحق، وكذا الحافظ في الدراية،
والمذكور من السند صحيح والمحذف سالم أيضاً عن الكلام كما هو عادة المحدثين من
المصنفين، وفيه تصريح بنفي الصدقة عما دون الأربعين من الزيادة، فلا يجوز حمل
الحديث المتن على التمثيل في الأربعينات

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالتة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة من فعل
عمر رضي الله عنه

فائدة: قال العلامة الحافظ ابن حجر قدس سره في الدراية: قال أبو هبید في الأموال:
"لم يزل المثقال في آباد الدهر محدوداً لا يزيد ولا ينقص، وحدوا عشرة من الدراهم التي
واحداً ستة دوايق تكون وزن سبعة مثاقيل سواء، قال: "ومضت عليه السنة، واجتمعت
عليه الأمة" اهـ (ص: 160).

قوله: "حدثنا يحيى بن بكير" إلخ قلت: دلالتة على حكم كسور الذهب ظاهرة أنها إذا بلغت
أربعة دنائير على النصاب ففيها درهم وهو قولنا معشر الحنفية، وبه قال أبو حنيفة رحمه
الله خلافاً لصاحبيه، والأثر حجة عليهما

باب نصاب الذهب ... 2387 - عن: عاصم بن ضمرة، والحارث الأعور عن علي رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ببعض أول الحديث، قال: «إذا كانت لك مائتا درهم، وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون ديناراً فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار». الحديث رواه أبو داود (228:1) وسكت عنه

باب نصاب الذهب

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، فإن عشرين ديناراً هي عشرون مثقالاً

"كما في" رد المحتار

قوله: "والدينار" أي الذي هو المثلث كما في "الزيلعي" وغيره إلى قوله: "فاتحادهما من (حيث الوزن" اهـ (45:1)

فإن قلت: قال الزيلعي: "وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم، وفي كل أربعين ديناراً ديناراً" رواه النسائي وإن حبان والحاكم. (399:1) والموضوع موضوع البيان، فحاصله أنه لا تجب الزكاة في الذهب إلا في أربعين ديناراً وأحاديث المتن تعين النصاب بعشرين ديناراً

قلت: لا دلالة فيه على نفي الوجوب عن العشرين مثقالاً، وإنما يدل على وجوب دينار في أربعين ديناراً، وهذا مما لا ينكره أحد، وروى سعيد والأثرم عن علي رضي الله عنه "على كل أربعين ديناراً ديناراً، وفي كل عشرين ديناراً نصف دينار"، ذكره ابن قدامة رحمه الله (في "المغني" (599:2)

فما في كتاب عمرو بن حزم محمول على معني ما رويناه عن علي رضي الله عنه، كيف لا؟ وقد تقرر في الأصول أن الأخذ بالزيادة إذا كانت من الثقة وهي لا تنافي الرواية الناقصة لازم، وههنا كذلك فإن الروايات التي أوجبت في العشرين نصف دينار تزيد على التي أوجبت في الأربعين ديناراً، ولا منافاة فبينهما فيجب الأخذ بوجوب نصف دينار في العشرين مع وجوب دينار في الأربعين، وقد روى ابن ماجة حدثنا بكر بن

عن: علي رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذات - 2388 يوم فقال: «إنا قد وضعنا عنكم صدقة الخيل والرقيق، ولكن هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً درهم، وليس فيما دون المائتين، وفي كل عشرين مثقالاً نصف مثقال، وليس فيما دون ذلك شيء». الحديث رواه ابن جرير في تهذيبه وصححه (كنز العمال 3: 306 , 307).

خلف محمد بن يحيى، قالاً ثنا عبيد الله بن موسى، أنبأ إبراهيم بن اسماعيل عن عبد الله ابن واقد، عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان (يأخذ من كل عشرين ديناراً فصاعداً نصف دينار، ومن الأربعين ديناراً أه (ص: 129).

وفيه إبراهيم بن اسماعيل وهو ابن مجمع غالباً ضعفه الناس، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن عدي: ومع ضعفه يكتب حديثه. كذا في التهذيب (105:1)، فالرجل ليس بمتروك بل ممن يكتب حديثهم فهو حسن الحديث، والباقون كلهم ثقات، وقد تأيد بقول على المذكور أنفاً، والأحاديث في إيجاب نصف دينار في عشرين ديناراً كثيرة فلا يترك كلها بما في كتاب عمرو بن حزم وحده بل يجب إرجاعه إلى عامة الروايات لا سيما وليس فيه ما ينافيها كما قلنا، وقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الذهب إذا كان عشرين مثقالاً قيمتها مائتا درهم أن الزكاة يجب فيها إلا ما حكي عن الحسن أنه قال: "لا زكاة فيها حتى تبلغ أربعين" وقال عامة الفقهاء: نصاب الذهب عشرون (مثقالاً من غير اعتبار قيمتها كذا في المغني (2: 599).

قلت: ومجرد الحكاية عن الحسن لا يجدي شيئاً ما لم يثبت ذلك عنه، وأيضاً فالإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، وقد أجمع أئمة الفتوي أبو حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله ومالك رحمه الله وأحمد رحمه الله وأصحابهم بعد الحسن "على وجوب نصف دينار في عشرين ديناراً" فافهم.

لا يقال: حديث إبراهيم بن إسماعيل هذا يفيد أن لا زكاة في الزيادة على عشرين ديناراً حتى تبلغ أربعين بقوله "كان يأخذ من كل عشرين ديناراً فصاعداً ديناراً" لأننا نقول: إن قوله "فصاعداً" محمول على الزيادة القليلة التي لا تبلغ أربعة دنانير، بدليل ما رواه أبو عبيد في الأموال عن أنس قال: ولا في عمر بن الخطاب الصدقات فأمرني أن أخذ

باب وجوب الزكاة في الحلي ... 2389 - عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: أعطيني زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: أيسر لك أن يسور لك الله بهم يوم القيامة سوارين من نار؟ قال: فخلعتهما وألقتهما وقالت: هما لله ولرسوله. أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن القطان وقال المنذري: لا علة له. (دراية ص 161). ... 2390 - عن: قبيصة عن سفيان عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله أن امرأة أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: إن لي حلياً وإن زوجي خفيف ذات اليد

من كل عشرين ديناراً نصف دينار، وما زاد فبلغ أربعة دنانير ففيه درهم، وأن أخذ من كل مأتي درهم خمسة دراهم، وما زاد فبلغ أربعين درهما ففيه درهم، كذا في الكنز (3:304) وهو مفسر والمفسر يقضي على المجما، والله تعالى أعلم، والموقوف في مثل ذلك مرفوع حكماً لأنه لا مجال للرأي فيه كما لا يخفي، وأثر أنس هذا ذكره الزيلعي بسند صحيح (398:1)).

فائدة:

في النيل: قال في الفتح: ومقدار الأوقية في هذا الحديث أربعون درهما بالاتفاق والمراد (بالدرهم الخالص من الفضة سواء كان مضروباً أو غير مضروب اهـ (4:26).

قلت: وقوله تعالى: {والذين يكتزون الذهب والفضة} " الآية صريح في عموم الذب والفضة المضروب وغير مضروب.

باب وجوب الزكاة في الحلي

قوله: "عن عمرة إلخ" قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

قوله: "عن قبيصة" قال المؤلف: فيه كلام غير مضر مذكور في الزيلعي (1:402) لم ننقله لعدم الفائدة ودلالته على الباب ظاهرة فإن الظاهر نت لفظ الزكاة هو الزكاة المفروضة

وإن لي بني أخ أفيجزئ عني أن أجعل زكاة الحلي فيهم؟ قال: نعم. رواه الدارقطني، وهذا السند رجاله ثقات والرفع (1) فيه زيادة من ثقة فوجب قبوله. (الجوهر النقي 1:291). ... 2391 - عن: أم سلمة قالت: كنت ألبس أوضاعاً (2) من ذهب، فقلت: يا رسول الله! أكنز هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدى زكاته فليس بكنز. رواه أبو داود (1:255) وسكت عنه. ... 2392 - عن: عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال: دخلنا على عائشة رضي

قوله: "عن أم سلمة رضي الله عنها" إلخ قال المؤلف: وفي الزيلعي بعد نقل الحديث وأخرجه الحاكم في المستدرک عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال: صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه انتهى. ولفظه: «إذا أدبت زكاة فليس بكنز»، وكذلك رواه الدارقطني ثم البيهقي في سننهما قال البيهقي: نفرد به ثابت بن عجلان، قال في تنقيح التحقيق: وهذا لا يضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخاري، ووثقه ابن معين وقال ابن القطان في كتابه: روى عن القدماء سعيد بن جبیر، وعطاء، ومجاهد وابن أبي مليكة ورأى أنس بن مالك قال النسائي: فيه ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقول عبدالحق فيه "لا يحتج به" قول لم يقله غيره، انتهى كلامه. قال ابن الجوزي في "التحقيق": محمد بن مهاجر قال ابن حبان: "يضع الحديث على الثقات". قال في "التنقيح": وهذا وهم قبيح، فإن محمد بن مهاجر الكذاب ليس هو هذا، فهذا الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي أخرج له مسلم في "صحيحه" ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم، وقال النسائي: ليس به بأس، وذكره ابن حبان في "الثقات" وقال: كان متقناً (1:401) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله بن شداد" إلخ قال المؤلف: وفي "الزيلعي" بعد نقل هذا الحديث بالسند "وأخرجه الحاكم في المستدرک عن محمد بن عمرو بن عطاء به وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الدارقطني في "سننه" عن محمد بن

جواب لقول البيهقي: وقد روى مرفوعاً وليس بشيء (1)
نوع من الحلي والخلخال كما في القاموس (2)

الله عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: دخل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرأى في يدي فتحات من ورق، فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتزين لك يا رسول الله! قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا أو ما شاء الله، قال: هو حسبك من النار. رواه أبو داود (225:1) وسكت عنه. ... 2393 - عن: عبد الله بن شداد وعطاء وطاوس وإبراهيم وسعيد بن جبير قالوا: في الحلي زكاة، زاد ابن شداد حتى الخاتم، وفي رواية عطاء: من السنة أن في حلي الذهب والفضة الزكاة، رواه ابن أبي شيبة. (دراية ص 161).

عطاء به فنسبه إلى جده دون أبيه، ثم قال: ومحمد بن عطاء مجهول "انتهى. قال البيهقي في "المعرفة": وهو محمد بن عمرو بن عطاء لكنه لما نسب إلى جده ظن الدارقطني أنه مجهول وليس كذلك انتهى. وتبع الدارقطني في تجهيل محمد بن عطاء عبد الحق في "أحكامه" وتعبه ابن القطان فقال: إنه لما نسب في سنن الدارقطني إلى جده خفي على الدارقطني أمره فجعله مجهولاً وتبعه عبد الحق في ذلك، وإنما هو محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات، وقد جاء مبيناً عند أبي داود وبينه شيخه محمد بن إدريس الرازي وهو أبو حاتم الرازي إمام الجرح والتعديل اهـ.

وفيه أيضاً: قال الشيخ في الإمام: والحديث على شرط مسلم اهـ. ملخصاً (400:1) ودلالته على الباب ظاهرة، وفي "الجواهر النقي": وفي "الإشراف لابن المنذر": روي عن عمر. وعبد الله بن عمرو، وابن عباس، وابن مسعود، وابن المسيب، وعطاء، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن شداد، وميمون بن مهران، وابن سيرين، ومجاهد، والثوري، والزهري، وجابر بن زيد، وأصحاب الرأي وجوب الزكاة في حلي الذهب والفضة، وبه يقول ابن المنذر، وفي "المعالم" للخطابي: "الظاهر من الكتاب يشهد لقول من أوجبها والأثر يؤيده (والاحتياط أداؤها". انتهى كلامه (291:1).

وفي "كنز العمال": عن شعيب بن يسار أن عمر كتب أن يزكي الحلي، أخرجه البخاري في تاريخه وقال: مرسل وشعيب لم يدرك عمر، وأخرجه البيهقي عنه بلفظ: كتب عمر إلى أبي (موسى أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يصدقن من حليهن اهـ. (303:3).

عن: ابن مسعود قال: في الحلبي الزكاة. أخرجه عبد الرزاق، ورواه الطبراني في - 2394 "معجمه" من طريقه. (زيلعي 1:402). ... 2395 - عن: عبد الله بن عمرو أنه كان يأمر نسائه أن يزيكين حليهن. رواه ابن أبي شيبة. (زيلعي 1:402). ... باب زكاة عروض التجارة ... 2396 - حدثنا: محمد بن داود بن سفيان نا يحيى بن حسان نا سليمان

قلت: ولم يعد البخاري والبيهقي إلا بالإرسال، وهو لا يضرنا، ولأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا وكيع عن مساور الوراق عن شعيب بن يسار فذكره كذا في الزيلعي (1:402) ومساور هذا كوفي شاعر وثقة ابن معين وغيره، وشعيب هذا هو مولي ابن عباس رضي الله عنه كما في التهذيب. (103:1) فلعله سمع ذلك من مولاه والله تعالى أعلم.

وأما ما في التلخيص حديث روى أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: لا زكاة في الحلبي. والبيهقي في المعرفة من حديث عافية بن أيوب عن الليث عن أبي البر عن جابر ثم قال: لا أصل له، وإنما يروى عن جابر من قوله: وعافية قيل: ضعيف، وقال ابن الجوزي رحمه الله: ما نعلم فيه جرحا، وقال البيهقي: "مجهول" ونقل ابن أبي حاتم توثيقه عن أبي زرعة ((83:1)).

فالجواب على تقدير ثبوته أما أولا فإن ما نقلناه من الأحاديث أقوى من هذا فترجح عليه وأما ثانيا فإنه محمول على الحلبي من غير الذهب والفضة أو ما لم يبلغ النصاب كما هو الغالب من أهل ذلك الزمان حيث كانوا أصحاب بضاعة قليلة، فاللام غي الحلبي للعهد توفيقا بين الأحاديث، وأما ما نقله الزيلعي من الموقوفات في (1:402 و 403) وفي عدم وجوب الزكاة في الحلبي، فإن بعضها وإن احتمل التأويل المذكور، ولكن منها ما هو صريح في عدم الوجوب. فالجواب الجامع عن الكل أن الموقوفات لا تعارض المرفوعات فتترك، فأفهم وحقق.

باب زكاة عروض التجارة

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: نقله الزيلعي ثم قال: سكت عنه أبو داود ثم

ابن موسى أبو داود نا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب حدثني خبيب بن سليمان عن أبيه سليمان بن جندب قال: «أما بعد! فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع» رواه أبو داود (225:1) وسكت عنه. ... 2397 - عن: أبي ذر رفعه: في الإبل صدقتها. الحديث، وفيه "وفي البز صدقة" أخرجه أحمد، والدارقطني، والحاكم، وإسناده حسن. (دراية ص 162). ... 2398 - عن: ابن عمر أنه كان يقول: في كل مال يدار في عبيد أو

المنذري بعده، وقال عبدالحق في "أحكامه": خبيب هذا ليس بمشهور ولا نعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه انتهى. قال ابن القطان في كتابه متعقبا على عبدالحق: فذكر في كتاب الجهاد حديث "من كتم غالاً فهو مثله" وسكت عنه من رواية جعفر بن سعد هذا عن خبيب بن سليمان عن أبيه فهو منه تصحيح (1) انتهى

وقال الشيخ تقي الدين في "الإمام": وسليمان بن سمرة بن جندب لم يعرف ابن

أبي حاتم بحاله، وذكر أنه روى عنه ربيعة وابنه خبيب انتهى كلامه. وقال أبو عمر بن عبد (البر وقد ذكر هذا الحديث: "رواه أبو داود وغيره بإسناد حسن انتهى" (403:1)

قال المؤلف (2): وغاية هذا الكلام الاختلاف في التحسين فلا يضره ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبي ذر إلخ" قال المؤلف في الدراية: وضبط البز بالموحدة والزاي فيدخل في هذا الباب ومن ضبطه بضم الموحدة والراء فلا مدخل له فيه اهـ (ص: 162). وفي "الزبلي": وقال النووي في "تهذيب الأسماء واللغات": هو بالباء والزاي وهي الثياب التي هي أمتعة البزاز. قال: ومن الناس من صحفه بضم البار وبالراء المهملة وهو غلط انتهى (404:1). ودلالته على الباب ظاهرة

سكوت عبد الحق عن حديث تصحيح له (1)
وقد تقرر أن رواية الاثنين تنزيل الجهالة 12 منه (2)

دواب أو بز التجارة تدار الزكاة فيه كل عام. رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح. (دراية ص 162). ... 2399 - عن: ابن عمر: ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة. رواه البيهقي بإسناد صحيح (دراية ص 162). ... 2400 - عن: حماس قال: كنت أبيع الأدم والجعاب (1) فمر بي عمر بن الخطاب فقال: «أو صدقة مالك؟ فقلت: يا أمير المؤمنين! إنما هو الأدم» قال: «قومه وأخرج صدقته». رواه الشافعي، وعبد الرزاق في "مصنفه"، وأبو عبيد في "الأموال" والدارقطني وصححه، والبيهقي ... (كنز العمال 3:302). ... باب ما على من يمر على العاشر ... 2401 - حدثنا: محمد بن جابان الجند السابوري ثنا زنيح أبو غسان ثنا

قوله: "عن ابن عمر برواية عبد الرزاق" إلخ قال المؤلف: دلالتة والذين بعد على الباب ظاهرة.

قال ابن قدامة: "وهذه أي قصة حماس مع عمر قصة يشهر مثلها، ولم تنكر فيكون". إجماعاً.

قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم أن في العروض التي يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول. روى ذلك عن عمر وابنه وابن عباس، وبه قال الفقهاء السبعة والحسن وجابر بن زيد وميمون بن مهران، وطائوس، والنخعي، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأبو عبيد، وإسحاق، وأصحاب الرأي، وحكي عن مالك، وداود أنه لا زكاة فيها لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق". ولنا ما روى أبو داود فذكر (أحاديث المتن، ثم قال: وخبرهم المراد به زكاة القيمة بدليل ما ذكرناه" اهـ (2:622).

باب ما على من يمر على العاشر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: وفي الزييلي أيضاً: قال الطبراني: لم يسند

(1) الجعبة الكنانة التي تجعل فيها السهام كذا في الدر النثير (1:193) (2)

محمد بن المعلی ثنا أشعث عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال: «فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أموال المسلمين في كل أربعين درهماً درهم، وفي أموال أهل الذمة في كل عشرين درهماً درهم، وفي أموال من لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم». (رواه الطبراني في "معجمه الوسط". (زيليقي 405:1).

هذا الحديث إلا محمد بن المعلی، تفرد به زنيح وقد رواه أيوب وسلمة بن علقمة، ويزيد ابن إبراهيم وجريز بن حازم، وخبيب بن الشهيد، والهيثم الصيرفي، وجماعة عن أنس بن سيرين عن ابن مالك أن عمر بن الخطاب فرض فذكر الحديث. انتهى كلامه بحروفه (405:1) وفي الدراية: وأشار (أي الطبراني إلى أن الموقوف على عمر أصح ص 162).

(قال بعض الناس: وربيح اسم رجلين مذكورين في الميزان مختلف فيهما (333:1)

وزيادة الثقة مقبولة

قلت: يا للعجب! ممن يدعي سعة النظر في الحديث ورجاله، كيف يتكلم بهذا الكلام الساقط؟ فإن كون أبي غسان واحداً من المذكورين في الميزان مسمي بربيح (بالراء المهملة بعدها باء موحدة) بعيد جداً فإن أحدهما ربيع ابن نوفل يروى عن الشعبي وهو تابعي كبير فالراوي عنه لا بد وأن يكون من الطبقة الخامسة أو السادسة فكيف يكون شيخ محمد بن المعلی الذي هو من الثامنة؟ وكلام الحافظ في اللسان مشعر بأنه لم يرو عنه إلا عبد الله بن جابان شيخ طبراني كما تراه. وثانيهما ربيع بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري وهو لا يروى إلا عن أبيه عن جده وهو من الطبقة السابعة فكيف يكون شيخ من الثامنة؟ ولو رأى بعض الناس ترجمته محمد المعلی من التهذيب لعلم أن الراوي عنه إنما هو أبو غسان زنيح (بالراء المعجمة بعدها نون وجيم مصغراً) واسمه محمد بن عمرو بن بكر، روى عنه مسلم، وأبو داود، وابن ماجه، وذكره الدارقطني في شيوخ البخاري وثقه ابن أبي حاتم عن أبيه، وذكره ابن حبان في الثقات كما في التهذيب (370:9) وفي: التقريب: "ثقة من العاشرة (ص: 192) ومحمد بن المعلی من رجال الترمذي وثقه إبراهيم بن موسى، وقال أبو زرعة: صدوق في الحديث، وقال أبو حاتم: صدوق لا بأس به وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (466:9)، وباقي الإسناد لا يسئل عنه، ومحمد بن

أخبرنا: هشام بن حسان عن أنس بن سيرين قال: بعثني أنس بن مالك على الأيلة - 2402 فأخرج لي كتاباً من عمر بن الخطاب «يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهماً درهم، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهم، وممن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم»، رواه عبد الرزاق في مصنفه، وقال عبد الرزاق أيضاً في مصنفه: أخبرنا الثوري ومعمّر عن أيوب عن أنس بن سيرين به (زيلعي 404:1 و 405). ... 2403 - نا: أبو عوانة وأبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن زياد بن حدير قال: استعملني عمر بن الخطاب على العشور، وأمرني أن أخذ من تجار أهل الحرب العشر. رواه سعيد بن منصور ((التلخيص الحبير 38:2)).

جaban شيخ الطبراني ثقة أيضاً لكونه لم يضعف في الميزان، فالحديث حسن صحيح ولا يضره وقف من وقفه فإن الذي رفعه صدوق ثقة والله تعالى أعلم، فالحديث مسند حقيقة أو مسند حكماً، فإنه لا يدرك بالرأي على أن قول الصحابي أيضاً حجة عندنا، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "أخبرنا هشام" إلخ قال المؤلف: أما هشام بن حسان ففي التقريب ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين (ص: 266)، وأنس بن سيرين أيضاً ثقة كما في "التقريب" وهما من رجال الستة كما في "التقريب" وأنس بن مالك بن النضر هذا هو صحابي روى له الستة كما في "التقريب"

ص: 29). وعبد الرزاق أيضاً من رجال الستة كما في "التقريب" (ص: 1160). وقد مر في كتاب الصلاة فالسند رجاله رجال الستة، ودلالته على الباب ظاهرة

"قوله: "نا أبو عوانة" إلخ قال المؤلف: "دلالته على الباب ظاهرة

واعلم أن هذا المأخوذ من المسلم زكاة فيعتبر جميع شرائط الزكاة، ومن الذي خراج كخراج المقاسمة فيصح فيه التعيين على النسبة ومن أهل الحرب مجازاة فيتغير بعوارض ذكرها الفقهاء في فروعهم، فالتقدير المذكور في روايات الباب غير تعبدية، ودليل كونه غير تعبدية ما رواه الإمام محمد رحمه الله في "مؤطاه" (ورجاله ثقات) عن

باب أن المعدن والركاز فيها الخمس ... 2404 - عن: أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس». (رواه البخاري 1:203). ... 2405 - عن: الشعبي أن رجلاً وجد ركازاً فأتى به علياً فأخذ منه الخمس وأعطى بقية الذي وجده فأخبر به النبي - صلى الله عليه وسلم - فأعجبه. رواه سعيد بن منصور وهذا مرسل قوي الإسناد. ... (دراية ص 163). ... 2406 - عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه في كنز وجده رجل: إن كنت وجدته في قرية مسكونة أو سبيل ميتاء فعرفه، وإن كنت وجدته في خربة جاهلية أو في قرية غير مسكونة ففيه وفي الركاز الخمس. رواه الإمام الشافعي وأبو عبيدة والحاكم ورواته ثقات (دراية ص 163).

مالك حدثنا الزهري عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر أن عمر كان يأخذ من النبط من الحنطة والزيت نصف العشر يريد أن يكثر الحمل إلى المدينة ويأخذ من القطنية العشر

ص: 171). فارتفع ما يتوهم أن الفقهاء خالفوا إطلاق الروايات في حكم أهل الحرب، وأجازوا الزيادة والنقصان بعوارض فقد نبهناك على أصل يفيد عدم الإطلاق

باب أن المعدن والركاز فيهما الخمس

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: "وفي الجوهر النقي": وفي "الفائق" للزمخشري: الركاز ما ركزه الله في المعادن من الجواهر، والقطعة منه ركزة، وركيزة. وقال: أبو عبيد الهروي: الركاز القطع العظام من الذهب والفضة كالجلاميد والواحد ركز، وقال أيضاً: اختلف في تفسير الركاز أهل العراق وأهل الحجاز فقال أهل العراق: هي المعادن، وقال أهل الحجاز: هي كنوز أهل الجاهلية وكل محتمل في اللغة، والأصل فيه قولهم ركز في الأرض إذا ثبت أصله، وذكر نحو هذا صاحب مشارق الأنوار، وعطف الركاز على الكنز في الحديث الذي ذكرناه (وهو نحو الحديث الثالث من الباب) دليل على أن الركاز غير الكنز وأنه المعدن كما يقوله أهل العراق فهو حجة لمخالف الشافعي رحمه الله وقال الخطابي: "الركاز وجهان فالمال الذي يوجد مدفوناً لا يعلم له

عن: النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «في الركاز الخمس» قيل: يا رسول الله! - 2407 وما الركاز؟ قال: «المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق السماوات والأرض في (هذه المعادن ففيها الخمس)». رواه الإمام محمد في "الموطأ". (ص 174)

مالك وعروق الذهب والفضة ركاز (ص: 293 و 294). وفيه أيضا: قال (أي البيهقي): "باب من قال المعدن ليس بركاز لقوله عليه السلام "المعدن جبار وفي الركاز الخمس" فصل بينهما.

قلت: للخصم أن يقول: المعدن هو الركاز فلما أراد أن يذكر له حكما آخر ذكره بالإسم الآخر (وهو الركاز (ص: 293).

قال المؤلف: فمعني قوله عليه السلام "المعدن جبار". أن الهلاك به الآخر الحافر له غير "مضمون وقريئة هذا المعني ذكره قريينا بقول عليه السلام "العجماء جبار والبئر جبار

الحديث وليس معناه أنه جبار في حق المالك فلا يؤخذ منه الخمس كما زعمه الشافعي وأحمد وغيرهما

قوله: "عن النبي - صلى الله عليه وسلم - " إلخ قال المؤلف: تعليق، لكن الإمام الهمام محمد رحمه الله لما روى الحديث، واحتج به فهو تصحيح للحديث منه فإنه ثبت في الأصول أن المجتهد إذا استدل بحديث كان منه تصحيحا (1) له، وقد مر في كتاب الصلاة، ويتأيد الحديث بما أورده في "الجامع الصغير" عن أبي هريرة مرفوعا "هكذا الركاز الذي ينبت في الأرض" والحديث الآخر "الراكز الذهب، والفضة الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت". حق، يعني البيهقي في السنن. ثم كتب عليهما علامة الضعف لكنه لا يسقط عن التأييد به، وكذا يؤيده ما أورده ابن عابدين في نهياته عن أبي يوسف حيث قال: قال الإمام أبو يوسف في كتابه المسمى بالخراج: "حدثني عبد الله بن سعيد أبي سعيد المقبري قال: كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قلب جعلوا القلب عقله، وإذا قتلت دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوا عقله، فسل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك فقال: العجماء جبار،

ولا عجب من هذه القاعدة فإن المحدثين يقبلون تعليقات البخاري رحمه الله فما علينا من بأس لو قبلنا تعليقات من (1) علمناه محدثا جيدا وفقهيا نبيلاً.

.....
والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس" فقيل: ما الركز يا رسول الله؟ فقال: الذهب والفضة الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت" اهـ

قلت: وأورده البيهقي أيضاً عن أبي يوسف عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن جده عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «في الركاز الخمس

قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: الذي خلقه في الأرض يوم خلقت هكذا في الزيلعي (405:1) دل الحديث على تفسير الجبار بما قررناه وعلى تفسير الركاز بما يشمل المعدن، وفيه عبد الله بن سعيد ضعيف كما يتحصل من الزيلعي وغيره لكن الأمام الهمام أبا يوسف لما احتج بالحديث كما هو الظاهر من صنيعه، وإيراده في كتاب مذهبه كان هذه تصحيحاً منه للحديث، ولما كان التصحيح موقوفاً على كون الراوي ثقة كان هذا إما توثيقاً له منه وإما كان عنده متابع له، وبكل حال فلا أقل من كون الحديث في درجة التأييد، وقد روى أبو حنيفة عن عطاء عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: الركاز الذي ينبت من الأرض. أخرجه أبو محمد البخاري عن صالح الترمذي عن علي بن الحسن بن يسار المقري عن محمد بن الصباح الدولابي عن حبان بن علي عن أبي حنيفة كما في جامع المسانيد (462:1) ولم نجد أحداً منهم مضعفاً في الميزان إلا ما ذكره في حبان من القول مع توثيقه عن ابن معين وغيره، وصالح الترمذي الذي ضعفه الذهبي في الميزان ليس هو هذا فإنه يروى عن السدي وعن مقاتل عن مجاهد فهو أكبر من هذا بكثير، فالأثر إن لم يكن صالحاً للاحتجاج به فلا أقل من أن يعتبر به والضعيف إذا ورد بطرق عديدة تقوي كما مر في المقدمة، فما ذهب إليه أبو حنيفة في تفسير الركاز أولي مما ذهب إليه غيره لكونه متأيداً باللغة والآثار والله تعالى أعلم

قال المؤلف: وأما ما روى الإمام محمد رحمه الله في موطنه (ص: 174) أخبرنا مالك حدثنا ربيع بن أبي عبد الرحمن وغيره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقطع لبلال بن الحارث المزني معادن من معادن القبلية وهو من ناحية الفرع فتلك المعادن إلى اليوم لا يؤخذ منها إلا الزكاة ثم قال محمد: الحديث المعروف عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «في الركاز» إلخ، وساق ما نقلناه عنه في المتن فثبت بهذا أن حديث مالك (وسياقي الكلام مفصلاً) غير معروف عند الإمام محمد وإنما المعروف ما استدلل به واحتج ودلالته على الباب ظاهرة

حدثنا: أبو أسامة عن الشعبي أن غلاماً من العرب وجد ستوفة فيها عشرة آلاف، - 2408 فأتى بها عمر رضي الله عنه، فأخذ منها خمسمها ألفين، وأعطاه ثمانية آلاف. رواه ابن أبي شيبه. (زيلي 1: 406). ... 2409 - عن: أبي قيس عن هذيل قال: «جاء رجل إلى عبد الله فقال: إني وجدت كنزاً فيه كذا وكذا من المال، فقال: أراه ركاز مال عادي فأدّ خمسه في بيت المال، ولك ما بقي». رواه ابن المنذر (دراية ص 163). ... 2410 - عن: سفيان عن عبد الله بن بشر الخثعمي عن رجل من قومه يقال له: حممة قال: سقط على جرة من دير بالكوفة فيها ورق فأتى بها علياً فقال: قسمها أخماساً، فخذ عنها أربعة ودع واحداً. رواه (سعيد بن منصور (دراية ص 163).

قوله: "حدثنا أبو أسامة" إلخ قال المؤلف: دلالة هذه الآثار الثلاثة على الباب ظاهرة، وفي الزيلعي ما نصه حديث يخالف لما ذكره، روى أبو حاتم من حديث عبد الله ابن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «في الركاز العشور» انتهى.

قال الشيخ في الإمام: ورواه يزيد بن عياض عن نافع، وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه، ووصفهما النسائي بالترك. انتهى كلامه (ص: 1 - 405) وأما ما نقلناه آنفاً عن الموطأ من الانقطاع لبلال ففي "التعليق الممجّد" قال النووي: قال الشافعي: "ليس هذا مما يثبت أهل الحديث ولو أثبتوه لم يكن فيه رواية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " قال البيهقي "هو كما قال الشافعي في رواية مالك، وأما ما أخرجه البيهقي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخذ من معادن القبيلة الصدقة ففي سننه كثير بن عبد الله مجمع على ضعفه، ذكره العيني (ص: 174).

وأما ما في الدراية: وفي الباب عن أبي هريرة أيضاً أخرجه البيهقي بلفظ "إن رجلاً جاء بخمس أواق، فقال: يا رسول الله! إني وجدت هذا في معدن فخذ منه الزكاة قال: "لا شيء فيه" ورده. (ص: 163).

فإن ثبت بسند معتمد عليه فالجواب عنه أن المراد بقوله "لا شيء فيه أي من الزكاة ورده" أي ورد المال ولم يأخذ منه الزكاة توفيقاً بين الأحاديث مع أن حديث البخاري المثبت الخمس في المعدن الداخل في الركاز مقدم عليه، وفي الجوهر النقي باب من قال: لا

باب لا زكاة في الحجر واللؤلؤ إلا أن يكون للتجارة ... 2411 - عن: عكرمة قال: «ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة، إلا أن يكون للتجارة، فإن كانت للتجارة ففيه الزكاة». رواه ابن أبي شيبه في مصنفه. (زيلعي 1: 406، 407). ... 2412 - عن: علي رضي الله عنه قال: «لا زكاة في اللؤلؤ». (رواه البيهقي بسند منقطع، ورواه سعيد بن منصور من قول عكرمة وسعيد بن جبير وغيرهما (التلخيص الحبير 1: 184).

شيء في المعادن حتى تبلغ نصابا ذكر (أي البيهقي) فيه أن رجلا جاء النبي عليه السلام بمثل بيضة من ذهب فقال: أصبت هذه من معدن فحذها فهي صدقة ما أملك غيرها فأعرض عنه عليه السلام، وفي آخر الحديث: فحذفه بها قال البيهقي: يحتمل أنه إنما امتنع من أخذ الواجب منها لكونها ناقصة عن النصاب، ويحتمل غيره.

قلت: الرجل دفعها كلها فلم يمتنع عليه السلام من أخذ الواجب منها بل امتنع من أخذها كلها كراهة لخروجه من ماله كله، وقد نبه عليه السلام على ذلك بقوله: إنما الصدقة عن ظهر غني، وهذا المعني هو الذي فهمه البيهقي، فذكره فيما بعد في "أبواب صدقة التطوع" مستدلا به على ذلك، ولذا بوب عليه أبو داود في سننه فقال: من يخرج من ماله. (294:1)).

قال المؤلف: كان مقصود البيهقي به نقل بعض الاستدلال على اشتراط النصاب في المعدن فابطل صاحب الجواهر هذا الاستدلال بإبداء احتمال

باب لا زكاة في الحجر واللؤلؤ إلا أن يكون للتجارة

قوله: عن عكرمة إلخ قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة الذي بعده، لكن ليس فيه: إلا أن يكون للتجارة، والإجماع منعقد على زكاة أموال التجارة فيقيد الأثر به، وفي "رحمة الأمة" أجمعوا على أنه لا زكاة في غير الذهب والفضة من الجواهر، كاللؤلؤ (والياقوت والزمرد، ولا في المسك والعنبر سائر الفقهاء اهـ (ص 41).

قلت: وإنما اختلفوا في خمس هذه الأشياء إذا وجدت في المعدن ولم نطلع على حديث صريح في الخمس إثباتا ولا نفيا فالمسئلة إذن قياسية

عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله - صلى الله عليه - 2413 وسلم -: «لا زكاة في حجر». أخرجه ابن عدي في الكامل وضعفه. (زيلعي 1:406). ... باب لا شيء في العنبر ... 2414 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما: لا شيء في العنبر. رواه البيهقي من طريق سعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وأبو عبيد في الأموال بسند صحيح، وعلقه البخاري مجزوماً به. ... 2415 - وقال أبو عبيد أيضاً: حدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المدني عن أبي الزبير عن جابر نحوه، وزاد: هو الذي وجدته، وليس (العنبر بغنيمة). (التلخيص الحبير ص 184)

قوله: "عن عمرو بن شعيب" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الباب بما ذكرنا في الأثر الذي قبله ظاهرة، وإنما كتبناه لا للتأسيس والاحتجاج، وفي الدر المختار "ولا شيء في ياقوت وزمرد وفيروز ونحوها وجدت في جبل أي في معادنها ولو وجدت دفين الجاهلية أي كنزا خمس لكونه غنيمة". (ص: 666) مع الطحاوي

قال المؤلف: فالآثار تقيد به فافهم. قال ابن قدامة في المغني: ولا زكاة في المستخرج من البحر، كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه روى ننحو ذلك عن ابن عباس وبه قال عمر بن عبد العزيز، وعطاء، ومالك، والثوري، وابن أبي ليلى، والحسن بن صالح، والشافعي، وأبو حنيفة ومحمد، وأبو ثور، وأبو عبيد، ولما أن ابن عباس قال: ليس في العنبر شيء إنما هو شيء ألقاه البحر، وعن جابر نحوه. رواهما أبو عبيد، ولأنه قد كان يخرج في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وخلفاءه فلم يأت فيه سنة، ولا عن أحد من خلفاءه من وجه يصح، ولأن الأصل عدم الوجوب فيه، ولا يصح قياسه على معدن البر فإن البحر لا بد عليه (لأحد فلا يكون المستخرج منه غنيمة) (2:620)

باب لا شيء في العنبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: في "التلخيص الحبير": وروى عبد الرزاق

أبواب زكاة الزروع والثمار ... باب ما يجب فيه العشر ونصف العشر قليلاً أو كثيراً أو خضروات ... 2416 - عن: سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قال: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عشرين العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر». (رواه البخاري (201:1).

بإسناد صحيح عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملاً بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال: "إن كان فيه شيء فالخمس". (184:1). وجمع بين قوليه الحافظ العلامة ابن حجر العسقلاني في: فتح الباري" فقال: "ويجمع بين القولين بأنه كان يشك فيه ثم تبين له أن لا زكاة فيه فجزم بذلك وأما ما ورد عن عمر من العشر في العنبر. (27:1)". (فضعيف سنده كما في التلخيص. (184:1).

باب ما يجب فيه العشر، ونصف العشر قليلاً أو كثيراً أو خضراوات

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة من حيث كون كلمة ما عامة لكل كثير وقليل، وللخضروات. في أثر عمر بن عبد العزيز تصريح بعموم الوجوب القليل، وأما ما أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة". كما في الدراية. (ص:163). وهو دليل لمن شرط النصاب

فالجواب عنه ما في الزيلعي: ومن الأصحاب من جعله منسوخاً ولهم في تقريره قاعدة ذكرها السعفاقي نقلاً عن القواعد الظهيرية قال: إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص، فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام بالخاص، كمن يقول لعبده: "لا تعط أحداً شيئاً". ثم قال له: "أعط زيدا درهما". فإن هذا تخصيص لزيد، وإن علم تأخير العام كان العام ناسخاً للخاص كمن قال لعبده: "أعط زيدا درهما" ثم قال له: "لا تعط أحداً شيئاً". فإن هذا ناسخ للأول هذا مذهب عيسى بن أبان وهو المأخوذ به

قال محمد بن شجاع البلخي: هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط وهنا لم يعلم التاريخ فيجعل آخراً احتياطاً والله أعلم انتهى كلامه

عن: جابر بن عبد الله يذكر أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «فيما - 2417
سقت الأنهار والغيم العصور، وفيما سقى بالسانية نصف العشر». (رواه مسلم 316:1). ...
2418 - أخبرنا: معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال: «فيما أنبتت
□ الأرض من قليل أو كثير العشر». أخرجه عبد الرزاق في مصنفه

وقال ابن الجوزي في: التحقيق": واحتجت الحنفية بما روى أبو مطيع البلخي عن أبي
حنيفة عن أبان بن أبي عياش عن رجل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "فيما
سقت السماء العشر، وفيما سقى بنضح أو غرب نصف العشر في قليلة وكثيرة". قال أبو
حنيفة: "ولم يذكر صاعكم" قال: وهذا الإسناد لا يساوي شيئاً أما أبو مطيع فقال ابن
معين: "ليس بشيء" وقال أحمد: لا ينبغي أن يروى عنه، وقال أبو داود: تركوا حديثه
وأما أبان فضعيف جداً ضعفه شعبة اهـ (408:1) قال المؤلف: والضعيف يعتضد به
الأحاديث العامة.

قلت: أما أبو مطيع البخلي الخراساني فقد تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيراً بالرأي
علامة كبير الشأن، وكان ابن المبارك يعظمه ويبجله لدينه وعلمه قال الهقيلي: كان مرجئاً
(1) صالحاً في الحديث إلا أن أهل السنة (أي المحدثون الذين زعموا أن أهل الرأي مرجئة
وليسوا من أهل

السنة 12) أمسكوا عن الرواية عنه وقال محمود بن غيلان هو كبير المحل عند الحنفية
اه ملخصاً من اللسان (334:2) وفي حاشيته عن العبر للذهبي عن أبي داود بلغنا أنه من
كبار الأمرين المعروف، والناهين عن المنكر اه ومن كان هذا شأنه لا يكون وضاعاً، ولا
كذوباً، ولا مبغضاً للسنن فمن رماه بذلك فقد تجامل عليه وجفا أو كذب عليه وافترى،
وحسبنا للتعويل عليه أن مثل ابن المبارك كان يعظمه ويبجله لدينه وعلمه وأتني عليه
العقيلي وقال: كان صالحاً في الحديث. وأما أبان بن أبي عياش فقد روى له أبو داود
مقروناً وكان رجلاً صالحاً قال ابن عدي: وأرجو أنه لا يتعمد الكذب إلا أنه يشبه عليه
ويغلط وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق كذا في التهذيب (98:1)، وقد روى عنه
الإمام أبو حنيفة كما ترى فالرجل يعتبر بحديثه استشهاده والله تعالى أعلم

قلت: قد اتهم بعض المحدثين أبا حنيفة أيضاً بالإرجاء، وقد أجبت عنه في "انجاء الوطن" فليراجع وهو الجواب عن (1)
رميهم أبا مطيع بذلك

وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي، وأخرجه ابن أبي شبة أيضاً في مصنفه (عن عمر بن عبد العزيز، وعن مجاهد، وعن إبراهيم النخعي (زييلي 1:408).

قال الشيخ: ويمكن أن يأول حديث "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة" بحمل لفظ الصدقة على زكاة التجارة بأن يكون قيمة الوسق أربعين درهما وقت التكلم بهذا الحكم كما أنهم حملوا على مثله حديث أداء عشرين درهما أو شاتين في زكاة الإيل، وإلى هذا التأويل ينظر صاحب الهداية. وكذا حملوا قوله عليه السلام: "نصف صاع من بر" في حديث المصراة وكذا قوله عليه السلام "المرهون يحلب ويركب بنفقة". والسر في ذلك كله التخمين للسهولة أو لدفع النزاع والتشويش فافهم.

وأما ما في الزييلي: روى الدارقطني في سننه من حديث عبد الوهاب أنبا هشام بن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة أن سول الله - صلى الله عليه وسلم - نهي أن يؤخذ من الخضروات صدقة انتهى وهذا مرسل حسن، فإن عبد الوهاب هذا هو ابن عطاء الخفاف وهو صدوق، روى له مسلم في صحيحه، وعطاء بن السائب وثقه الإمام أحمد وغيره إلخ (409:1) واستدل به من نفي العشر عن الخضروات. وما في النيل: أخرج الحاكم، والبيهقي، والطبراني من حديث أبي موسى، ومعاذ حين بعثهما النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فقال: "لا تأخذ الصدقة إلا من هذه الأربعة (الشعير، والحنطة، والزبيب، والتمر، قال البيهقي: "رواته ثقات وهو متصل" (30:4).

فالجواب عنهما أنهما خاصان فيقدم العام عليهما كما مر في حديث خمسة أوسق وأجاب أيضاً صاحب الهداية عن حديث "ليس في الخضروات صدقة"، إنه محمول على صدقة (يأخذ العاشر. وبه يأخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه. (ص: 181

قلت: كما في "الدار المختار" آخر باب العاشر "مر بنصاب وطاب للتجارة كبطيخ، ونحوه لا يعشره عند الإمام" إلخ ويؤيده لفظ الحديث فإن فيه نهي أن يؤخذوا قوله لمعاذ: لا تأخذ الصدقة إلخ، وقد قال الزييلي: وأما أحاديث إنما تجب الزكاة في خمسة (أي خمسة أشياء وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة) فكلها مدخولة، وفي متنها اضطراب ثم ساق (تلك الأحاديث وذكر منها حديث النيل المار أنفاً أيضاً (ص: 410

باب زكاة العسل ... 2419 - عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعشور نحل له، وكان سألته أن يحمي وادياً يقال له: "سلبة"، فحمى له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذلك الوادي، فلما ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك□

وفي "الجوهر النقي" لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر عن النخل والعنب

قلت: في المحلي لابن حزم: العجب من الشافعي أنه قاس على البر، والشعير كل ما يعمل منه خبز أو عصيدة، ولم يقس على التمر والزبيب كل ما يتقوت به من الثمار، فإن البلوط، (والتين، والقسطل، وجوز الهند أقوى وأشهر في التقوت من الزبيب (289:1).

وفي "الهداية" أما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت في الجنان عادة بل تنقي عنها حتى لو اتخذها مقصية أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر. والمراد بالمذكور (1) القصب الفارسي أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض بخلاف السعف. والتبن لأن المقصود الحب والتمر دونهما. (و 182 181:1)

باب زكاة العسل

قوله: "عن عمر رضي الله عنه" إلخ قال المؤلف: هذا الحديث نقله الزيلعي، وقال: كذلك رواه النسائي سواء (411:1)، وفي "الجوهر النقي": باب ما ورد في العسل: ذكر (أي البيهقي 12 مؤلف) فيه حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن هلالاً جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعشور نخل له. الحديث

قلت: حسنه ابن عبد البر في "الاستذكار" اهـ (289:1) وفي "نيل الأوطار": وحديث عمرو بن شعيب قال الدارقطني: يروى عن عبد الرحمن بن الحارث وابن لهيعة عن عمرو بن شعيب مسنداً ورواه يحيى بن سعيد الأنصاري عن عمرو بن شعيب عن عمر مرسلاً

أي في أول الباب في الهداية (1)

فكتب عمر إن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من عشور نحلته فاحم له سلبة، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء». رواه أبو داود (233:1) وسكت عنه.

قال الحافظ: "فهذه علة وعبد الرحمن وابن لهيعة ليسا من أهل الإتقان، لكم تابعهما عمرو بن الحارث أحد الثقات، وتابعهما أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عند ابن ماجة وغيره (اهـ) (ص 33).

قال المؤلف: ما نقلته في المتن من رواية عمرو بن الحارث، ورواية عبد الرحمن ابن الحارث أيضاً ذكرها أبو داود في سننه بعد رواية عمرو بن الحارث وسكت عليه، فالحديث مرفوعاً سالم عن الجرح، ومحتج به لسكوت أبي داود عليه، وتحسين ابن عبد البر له وصحيح عند النسائي في المجتبى له، فإنه لم يدخل فيه إلا ما صح عنده كما مر في كتاب الصلاة من هذا الكتاب، ودلالته على الباب ظاهرة، والحديث ليس فيه كسائر الأحاديث الواردة في الباب حد النصاب والسكوت في معرض البيان بين، فلا يكون فيه نصاب لا سيما مع قوله عليه السلام "فيما سقد السماء العشر" والعسل يتحصل مما سقت السماء ولو بواسطة الخل فيكون الحديث شاملاً له يكون ما عامة المسقي بواسطة وبلا واسطة، وأما ما ورد في سنن أبي داود في حديث عمرو أيضاً برواية أسامة بن زيد عنه من عشر قرب قرية، وسكت عنهما أبو داود، وفي الزيلعي: روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال "حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يؤخذ في زمانه من العسل من كل عشر قريب قرية من أوسطها (412:1).

(وقال: في الدراية: "وفي إسناده ابن لهيعة" (ص: 165).

قلت: قد مر أنه محتج به عند الإمام أحمد والترمذي وبهذا النصاب قال أبو يوسف رحمه الله تعالى في رواية عنه، كما في الهداية

فالجواب عنه في فتح القدير: أما النفي عما هو أقل من عشر قرب، فلا دليل عليه (ص 93).

قلت: وإنما مفهوم الحديث بيان نسبة الواجب كما في قوله عليه السلام في أربعين

عن: سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعي قال: قلت: يا رسول الله - صلى - 2420
الله عليه وسلم -! إن لي نحلاً قال: «اد العشر قلت: احمها لي فحمها لي». رواه

ديناراً ديناراً مع كون النصاب أقل منه يعني عشرين ديناراً وفي "فتح القدير" أيضاً: وأما ما
في الترمذي أنه عليه السلام قال "في العسل كل عشرة أوق زق فضيعف" (ص 2:193)
وفي: الدار المختار "يجب العشر في عسل ونوقل أرض غير الخراج ولو غير عشرية،
كجبل ومفازة بخلاف الخراجية لئلا يجتمع العشر والخراج وكذا يجب العشر في ثمرة جبل
أو مفازة إن حماه الإمام لأنه مال مقصود لا إن لم يحميه لأنه كالصيد اهـ. وفي
"الطحاوي" قوله: إن حماه الإمام الضمير عائد إلى المذكور وهو العسل والتمر والظاهر أم
المراد والحماية من أهل الحرب والبغاة، وقطاع الطريق، لا عن كل أحد، فإن ثمر الجبال
مباح لا يجوز منع المسلمين عنه. (1:669 و 670).

قوله: "عن سليمان بن موسى" إلخ ما قال فيه البيهقي والترمذي فمن الانقطاع والإرسال
فهو غير مضر عندنا وقول الترمذي لا يصح في زكاة العسل شيء مراده الحديث المسند لا
المرسل، أو المراد نفي الصحة لا الحسن، فلا يضر هذا أيضاً وها هنا فوائد مهمة

الفائدة الأولى

في التلخيص الحبير "الحديث عمر في الزيتون العشر" رواه البيهقي بإسناد منقطع،
والراوي له عثمان بن عطاء ضعيف، وأصح ما في الباب قول ابن شهاب: "مضت السنة في
زكاة الزيتون أن تؤخذ ممن عطر زيتونه حين عصره" فذكر كلامه قوله: وغيره، أي غير
عمر ذكره صاحب المذهب عن ابن عباس، وضعفه النووي وقد أخرجه ابن أبي شيبة وفي
(إسناده ليث بن أبي سليم (وثقه بعضهم كما مر 12 مؤلف) (1:179)

الفائدة الثانية في حكم الخوص

قد روى الترمذي عن عتاب بن أسيد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يبعث على
الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم، وبهذا الإسناد أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
قال: في زكاة الكروم إنها تخرص كما النخل ثم تؤدي زكاة زبيبا كما تؤدي زكاة النخل تمرًا
ثم قال حسن عريب "وروى يخرص أبو داود مرفوعاً، وسكت عنه □ (1:86) "إذا خرصتم
فجذوا (1) ودعوا

وفي نسخة: فخذوا (1)

أحمد، وابن ماجه، وعبد الرزاق، وأبو داود الطيالسي، والطبراني، وأبو يعلى. قال البيهقي: «هذا أصح ما ورد فيه وهو منقطع» وقال الترمذي في العلل

الثلاث فإن لم تدعوا أو تجزوا الثلاث فدعوا الرابع اه، وأيضاً قد روى أبو داود عن عائشة وسكت عنه أنها قالت: و"هي تذكر شأن خبير كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود فيخرص النخل حين يطيب قبل أن يؤكل عنه" اه و" في كنز العمال" عن سهل بن أبي حثمة أن عمر بعثه على خرص التمر فقال: إذا أتيت على أرض (فأخرصها ودع لهم قدر ما يأكلون (مسدد وابن سعد) وهو صحيح اه (3:203

فهذه الأحاديث تدل على جواز الحرص، وترك شيء من تلك الأموال فهاتان

مسئلتان تخالفان الحنفية

وجوابه ما قاله الطحاوي في شرح معاني الآثار: قالوا: ليس في شيء من هذه الآثار أن التمرة كانت رطبا في وقت ما حرصت في حديث ابن عمر وجابر، وكيف يجوز أن يكون كان رطبا؟ فيجعل لصاحبها حق الله فيها، مكيلة ذلك تمرا يكون عليه نسيئة، وقد نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع التمر في رؤوس لنخل بالتمر كيلا، ونهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة، وجاءت بذلك عنه الآثار المروية الصحيحة قد ذكرنا ذلك في غير هذا الموضع من كتابنا هذا، ولم يستثن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك شيء، فليس وجه ما روينا في الخرص عندنا على ما ذكرتم (من ان يخرص الرطب تمرا، فيعرف مقدارها، فيسلم إلى أربابها، ويملك بذلك حق الله تعالى فيها، ويكون عليه مثلها مكيلة ذلك تمرا 12 من أبي الطيب شارح الترمذي) ولكن وجه ذلك عندنا والله أعلم أنه إنما أريد أنه يخرص ابن رواحة ليعلم به مقدار في أيدي كل قوم من الثمار فيؤخذ منه بقدره في وقت الصرام لا أنهم يملكون منه شيء مما يجب الله فيه ببدل لا يزول ذلك البدل عنهم، وكيف يجوز ذلك؟ وقد يجوز أن تصيب الثمرة بعد ذلك آفة فتتلفها أو نا فتحرقها، فيكون ما يؤخذ من صاحبها بدلا من حق لله تعالى فيها مأخوذا منه بدلا مما لم يسلم له، ولكنه إنما أريد بذلك الخرص ما ذكرنا ثم قال: وقد دل على ذلك أيضاً ما حدثنا ابن مرزوق إلى أن قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلاث"، حيث، فقد علمنا أن ذلك لا يكون في وقت ما تؤخذ الزكاة، لأن ثمرته لو بلغت مقدار ما تجب فيه الزكاة لم يحصل

سألت محمداً عنه فقال: "مرسل لأن سليمان لم يدرك أحداً من الصحابة ولا يصح في" (زكاة العسل شيء)» (دراية ص 165)

عنه شيء مما وجب عليه فيها، فأخذ منه ما وجب عليه فيها بكماله هذا مما اتفق عليه المسلمون، ولكن الحطيطة المذكور في هذا الحديث، إنما هي قبل ذلك في وقت ما يأكل من الثمرة أهلها قبل آوان أخذ الزكاة منها، فأمر الخراس أن يلقوا مما يخرصون المقدار المذكور في هذا الحديث لئلا يحتسب به على أهل الثمار في وقت أخذ الزكاة منهم، وقد روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه كان يأمر الخراس بذلك أيضاً، ثم قال: وقد قال قوم في الخرص غير هذا القول قالوا: إنه قد كان في أوالي الزمان يفعل ما قال أهلي المقالة الأولي من تمليك الخراس أصحاب الثمار حق الله فيها وهي رطب ببدل يأخذونه منهم تمرا ثم نسخ ذلك بنسخ الربوا فردت الأمور (1) أن لا يؤخذ في الزكاة إلا ما يجوز في البياعات ثم قال: ألا تري! إن رجلا لو وجبت عليه في دراهمه الزكاة، فباع ذلك منه المصدق بذهب نسيئه أن ذلك لا يجوز، وكذلك لو باعه منه بذهب: ثم فارقه قبل أن يقبضه لم يجز ذلك، وكذلك لو وجبت عليه في ماشية الزكاة ثم سلم ذلك له المصدق ببدل مجهول أو ببدل معلوم إلى أجل معلوم، فذلك كله حرام غير جائز فكان كل ما حرم في البياعات في بيع الناس ذلك بعضهم من بعض قد دخل في حكم المصدق في بيعه إياه من (رب المال الذي فيه الزكاة التي يتولى المصدق أخذها منه اهـ مختصرا (1:317) □ 318

.وفي نسخة الأموال (1)

فائدة ثالثة ... في الجوهر النقي: باب صدقة الخلطاء قلت: في الإشراف لابن المنذر: لو كان بينها ماشية بحيث لو نفرد كل منها لم تجب عليه زكاة قال مالك والثوري وأبو ثور وأهل العراق: "لا زكاة عليها"، وقال الشافعي: "عليهما زكاة" قال ابن المنذر: الأول أصح وفي قواعد ابن رشد: قال مالك وأبو حنيفة: "لا زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب" قال الشافعي: المال المشترك كمال رجل واحد وليس فيما دون خمس أراق صدقة يحتمل الأمرين إلا أن مفهوم اشتراط النصاب كما كان هو أرفق كان الأول أظهر انتهى كلامه «(285:1)». وفيه أيضا: وبدل عليه قوله عليه السلام «لا يجمع بين مفترق

باب أمر الساعي أن يعد الماشية حيث ترد الماء ... 2421 - عن: عبد الله بن عمرو أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «تؤخذ صدقات

معناه في الملك فالجمع بين غنمهما مخالف لهذا الحديث، ولأن الخلطة في إيجاب الحج (فكذا الزكاة لأنها لا تفيد استنطاعة اه ملخصا 285:2).

وأما ما ورد في حديث الترمذي: وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية (83:1). فمعناه أن الشريكين لا يكلفان بتقسيم أموالهما بل تؤخذ الصدقة من المال المشترك ثم يحسبان بينهما بقدر الصدقة كما ألقى في روعي والله تعالى أعلم. ثم رأيت في حاشية السندي على النسائي (وما كان من خليطين إلخ) معناه عند الجمهور أن ما كان متميزا لأحد الخليطين من المال فأخذ الساعي من ذلك المتميز يرجع إلى صاحبه بحصته، بأن كان لكل عشرون وأخذ الساعي من مال أحدهما يرجع بقيمة نصف شاة، وإن كان لأحدهما عشرون وللآخر أربعون مثلا فأخذ من صاحب عشرين يرجع إلى صاحب أربعين بالثلثين، وإن أخذ منه يرجع على صاحب عشرين بالثلث، وعند أبي حنيفة بحمل الخليط على الشريك إذ المال إذا تميز فلا يؤخذ زكاة كل إلا من ماله وأما إذا كان المال بينهما على الشركة بلا تميز، وأخذ من ذلك المشترك فعنده يجب التراجع بالسوية أي يرجع كل منهما على صاحبه بقدر ما يساوي ماله مثلا لأحدهما أربعون بقرة وللآخر ثلاثون، والمال مشترك غير متميز فأخذ الساعي عن صاحب أربعين مسنة، وعن صاحب ثلاثين تبيعا، وأعطى كل منهما من المال المشترك، فيرجع صاحب أربعين بأربعة السباع التبيع على صاحب ثلاثين وصاحب ثلاثين بثلاثة السباع المسنة على صاحب أربعين (328:1). وفي الدر المختار: ولا تجب الزكاة عندنا في نصاب مشترك من سائمة ومال تجارة وإن صحت الخلطة فيه باتحاد أسباب الأسامة التسعة" إلخ وفصله مع الفروع في رد المحتار (54:2 ، 55). فليراجع إليه.

باب أمر الساعي أن يعد الماشية حيث ترد الماء

قوله: "عن عبد الله" إلخ قال المؤلف: في "النيل" أيضا: الحديث سكت عنه أبو داود، والمنذري، والحافظ في التلخيص، وفي إسناده محمد بن إسحاق، وقد عنعن، وفي الباب عن عمران بن حصين عند أحمد، وأبي داود، والنسائي، والترمذي، وابن حبان

المسلمين على مياهم». رواه أحمد. وفي رواية لأحمد وأبي داود «لا جلب، ولا جنب، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا في ديارهم». نيل الأوطار (413:4). ... باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ... 2422 - حدثنا: وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر الشعبي قال: «إنما كانت المؤلفات على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلما ولي أبو بكر رضي (الله عنه، انقطعت». رواه ابن أبي شيبة في مصنفه زيلعي (413:1)

وصحاحه بمثل حديث الباب وعن أنس عند أحمد، والبزار، وابن حبان، وعبد الرزاق، (وأخرجه النسائي عنه من وجه آخر اهـ (43:4)

قال المؤلف: كون محمد بن إسحاق في السند غير مضر فإن من سكت عليه احتج به فافهم، ودلالته على الباب ظاهرة

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

قوله: "حدثنا" إلخ قال المؤلف: أما رجاله فوكيع هذا من رجال الستة موثق مشهور وإن تكلم فيه بعضهم، وقد أطيلت ترجمته في "تهذيب التهذيب" (123:11 إلى 131). وإسرائيل هذا أيضاً من رجال الستة ثقة وإن تكلم فيه البعض كما يتحصل من "تهذيب التهذيب"

من 261 إلى 263) جابر هذا هو جابر الجعفي كما في الدراية (ص: 165) وهو - 1) مختلف فيه كما مر في هذا الكتاب، وعامر الشعبي تابعي ثقة من رجال الستة وقال العجلي: ولا يكاد الشعبي يرسل إلا صحيحاً هذا محصل تهذيب التهذيب (5: 65 إلى 69) فالسند مرسل رجاله محتج بهم، ودلالته والتي بعده على أن الزكاة لاحظ فيهما لمؤلفة القلوب ظاهرة والأحسن أن يستدل على سقوط مؤلفة القلوب بما في الكفاية، ونصه

والثاني أن يكون هذا انتهاء الشيء بانتهاء علته، كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وانتهاء وجوب كفارة الفطر بانتهاء شهر رمضان

والثالث أن كل شيء يعود إلى موضوعه بالنقض باطل، فلو قلنا ببقاء جواز الدفع إلى المؤلف قلوبهم يلزم هذا لأنه إنما يبذل لهم المال لدفع شرهم ليكون بيضة الدين محمية

حدثنا: القاسم ثنا الحسين ثنا هشام ثنا عبد الرحمن بن يحيى عن حبان بن أبي - 2423
جيلة قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أتاحه عيينة بن حصين: «الحق من ربكم
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ليس اليوم مؤلفة». رواه الطبراني وأخرج عن الشعبي
قال: لم يبق في الناس اليوم من المؤلفة قلوبهم أحد إنما كانوا على عهد رسول الله -
(صلى الله عليه وسلم -، وأخرج نحوه عن الحسن البصري. (زيلعي 413:1)

ولا يؤول إلى الدين ذل وصغار من جانبهم، فلما وقع الأمن عن شرهم يكون الإعطاء دلا
وصغار للإسلام فلا يعطون" اهـ (202:2).

وفي فتح القدير معترضاً على هذا التقرير الذي اختاره في الهداية "أما مجرد تعليله بكونه
معللاً بعلّة انتهت، فلا يصلح دليلاً يعتمد في نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب في
مسائل الأرض من أن الحكم لا يحتاج في بقاءه إلى بقاء علته لثبوت استغنائه في بقاءه
عنها شرعاً لما علم في الرق، والاضطباع والرمل، فلا بد في خصوص محل يقع فيه
الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيداً بثبوته بثبوتها غير
أنه لا يلزمنا تعيينه في محل الإجماع بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية
التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى: "الحق من ربكم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر" اهـ (201:2).

قال بعض الناس: هذا الكلام فيه نظران، الأول منهما أنه سلمنا ما قلتم من أن الحكم لا
يحتاج إلخ لكن الأصل هو انتهاء الحكم فانتهاه علته نعم! إذا دل بقاءه دليل مستقل فهو
يبقى بذلك الدليل على أن المقام فيه قريبة دالة على اعتباره وهو ما مر عن الكفاية
بعنوان والثالث إلخ فلا خلل فيما قاله صاحب الكفاية

والنظر الثاني أن آية الصدقات في سورة توبة مدنية وآية "فمن شاء" إلخ في سورة الكهف
مكية كما في "الجلالين" فكيف تصلح تلك الآية ناسخاً لهذه الآية؟ أي في حكم المؤلفة
قلوبهم وإنما قرأه عمر تأييداً وتذكيراً لأن الإسلام عزيز لا حاجة له إليكم الآن ولم يقرأها
استدلالاً ونسخاً فافهم، ويدل على عزة الإسلام واستغنائه عنهم قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ
لَكُمْ دِينَكُمْ} وقوله تعالى: {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} وأما ما نقلناه في المتن من

عن: عمر رضي الله عنه أنه قال حين جاءه عيينة بن الحصين: «الحق من ربكم - 2424 فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم مؤلفة» رواه ابن جرير الطبري في تفسيره ... (شرح الإحياء 4:146). ... 2425 - عن: المطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب أنه والفضل ابن عباس انطلقا إلى سول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ثم تكلم أصدنا فقال: «يا رسول الله! جئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنصيب ما يصبب الناس من المنفعة، ونؤدي إليك ما يؤدي الناس» فقال: «إن الصدقة لا تنبغى لمحمد ولا لآل محمد إنما هي أوساخ الناس». مختصر لأحمد ومسلم، وفي لفظ لهما «لا تحل لمحمد ولا لآل محمد» (نبيل الأوطار 4:50). ... 2426 - عن: علي رضي الله عنه قال: قلت للعباس: «سل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يستعملك على الصدقات» فسأله فقال: «ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين»، رواه ابن أبي شبيبة، وابن راهويه والعسكري (في المواعظ، وابن جرير في تهذيبه وصححه (كنز العمال 4:309).

الآثار فهي بهيئتها الموجودة لا تصلح النسخ الحكم الثابت بالقرآن، لكنها تؤيد وتقوي ما نقلناه من الكفاية حيث يغلب على الظن غلبة تامة أن الحكم المذكور لم يبق فالآثار ليست ناسخة بل أمارات لعدم بقاء الحكم وعدم بقاءه إما لأن الحكم كان مقيدا ولم يبق القيد وإما لأنه نسخ وإن لم نطلع على الناسخ تأمل. ولله الحمد على ما تفضل علينا بمثل هذا التحقيق.

قوله: "عن المطلب" إلخ قال المؤلف: "دلالتة والذي بعده أن عامل الصدقة إن كان هاشميا لا يأخذ منها حيث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما كان أن يمنع أحدا عن نفس العمل على الصدقة وهو أمر ديني يثاب عليه، ويدل عليه طلبه للمنفعة فإنه لم يقل نفعله حسبة وإنما منعه ولم يجعله عاملا لعدم حل الصدقة له رضي الله عنه فإنه لو جعل عليها عاملا لأعطاه أجره من الصدقة فافهم. وفي البداية: ولا يأخذها الهاشمي تنزيها لقراة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ اهـ (1:185).

عن: بسر بن سعيد أن ابن السعدي المالكي قال: «استعملني عمر على الصدقة فلما - 2427 فرغت منها وأديتها إليه أمرني بعمالة فقلت: إنما عملت لله» فقال: خذ ما أعطيت فإني عملت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعملني، فقلت: مثل قولك فقال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أعطيت شيئاً من غير أن تسأل فكل وتصدق» متفق عليه (نيل الأوطار 4:50). ... 2428 - عن: قبيصة بن مخارق الهلالي قال: «تحملت حمالة فأتيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسأله فيها فقال: «أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها» قال: ثم قال: «يا قبيصة! إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسه». الحديث رواه مسلم (1:334). ... 2429 - أخبرنا: عمران بن عيينة عن عطاء بن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} الآية «قال: في أي صنف وضعته أجزأك» رواه الطبراني. (زيلعي 1:415) وفي الدراية (ص 166): وأما حديث ابن عباس فأخرجه البيهقي، والطبراني عنه «في أي صنف وضعته أجزأك»، وإسناده حسن

قوله: "عن بسر" إلخ قال المؤلف: دلالة على أن من مصارف الصدقة العامل، وإن نوى الحسبة فإنه يعطي على سبيل الهبة والعطية فهو كرزق القاضي، وفي "الدار المختار": لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية، والغني لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل بحر عن البدائع (1:678) مع الطحاوي

قوله: "عن قبيصة" إلخ قال المؤلف: دلالة على أخذ الزكاة لمن تحمل حمالة وصار غريماً ظاهر لكنه مقيد بما في فتح القدير ونصه: وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم يفضل له بعد ما (ضمته قدر نصاب اهـ 2:205)

قوله: "أخبرنا عمران" إلخ قال المؤلف: دلالة على أن الزكاة لو صرفت في مصرف واحد من المصارف الثمانية المذكورة في القرآن جازموا في الزيلعي على قول صاحب الهداية: والذي ذهبنا إليه مروى عن عمرو بن عباس رضي الله عنه ما نصه: يعني

عن: سلمة بن صخر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: «أذهب إلى - 2430 صاحب صدقة بني زريق فقل له: فليدفعها إليك». رواه الإمام أحمد في مسنده (نيل الأوطار 4:56). ... 2431 - عن: ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «إنك ستأتي قوماً أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا

جواز الاقتصار على صف واحد في دفع الزكاة

قلت: حديث ابن عباس رواه البيهقي (وهو الذي أورد في المتن، 12 مؤلف). وحديث عمر رواه ابن أبي شعبة في مصنفه (ص: 415) وفي الدراية: وفي الباب عن حذيفة وسعيد بن جبير. وعطاء والنخعي، وأبي العالية، وميمون بن مهران، وكلها عند ابن أبي شعبة (ص: 166). وزاد في الزيلعي بعد هذه العبارة: بأسانيد حسنة

قوله: "عن سلمة" إلخ قال المؤلف: وفي نيل الأوطار: وحديث سلمة بن صخر له طرق، وروايات يأتي ذكر بعضها في الصيام، وهذه إحداها وقد أخرجها بهذا اللفظ أحمد في مسنده بإسناد فيه محمد بن إسحاق، ولم يصرح بالتحديث، ومع هذا فهذه الرواية تعارض ما سيأتي من الروايات الصحيحة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أعانه بعرق من تمر من (طريق جماعة من الصحابة اهـ 4:56).

قال المؤلف: غاية عدم تحديث ابن إسحاق هو التدليس وها غير مضر عندنا لا سيما على قول القاضي الشوكاني في باب مسند الإمام أحمد فإنه قال: "وله (أي أحمد 12 مؤلف) المسند الكبير انتقاه من أكثر من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث ولم يدخل فيه إلا ما يحتج به وبألف بعضهم فأطلق على جميع ما فيه أن صحيح (1:10).

وأما المعارضة المذكورة فلا تصح دعواها لاحتمال تعدد القصتين أو تعدد صاحبي القصتين، وعلى تقدير وحدتهما لم لا يجوز أن يكون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطاه عرق التمر أولاً ثم لما لم يكفه أحاله على المصدق؟ وبالجمله فلا يثبت التعارض مع هذه الاحتمالات ودلالته على أن الزكاة لو أديت إلى رجل واحد جاز ظاهرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: دلالتة على أن الزكاة ترد على فقراء

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنياءهم، وترد على فقرائهم» (الحديث رواه البخاري 202:1 و 203). ... 2432 - عن: سعيد بن جبير رفعه «لا تصدقوا إلا على أهل دينكم» فنزلت: ليس عليك هداهم فقال: «تصدقوا على أهل الأديان» رواه ابن أبي شيبة ومن طريق محمد بن الحنفية نحوه. ... 2433 - ولابن زنجويه في الأموال عن سعيد بن المسيب أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تصدق على أهل بيت من اليهود، وهذه مراسيل (يشد بعضها بعضاً) (دراسة ص 166).

المسلمين ظاهرة، والمراسيل التي بعد هذا تدل على جواز تصدق الأموال على جميع أهل الأديان فخصها حديث معاذ

قال صاحب الهداية: ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمي إلى أن قال: ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة

وقال الشافعي رحمه الله: لا يدفع وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله اعتباراً بالزكاة، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "تصدقوا على أهل الأديان كلها" ولو لا حديث معاذ رضي الله عنه لقننا بالجواز في الزكاة اهـ

وفي فتح القدير: لكن حديث معاذ رضي الله عنه مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب أعني إطلاق الفقراء في الكتاب أو هو عام خص منه الحربي بالإجماع مستنديين إلى قوله تعالى {إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين} فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد

(اهـ) (ص: 207 و 208)

فائدة:

قد خصصت أصناف آخر أيضاً فالعمال خصوصاً بغير بني هاشم، وكذلك المكاتب لبني هاشم، والغارم والمسافر والمجاهد من بني هاشم، فدلّل التخصيص

عن: أبي سعيد قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تحل الصدقة - 2434 لغني إلا في سبيل الله أو ابن السبيل أو جار فقير يتصدق عليه فيهدي لك أو يدعوك». رواه أبو داود (238:1). وسكت عنه. ... 2435 - عن: عطاء بن يسار أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: قال: «لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة: لغاز في سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أو لرجل اشتراها

الأحاديث الواردة فيهم

قوله: "عن أبي سعيد" وقوله "عن عطاء" وقد نقل الحديث في نيل الأوطار ثم قال الحديث: "أخرجه أيضاً أحمد، ومالك في الموطأ، والبخاري، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، والبيهقي، والحاكم، وصححه، وقد أعل بالإرسال لأنه رواه بعضهم عن عطاء بن يسار عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولكنه رواه الأكثر عنه عن أبي سعيد، والرفع زيادة يتعين الأخذ بها. (54:4) ودلالة الحديث على عدم حل الزكاة للغني ظاهرة، واستثناء الغازي منه، وكذا ابن السبيل يتقيد عندنا بمنقطع الغزاة، ومن كان في غير وطنه، ولا شيء له فيه، وما رواه أبو داود، والنسائي، والإمام أحمد، وقال: هذا أجودها إسناداً كما في "النيل (45:4) " من قوله عليه السلام لرجلين سألاه، وقدرهما جليدين إن شئتما أعطيتكما، ولاحظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب". الحديث محمول على حرمة المسألة لهما فإن أعطي القوي بغير سؤال حلت له الزكاة بلا شبهة، نعم! الغني لا تحل له من غير مسألة أيضاً للدليل الآخر، وأما قوله عليه السلام إن شئتما أعطيتكما مع عدم الجواز لهما فإنه محمول على الزجر لا على أنه كان يعطيها لو شاء فافهم. قال بعض الناس: وهذا على تقدير عدم جواز الإعطاء وأما على تقدير جوازه لمصلحة كما في كنز العمال (296:3) عن مستدرك الحاكم عن أبي سعيد مرفوعاً "أما والله إن أحدكم ليخرج بمسألته من عندي متابطها وما هي له إلا نار. قال عمر: لم تعطيها إياهم؟ قال: ما أصنع يأبون إلا ذلك ويأبى الله لي النحل أه ونحو حديث الحاكم قد رواه مسلم (337:1) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: قسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قسمنا فقلت: والله يا رسول الله! يغير هؤلاء كان أحق به منهم، قال: إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش أو يبخلوني فلست بباخل أه فلا يتمشى هذا التأويل ويقال: إنه يجوز إعطاء الصدقات لمصلحة قوية كالوقاية عن نسبة إلى

بماله، أو لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهداها المسكين الغني». رواه أبو داود (238:1)، وسكت عنه وهذا مرسل

البخل، وتسقط الزكاة عن ذمة المعطي اهـ

قلت: لست من أهل الاجتهاد حتى تجوز إعطاء الصدقات للمصالح إلى غير المحل يفهمك بل لا بد له من دليل من كلام الفقهاء، وهذا إن ثبت أن الذي كان يعطيه - صلى الله عليه وسلم - بهذا الوجه كان زكاة، وأما لو كانت صدقة نافلة فلا إشكال، وعلى الجملة فإعطاء الزكاة لغني الغني، والصدقة النافلة يجوز لغير المستحق لها بمثل القصد المذكور كإعطاء الرشوة للظلمة أما أخذها لغير المستحق لها بمثل القصد المذكور كإعطاء الرشوة للظلمة أما أخذها لغير المستحق هل يجوز أم لا؟ ففي "رحمة الأمة" (ص: 45): واختلفوا فيمن يقدر على الكسب لصحته وقوته وهل يجوز له الأخذ؟ فقال أبو حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله يجوز، وقال الشافعي رحمه الله وأحمد رحمه الله لا يجوز اهـ

أقول: إن مستدل الإمام الشافعي رحمه الله والإمام أحمد رحمه الله، وحديث أبي داود وغيره المذكور عنقريب، فالجواب عنه أنه يحتمل أن يكون المراد من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لاحظ فيها" أنه أراد به حقا كاملا واجبا مستحقا كما للفقراء الضعفاء غير القادرين على الكسب، فلا تكون علة عدم جواز أخذ الصدقة لهم قوتهم على الاكتساب بل عدم رضا المعطي، وعدم رضائه - صلى الله عليه وسلم - كان بسبب أنه يحب أن يعطي للفقراء الضعفاء

وأيا قول: "وإن شئتما أعطيتكما" يدل على الجواز، ونحن نقول: أيضاً إن أخذ الصدقات بغير طيب نفس من المعطي لا يحل، فلا دليل للإمامين الهمامين في الحديث للاحتمال المذكور فإنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فبقيت المسئلة قياسية والأصل في الأشياء الإباحة

فنقول: إن القوي القادر على الكسب لو أعطي الصدقة فريضة كانت أو نافلة بغير سؤال يحل له أخذها، وأما السؤال فلا يجوز، وأما ما أخذ بالسؤال فهو حرام عليه والله تعالى أعلم. وإن كام يملكه بالقبض ولكن الملك خبيث لكونه مأخوذا بسبب حرام وهو السؤال (وفي المرقاة 449:2)

في شرح حديث الترمذي وحسنه مرفوعا "لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة

عن: علي رضي الله عنه أنه قال: «ليس لولد، ولا لوالد حق في صدقة مرفوضة». - 2436
(رواه البيهقي في المختصر. (الرحمة المهداة ص 96

سوى ما نصه: فيه نفى كمال الحل لا نفس الحل أو لا تحل له بالسؤال اهـ

وفيه أيضاً: والحنفية على أنه إن لم يكن له نصاب حلت له الصدقة اهـ

قوله: " عن علي رضي الله عنه " إلخ قال المؤلف: دلالتة على أن زكاة الولد للوالد وبالعكس
لا تجوز ظاهرة، والولد عام لجميع الفروع، والوالد عام لجميع الأصول

قال ابن قدامة في "المغني": قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الزكاة لا يجوز دفعها
(إلى الوالدين في الحال التي يجبر الدافع إليهم على النفقة عليهم. اهـ (2:710

وفي: رحمة الأمة": واتفقوا على أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى الوالدين وإن علوا، والمولودين
وإن سفلوا إلا مالكا فإنه أجاز إلى الجد والجدة وبني البنين لسقوط نفقتهم عنده اهـ (ص:
45).

قلت: ولكن لفظ الأثر يعم كل والد وإن علا، وكل ولد وإن سفل والله تعالى أعلم

فائدة:

في "فتح الباري" قال ابن المنذر: أجمعوا على أن الرجل لا يعطي زوجته من الزكاة، وأما
(إعطائها للزوج فاختلف فيه كما سبق. اهـ مخلصا (3:261

قال المؤلف: لم يجز أداء الزكاة إلى الزوج عند إمامنا الأعظم رحمه الله خلافا لغيره. وفي
"عمدي القاري" شرح البخاري احتجوا (أي المجوزون) بما رواه الجوزجاني عن عطاء قال:
أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - امرأة فقالت: يا رسول الله! إن على نذرا إن أتصدق
بعشرين درهما وإن لي زوجا فقيرا أفيجزئ عني أن أعطيه؟ قال: نعم، كفلان من الأجر
(378:4)).

والجواب عنه أن إسناده غير معلوم هل هو محتج به أم لا فلا يصلح للاستدلال، واستدلوا
أيضاً بما رواه البخاري في حديث طويل "وكانت زينب تنفق على عبد الله وأيتام في
حجرها فقالت لعبد الله: سل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أيجزئ عني أن أنفق
عليك، وعلى أيتام

ج

عن: ابن عباس رضي الله عنهما (مرفوعاً) «اصبروا على - 2437

في حجري من الصدقة؟ فقالت: سلي أنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فانطلقت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فوجدت امرأة من الأنصار على الباب حاجتها مثل حاجتي، فمر علينا بلال، فقلنا: سل النبي - صلى الله عليه وسلم - أيجزئ عني أن أنفق على زوجي وأيتام لي في حجري؟ وقلنا: لا تجزئ بنا، فدخل فسأله فقال: من هما؟ قال زينب: قال: أي الزيانب؟ قال: امرأة عبد الله، قال: نعم! ولها أجران أجر القرابة وأجر الصدقة. اهـ

وفي "فتح الباري": وفي رواية الطيالسي المذكورة أنهم بنو أخيها وبنو أختها، وللنسائي من طريق علقمة لإحداهما فضل مال، وفي حجرها بنو أخ لها أيتام وللأخرى فضل مال (وزوج خفيف ذات اليد، وهذا القول كناية عن الفقر. اهـ (3:260)

والجواب عنه بمنع أن الصدقة التي سألتها عنها كانت هي الزكاة ولا تمنع التطوع المحتمل في الحديث، ودليل الإمام أبي حنيفة رحمه الله ما في "فتح التقدير" من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج على الكمال اهـ

قلت: وهذه العلة مع اشتراكها في وصول الزكاة من الزوج إلى الزوجة وبالعكس أقرب وقوعاً وأقوى وجوداً في الثاني فهو أولى بالمنع من الأول المنهي عنه إجماعاً بهذه الحبيثة لأن الزوج ينفق وجوباً شرعياً على الزوجة، فعسى أن ينفق عليها مما أعطتها فيعود إليها، ولما نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن اشتراء الصدقة كما في المشكاة عن الشيخين (1:143). "المطبوعة النظامي الواقع دهلي". وسماه عوداً في الصدقة مع كون هذا العود في الاشتراء أضعف من ذلك الإنفاق لكونه خالياً عن العوض بالكلية، فكيف لا يكون منهاه عنه؟ كما أن الأول أولى بالمنع من حيثية أخرى وهي أن الزوج يجب عليه الإنفاق على الزوجة وكان في إعطائه الزكاة إياها كأنه منتفع بها لنفسه بهذا العطاء من حيث رعاية الزوجة في مطالبته إياه لحقوقها المستوفاة فكان كل واحد منها أولى بالمنع من الآخر بحيثيتين مختلفتين فكانا متساويين في المنع فتأمل

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: ظاهر الحديث هو الرفع وإن كان موقوفاً لا يضر أيضاً فإنه لا يدرك بالرأي وسنده وإن كنا لا نعلم بأنه محتج به أم لا لكن كون الإجماع عليه يدل على أن الحديث ثابت محتج به

أنفسكم يا بني هاشم فإنما الصدقات غسالات الناس». رواه الطبراني (كنز العمال ص 285).

وفي "رحمة الأمة": وأجمعوا على تحريم الصدقة المفروضة على بني هاشم وهم خمس (1) بطون آل على وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب، واختلفوا في بني عبد المطلب، فحرمها مالك، والشافعي، وأحمد في أظهر روايته، وجوزها أبو حنيفة رحمه الله اهـ (ص: 45 □ 46). وفي "فتح القدير" قوله: "وهم آل على" إلخ لما كان المراد بن هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم، ولذريتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم، وإسلامهم، وأبو لهب (2) كان (حريصا على أذي النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يستحقها بنوه (213:2).

قال المؤلف: هذه علة لا يقاس بها أما الدليل لنا عليه فهو الإجماع، ولا إجماع في بني المطلب، ولا نص صريحا، ولم نحكم فيهم بقياسهم على بني هاشم كما صنعه الشافعي رحمه الله بما ورد في الخمس بكونهم وكون بني هاشم شيئا واحدا كما سيأتي فافهم، وأما بنو أبي لهب فالإجماع منعقد على خروجهم من هذا الحكم، وفي "النيل": استدل الشافعي على ذلك (3) بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أشرك بني المطلب مع بني هاشم في سهم ذوي القربى ولم يعط أحدا من قبائل قريش غيرهم، وتلك العطية عوض عوضه بدلا عما حرموه من الصدقة كما أخرج البخاري من حديث جبير بن مطعم قال: مشيت أنا وعثمان بن عفان إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلنا: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد، وأجيب عن ذلك بأنه إنما أعطاهم ذلك لمولاتهم لا (عوضا عن الصدقة. (57:4).

وفيه أيضا: وأما ما استدل به القائلون بحلها للهاشمي من الهاشمي من حديث

(ويهذا فسرهم صاحب الهداية (186:1) (1)
وأما قوله عليه الصلاة والسلام: لا قرابة بيني وبين أبي لهب، كما نقله الطحاوي (685:1) فلم أره مع التتبع البليغ (2)
وأظن أنه لا أصل له
أي على حرمة الصدقة علي بني عبد المطلب (3)

.....

العباس الذي أخرجه الحاكم في النوع السابع والثلاثين من علوم الحديث بإسناد كله من بني هاشم أن العباس بن عبد المطلب قال: قلت: يا رسول الله! إنك حرمت علينا صدقات الناس هل تحمل لنا صدقات بعضنا لبعض؟ قال: نعم، فهذا الحديث قد اتهم به بعض رواته، وقد أطلال صاحب الميزان الكلام على ذلك فليس بصالح لتخصيص تلك العمومات (الصحيحة. 58:4).

وفي "الطحطاوي" وأما الصدقة على أزواجه عليه الصلاة والسلام ففي "شرح البخاري" لابن بطال أن الفقهاء اتفقوا على أن أزواجه عليه الصلاة والسلام لا يدخلن في الذين حرمت عليهم الصدقات، وقال ابن قدامة: روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة، ثم قال: فهذا يدل على تحريمها عليهن. حموي مختصراً (186:1)).

ونقل في "النيل" أن الخلال أخرج من طريق ابن أبي مليكة عن عائشة رضي الله عنها أنها قال: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال: وهذا يدل على تحريمها. قال الحافظ: وإسناده (إلى عائشة حسن، وأخرجه ابن أبي شيبه أيضاً (60:4)).

قال المؤلف: قال ابن أبي شيبه حدثنا وكيع عن محمد بن شريك عن ابن أبي مليكة أن خالد بن سعيد بن العاص بعث إلى عائشة ببقرة فردتها وقالت: إنا آل محمد لا نأكل (الصدقة كذا في "كتاب الرد" لابن أبي شيبه مطبوع فاروقي دهلي (ص: 38)).

أما رجاله فالإمام ابن أبي شيبه صاحب المصنف مشهور، ووكيع هذا ثقة مشهور من رجال الستة، وقد مر ذكره مرارا ومحمد بن شريك ثقة من رجال أبي داود كما في "تهذيب التهذيب" (221:9 □ 222) وابن أبي مليكة هو عبد الله بن عبيد الله تابعي ثقة ففيه ثمة هذا الحكم بعد وفات أزواجه عليه الصلاة والسلام، أما تحقيق المسئلة في نفسها فالذي يجمع به بين نقل اتفاق الفقهاء، وحديث عائشة أن يقال يحل الصدقة لهن، كما قال الفقهاء ويكون الحرمة اجتهادا من عائشة مستندة إلى قوله عليه السلام: ولا لآل محمد. رواه مسلم وعممت معني الآل الشامل للأزواج، ولعل مستند اتفاق الفقهاء

الأحاديث التي ورد بلفظ "بني هاشم" ففهموا أنه تفسير للآل وأيضا أكله - صلى الله عليه وسلم - لحما تصدق به على بربرة مولاة عائشة من غير تفتيش منه أنها واجبة أم غير واجبة يدل ظاهرا على حل مطلق الصدقة للأزواج، فإن مولاة الأزواج كالأزواج والله أعلم. هذا كله كان كلاما على الصدقة المفروضة للآل وأما التطوع منها ففي "النيل": وأما آل النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال أكثر الحنفية (1)، وهو المصحح عن الشافعية، والحنابلة، وكثير من الزيدية: إنها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض قالوا: لأن المحرم عليهم إنما هو أوساخ الناس، وذلك هو الزكاة لا صدقة التطوع، وقال: في البحر: إنه (خصص صدقة التطوع القياس على الهبة والهدية والوقف (4:59).

واعلم أن ما مر من حرمة الصدقة الواجبة على بني هاشم هو ظاهر الرواية كما في "فتح القدير" قوله: "ولا يدفع إلى بني هاشم" هذا ظاهر الرواية، وروى أبو عصمة عن أبي (حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإن كان ممتمعا في ذلك الزمان. اهـ (2:211).

قال المؤلف: والمعمول به هو ظاهر الرواية فإنه مطابق للنص، وأما ما في الدراية: وأخرجه الطبراني من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس وفي آخره: أنه لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيء إنما هي غسالة الأيدي وإن لكم في خمس الخمس لما (يفنيكم) (اهـ ص: 167).

فإن ثبت بإسناد محتج به فلا دليل فيه على أن الخمس عوض الزكاة فإن السياق يدل على أن الكلام سيق على سبيل التسلية لهم لئلا يحزنوا على فوت تلك المنافع، وما اشتهر في بعض أحاديث الحرمة من زيادة: وعوضكم منها بخمس الخمس فلم يثبت هذه (الزيادة كما في "فتح القدير" لكن هذا اللفظ غريب إلخ (2:212).

وإن سلمنا على التنزيل حمل الكلام على أن ذلك حكمة لا علة، فإن العلة هي كون الزكاة من أوساخ الناس، وإن سلمنا على التنزيل كونه على أيضاً لا يثبت المطلوب فإنها علة لأصل التشريع لا لبقاءه أي شرع هذا الحكم أولاً لهذه العلة، وإن لم يشترط بقاءه بها كما في الرمل فزوال العوض لا يستلزم عود المعرض لا سيما وقد أجمعت

وقد حقق المسئلة المحقق ابن الهمام في فتح القدير فليُنظر فيه (1).

عن: أبي هريرة يقول: أخذ الحسن بن علي تمر الصدقة فجعلها في فيه، - 2438 فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: كخ كخ ارم بها أما علمت أنا لا نأكل الصدقة رواه مسلم، ... (1:343 , 444) وله في رواية أخرى: إنا لا تحل لنا الصدقة. ... 2439 - عن: أبي رافع أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعث رجلاً من بني مخزوم على الصدقة، فقال لأبي رافع: اصحبني كيما تصيب منها، فقال: لا حتى آتي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأسأله وانطلق إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فسأله، فقال: إن الصدقة لا تحل لنا، وإن موالي القوم من أنفسهم. رواه الترمذي (1:87) وقال: حسن صحيح. ... 2440 - عن: أبي الجويرية أن معن بن يزيد حدثه قال: بايعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنا وأبي وجدي، وخطب علي فأنكحني وخاصمت إليه، وكان أبي يزيد أخرج دنائير يتصدق بها، فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها، فأتيته بها، فقال: والله ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: لك ما (نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن، رواه البخاري (1:191).

الأحاديث على ذلك ولم يرد حديث في خلافه فافهم وحقق

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على حرمة الزكاة على آل محمد طاهرة

وقد مر تفصيله

قوله: "عن أبي رافع" إلخ قال: دلالتة على أن مولي القوم غي حكم الزكاة يعد منهم ظاهرة

قوله: "عن أبي جويرية" إلخ قال المؤلف: "في الهدية": قال أبو حنيفة ومحمد: إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيراً ثم بان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو دفع في ظلمة، فبان أنه أبوه أو ابنه، فلا إعادة عليه، وقال أبو يوسف: عليه الإعادة. اهـ. وفيه "ولهما حديث معن" إلخ وفيه: لو دفع إلى شخص ثم علم أنه عبده أو مكاتبه لا يجزئه لانعدام التملك لعدم أهلية الملك وهو الركن على ما مر (1:187) وفي "فتح القدير" بعد نقل حديث المتن: وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلاً لكن

قال: طاوس: قال معاذ لأهل اليمن: آتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس مكان - 2441
الشعيرة، والذرة أهون عليكم، وخير لأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة.
(194:1) رواه البخاري. ... 2442 - عن: سهل بن الحنظلية عن رسول الله - صلى الله
عليه وسلم -: قال: من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من جمر جهنم، قالوا: يا رسول
الله! وما يغنيه؟ قال: ما يغديه أو يعشيه. رواه أحمد واحتج به وأبو داود وقال: يغديه
(ويعشيه، وأخرجه ابن حبان وصححه. (نيل الأوطار 47:4 , 48

عموم لفظ ما في قوله عليه السلام: "لك ما نويت" يفيد المطلوب ولأن الوقوف على هذه
الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع، فيبني الأمر على ما يقع عنده، كما إذا انتهت عليه
(القبلة. إلخ (2:214)

ودلالته على أن الصدقة لو وصلت إلى الابن مع التحري البليغ أجزأت عن المزكي ظاهرة

قوله: "قال طاؤس" إلخ قال المؤلف: دلالتة على جواز نقل الصدقة من بلد إلى بلد إذا كان
فيه مصلحة ظاهرة. وفي "الهداية": ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد، وإنما تفرق صدقة
كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ (أي تؤخذ من أغنيائهم، وترد إلى فقرائهم 12
حاشية هداية. قلت: وقد مر عن قريب)، وفيه رعاية حق الجوار إلا أن ينقلها الإنسان إلى
قراية أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده لما فيه من الصلة أو زيادة دفع الحاجة ولو نقل
(إلى غيرهم أجزأه، وإن كان مكروهاً لأن المصنف مطلق الفقراء بالنص (1:188)

قوله: "عن سهل" إلخ قال المؤلف: حرف "أو" في رواية الإمام أحمد بمعنى الواو ويؤيده
أيضاً ما في أبي داود في بعض روايات هذا الحديث أن يكون له سبع يوم وليلة أو ليلة
(ويوم. اهـ وسكت أبو داود عنه (ص: 237

ودلالته على أن من كان عنده ما ذكر لا تحل له المسئلة ظاهرة. وهذا تحديد عام كلي وهو
أدنى ما ورد في الباب فيحمل ما ورد غير ذلك من التحديد بسند محتج به على اختلاف
أحوال الناس باعتبار قلة المصارف وكثرتها، ولا يتوهم النقص بما رواه عبد الله

أبواب صدقة الفطر (1) ... باب من تجب عليه وعنه صدقة الفطر ... 2443 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زكاة الفطر صاعاً من تمر □ أو صاعاً من شعير على العبد، والحر، والذكر، والأنثى

ابن أحمد في حديث على: وما ظهر غني؟ قال (أي - صلى الله عليه وسلم -): عشاء ليلة، (وإسناده حسن، كما في "شرح الأحياء" (309 - 9

فإن أدني ورد فيه دون ما مر من حديث الباب، فإنه محمول على طعام يوم وليلة، ويوده بأن اليوم عند العرب تابع لليلة، وكذلك في الشريعة أو هو محمول على اختلاف أحوال الناس حيث يكفي بعضهم في اليوم الواحد الطعام في الوقتين، وبعضهم لوقت واحد فالمقصود مشترك وهو طعام اليوم الواحد، وفي "الدر المختار": من له قوت يومه بالفعل أو بالقوة كالصحيح المكتسب، وبإثم معطيه إن علم بحاله لإعانتته على المحرم: ولو سأل للكسوة أو لاشتغاله عن الكسب بالجهاد أو طلب العلم جاز لو محتاجاً. (1:960) مع الطحاوي.

باب من تجب عليه وعنه صدقة الفطر

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال المؤلف: حاصل هذا الفرض هو الإيجاب لعارض، فإن الحديث خبر واحد لا يثبت به إلا الوجوب عند عدم القرينة على خلافه، والحديث يدل على وجوب صدقة الفطر على المذكورين فيه، لكن العبد لا تجب عليه بل على سيده لحديث مسلم "ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر" وقد مر في باب لا زكاة في العبد إذا لم يكن للتجارة، فهذا الحديث مبين للمراد، وفي "الزيلعي": قال الشيخ (تقي الدين ابن دقيق العيد): وقد يستدل على هذا المقام أيضاً (وهو ما قال في الهداية) بحديث عراك

أخرج ابن سعد في "الطبقات" بأسانيده عن عائشة رض الله عنها وابن مر وأبي سعيد كما في "التلخيص" قالوا: (1) فرض صوم رمضان بعد ما حولت الكعبة بشهر على رؤوس ثمانية عشر شهراً من الهجرة، وأمر في هذه السنة بركة (الفطر وذلك قبل أن تفرض الزكاة في الأموال (1:186)

والصغير، الكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدي قبل خروج الناس إلى الصلاة. (رواه البخاري 204:1)، وفي بعض طرقه في البخاري أيضاً: والحر، والمملوك اهـ. وليس فيه: من المسلمين.

ابن مالك عن أبي هريرة قال: قال سول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا صدقة عن الرجل (في فروسه ولا في عبد إلا زكاة الفطر. رواه بهذا اللفظ الدارقطني (423:1).

وفي "الزيليقي": أخرج الطحاوي عن عمر أنه قال لنافع: إنما زكاتك على سيدك أن يؤدي (عنتك عند كل فطر صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من بر (430:1).

فالوجوب المذكور عليه في حديث مجازي، وكذا الوجوب على الصغير مجازي أيضاً فإنه تجب على أبيه لأنه يموئه، وفي الحديث الذي بعد هذا الحديث لفظ "ممن تمونون" يدل عليه، نعم! لو كان للصغار مال ففيه "الهداية" فإن كان لهم مال يؤدي من مالهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد، لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبهه النفقة (188:1) وفي "فتح القدير" على هذا القول: هذا دليل قولهما: ونفقة الصغير إذا كان له مال في ماله فكذا هذا والأولي كون المراد نفقة الأقارب، لأن وجه قول محمد إنها عبادة، والصبي ليس من أهلها كالزكاة، وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون في ماله، فيقولان في جوابه: عي عبادة فيها معني المؤنة لقوله عليه السلام: "أدوا (1) ممن تمونون". إذ قد قبلنا هذا الحديث أو ما قدمناه من قوله عليه السلام "ممن تمونون" في حديث، ابن عمر فألحقها بالمؤنة فكانت كنفقة الأقارب تجب في مال الصغير إذا كان غنياً مما فيها من معني (المؤنة وإن كانت عبادة اهـ (221:2).

وفي "الجواهر النقي" وقوله عليه السلام في "صحيح البخاري": على الذكر والأنثى من حديث ابن عمر دليل على سقوط صدقة الزوجة عن الزوج، ووجوبها عليها، فلا تسقط عنها إلا بدليل، ولأنه يلزمها الإخراج عن عبدها فلأن يلزمها عن نفسها أولي (1:294 و 295).

وفي "الهداية": ولا يؤدي عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فإنه لا يليها في غير

لم أظفر علي هذه اللفظة، ولعل هذه الرواية هي التي في عبارة "الجواهر النقي" هذه: قلت: الحديث الذي فيه "عمن (1) (تمونون)" لا يخلو عن ضعف كما بينه البيهقي (1:294).

عن: إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلًا قال - 2444

حقوق النكاح، ولا يموئها في غير الرواتب كالمداواة (189:1). فهذا اللفظ خص لفظ "ممن تمونون" في الحديث الذي بعد هذا الحديث بإخراج الزوجة عنهم، وفي "الهداية" ولا ((يؤدي)) عن أولاده الكبار، وإن كانوا في عياله لانعدام الولاية اهـ (189:1).

قال المؤلف: والمؤنة أيضاً ليست بكاملة لأن نفقتهم تجب عليه بعارض أو ينفق عليهم تبرعا، وفيه أيضا: ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية، ولا المكاتب عن نفسه لفقره، وفي المدبر وأم الولد ولاية المولي ثابتة فيخرج عنهما، ولا يخرج عن ممالكه للتجارة اهـ (189:1)).

وفي الحاشية عن "البنية": مبني الصدقة للمؤنة والعبد ههنا معد للتجارة لا للمؤنة فحينئذ (لا) تجب الصدقة لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة فافهم (189 - 1

ولفظ "المملوك" في الحديث عام للمسلم والكافر وفي "فتح القدير": والتقييد في الصحيح أيضاً قوله "من المسلمين" لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الأسباب لأنه لا تزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف (ورودهما في حكم واحد (223:2)).

وفي "الجواهر النقي": وذكر ابن رشد وغيره أن مذهب ابن عمر وجوب الفطرة على العبد الكافر وهو راوي الخبر فدل أنه فهم منه ما ذكرنا (من وجوب الصدقة عن الكافر). وفي "الاستذكار": قال الثوري وسائر الكوفيين: يؤدي الفطرة عن عبده الكافر، وهو قول عطاء ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعمر بن عبد العزيز، والنخعي، وروى عن أبي هريرة وابن عمر (295:1)).

وفي: الدراية": وفي الباب عن أبي هريرة موقوفا أنه كان يخرج زكاة الفطر عن كل إنسان يعول من صغير أو كبير أو عبد وإن كان نصرانيا مدين من قمح أو صاعا من تمر. أخرجه الطحاوي، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عباس يخرج عن كل مملوك له وإن كان يهوديا أو نصرانيا (ص: 168).

قوله: "عن إبراهيم" إلخ قال المؤلف: وفي "التلخيص الحبير" أيضاً بعد نقل الحديث: قال البيهقي: ورواه حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي قال

أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بصدقة الفطر عن الصغير، والكبير، والحر، والعبد ممن تمونون. رواه الإمام الشافعي. (التلخيص الحبير 1:186). ... 2445 - حدثنا: يعلى بن عبيد ثنا عبد المالك عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا صدقة إلا عن ظهر غني، واليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعول. رواه الإمام أحمد في "مسنده" وذكره البخاري في "صحيحه" تعليقا في كتاب الوصايا (فقال: وقال النبي عليه السلام: لا صدقة إلا عن ظهر غني. (زيلعي 1:422).

فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن كل صغير أو كبير أو عبد ممن تمونون صاعا (من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب عن كل إنسان. وفيه انقطاع (1:186).

وفي "الزيلعي" بعد ذكر هذا المنقطع والرسول ما نصه: لكن قال الشافعي: يعضده حديث ابن عمر والإجماع انتهى. وهذا الانقطاع الذي أشار إليه هو بين محمد بن علي (1) وجد أبيه علي بن أبي طالب أه (ص: 423). وحديث ابن عمر الذي ذكره الإمام الشافعي هو ما رواه الدارقطني عنه مرفوعا بسند ضعيف، ولفظه ما في هذا المرسل وقد نقله مع تضعيفه (في التلخيص 1:186). ودلالته على أن زكاة الفطر تجب عمن بمون المرء ظاهر

قوله: "حدثنا يعلى" إلخ قال المؤلف: استدل به صاحب الهداية على اشتراط اليسار لوجوب صدقة الفطر. (1:188) وأما ما رواه أبو داود عن ابن أبي صغير عن أبيه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صاع من بر أو قمح على كل اثنين صغير أو كبير، حر أو عبد ذكر أو أنثى. أما غنيكم فيزكيه الله تعالى، وأما فقيركم فيرد الله تعالى عليه (أكثر مما أعطاه زاد سليمان في حديثه، غني أو فقير (1:235).

فهذا الحديث فيه اضطراب شديد كما في "الجواهر النقي" ذكره البيهقي فيه حديث ابن أبي صغير

وعلي هذا هو ابن سيدنا الحسين رضي الله تعالى عنهم كما في الزيلعي (1:423) وهو المعروف بزين العابدين (1)

باب مقدار صدقة الفطر ... 2446 - حدثنا: المزني ثنا الشافعي عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد، وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرض زكاة الفطر مدين من حنطة. رواه الطحاوي. (زيلعي 428:1). ... وفيه أيضاً: قال في "التنقيح": وهذا المرسل إسناده صحيح كالشمس، وكونه مرسلأ لا يضر فإنه مرسل سعيد ومراسيل سعيد حجة

قلت: هو حديث اضطراب إسناده ومتنا، وقد بين البيهقي بعض ذلك في هذا الباب وبعضه في "باب من قال يخرج من الحنطة نصف صاع"، وقال صاحب التمهيد: هذا حديث مضطرب لا يثبت وليس دون الزهري في هذا الحديث من تقول به حجة، واختلف عليه فيه أيضاً انتهى كلامه. ثم على تقدير ثبوته هو مخالف للأحاديث المشهورة كحديث أمّرت (1) أن أخذ الصدقة (2) من أغنياءكم وحديث إنما الصدقة عن ظهر غني وكيف تجب (الصدقة على من يأخذها 296:1).

فائدة:

في "فتح القدير" بعد نقل تعليق البخاري الذي ذكر في المتن: وتعليقاته المجزومة لها حكم (الصحة 220:2).

باب مقدار صدقة الفطر

قوله: "حدثنا المزني" إلخ في "الزيلعي" بعد العبارة المذكورة في المتن ما نصه: ومن طريق الشافعي أيضاً رواه البيهقي، ونقل عن الشافعي قال: حديث مدين خطأ قال البيهقي وهو كما قال فإننا الأخبار الثابتة تدل على أن التعليل بمدين كان بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهـ.

قال الشيخ في الإمام: وهذا طريق استدلالي غير راجع إلى حال الرواة وإلا فالسند كله (رجال الصحيح اهـ 428:1).

لم أره بهذا اللفظ، وقد ثبت حاصله في الكتب الستة (1)
(فيء فتح الباري: وقد أورده أحمد من طريق أبي صالح بلفظ: إنما الصدقة ما كان عن ظهر غني (223:3) (2)

عن: الحسن عن ابن عباس أنه خطب في آخر رمضان على المنبر بالبصرة إلى أن - 2447 قال: فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذه الصدقة صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح على كل حر أو مملوك ذكر أو أنثى صغير أو كبير فلما قدم علي رأى رخص السعر فقال: قد أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعاً من كل شيء. رواه أبو داود والنسائي. (زيلعي: 426). ... وفيه قال صاحب التنقيح على التحقيق: الحديث رواه ثقات مشهورون، لكن فيه إرسالاً فإن الحسن لم يسمع من ابن عباس على ما قيل إلخ. ... 2448 - عن: محمد بن سيرين عن ابن عباس قال: أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نؤدي زكاة رمضان صاعاً من طعام عن الصغير، والكبير، والحر، والمملوك من أدى سلتاً (1) قبل منه، وأحسبه قال: ومن أدى دقيقاً قبل منه. ومن أدى سويقاً قبل منه. (رواه ابن خزيمة). (التلخيص الحبير 1: 187)

قوله: "عن الحسن" إلخ فيه قول الراوي: فلما قدم على إلخ دال على أن الزيادة على نصف صاع من البركان عن علي رضي الله عنه فكما أن القائلين بالصاع يأولون فيها كذلك نحن القائلون بنصف صاع نأول في أن التعديل كان من معاوية رضي الله عنه أو عمر رضي الله عنه سواء بسواء وانتظر تعليقنا في آخر الباب في تحقيق التعديل وأما حديث الإرسال فقد علمت أنه لا يضر

قوله: "عن محمد بن سيرين" إلخ فيه من أدّى دقيقاً سويقاً دل على جواز أداء الصدقة منهما خلافاً للشافعي ومالك على ما في "رحمة الأمة" بقي أن مقدار ماذا ولم ينص عليه في هذا الحديث فالمشهور أنهما كأصلهما ففي المقدار

وقال صاحب الهداية: الأولي أن يراعي فيهما القدر والقيمة احتياطاً وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار اه وهو ما في "فتح القدير" عن الدارقطني عن زيد بن ثابت قال: خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وفيه: أو صاع من دقيق إلخ قال في الفتح: لم يروه بهذه الأشياء غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث فوجب الأحاديث فوجب الاحتياط "وفيه أيضاً: "أو المراد دقيق الشعير

بالضم جويًا نوع إزان يا جوترش مزه كذا في منتخب اللغات (ص 385) مطبوع رزافي كانبور (1)

عن: أبي سعيد الخدري قال: كنا نعطيهما من زمان النبي - صلى الله عليه وسلم - - 2449 صاعاً من طعام أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء قال: أرى مدأ من هذا يعدل مدين. (رواه البخاري 204:1). ... 2450 - عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا نخرج في عهد

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة وفي "فتح الباري": قوله: "صاعاً من طعام أو صاعاً من تمر" هذا يقتضي المغايرة بين الطعام وبين ما ذكره بعده، وقد حكى الخطابي أن المراد بالطعام هنا الحنطة وأنه اسم خاص له قال: ويبدل على ذلك ذكر الشعير وغيره من الأقوات والحنطة أعلاها فلو لا أنه أرادها بذلك لكان ذكرها عند التفصيل كغيرها من الأقوات، ولا سيما حيث عطف عليها بحرف أو الفاصلة، وقال: هو وغيره وقد كانت لفظة الطعام تستعمل في الحنطة عند الإطلاق حتى إذا ثيل: اذهب إلى سوق الطعام فهم منه سوق القمح وإذا غلب العرف نزل اللفظ عليه لأن ما أغلب استعمال اللفظ فيه كان خطوره عند الإطلاق أقرب انتهي. وقد رد ذلك ابن المنذر ((من الشافعية)).

وقال: ظن أصحابنا أن قوله في حديث أبي سعيد "صاعاً من طعام" حجة لمن قال: "صاعاً من طعام حنطة" وهذا غلط منه وذلك أن أنا سعيداً أجمل الطعام ثم فسره ثم أورد طريق حفص بن ميسرة المذكورة في الباب الذي يلي هذا وهي ظاهرة فيما قال، ولفظه: "كنا نخرج صاعاً من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والإقط والتمر" وأخرج الطحاوي نحوه من طريق أخرى عن عياض وقال فيه: ولا يخرج غيره قال: وفيه قوله: "فلما جاء معاوية رضي الله وجاءت السمراء" دليل على أنها لم تكن قوتا لهم قبل هذا فدل على أنها لم تكن كثيرة ولا قوتا فكيف يتوهم أنهم أخرجوا ما لم يكن موجوداً؟ انتهى كلامه

وأخرج ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما من طريق ابن إسحاق عن عبد الله بن عبد الله بن عثمان بن حكيم عن عياض بن عبد الله قال: قال أبو سعيد وذكروا عنده صدقة رمضان فقال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صاع تمر أو

النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم الفطر صاعاً من طعام، قال أبو سعيد: وكان طعامنا (الشعير، والزبيب، والإقط والتمر. (رواه البخاري 1 - 204 و 205

صاع حنطة أو صاع شعير أو صاع إقط، فقال له رجل من القوم: أو مدين من قمح؟ فقال: لا تلك قيمة معاوية مطوية، لا أقبلها ولا أعمل بها قال ابن خزيمة: ذكر الحنطة في خبر أبي سعيد غير محفوظ ولا أدري ممن الوهم؟ وقوله: "فقال رجل" إلخ دال على أن ذكر الحنطة في أول القصة خطأ إذ لو كان أبو سعيد أخبر أنهم كانوا يخرجون منها في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صاعاً فما كان الرجل يقول له أو مدين من قمح؟ وقد أشار أبو داود إلى رواية ابن إسحاق هذه وقال: إن ذكر الحنطة فيه غير محفوظ، وذكر أن معاوية بن هشام روى في هذا الحديث عن سفيان نصف صاع من بر وهو وهم وأن ابن عيينة حدث به عن ابن عجلان عن عياض فزاد فيه: أو صاع من دقيق وأنهم أنكروا عليه فتركه قال أبو داود: وذكر الدقيق وهم من ابن عيينة. اهـ

وفيه أيضاً: وهذه الطرق كلها تدل على أن المراد بالطعام في حديث أبي سعيد غير الحنطة فيحتمل أن تكون الذرة فإنه المعروف عند أهل الحجاز الآن وهي قوت غالب لهم، وقد روى الجوزقي من طريق ابن عجلان عن عياض غي حديث أبي سعيد: صاعاً من تمر صاعاً من سلت أو ذرة (1) اهـ

وفيه أيضاً: وقال ابن المنذر أيضاً: لا نعلم في القمح خيراً ثابتاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعتمد عليه، ولم يكن البر بالمدينة في ذلك الوقت إلا الشيء اليسير منه فلما كثر في زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من شعير وهم الأئمة فغير جائز أن يعدل عن قولهم إلا قول مثلهم. ثم أسند عن عثمان وعلى، وأبي هريرة، وجابر، وابن عباس، وابن الزبير، وأمه أسماء بنت أبي بكر بأسانيد صحيحة أنهم رأوا أن في زكاة الفطر نصف صاع من قمح انتهى. وهذا مصير منه إلى اختيار ما ذهب إليه الحنفية (3:295 □ 296).

وفي "الجواهر النقي": وفي الصحيحين عن ابن عمر أنه عليه السلام فرض صاعاً من تمر أو شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر وذكره البيهقي في الباب الذي قبل هذا الباب، وهذا صريح في الإجماع على ذلك، ولو صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - صاعاً من بر لما جاز

(بالضم وفتح راغله ايست معروف كه آن را جواري كويند كذا في المنتخب (ص: 240) (1)

لهم إخراج نصف صاع لأنه ربا (1) وقول الخدري: فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه يحتمل أنه لم يرد به مخالفتهم وأنه يخرج صاعا من البر بل أراد الإخراج من الأصناف التي كانوا يخرجونها في عهده عليه السلام وقد صرح بذلك في رواية مسلم قال: لا أخرج فيها إلا الذي كنت أخرج في عهده عليه السلام صاعا من تمرأ وصاعا من زيب أو صاعا من شعير (أو صاعا من إقط (1:297).

وفيه أيضاً ما نصه: وفي "التمهيد": روى عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وابن عباس على اختلاف عنه، وأبي هريرة وجابر، ومعاوية، وابن الزبير نصف صاع بر، زفي الإسناد عن بعضهم ضعف، وروى أيضاً عن ابن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وعمر بن عبد العزيز وعروة وسعيد بن جببر وأبي سلمة ومصعب بن سعد وذكره ابن حزم عن عثمان، وعلى، وأبي هريرة وجابر وأبي سعيد الخدري وعائشة وأسماء قال: وهو عنهم (كلهم صحيح (1:300).

وأما ما في "الزيلعي" في حديث أبي سعيد في بعض طرقه من قوله ونصه: قال أبو (سعيد): أما أنا فإنني لا أزال أخرجه أبدا ما عشت (1:425).

فيمكن تأويله: إنني لا أؤدي الصدقة من القمح فلا حاجة لي إلى العمل بقول معاوية رضي الله عنه بل لا أزال أؤدي بما أؤدي به في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. ولا بد من التأويل لثلا يخالف قوله مذهبه وهذا هو التحقيق، وإن سلمنا أنه خالف الناس فلا يقدر أيضاً في إجماع أكثر الصحابة كما قال الزيلعي ونصه: ولا يضر مخالفة أبي سعيد لذلك بقوله: أما أنا فلا أزال أخرجه لأنه لا يقدر في الإجماع سيما إذا كان فيه الخلفاء (الأربعة أو يقال: أراد بالزيادة على قدر الواجب تطوعاً (1:426).

وفي "الزيلعي" أيضاً: وقال البيهقي رحمه الله: وقد وردت أخبار عن النبي عليه السلام في صاع من بر وردت أخبار في نصف صاع ولا يصح شيء من ذلك وقد بينا علة كل واحد (منهما في الخلافات (1:430).

هكذا في الأصل (1).

قال المؤلف: أراد بقوله: "في نصف صاع" الأحاديث المرفوعة، وهو أظهر أطلال الكلام في الباب الحافظ الزيلعي، ونقل مفصلاً أحاديث الباب، وأحاديث الخصم فيه، فإن شئت أرجع إليه. وقد نقلنا منه ومن غيره بقدر حاجة فإن كان لك مناسبة في الجملة الحديث والفقه سهل الأمر عليك فيما لم أنقله أيضاً، ولا نعلم مخالفاً في مسألة القمح إلا أبا سعيد وقد نقل عنه خلاف ذلك بسند صحيح عن ابن حزم كما ذكرنا آنفاً عن "الجوهر النقي" وإلا ابن عمر على ما ذكر مذهبه صاحب "فتح الباري" في (3:296). فإن ثبت عنه صريحاً فلا يضر غي إجماع الأكثر وإن استنبط من قوله: فعدل الناس إلخ المار عن "الجوهر النقي" فلا دليل فيه كيف؟ ويمكن أنه أنكر أداءهم من الحنطة مع أن عادتهم كان الأداء من غير الحنطة في الأكثر في عهده - صلى الله عليه وسلم - والحمد لله تعالى على هذا التحقيق الأنيق الحقيق بالقبول، وكان هذا كله كلاماً في الرواية

أما الدراية في المسئلة فهي أن لا ننكر ثبوت رفع روايات نصف صاع من القمح بعد ورودها بطريق عديدة لبعضها أسانيد محتج بها

ونقول: إن الصحابة الذين لم تبلغهم تلك الروايات قد حكموا بها أولاً باجتهادهم الروايات كما كان عمر قد رجع من الشام في زمن الطاعون برأي من الصحابة ثم ظهر حديث من عبد الرحمن بن عوف كما في الصحاح، وكما كان ابن مسعود رضي الله عنه وقد افتي في مسألة الصداق بالرأي ثم ظهر حديث فيه كما رواه الترمذي وغيره، نظائر كثيرة فيبقى على هذا جميع روايات الباب سالماً عن الجرح، وعدم وجدان البر في المدينة بكثرة لا يوجب عدم وجدانها بقلّة، وعلى الفرض فلا يبعد أن يذكر - صلى الله عليه وسلم - حكم ما ليس يوجد في المدينة ويوجد في غيرها لكون شرعه - صلى الله عليه وسلم - عاماً

وأما اختلاف الروايات بإثبات بعضها نصف صاع وبعضها صاعاً فيجمع بينها بحمل النصف على الوجوب والصاع على التطوع، ولا يرينك أن الأخذ بالزيادة أولى لأنه إذا سكت الناقص عن الزائد أنا إذا نفي الناقص الزائد كما في ما نحن فيه ففي الأخذ بالزيادة ترك للناقص، وفيما قلنا وجد العمل بكليهما، فكان أولى فافهم

واعلم أن روايات تعديل الصحابة باعتبار القيمة دالة على اعتبار القيمة فيما لم يرد

باب ما جاء في تحديد الصاع ... 2451 - حدثنا: محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمداني عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن إبراهيم (1) قال: كان صاع النبي عليه السلام ثمانية أرتال، ومده رطلين، رواه أبو عبيد القاسم بن سلام في "كتاب الأموال". (1:423 زيلعي). ... 2452 - حدثنا: ابن أبي عمران قال: ثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني

فيه نص كما صرح به في "الدر المختار" وغيره، نعم! عد فقهاءنا الذرة والإقط مما لم يرد فيه نص كما في "الدر المختار" من البحر (2:32). مع كون الروايات قد ورد فيها فالإقط مذكور في الحديث الأخير من الباب المروى عن أبي سعيد رواه البخاري

والذرة مذكور في ما نقلناه عن فتح الباري على حديث أبي سعيد المذکور وسياقه: صاعا من تمر صاعا من سلت أو ذرة اهـ

فمقتضي ما قرره فقهاءنا أن لا يعتبر فيهما القيمة وقد نصوا على اعتبارها فيهما لكن يمكن أن يقال: إن نفس الإقط والذرة لم يرد فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بأدائها صاعا كما ورد في غيرهما عنه - صلى الله عليه وسلم - بالأداء مقدرًا، فلم يأخذ به الفقهاء لكن الأحوط أن يراعي الروايات الحديثية والفقهية كلاهما ويفعل بهما كما يفعل بالدقيق والسويق من رعاية المقدار والقيمة جميعا كما نقلناه في حواشي حديث محمد بن سيرين عن الهداية

باب ما جاء في تحديد الصاع

قوله: "حدثنا محمد إلخ قال المؤلف: في الدراية: وهذا مرسل. وفيه الحجاج بن أرطاة (ص: 170).

والجواب عنه أن الإرسال غير مضر عندنا وعند الجمهور المتقدمين وتوثيق الحجاج قد مر عن البعض في كتاب الصلاة، والاختلاف غير مضر وليس في الدينار أو لم يتكلم فيه إلا من شاء الله تعالى دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "حدثنا ابن أبي عمران" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فإبن أبي عمران وثقه

قال: ثنا شريك عن عبد الله بن عيسى عن ابن جبير عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله (-) صلى الله عليه وسلم - يتوضأ بالمد وهو رطلان. رواه الطحاوي (1 - 223).

ابن يونس في "تاريخ مصر" كما في "حسن المحاضرة" (1:197) ووثقه في "الجوهر النقي" أيضاً ابن التركماني (2:246) ويحيى بن عبد الحميد الحماني هذا حافظ وثقه يحيى بن معين وغيره كما في الميزان (3:295) وفيه أيضاً: قال ابن عدي: يحيى الحماني مسند صالح اهـ.

وفيه أيضاً: قال ابن عدي: ولم أر في مسنده وأحاديثه أحاديث مناكير وأرجو أنه لا بأس (به اهـ 1:295 و 296).

ثم نقل صاحب الميزان من روايته عن شريك حديثاً وجوده وقال: هذا حديث متصل (الإسناد سالم من الضعفة 3:296).

ونقل في "الميزان" تضعيفه أيضاً عن بعض الأئمة فهو مختلف فيه وقد ظهر من صنع صاحب الميزان تجويد حديثه أنه لم يعبا بالكلام فيه وهو من رجال مسلم كما في "تهذيب (التهذيب" 11:243).

وفيه أيضاً: قال على بن حكيم: ما رأيت أحفظ لحديث شريك منه. وقال أبو حاتم: لم أر من المحدثين من يحفظ ويأتي بالحديث على لفظ واحد لا بغيره سوى يحيى الحماني في (حديث شريك وذكر جماعة (11:248) وفيه أيضاً توثيقه عن آخرين (11:249).

قال بعض الناس: ومن اسمه شريك كثير مذكور في "تهذيب التهذيب والميزان" وبعضهم ضعيف، ولم أقدر على تعيينه في هذا المقام من تلك الكتب، وليس فيمن روى عنهم ذكر يحيى هذا. لكن الظاهر بل المتعين أنه روى من شريك هو ثقة كما يظهر من تجويد سند "الحديث الذي مر عن "الميزان".

قلت: هذا كلام من لم يشم رائحة من علم الحديث وعلم رجاله، فإن شريكا إذا أطلق لا يراد به إلا شريك بن عبد الله الكوفي، وهو من رجال مسلم ثقة مختلف فيه شيء في حفظه، ويحيى الحماني من أهل الكوفة شريك الذي روى عنه ليس إلا شريك بن عبد الله الكوفي وعبد الله بن عيسى هذا هو عبد الله بن عيسى بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى الأنصاري وثقه كثير وتكلم فيه بعضهم، وهو من رجال الستة كما في "تهذيب التهذيب" (5:352 و 353).

حدثنا: فهد قال: ثنا سعيد بن منصور قال: شريك عن عبد الله - 2453

قال بعض الناس: وابن جبير هذا هو عبد الله بن جبير كما في سند الحديث الذي بعده وروى فيه أيضاً عند عبد الله بن عيسى وهو عن أنس وفي التقريب: عبد الله بن الجبير الخزاعي أرسل حديثاً مجهول من الرابعة (ص: 126) وفي الميزان: عداة في التابعين (روى عنه سماك بن حرب مجهول 26:2).

قلت: لم أر عبد الله بن جبير غيره في الكتب وجهالته غير مضر فإن الراوي عنه والذي هو عنه ثقتان والحديث غير منكر فقد تأيد بالحديث الذي قبله، فهو ثقة على قاعدة ابن حبان وقد ذكرت في كتاب الصلاة، فالحديث رجاله ثقات على اختلاف في بعضهم وهو غير مضر ودلالته على الباب ظاهرة

قلت: هذا كله كلام جاهل بالحديث ورجاله فإن عبد الله بن جبير الخزاعي لم يرو عنه غير سماك بن حرب ولم يرو إلا حديثاً مرسلًا ولم يثبت روايته عن أنس ولا رواية عبد الله بن عيسى عنه بل ابن جبير هذا هو عبد الله بن جبير بن عتيك الأنصاري نسب إلى جده روى عن ابن عمر وأنس وعنه مالك وشعبة ومسعر وعبد الله بن عيسى بن أبي ليلى وغيرهم وهو من رجال الجماعة وثقه ابن معين وأبو حاتم وأحمد والنسائي وغيرهم كما في "التهذيب" (5:282) وقد وقع الاختلاف في اسم جد عبد الله هذا فقيل: جابر ابن عتيك، وقيل: جبر، وأما ما في نسخة الطحاوي عن ابن جبير بزياد التحتانية بعد الموحدة فمن غلط الناسخين، فالحديث صحيح لا علة له

قوله: "حدثنا فهد" إلخ دلالة على الباب ظاهرة، وفهد هذا هو ابن سليمان بن يحيى ذكر توثيقه في "الجوهر النقي" (2:229) واحتج به الطحاوي كثيراً وسعيد بن منصور صاحب السنن ثقة حافظ، وباقي الرواة قد مر تحقيق حالهم فالأثر محتج به، وفي الباب آثار.

ففي "الزيلي" روى ابن أبي شيبه في "مصنفه" في كتاب الزكاة حدثنا يحيى بن آدم قال: سمعت حسن بن صالح يقول: صاع عمر ثمانية أرطال، وقال شريك: أكثر من سبعة أرطال وأقل

(من ثمانية 1:432).

قال الحافظ العلامة ابن حجر في "الدراية" بعد نقل الأثر إلى قوله ثمانية أرطال

ابن عيسى عن عبد الله يعني ابن جبر عن أنس بن مالك قال: كان

.").وهو معضل" (ص: 170

قلت: لا يضر الإعضال في التائب. وفي "شرح الآثار" للطحاوي عن إبراهيم قال: عيرنا (صاع عمر فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية أرتال بالبغدادي (324:1

وأما ما يعارض ذلك وهو في الزيلعي أيضا: روى ابن حبان في صحيحه في النوع التاسع والعشرين من القسم الرابع عن ابن خزيمة بسنده عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قيل له: يا رسول الله! صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد، فقال: اللهم بارك لنا في صاعنا، وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا، واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى

قال ابن حبان: وفي ترك المصطفى عليه السلام الإنكار عليهم حيث قالوا: صاعنا أصغر الصيعان ولم نجد بين أهل العلم إلى يومنا هذا خلافا في قدر الصاع إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون فزعم الحجازيون أن الصاع خمسة أرتال وثلاث، وقال العراقيون: ثمانية أرتال، فصح أن صاع النبي عليه السلام خمسة أرتال وثلاث إذ هو أصغر الصيعان، (وبطل قول من زعم أن الصاع ثمانية أرتال من غير دليل ثبت على صحته. (431:1

وفيه أيضا: وأخرج الحاكم في المستدرك عن هشام بن عروة عن أمه أسماء بنت أبي بكر أنها حدثته أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالمد الذي يقتاب به أهل المدينة والصاع الذي يقتات به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم انتهى. وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وهو الحجة لمناظرة مالك وأبي يوسف رحمهما الله تعالى انتهى. وسيأتي تقدير هذا الصاع في ما سننقله عن الدراية واستدل ابن الجوزي في "التحقيق" للشافعي وأحمد في أن الصاع خمسي أرتال وثلاث بحديث كعب بن عجرة في الفدية أن النبي عليه السلام قال له: صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع، رواه البخاري ومسلم، وفي لفظ لهما: فأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يطعم فرقا بين ستة أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام قال: فقلوه: نصف صاع حجة لنا قال: تغلب والفرق اثنا عشر مدا وقاله ابن قتيبة. (432:1)).

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتوضأ برطلين ويغتسل بالصاع. رواه الطحاوي (323:2)).

قلت: وتضم إليه مقدمة يتوقف عليها الاستدلال وهي أن المد رطل وثلاث فيكون اثنا عشر مداً على هذا ستة عشر رطلاً ولما كان الفرق أصع كما علم من تقسيمه بين ستة مساكين المذكور في الحديث قسمنا ستة عشر رطلاً على ثلاثة أصح فيكون صاع واحد خمسة أرطال وثلاث رطل.

وفي "الدرية": وأخرج البيهقي من طريق الحسين بن الوليد قال: قدم علينا أبو يوسف فقال: قدمت المدينة، فسألت عن الصاع فقالوا: هذا صاع النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت: ما حجتكم؟ فأتاني نحو خمسين شيخاً من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم صاع تحت رداءه كل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع النبي - صلى الله عليه وسلم - فنظرت فإذا هي سواء قال: فغيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلاث بنقصان يسير فتركت قول أبي حنيفة في الصاع. (ص: 170). وفي "التلخيص الحبير" والقصة (1) (رواها البيهقي بإسناد جيد (1: 187)).

فالجواب عن الأول وهو الاستدلال بأصغر الصيعان أن لفظ الصيعان بصيغة الجمع يدل على وجود صيعان أكثر من اثنين كما هو الأصل في صيغة الجمع فيحتمل كون بعض الصيعان أكبر من الصاع المعتبر عندنا، ويتقوى هذا الاحتمال بما قال في "الهداية": وهو أصغر من الهاشمي وكانوا يستعملون الهاشمي

وفي "البنية": لأن الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلاً. وعن الثاني وهو قصي أبي يوسف ومالك رحمهما الله تعالى أنه لا دليل فيه على نفي صاع أكبر منه. لم لا يجوز أن يوجد في المدينة كلا الصاعين؟ كيف؟ وقد ثبت وجود صاع المعتبر عندنا بحديثي المتن واستعمال النبي - صلى الله عليه وسلم - له أيضاً في الغسل والوضوء فكيف يحكم بنفي أحدهما بثبوت الآخر؟

وأما الثالث وهو حديث الفرق، فجوابه ظاهر بمنع المقدمة المنضمة بل نقول: إن المد رطلان كما نقل في النهاية أيضاً ولا دليل على نفيه، ولعل الأقرب أن يقال: إن الأقوى رواية هو ما ذهب إليه الجمهور والأحوط هو ما ذهب إليه أبو حنيفة

أي قصة أبي يوسف مع مالك في تحديد الصاع (1)

باب استحباب أداء الصدقة قبل الخروج إلى الصلاة ... 2454 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر بزيادة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. رواه الجماعة إلا ابن ماجه (نيل 68:4).

واعلم أن الرطل لم يختلفوا فيه وما ذكر من التفاوت بين الرطل العراقي وهو عشرون أستانا والأستان ستة دراهم فالرطل مائة وعشرون درهما، وبين الرطل البغدادي وهو مائة وثمانية وعشرون درهما كما في البناية فلا يعتد بهذا التفاوت، لأن ثمان دراهم مقدار يسير عسى أن لا يظهر في الكيل وإن ظهر في الوزن لكن المعتبر في الأصل هو الكيل فلم يعتد بالتفاوت.

ونقل في "رد المحتار" أن الرطل العراقي مائة وثلاثون وتأييد بهذا أن الراجح في القولين السابقين مائة وثمانية وعشرون دراهم فلم يبق من التفاوت إلا ما هو كالمعدوم يعني تفاوت درهيم لا يظهر بالكلية في الكيل، بل ولا في الوزن لأمثال الحنطة التي توزن بالميزان الكبير، ويرجح عادة على الواجب الحسابي فانعدم التفاوت بالكلية فتأمل، والله تعالى أعلم وعلمه أحكم

باب استحباب أداء الصدقة قبل الخروج إلى الصلاة

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قال المؤلف: وفي "النيل": وقد ذهب الجمهور إلى أن إخراجها قبل صلاة العيد إنما هو مستحب فقط (69:4)، فالأمر في الحديث للاستحباب، والقريبة عليه ما في الحديث الآتي من قوله "ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات" فإنه لم يذم عليه، ولو كان فيه ذم لكان هذا موضع بيانه فكان (بيانا لعدم) الذم نعم! حظ رتبته عن أداها قبل الصلاة، ونحن القائلون لأن ترك المستحب أخط درجة من العمل بالمستحب والحديث الآتي وإن كان موقوفا ظاهرا لكنه في حكم المرفوع لأن أحكام الآخرة لا تدرك بالرأي.

وفي الهداية: ولأن الأمر بالإغناء يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلاة وذلك بالتقدم (19151). قلت: وهذا التعليل ينبى عن الاستحباب، ويشعر بكونه تعليلاً لقوله في الحديث الآتي، "طعمة للمساكين"

عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 2455
زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين. فمن أداها قبل الصلاة فهي
زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات. رواه أبو داود وابن ماجه
والدارقطني والحاكم وصححه. (نبيل الأوطار 4:69). ... باب جواز أداء صدقة الفطر قبل
العيد ... 2456 - عن: نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أمرنا رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة، قال: فكان ابن عمر
يؤديها قبل ذلك باليوم واليومين. رواه أبو داود (1 - 234) وسكت عنه

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: يدل على أنه إن أدي بعدها يكفي لكن أجره ناقص،
وأيضاً فيه إشارة إلى أنها لا تسقط عن الذمة بالتأخير، فإنه لو كان كذا لقال ابن عباس:
ومن أداها بعد الصلاة لا تكون صدقة الفطر

باب جواز أداء صدقة الفطر قبل العيد

قوله: "عن نافع" إلخ قال المؤلف: دلالتها على الباب ظاهرة. وفي "الهداية" لأنه أدي بعد
(تقرر السبب فأشبهه التعجيل في الزكاة، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح، (1:191)

كتاب الصوم ... باب إجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل ... 2457 - عن: سلمة بن الأكوع قال: أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء. ... (رواه البخاري 1 - 268 و 269)

باب إجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل

قوله: "عن سلمة" إلخ قال المؤلف: في "الزيلعي": قال الطحاوي: فيه دليل على أن من (تعين عليه صوم يوم ولم ينو ليلاً أنه يجزيه نهاراً قبل الزوال. (ص: 435)

"قلت: والصوم المتعين صوم رمضان، والنذر المعين كما في "الهداية

قال المؤلف: مراد الزيلعي نقل الاستدلال على عدم النية من الليل لا مع قيد قبل الزوال، فإنه لا دليل عليه في الحديث بل هو قياس متأيد بأثر ابن عباس المروى في آخر حواشي الباب الآتي، ولا اختلاف فيه بين الجمهور في أي صوم أجازوا فيه النية بالنهار وإنما اختلفوا في تعيين هذا الصوم، فالإمام أبو حنيفة عمه النفل والصوم المعين المفروض، وغيره خصوه بالنفل، وقياس صوم رمضان عليه بني على أن صوم عاشوراء كان فرضاً في أول الإسلام، وقد كان كذلك كما يدل عليه ظاهر الحديث الثاني من الباب، وما في صحيح مسلم عن معاوية بن أبي سفيان قوله: - صلى الله عليه وسلم - "هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب الله عليكم صيامه، وأنا صائم". الحديث (1:358)، وظاهره ينفي كون صوم عاشوراء فرضاً، فالجواب عنه بحمل هذا الحديث على وقت نسخ فيه افتراضه، واستدل صاحب الهداية على اشتراط النية قبل الزوال بقوله: لأن يوم صوم فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقتترنة بأكثره كالنفل، وهذا لأن الصوم ركن واحد (ممتد، والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبه الوجود (1:192)

فإن قلت: لعل المراد بالصوم في غير الأكل الأمر بالإمساك مطلقاً كما أنه المراد يقينا في الأكل فلا يستلزم الإجزاء كما أن القادم في رمضان يؤمر بالإمساك، ولا يجزي

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، - 2458
وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصومه في الجاهلية. فلما قدم المدينة صامه،
وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه ومن شاء تركه. (رواه
(البخاري 1 - 268).

ذلك عنه. قلت: هذا الاحتمال باطل، لأنه فيه العدول عن المعني الحقيقي الشرعي بلا
ضرورة، وفي الأكل ضرورة، ثم لا يصح المقابلة في الأكل وغير الأكل على الإمساك اللغوي،
وفي غير الأكل على الصوم الشرعي، ويعارض حديث الباب ما في فتح الباري: واحتج
الجمهور لاشتراط النية في الصوم من الليل بما أخرج أصحاب السنن من حديث عبد الله
ابن عمر عن أخته حفصة: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: من لم يبيت الصيام من
الليل فلا صيام له". لفظه النسائي ولأبي داود والترمذي: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر
فلا صيام له". واختلف في رفعه، ووقفه، ورجح الترمذي والنسائي الموقوف بعد أن أطلب
النسائي في تخريج طرقه، وحكي الترمذي في العلل عن البخاري ترجيح وقفه، وعمل
بظاهر الإسناد جماعة من الأئمة، فصححو الحديث المذكور منهم: ابن خزيمة وابن حبان
(والحاكم وابن حزم، وروى له الدارقطني طريق آخر، وقال: رجالها ثقات (4:422).

والجواب عنه منع المعارضة بالجمع بينهما بحمل حديث الباب على الواجب المعين،
وحديث حفصة على غيره من التطوع ونحوه، وبهذا التقرير خرج الجواب عما أورده
القاضي العلامة الشوكاني على حديث الباب بقوله "وأجيب بأن خبر حفصة متأخر، فهو
ناسخ لجوازها في النهار" (4:81). لأن النسخ يتوقف على التعارض ولا تعارض كما قد
علمت، وما رواه أبو داود (1:339) في حديث الباب إن أسلم أتت النبي - صلى الله عليه
وسلم - فقال: صمتم يومكم هذا قالوا: لا قال: فأتمو بقية صومكم، واتضوه، فلا تتوهم
منه عدم إجزاء هذا الصوم الذي ننوه بالنهار، وإلا لم يؤمروا بالقضاء، وجه بطلان هذا
الوهم أن هذا الأمر بالقضاء لعله فيمن أكل قبل النية، ولا شيء في الحديث ينفي هذا
الاحتمال، ولحديث حفصة تأويلان آخران احتارهما في الهداية، وهو قوله "وما رواه
(الشافعي) محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل" اهـ.
(وقد صرح فقهاؤنا بعدم نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل" اهـ.
(وقد صرح فقهاؤنا بعدم صحة صوم الناوي) (14:192) وجرح البعض في استدلالنا بأن
الحديث فيمن لم

باب أجزاء صوم التطوع لمن لم ينو من الليل ... 2459 - عن: عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا دخل علي قال: هل عندكم طعام؟ فإذا قلنا: لا، قال: إني صائم. زاد وكيع: فدخل علينا يوماً آخر فقلنا: يا رسول الله! أهدى لنا حيس فحبسناه لك، فقال: ادنيه فأصبح صائماً وأفطر. (1 - 340) وسكت عنه. ... 2460 - عن: أم الدرداء كان أبو الدرداء يقول: عندكم طعام؟ فإن قلنا: لا، قال: فإني صائم يومي هذا، وفعله أبو طلحة وأبو هريرة وابن عباس وحذيفة رضي الله عنهم. (رواه البخاري 1 - 257).

ينكشف له الوجوب من الليل فكيف قلتم بعموم الحكن؟ والجواب أن لا تفاوت في الحكم باتفاق بيننا وبين الخصم، فالقول بالفرق لا مساغ له

باب أجزاء صوم التطوع لمن لا ينو من الليل

قوله: "عن عائشة" إلخ دلالة على جواز نية صوم التطوع في اليوم ظاهرة، وأما تقييدها بما قبل نصف النهار فقد مر تقريره في الباب الذي قبله

فإن قلت: إن الفعل لا عموم له، وقد مر حديث "من لم يجمع الصيام" إلخ وهو قولي فكيف يخصص به ذلك؟ فإن القول أقوى من الفعل

قلت: أولاً: لما كرره عليه أفضل الصلاة والسلام، وفعله الصحابة كما سيأتي في حديث المتن من البخاري علم الجواز، وإلا كيف يمكنهم ذلك؟ فالقرينة دلت على قوة الفعل فخصص به القول. وثانياً أن الحكم لما ثبت في الفرض يثبت في التطوع بالطريق الأولي، فإن التطوع فيه وسعة فتأمل. والجزء الثاني من الحديث وهو الإفطار بعد النية في التطوع فسيأتي الكلام عليه مستقلاً

قوله: "عن أم الدرداء" إلخ قال المؤلف: أجمل البخاري هذا التعليقات، وقد ذكر الحافظ العلامة ابن حجر في "الفتح" من وصلها، وأتي بألفاظها مفصلة، فأثر أبي طلحة وأبي هريرة مطلق عن تعيين الوقت في اليوم أي لم يذكر فيه أي وقت كان، فلا يعارض ما

باب تعليق الصوم برؤية الهلال وكذا إفطاره ... 2461 - عن: أبي هريرة يقول: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن أغمي عليكم فأكملوا عدة (شعبان ثلاثين). (رواه البخاري 256:1)

أثبتناه، وأثر ابن عباس، فنصه في الفتح: أنه كان يصبح حتى يظهر (1) ثم يقول: "والله لقد أصبحت، وما أريد الصوم، وما أكلت من طعام ولا شراب منذ اليوم، ولأصومن يومي هذا".

وأما نص أثر حذيفة فيه هكذا: قال حذيفة: من بدا له الصيام بعد ما تزول الشمس فليصم (4: 120 و 121) فهذان الاثران يدلان على خلاف ما أثبتناه من تقييد النية قبل الزوال، والحديث المرفوع الفعلي مطلق عن التعيين

فالجواب عن الأثرين على ما بدا لي أن أثر ابن عباس وقع فيه حتى يظهر، والغاية تحتل الخروج والدخول، والأكثر والأصل فيها الخروج كما يقتضيه حقيقة كزن الغاية غاية، ثم في الخروج ههنا احتياط حيث يكون فيه زيادة قيد من وجوب النية قبل الظهر، فلما اخترنا خروجها والظهر يبتدىء بفور الزوال أفاد الأثر كون النية قبل الزوال فيكون حجة لنا. ثم لما عارض هذا الأثر بهذا التقرير أثر حذيفة أخذنا بما فيه الاحتياط، وتركنا خلافه، وهو أثر حذيفة، ثم تفسير نصف النهار بالزوال الضحوة باختلاف فرعي، والقائلون بالضحوة يأولون قول ابن عباس "حتى يظهر" بإرادة حتى يقارب من الظهر، ووجه هذا القول وجود اقتران النية بأكثر أجزاء النهار، وهو العلة لهذا التقييد في ذوق المجتهد، وهو يصلح لتعيين محامل النص، ومثله كثير في جميع المجتهدين فتأمل

باب تعليق الصوم بروية الهلال وكذا إفطاره

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة

فائدة:

وفي "الدر المختار": واختلاف المطالع ورونته نهارا قبل الزوال وبعده غير معتبر

والظهيرة وقت الظهر، وأظه فلان حصل في ذلك الوقت علي بناء أصبح وأمسي. قال: وحين تظهرون، كما في (1) (مفردات الراغب 68:3)

عن: عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 2462 يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره ثم يصوم رمضان لرؤيته فإن غم عليه عد ثلاثين يوماً ثم صام. رواه الدارقطني (1 - 222)، وقال: هذا إسناد حسن صحيح. وفي "الدراية" (ص 172): على شرط مسلم

على ظاهر المذهب، وعليه أكثر المشايخ، وعليه الفتوي "بحر عن الخلاصة"، (2: 154) مع رد المحتار

وأما ما رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة كما في النيل عن كريب أن أم الفضل بعثته إلي معاوية بالشام فقال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل على رمضان وأنا بالشام، برأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة فقال: أنت رأيب؟ فقلت: نعم! ورآه الناس، وصاموا، وصام معاوية فقال: لكننا رأيناه السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا هكذا أمرنا رسول (الله - صلى الله عليه وسلم - (78:4)

فالجواب عنه أولا وإن لم ينطبق هذا الجواب على قواعد الحنفية بما في النيل أيضا: واعلم أن الحجة إنما هي في المرفوع من رواية ابن عباس رضي الله عنه لا في اجتهاده الذي فهم عنه الناس، والمشار إليه: هكذا أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، هو قوله: "فلا نزال نصوم حتى نكمل الثلاثين"، والأمر الكائن من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما بلفظ "لا تصوموا حتى تروا الهلال، تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين" وهذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد بل هو خطاب لكل من يصلح له المسلمين، فالاستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد لغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم، لأنه إذا رآه أهل بلد لغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم، لأنه إذا رآه أهل بلد لقد رآه المسلمون فيلزم غيرهم ما لزمهم، ولو سلم توجه الإشارة في كلام ابن عباس رضي الله عنه إلى عدم لزوم رؤية أهل بلد لأهل بلد آخر لكان عدم اللزوم مقيدا بدل العقل، وهو أن يكون بين القطرين من البعد ما يجوز معه اختلاف المطالع، وعدم عمل ابن عباس برؤية أهل الشام مع عدم البعد الذي يمكن معه الاختلاف عمل بالاجتهاد، وليس بحجة، ولو سلم عد لزوم التقييد بالعقل فلا

عن أبي البخترى قال: خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة قال: فرأينا الهلال فقال - 2463
بعض القوم: هو ابن ثلاث، وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. قال: فلقينا ابن عباس رضي
الله عنهما فقلنا: إنا رأينا الهلال، فقال بعض

يشك عالم أن الأدلة قاضية بأن أهل الأقطار يعمل بعضهم بخبر بعض، وشهادته في جميع
الأحكام الشرعية، والروية من جملتها، وسواء كان من القطرين من البعد ما يجوز معه
اختلاف المطالع أم لا، فلا يقبل التخصيص إلا بدليل اهـ

وفيه أيضاً: ولم يأت ابن عباس بلفظ النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا بمعني لفظه حتى
(ننظر في عمومته وخصوصه، إنما جاءنا بصيغة مجملة (79:4)

وثانياً وهو المنطبق على قواعدنا، ومنها: أن قول الصحابي حجة عندنا أن هذا واقعة حال،
ولم ينكشف إجماله فلم يعلم أن ابن عباس بأي وجه ترك ذاك فيحتمل ما قال به المستدل،
ويحتمل أن عدم قبوله شهادة كريب، ونقله لرؤية معاوية لعدم تحقيق شرائط القبول
المفصلة في الفروع، فإنه إذا لم يكن غيم لا يقبل قول الواحد مثلاً فلا يمكن الاستدلال به

واعلم أن عدم اعتبار اختلاف المطالع الظاهر أنه عام لجميع الأهلة، وفرق العلامة الشامي
بين هلال رمضان وهلال ذي الحجة استناداً بما قالوا في الحج، واستدللاً بتعاق صوم
رمضان بمطلق الروية في قوله عليه السلام "صوموا لرؤية وأفطروا لرؤيته" هذا بخلاف
الأضحية لا يصح، واستناده بما قالوا في الحج ساقط لأن مبناه دفع الحرج بعد وقوع
الحج لا اعتبار اختلاف المطالع، فإن تحققت شهادة قبل الحج تقبل، واستدلّاه بتعلقه
بمطلق الروية يرده حديث الشيخين، ولفظه "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى
تروه" كما في النيل (79:4) فإن فيه نسبة الروية إلى المكلفين فلم يصح، ودعوي تعلقه
بمطلق الروية بالمكلفين، ومثله وقع في الأضحية في حديث الترمذي ولفظه "الصوم يوم
تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحية يوم تضحون" وإسناده حسن (93:1) فساوى
جميع الأشهر في هذا الحكم فافهم

واعلم أن دليل من لم يقل باعتبار اختلاف المطالع قوله عليه السلام: "إنا أمة أمية لا
نكتب ولا نحسب". متفق عليه (مشكاة 166:1) فإن اعتباره يتوقف على دقائق الهيئة

القوم: هو ابن ثلاث، وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. فقال: أي ليلة رأيتموه؟ قال: قلنا: ليلة كذا وكذا فقال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مده للرؤية فهو ليلة رأيتموه ((رواه مسلم 1 - 348)).

والحساب التي لم تكلف بها، فاعتباره يستلزم التكليف بها، وهو منتف بالحديث فينفي الملزوم.

وفي "الدر المختار": و "رؤيته بالنهار لليلة الآتية مطلقا على المذهب" ذكره الحدادي

وفي "رد المختار": أي سواء رأي قبل الزوال أو بعده، وقوله على المذهب أي الذي هو قول أبي حنيفة ومحمد

قال في البدائع: فلا يكون ذلك اليوم من رمضان عندهما

وقال أبو يوسف: إن كان بعد الزوال فكذلك، وإن كان قبله فهو لليلة الماضية ويكون اليوم من رمضان، وعلى هذا الاختلاف هلال شوال، فعندنا يكون للمستقبل مطلقا، ويكون اليوم من رمضان، وعنده لو قبل الزوال يكون للماضية، ويكون اليوم يوم الفطر، لأنه لا يري قبل الزوال عادة إلا أن الليلتين فيجب في هلال رمضان كون اليوم من رمضان، وفي هلال شوال كونه يوم الفطر، والأصل عندهما أنه لا يعتبر رؤيته نهارا، وإنما العبرة لرؤيته بعد غروب الشمس بقوله - صلى الله عليه وسلم - "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته". أمر (بالصوم والفطر بعد الروبة، ففيما قاله أبو يوسف مخالفة النص اهـ (2:152)).

وفي "التلخيص الحبير" حديث شقيق بن سلمة "أتانا كتاب عمر بن الخطاب، ونحن بخالقين: أن الأهلة بعضها أكبر من بعض فإذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى تمسوا، وفر رواية "فإذا رأيتم من أول النهار فلا تفطروا حتى يشهد شاهدان أنهما رأياه بالأمس" رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد صحيح باللفظين المذكورين، وزاد في آخر الأول: إلا أن يشهد شاهدان رجلان مسلمان أنهما أهلاه بالأمس عشية (1:198).

وأما ما فيه خلاف ذلك، ونصه: قال عبد الرزاق: أخبرنا الثوري عن مغيرة عن شبك عن إبراهيم قال: كتب عمر إلى عتبة بن فرقد: إذا رأيتم الهلال نهارا قبل أن تزول الشمس لتمام ثلاثين فأفطروا، وإذا رأيتموه بعد ما تزول الشمس فلا تفطروا حتى تمسوا

(وأخرج ابن أبي شيبة من حديث الحارث عن علي مثله (1:198)).

باب النهي عن صوم يوم الشك (1) ... 2464 - قال: صلة: عن عمار من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم - صلى الله عليه وسلم - . رواه البخاري. وقد وصله أبو داود والترمذي والنسائي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم من طريق عمرو بن قيس عن أبي إسحاق عنه، ولفظه عندهم «كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال: كلوا، فتنحى بعض القوم فقال: إني صائم فقال عمار: من صام يوم الشك»، وفي رواية ابن خزيمة وغيره «من صام اليوم الذي يشك فيه». وله متابع بإسناد حسن. أخرجه ابن أبي شيبة من طريق منصور عن ربعي أن عماراً وناساً معه أتوهم يسألونهم في اليوم الذي يشك فيه فاعتزلهم رجل فقال له عمار: تعال فكل فقال: إني صائم، فقال له عمار: إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر (فتعال وكل). (فتح الباري 4 - 102)

فالجواب عنه إن صح عنهما أن الأول الصحيح يرجح على رواية عبد الرزاق بما فيه من الانقطاع بين إبراهيم وعمر، وعلى رواية ابن أبي شيبة لما فيه من الحارث، ورواية الدارقطني والبيهقي صحيحة، فيترجح الصحيح عليهما، وهذا ترجيح رواية، وأما دراية: فبأن رواية الدارقطني والبيهقي محرمة للإفطار إذا رأي الهلال قبل الزوال، ورواية عبد الرزاق وابن أبي شيبة مبيحة له، والمحرم يترجح على المبيح، ولموافقة المشاهدة فإن الهلال لدقته لا يري في أو النهار فافهم

باب النهي عن صوم يوم الشك

قوله: " قال صلة" إلخ قال المؤلف: وقد استدل صاحب الهداية بأول حديث الباب أن من (رأي هلال رمضان وحده صام، وإن لم يقبل الإمام شهادته لأنه قد رأي ظاهراً (1:195).

□ وفي "فتح الباري" أيضاً قال ابن عبد البر: هو سند عندهم لا يختلفون في ذلك

فإن قلت: الشك يتحقق في اليوم الثلاثين من شعبان، وكذلك في اليوم الثلاثين من رمضان أيضاً، وقد حملتم (1) الحديث على الأول دون الثاني قلت: إن الأول كونهم من شعبان أصلاً أفطر إليه، فإن الأصل ما لم يتحقق الرؤية كون ذلك اليوم من شعبان فيكون الصوم فيه هو الصوم قبل رمضان بيوم، وقد نهى عنه بخلاف الثاني فإن الأصل فيه أنه من رمضان فلا مواصلة بينه وبين غيره فافهم، على أن ذلك الحمل بالإجماع منه

عن: أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: لا يتقدم أحدكم رمضان - 2465
بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك (رواه البخاري 1 -
256).

وخالفهم الجوهري المالكي فقال: هو موقوف الجواب أنه موقوف لفظاً مرفوعاً حكماً
(102:4) ودلالته على الباب ظاهرة، ولكن من كان يقع في هذا اليوم صوم العادة له فهو
مستثني كما في الذي بعده

قوله: "عن أبي هريرة" 'لخ دلالته على أن التقدم بصوم أو صومين بـرمضان ممنوع عنه إلا
للمعتاد، وللعادة أعم من أن تزداد بها عادة الصوم في تلك الأيام من كل شهر أو من ابتداء
شعبان إلى تلك الأيام أي شعبان كله

وفي "الدر المختار": والتنفل أحب فيه أي أفضل اتفاقاً إن وافق صوماً يعتاده أو صام من
آخر شعبان ثلاثة فأكثر لا أقل لحديث "لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين" اهـ
(141:2) مع "رد المحتار"

قال المؤلف: ولا يرد على قول الدر المختار "أو صام من آخر شعبان ثلاثة إلخ" أن مفهوم
العدد غير معتبر عند الأصوليين فإنه محمول على عدم القرينة المعارضة، وكذلك أكثر
الكليات، وقد وجدت هنا قرينتان على اعتبار مفهوم العدد الأولي منهما كون الصوم عبادة
فلا يكره إلا بدليل قوي، والأخرى أنه منقول عن فعل النبي - صلى الله عليه وسلم -
فأخرج البخاري عن عائشة قالت: لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - يصوم شهراً أكثر
(من شعبان فإنه كان يصوم شعبان كله إلخ (264:1)

وفي "فتح الباري": زاد ابن أبي سلمة عن عائشة عند "مسلم": كان يصوم شعبان إلا قليلاً
اهـ (186:4) فهذا مفسر لرواية البخاري كان يصوم شعبان كله

وفي "فتح الباري" تحت شرح الحديث: وفيه منع إنشاء الصوم قبل رمضان إذا كان لأجل
الاحتياط، فإن زاد على ذلك فمفهومه الجواز، وقيل: يمتد المنع لما قبل ذلك، وبه قطع
كثير من الشافعية، وأجابوا عن الحديث بأن المراد منه التقديم بالصوم فحيث وجد وبه
قطع كثيرة من الشافعية، وأجابوا عن الحديث بأن المراد منه التقديم بالصوم فحيث وجد
منع، وإنما اقتصر على يوم أو يومين لأنه الغالب ممن يقصد ذلك، وقالوا: أمد المنع من
أول السادس عشر من شعبان لحديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة
مرفوعاً "إذا

.....
انتصف شعبان فلا تصوموا" أخرجه أصحاب السنن، وصحح ابن حبان وغيره ثم قال: قال جمهور العلماء: يجوز الصوم تطوعاً بع النصف من شعبان، وضعفوا الحديث الوارد فيه، وقال أحمد وابن معين: إنه منكر. وقد استدلل البيهقي بحديث الباب على ضعفه فقال: الرخصة في ذلك بما هو أصح من حديث العلاء محمول على من يضعفه الصوم، وحديث الباب مخصوص بمن يحتاط بزعمه لرمضان، وهو جمع حسن (4:110).

وفي: عمدة القاري وفي المحيط: "إن وافق يوماً كان يصومه فالصوم أفضل، وإلا فالفطر أفضل (184 - 5). وفي " الدر المختار ": وإلا (أي إلا يوافق صوما يعتاده، ولم يصم ثلاثة قبل رمضان. طحاوي) يصومه الخواص، ويفطر غيرهم بعد الزوال، وبه يفتي اهـ.

وإلا رأي إلا يوافق صوما يعتاده، ولم يصم ثلاثة قبل رمضان. طحاوي) يصومه الخواص، ويفطر غيرهم بعد الزوال، وبه يفتي. اهـ

وفي "الطحطاوي": اختلف في أفضلية صومه وفطره، والمختار ما في المصنف من التفصيل كما في "الهندية، والبحر"، ونقل صاحب النهر عن السراج أن المفتي به التلوم ثم (الإفطار وإن كان من الخواص فراجعته متأملاً (1:712).

قال بعض الناس: حكم الأفضلية للخواص هو الاحتياط الثابت بالكليات الشرعية يتحصلوا صوم رمضان يقينا، والمنع لئلا يظنوا أنه من رمضان، وهو الوجه في النهي عن التقدم المذكور في حديث الباب، وقد شوهد أنهم يفهمون كذلك بل يترقى بعضهم عليه فيقول إذا لم ير هلال شوال في التاسع والعشرين الذي هو ثلاثون بحساب ذلك الرجل: ما بال العلماء يصومون أحد وثلاثين يوماً؟ فهذه مفسدة عظيمة. والله تعالى أعلم

وقد روى أبو داود، وسكت عنه في حديث طويل: فكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر له فإن رأي فذاك، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتره أصبح مفطراً فإن حال دون منظره سحاب أو قتره أصبح صائماً قال: وكان ابن عمر يفطر مع الناس، ولا يأخذ بهذا الحساب اهـ (1:324 و 325) فالظاهر أنه يتطوع به احتياطاً. والله تعالى أعلم

.....

وأيضاً أورد الزيلعي رواه الشافعي: أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت حسين أن رجلاً شهد عند علي رضي الله عنه على رؤية هلال رمضان فصلم، وأحسبه قال: وأمر الناس أن يصوموا، وقال: أصوم (يوماً من شعبان أحب إلى من أن أفطر يوماً من رمضان اهـ (440:1).

قلت: ورجاله ثقات كلهم باختلاف في بعضهم، ولا يضر فقبول علي رضي الله عنه شهادة الواحد دليل على كون اليوم ذات غيم، وقوله: "أصوم يوماً" إلخ دليل على ضعف بعض شرائط الشهادة في الشاهد فكان يوم الشك، فثبت منه رضي الله عنه صومه، ولم يثبت منه أمره الناس به، ولا من غيره من الصائمين يوم الشك أن أحداً أمر الناس به، ولو أمر لنقل، وأمر على لهم في تلك الرواية مشكوك فيه، فحصل به عند التأمل كونه خاصاً بالخواص، وكون يوم الشك هو الذي فيه غيم ونحوه ونقله العيني عن "المبسوط، والفوائد الظهيرية، والمجتبى" كذا في "حاشية الهداية" (193:1) ويحمل قوله عليه السلام: "لا تتقدموا بيوم أو يومين" على غير يوم الشك، لأن الاحتياط مع عدم دليل الشك توهم محض لا يعتبر في الشرع.

وفي "النيل": وذهب جماعة من الصحابة إلى صومه منهم: علي عائشة وعمر وابن عمر وأنس بن مالك وأسماء بنت أبي بكر وأبو هريرة ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، وجماعة من التابعين منهم: مجاهد وطاوس وسالم بن عبد الله وميمون بن مهران ومطرف بن الشخير وبكر بن عبد الله المزني وأبو عثمان النهدي (77:4) ثم رأيت قول ابن عمر الذي يعارض بظاهره فعله هذا، وهو ما في "فتح الباري" (103:4): روى الثوري في جامعه عن عبد العزيز بن حكيم سمعت ابن عمر يقول: لو صمت السنة كلها لأفطرت اليوم الذي يشك فيه اهـ. والثوري إمام مشهور من رجال الجماعة، وشيخه هذا مختلف فيه ففي "ميزان الاعتدال" (125:2): أورده العقيلي، لا يعرف قال ابن معين: ثقة وقال أبو حاتم: ليس بالقوي اهـ.

قلت: الأثر حسن على قاعدة الفتح لكن لا تعارض بين قوله وفعله كما يظهر عند التأمل فإنه يمكن حمل قوله على حفظ العوام كما يمكن أن يحمل فعله على أن العادة له

عن: عمران بن حصين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه سأله أو سأل رجلاً - 2466

اتفقت في ذلك اليوم فصام، ولكن الأول أظهر فإن عادته رضي الله عنه الثابتة بصيغة كان تدل على أن الصوم في ذلك اليوم لم يكن اتفاقاً فافهم اهـ

قلت: تخصيص الخواص بالجواز ليس له دليل ناهض، أما أثر ابن عمر الفعلي فلكونه معارضا لقوله، والقول أقوى من الفعل، والجمع بالتأويل الذي ذكره بعض الناس يمجّه الطبع السليم.

وأما أثر على ففيه أنه صام وأمر الناس بصومه فلم يكن يوم الشك أصلاً فإن أمر العوام بصومه لا يقوله أحد

وأما قوله: "أصوم يوماً من شعبان" إلخ لا يدل على كونه يوم الشك بل معناه دفع ما عسى أن يكون قد اختلج في نفس واحد من الحاضرين في عدالة الشاهد، فأجابه بذلك على التنزل

وحاصله أن الشاهد عادل عندي، وإن لم يكن عادلاً في نفس الأمر فأصوم يوماً من شعبان بشهادته أحب إلى أن أفطراً يوماً من رمضان برد شهادته، وأما إذا لم يشهد برؤية الهلال أحد، وكان يوم الشك فلا يصومه العوام ولا الخواص لورود النهي الصريح عنه. والتعليل بمعرض النص باطل فالصحيح ما ذكره النهر عن السراج أن المفتي به التلوم ثم الإفطار. وإن كان من الخواص اهـ إلا إذا وافق صوماً كان يصومه لكونه مستثنى بالنص

وأيضاً ففي صوم الخواص وأفتاءهم العوام بالفطر فتنة أيضاً فإن صومهم لا يكاد يخفي بل يظهر الناس فيرتابون في فتاوي العلماء، ويقولون: أمرونا بالإقطار، وأخذوا لأنفسهم بالحوطة، فهل زمام الشريعة بأيديهم حيث حرموا الصوم علينا، وأحلوه لأنفسهم؟ وفيه من الفساد ما لا يخفي، والفقيه من وقف على حال. أهل زمانه، والله تعالى أعلم

قوله: "عن عمران" إلخ قال المؤلف: وفي حاشية "البخاري" عن العيني والكرماني ملتقطاً منهما قوله: "سرر هذا الشهر" ضبطوه بفتح السين وكسرها، وحكي ضمها قال

وعمران يسمع فقال: يا أبا فلان! أما صمت سرر هذا الشهر؟ فقال: أظنه قال: يعني رمضان قال الرجل: لا يا رسول الله! قال: فإذا أفطرت فصم يومين، لم يقل الصلت: أظنه يعني رمضان، وقال ثابت: عن مطرف عن عمران عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: من سرر (شعبان، قال أبو عبد الله: وشعبان أصح. (رواه البخاري 226:1)

الجمهور: المراد به آخر الشهر، وعليه تبويب البخاري، وقيل: هو أوسطه، وقيل: هو أوله، والحديث مقيد بشهر شعبان. اهـ

وفيها أيضا: فإن قلت: هذا يعارض النهي بتقدم رمضان بصوم يوم أو يومين. قلت أجابوا بأن هذا الرجل كان يعتاد الصوم آخر الشهر فتركه لجوفه من الدخول في النهي فبين له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الصوم المعتاد لا يدخل في النهي، وإنما النهي عن (غير المعتاد اهـ (226:1)

وهذا الحديث لا يدل بهذا على استحباب صوم سرر شعبان لكل أحد، ويوضحه ما في "فتح القدير"، ونصه: وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه لأنه معارض بنهي بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد بالتقدم، بصوم رمضان جمعا بين الأدلة، وهو واجب ما أمكن، ويصير حديث السرر للاستحباب، ولأن المعني الذي يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر فهو بيان أن هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به، بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل فيجعل هو الممنوع، وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المفاد بحديث السرر، لأنه يؤدي إلى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل، وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم فيثبت (بذلك ما ذهبنا إليه من حل صومه مخفيا عن العوام اهـ (245:2)

باب افتراض الصوم بشهادة مسلم واحد عدل أو مستور ... إذا كان بالسماء علة ... 2467
- عن: ابن عمر قال: تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنني
رأيتُه فصام، وأمر الناس بصيامه. رواه أبو داود والدرامي قال ميرك نقلاً عن التصحيح:
ورواه الحاكم، وقال: على شرط مسلم، ورواه البيهقي اهـ. وصحح ابن حبان، وقال النووي:
(إسناده على شرط مسلم). (مرقاة 2 - 507)

باب افتراض الصوم بشهادة مسلم واحد عدل أو مستور

إذا كان بالسماء علة

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول من فعله - صلى الله عليه وسلم - أن شهادة المسلم
الواحد العدل تكفي لا يجب الصوم ظاهرة، وكون ابن عمر عدلاً معلوماً له - صلى الله عليه وسلم -
وسلم - غير خفي، والتقييد بعلة في السماء ليس مذكوراً في الحديث لكن الدليل عليه ما
ذكره صاحب الهداية ونصه: وإذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير
يقع العلم بخبرهم لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه
حتى يكون جمعاً كثيراً (1) بخلاف ما إذا كان بالسماء علة لأنه قد ينشك الغيم عن موضع
(القمر فيتفق للبعض النظر اهـ (1: 195 و 196)

ذلك أن تستدل عليه بما رواه أبو داود وسكت عنه عن أبي هريرة ذكر النبي - صلى الله
عليه وسلم - فيه (أي في حديث أيوب المذكور في السنن قبل) قال: وفطركم يوم
تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون، وكل عرفة موقف، وكل مني منحر، وكل فجاج مكة
(منحر، وكل جمع موقف اهـ (1: 325)

وفي "سنن الترمذي": قال - صلى الله عليه وسلم -: "الصوم يوم تصومون، والفطر يوم
تفطرون والأضحى يوم تضحون" وفيه أيضاً: غريب حسن، وفسر بعض أهل العلم هذا
الحديث فقال: إنما معني هذا الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس اهـ (93) وتمريه أنه
عليه

(مقدار القلة والكثرة مفوض إلى رفع الإمام ذكره في حاشية الهداية عن خلاصة الفتاوى (11: 191) (1)

حدثنا: محمد بن بكار بن الريان نا الوليد يعني ابن أبي ثور، ح وحدثنا الحسن بن - 2468 علي نا الحسين يعني الجعفي عن زائدة المعنى عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إني رأيت الهلال. قال الحسن في حديثه: يعني رمضان فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم! قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم! قال: يا بلال! أذن في الناس

الصلاة والسلام أضاف الصوم والفطر والأضحية إلى الجماعة في قوله "تصومون وتفطرون وتضحون" فلا بد في أصل الحكم من الجماعة الكثيرة أو جميع المسلمين الموجودين في بلدة مثلاً في هذه الأحكام إلا إذا عرض عارض ككون السماء مغيمة مثلاً فله حكم آخر ثابت بالشرع كحديث المتن، ولم يثبت قبول شهادة الواحد في هلال شوال فيبقى على العمومات في "باب الشهادة" حيث لا تقبل لأقل من اثنين، وسيأتي في الباب الآتي

والحديث الثاني يدل على أن من لم يظهر فسقه قبل شهادته في صوم رمضان فإنه - صلى الله عليه وسلم - لم يفتش أمر العدالة في الواقعة، وإن قال قائل أنه - صلى الله عليه وسلم - لعله كان يعرفه فيجاب بأنه لو كان ذلك لما فتش عن إسلامه، وباقى التقرير قد مر في تقرير الحديث الأول

وفي "الدر المختار": قبل إلى أن قال: خبر عدل أو مستور على ما صححه الرزي على خلاف ظاهر الرواية لا فاسق اتفاقاً. (1: 713 و 714) مع الطحاوي

فإن قلت: هذان الحديثان واقعتان، ولا عموم للواقعة، وفي الباب ما بعارضه من قوله - صلى الله عليه وسلم - وهو ما في "النيل" عن عبد الرحمن (1) بن زيد بن خطاب أنه خطب في اليوم الذي شك فيه فقال: ألا أني جالست أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسألتهم، وأنهم حدثوني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، وأنسكوا لها، فإن غم عليكم فأتوا ثلاثين يوماً فإن شهد شاهدان مسلمان (فصوموا وأفطروا)". رواه أحمد، ورواه النسائي، ولم يقل فيه: مسلمان اهـ (4: 73)

قال ابن سعد: مات النبي - صلى الله عليه وسلم - وله ست سنين اهـ. قال ابن حبان في الصحابة: ولد سنة هاجر (1) النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة، وقال العسكري: لم يرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئاً. انتهى ما في تهذيب التهذيب ملخصاً (6: 180) وفي "شرح الشرح" لنخبة الفكر: ومن رآه وهو لا يعقل إلى أن قال: كما إذا حملة شخص طفلاً وأوثله إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - (ص: 67) فتبث بهذا أن عبد الرحمن هذا صحابي

فليصوموا غداً. رواه أبو داود (1 - 327) وسكت عنه، وعزاه في المرقاة (2 - 507) بنقص بعض الألفاظ إلى أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي، ثم قال صاحب المرقاة، وصحح الحاكم. وذكر البيهقي أنه جاء من طرق موصلاً ومن طرق مرسلاً، وإن كانت طرق الاتصال صحيحة. ... باب اشتراط شاهدين عدلين في الفطر عند العلة ... 2469 - عن: ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بالله لأهلا لهلال أمس عشية فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يفطروا. رواه أحمد وأبو داود. وزاد في رواية: وأن يغدوا إلى مصلاهم الحديث. سكت عنه أبو داود والمنذري

وفيه أيضاً: ذكره الحافظ في التلخيص، ولم يذكر فيه قدحا، وإسناده لا بأس به على اختلاف فيه اهـ. (73:4) فهذا دليل على اشتراط شاهدين في الصوم والفطر

وفي "النيل" أيضاً: وعن أمير مكة الحارث بن حاطب قال: عهد إلينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما. رواه أبو داود والدارقطني وقال: هذا إسناد متصل صحيح، وفيه أيضاً: سكت عنه أبو داود والمنذري، ورجاله رجال الصحيح إلا الحسين بن الحارث الجدلي، وهو صدوق، وفيه أيضاً: والحارث ابن حاطب المذكور له صحبه (73:4) وهذا يدل على اشتراط العدل

قلت: التصريح فيهما بالاثنتين والعدل غاية ما فيه المنع من قبول الواحد، ومن غير العدل بالمفهوم، وحديثنا الباب يدلان على قبول روايتهما، وإن كانا من فعله - صلى الله عليه وسلم - منطوقاً، والمنطوق يترجح على المفهوم فخص حكم الصوم بحديثي الباب من هذا القول، وبقي حكم الفطر على ما ثبت بهذين الحديثين وسيأتي في الباب الآتي بعد هذا

وأما كون الواقعة خاصة بالقرائن حافة يكون حكمها عاما ولذا لم يقل أحد بكون هذا الحكم خاصا بهاتين القصتين فقط

باب اشتراط عدلين في الفطر عند العلة

قوله: "عن ربعي" إلخ قال المؤلف: حديث الباب يدل على الباب من حيث أنه

ورجاله رجال الصحيح، وجهالة الصحابي غير قاذحة (نيل الأوطار 1 - 72) وقد مر الحديثان القوليان في الباب في حاشية الباب السابق... باب أول وقت الصوم وآخره ... 2470 - عن: سمرة بن جندب قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا، وحكاها حماد (بيديه قال: يعني معترضاً. رواه مسلم (1 - 350).

ذكر فيه شاهدين ولم يرو خلافة، وأقل منه وإن كان ذلك واقعة حال لكم الحديثين القولين قد دلا على ذلك أيضاً يحمل عليهما. نعم! ليس في الحديث الفعل ذكر العدالة والعلة، فاشتراط العلة من تقريرها من الهداية في حاشية الباب السابق فاذكره، والعدالة ثبتت بالحديث القولي المار في حاشية الباب السابق منطوقاً، ومفهومه أن لا يقبل فيه قول غي العدل، وأما الجواب عن الحديث الفعلي حيث لم تذكر فيه العدالة فعدم الذكر لا يستلزم منه عدم اشتراطها كيف؟ وقد ثبتت بالقولي فيقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - كان يعرفهما وعدالتهما، ولا بعد فيه

باب أول وقت الصوم وآخره

قوله: "عن سمرة" إلخ قال المؤلف: دل الحديث على أن أول وقت الصوم الفجر المستطير، وفي "العناية": وقوله: ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني، قيل: العبرة لأول طلوع الفجر الثاني أو لاستنارته وانتشاره. قال الشمس الأئمة الحلواني (1): الأول أحوط والثاني (أرفق (253:2).

وفي "العالمكبرية": وقد اختلف في أن العبرة لأول طلوع الفجر أو لاستنارته وانتشاره قال شمس الأئمة الحلواني: القول الأول أحوط، والثاني أوسع هكذا في المحيط. وإليه (مال أكثر العلماء كذا في "خزانة الفتاوي" في كتاب الصلاة (125:1).

قلت: والنص علق الحكم على التبيين، ولا يكون إلا بالانتشار، ولا يطلع على نفس طلوع الفجر إلا واحد من المئين والحر ج مدفوع بالنص، فالقوي ما مال إليه أكثر العلماء وإن كان الأحوط الأول والله أعلم

ضبط بعضهم هكذا، وبعضهم بما في العالمكبرية الحلواني كما يتحصل من عمدة الرعاية (1)

عن: ابن أبي أوفى قال: كنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سفر، - 2471 فقال لرجل: انزل فاجدح لي. قال: يا رسول الله! الشمس؟ قال: انزل فاجدح لي. قال: يا رسول الله! الشمس (1) قال: انزل فاجدح لي. فنزل فجدح له فشرب ثم رمى بيده ههنا ثم قال: إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم. رواه البخاري (1 - 260). ... 2472 - عن: عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم. رواه البخاري (1 - 262).

وفي "العالمكبرية" أيضاً في أوقات الصلاة: اختلف المشايخ في أن العبرة لأول طلوع الفجر الثاني أو لاستطارته وانتشاره؟ كذا في في المحيط، والثاني أوسع، وإليه مال أكثر العلماء هكذا في "مختار الفتوي" والأحوط في الصوم والعشاء اعتبار الأول، وفي الفجر (اعتبار الثاني كذا في "شرح النقاية" للشيخ أبي المكارم (1:31).

أي أثره وضوؤه لا قرصه وجرمه (1)

قوله: "عن ابن أبي أومي" إلخ قال المؤلف: دلالتة على آخر وقت الصوم ظاهرة. ... قوله: "عن عمر" إلخ قال المؤلف: وفي "فتح الباري": وذكر في الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة. فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس، وكذلك إدبار النهار فمن ثم قيد بقوله "وغربت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار، وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر اهـ. ... وفيه أيضاً: وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقيق الغروب قاله القاضي عياض: وقال شيخنا في "شرح الترمذي": الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما، ويؤيده الاختصار في رواية ابن أبي أوفي على إقبال اهـ (4:171) ودلالته على آخر وقت الصوم ظاهرة

أبواب ما يوجب القضاء والكفارة ... باب عدم القضاء والكفارة على من أكل أو شرب ... أو جامع في رمضان ناسياً ... 2473 - عن: محمد بن عبد الله الأنصاري عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة. رواه ابن حبان في صحيحه، وابن خزيمة، ورواه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ورواه الدارقطني ثم البيهقي قال البيهقي في "المعرفة": تفرد به الأنصاري عن محمد ابن عمرو كلهم ثقات. (زيلعي 1 - 440 و 441) وقال الحافظ في "بلوغ المرام": وهو صحيح. (نيل 4 - 90). ... 2474 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إذا نسي فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه. (رواه البخاري 1 - 259).

باب عدم القضاء والكفارة على من أكل أو شرب

أو جامع في رمضان ناسياً

قوله: "عن محمد" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الباب من عموم قوله: "من أفطر" فإنه (يشمل المفطرات الثلاثة وقد استدلل به عليه بعض الشافعية كما في فتح الباري (4:135).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزئين الأولين من الباب ظاهر حيث قال: فليتم صومه ولم يقل: فليقش وليكفر

وأيضاً لما قال: فإنما أطعمه الله إلخ علم ذلك بأن الفعل لم يضاف إليه بل إلى صاحب الحق وهو الله تعالى

باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر ... 2475 - حدثنا: محمد بن كثير أنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يفطر من قاء، ولا من احتلم، ولا من احتجم. ... رواه أبو داود (1 - 330) وسكت عنه. وجعل صاحب التنقيح رفعه محفوظاً والدارقطني صواباً كما في الزيلعي (1 - 442). ... 2476 - عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام رواه الترمذي (95:1). ... 2477 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم. أخرجه البخاري (1 - 260).

باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة وسيأتي حكم القى. وسكوت أبي داود عليه مع كون أحد الرواة مجهولاً إما لأنه عرفه وإن لم يذكر لمصلحة أو وجد له متابعا، وحسبنا سكوته على قاعدته

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قال الترمذي: حديث أبي سعيد الخدري غير محفوظ، وقد روى عبد الله بن زيد بن أسلم وعبد العزيز بن محمد وغير واحد هذا الحديث عن زيد بن أسلم مرسلا، ولم يذكروا فيه عن أبي سعيد، وعبد الرحمن بن زيد ابن أسلم يضعف في الحديث، سمعت أبا داود السجزي يقول: سألت أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم فقال: أخوه عبد الله بن زيد لا بأس به، وسمعت محمدا يذكر عن علي بن عبد الله قال: عبد الله بن زيد بن أسلم ثقة وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف قال محمد: ولا (أروي عنه شيئا) (95:1).

قلت: المرسل حجة عندنا على أن الدار فطني في سننه رواه موصولا من غير طريق عبد الرحمن (239:1) وفيه هشام بن سعد، فقال فيه العلامة الزيلعي: وإن تكلم فيه غير واحد فقد احتج به مسلم واستشهد به البخاري إلخ (441:1) ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دللته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

حدثنا: آدم بن أبي أياس ثنا شعبة قال: سمعت ثابت البناني قال: سئل أنس بن - 2478 مالك أكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: لا، إلا من أجل الضعف، وزاد شهابه: ثنا شعبة على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - أخرجه البخاري (1:260). ... 2479 - عن: عبد الرحمن بن عابس عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الحجامة للصائم وعن المواصلة ولم يحرمها إبقاء على أصحابه. رواه عبد الرزاق وأبو داود وإسناده صحيح، والجهالة بالصحابي لا تضر، وقوله: «إبقاء على أصحابه» يتعلق بقوله: «نهى» وقد رواه ابن أبي شيبة عن وكيع عن الثوري بإسناده هذا ولفظه: عن أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - قالوا: إنما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الحجامة للصائم، وكرهها للضعيف أي لثلاث يضعف. (فتح الباري 4 - 155 و 156). ... 2480 - عن: أبي سعيد أرخص النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحجامة للصائم. أخرجه

وفي "فتح الباري": قال ابن عبد البر وغيره: فيه دليل على أن حديث «أفطر (1) الحاجم والمحجوم» منسوخ لأنه جاء في بعض طرقه أن ذلك في حجة الوداع وسبق إلى ذلك (الشافعي 4:155).

قوله: "عن ثابت" إلخ دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وكرهه لثلاث يضعف فيعجز عن الصوم أو يشق ذاك عليه، وهي أيضاً مختصة لمن احتمل ذاك فيه فليست الكراهة لقوي.

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالتة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

فائدة: في "فتح الباري": قال ابن حزم: صح حديث أفطر الحاجم والمحجوم بلا ريب (4:155) وفي "الزيلعي": قال (1) صاحب التنقيح: وقد ضعف يحيى بن معين هذا الحديث وقال: إنه حديث مضطرب ليس فيه حديث يثبت، قال: ولما بلغ أحمد بن حنبل هذا الكلام قال: إن هذا مجازفة. وقال إسحاق بن راهويه: ثابت من خمسة أوجه، وقال بعض الحفاظ: إنه متواتر قال: وليس ما قاله ببعيد، ومن أراد معرفة ذلك فلينظر مسند أحمد ومعجم الطبراني والسنن الكبرى (للسائي 1:409 و 460).

النسائي وابن خزيمة والدارقطني، ورجاله ثقات، ولكن اختلف في رفعه ووقفه. (فتح الباري 4 - 155). ... باب أنه لا بأس بالاكْتِحَال في الصوم ... 2481 - عن: محمد بن عبد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يكتحل وهو صائم. رواه البيهقي، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: هذا حديث منكر. وقال في محمد: إنه منكر الحديث، وكذا قال البخاري. ... 2482 - ورواه ابن حبان في الضعفاء من حديث ابن عمر ورواه ابن عاصم في كتاب الصيام له من حديث ابن عمر أيضاً، ولفظه: خرج علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعيناه مملوءتان من الإثمد وذلك في رمضان وهو صائم. وفي الباب عن بريرة مولاة عائشة في الأوسط الطبراني، ومن ابن عباس في شعب الإيمان للبيهقي بإسناد جيد. (التلخيص الحبير 1 - 189). ... 2483 - عن: أنس بن مالك أنه كان يكتحل وهو صائم. رواه أبو داود، قال في "التنقيح": إسناده مقارب (زيلعي 446 - 1).

وفي "فتح الباري" وقال ابن حزم: صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" بلا ريب لكن وجدنا من حديث أبي سعيد أرخص النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحجامة للصائم، وإسناده صحيح فوجب الأخذ به لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة فدل على نسخ الفطر (بالحجامة سواء كان حاجماً أو محجوماً 4:155).

قلت: والحديث يدل بصيغة أرخص على أن ترك الحجامة في الصوم أولى

باب أنه لا بأس بالاكْتِحَال في الصوم

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. أما قوله في محمد: منكر الحديث

قلت: وثقه الحاكم كما في "الجوهر النقي" (311:1) والاختلاف غير مضر. وأما ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال: ليتقه الصائم. فرواه أبو داود وقال: قال لي يحيى بن معين: هو منكر (330:1) فلا يعارض أحاديث الباب فلا حاجة إلى التطبيق أو هو محمول على التنزه

باب أنه لا بأس بالقبلة والمباشرة للصائم ... إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال ... 2484
- عن: عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقبل ويباشر (1)
(وهو صائم، وكان أملككم لمآربه. أخرجه البخاري 1 - 258)

وفي "نيل الأوطار": واستدل ابن شبرمة وابن أبي ليلى بما أخرجه البخاري تعليقاً، ووصله البيهقي والدارقطني وابن أبي شيبة من حديث ابن عباس بلفظ "الفطر مما دخل، والوضوء مما خرج قال: وإذا وجد طعمه فقد دخل". ويجاب بأن في إسناده الفضل بن المختار، وهو ضعيف جداً، وفيه أيضاً شعبة مولي ابن عباس وهو ضعيف

وقال ابن عدي: الأصل في هذا الحديث أنه موقوف إلخ (89:4) ثم معني الحديث أن الشيء الذي ثبت كونه مفطراً إنما هو لكونه داخلاً فلا يدل على أن كل داخل مفطر كيف؟ والماء يدخل في المضمضة والاستنشاق في الفم والأنف ولا فرق بينهما وبين العين. وإن توهم دخول الكحل في الدماغ فهو من المسام لا من المنفذ كالماء يدخل من المسام في الغسل ولم يقل أحد بكونه مفطراً فقط

باب أنه لا بأس بالقبلة والمباشرة للصائم

إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها" إلخ قال المؤلف: دل على أن التقبيل والمباشرة كانا منه - صلى الله عليه وسلم - لكونه مأموناً عن المحذور أي الجماع والإنزال وهو جماع حكمي ففي الهداية: "ولو أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معني الجماع، ووجود المنافي صورة أو معني يكفي لإيجاب القضاء احتياطاً أما الكفارة فتفتقر إلى كمال (الجنابة لأنها تندري بالشبهات كالحدود" (1:197)

وفيها أيضاً: والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية، وعن محمد أنه كره (المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنة اهـ (1:197 و 198

ما دون الجماع (1)

عن: أبي هريرة أن رجلاً سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن المباشرة للصائم - 2485 فرخص له وأتاه آخر فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب. رواه أبو داود وسكت عنه، والمنذري والحافظ في "التلخيص" وفي إسناده أبو العباس الحارث بن عبيد سكتوا عنه وقال في التقريب: مقبول. (نيل الأوطار 4 - 94) وفي "فتح القدير" (2 - 257): رواه أبو داود بإسناد جيد. ... باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القيء ... ووجوبه عند الاستقاء ... 2486 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: من ذرعه القيء فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً فليقض. (رواه الترمذي 1 - 95).

فائدة:

في "التلخيص الحبير": وفي رواية لأبي داود "كان يقبلني وهو صائم، ويمص لساني وهو صائم" وفي إسناده أو يحيي المعرقب وهو ضعيف، وقد وثقه العجلي قال ابن الأعرابي: بلغني عن أبي داود أنه قال: هذه الرواية ليست بصحيحة. ولابن حبان في صحيحه عنها (أي عن عائشة): كان يقبل بعض نساءه وهو صائم في الفريضة والتطوع ثم ساق بإسناده أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يمس شيئاً من وجهها وهي صائمة ثم ساق بإسناده وقال: ليس بين الخبرين تضاد لأنه كان يملك إربه، ونبه بفعله ذلك على جواز هذا الفعل لمن هو بمثل حاله وترك استعماله إذا كانت المرأة صائمة علماً منه بما ركب في النساء من (الضعف 1: 190 و 191).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: دل الحديث على أن من لم يخف منه الدخول في الجماع تجوز له المباشرة في الصوم وإلا فلا فإنه نهى عنه للشباب وهو ممن يخاف منه الدخول في المحظور وأجاز الشيخ وهو ليس كذلك

باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القيء

ووجوبه عند الاستقاء

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: قال الترمذي بعد قوله حسن غريب: لا

وقال: حسن غريب. وفي "الزيلعي" (1 - 442) ورواه ابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ورواه الدارقطني في سننه وقال: رواه كله ثقات. ... باب وجوب الكفارة والقضاء ... إذا أفطر في رمضان بعد الصيام بغير عذر ... 2487 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي

نعرفه من حديث هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا من حديث عيسى ابن يونس، وقال محمد: لا أراه محفوظاً. قال أبو عيسى: وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا يصح إسناده (يريد به الصحة الاصطلاحية دون الثبوت فإنه حسن السند المذكور بنفسه) وروى عن أبي الدرداء وثوبان وفضالة بن عبيد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جاء فأفطر، وإنما معني هذا الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان صائماً متطوعاً فقام فضعف فأفطر لذلك هكذا روى في بعض الحديث مفسراً، والعمل عند أهل عل حديث أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلخ (1:95)، ودلالته على الباب ظاهرة، ويمكن أن يراد بلفظ "جاء" استقاء فإنه ورد في بعض الأحاديث وهو في كثر العمال برواية عبد الرزاق بسند صحيح عن أبي الدرداء: استقاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأفطر (وأتى بماء فتوضاً (4:327).

قلت: وهذا التوجيه أولي مما اختاره الترمذي لكون سند هذا الحديث صحيحاً وكون سند حديث الترمذي غير معلوم، ويمكن حملها على تعدد الواقعة

وفي "الهداية": فإن ذرعه القوي لم يفطر فإن استقاء عمداً ملاً فيه فعلية القضاء وإن كان أقل من ملاً الفم فكذلك عند محمد لإطلاق الحديث. وعند أبي يوسف لا يفسد لعد الخروج حكماً أه مختصراً. وفي الحاشية صححه (أي قول أبي يوسف) الزيلعي في شرح (الكنز) (ص: 198).

"قلت: وأشار أبو يوسف إلى وجه الجواب عن الحديث بقوله "العدم الخروج

قلت: ويقوي بجواب عدم انتقاض الوضوء بما لم يملأ الفم فكأنه غير خارج ولذا لم يعتبر خارجاً في الوضوء فكذا ينبغي أن يكون في الصوم

باب وجوب الكفارة والقضاء

إذا أفطر في رمضان بعد الصيام بغير عذر

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالة على وجوب الكفارة على المجامع

صلى الله عليه وسلم - إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! - هلكت، قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فمكث النبي - صلى الله عليه وسلم - فبينما نحن على ذلك، أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعرق فيها تمر -والعرق المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل أعلى أفقر مني يا رسول الله؟! فو الله ما بين لايبتها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك. (رواه البخاري 1 - 259 و 260) وفي رواية أبي داود «كله أنت وأهل بيتك وصم يوماً واستغفر «الله». وسكت أبو داود عنه (9 - 332). وفي موطأ مالك (91:1) مرسلًا «كله وصم يوماً

عمدا ظاهر. وكون هذا الجماع نهاراً دل عليه قوله: "وأنا صائم" لأن الصوم لا يكون إلا بالنهار، وهذا القصة مغائرة لقصة المظاهر في رمضان لأن جماع المظاهر كان ليلاً كما وقع في سنن أبي داود باب الظهار، ولفظه: "فبينما هي تخدمني ذات ليلة إذ تكشف لي منها (شيء فلم ألث أن نزوت عليها" الحديث، وسكت عليها أبو داود (308:1)

وأما ما في أبي داود بعد حديث أبي هريرة: كله أنت وأهل بيتك

فالجواب عنه أنه زاد الزهري: وإنما كان هذا رخصة له خاصة فلو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير. وسكت أبو داود عن سننه (ص 334) وفي "فتح القدير": (وجمهور العلماء على قول الزهري (265:2)

فإن قيل: الخصائص لا تثبت بالاحتال وقد احتج من قال بسقوط الكفارة عند العجز المذكور مذهبه في الليل (4:100) بأنه - صلى الله عليه وسلم - لما أمر المفطر بأن يطعمه هو وعياله ولم يأمره بالإخراج في ثاني الحال ولم يقل قولاً يدل على التخصيص علم أن العاجز تسقط عنه الكفارة

وفي "الزيلعي" وقال المنذري في حواشيه: وقول الزهري: إنما كان هذا رخصة له خاصة (دعوي لم يقم له عليها برهان، وقال غيره: إنه منسوخ، وهو أيضاً دعوي (1:444)

عن: عائشة أنه عليه السلام سأل الرجل فقال: أفطرت في رمضان فأمره بالتصدق - 2488
(بالعرق. رواه النسائي في "سننه الكبرى" بسند صحيح. (الجوهر النقي 1 - 305

قلنا في الجواب: ما في "النيل": وقال الجمهور: لا تسقط بالإعسار قالوا: وليس في الخبر
(ما يدل على سقوطها عن المعسر بل فيه ما يدل على استقرارها عليه (4:100

قلت: معني قوله ففيه ما يدل على استقرارها عليه أن الأمر والإيجاب ثابت بالخبر يقينا،
ولم ينكره أحد، ولم يثبت دليل على سقوط، فثبوت الوجوب وعدم ثبوت السقوط كاف
في الحكم بالبقاء، ولا يحتاج إلى دليل مستقل، ولا يدل قوله عليه السلام "كل وأطعم
أهلك" على السقوط لأنه كما يحتمل السقوط يحتمل التأخر ولا دعوي بلا دليل

وأما قوله عليه الصلاة والسلام «صم يوما» كما نقل في المتن عن رواية أبي داود موطأ
مالك فيدل على وجوب القضاء، وأن الكفارة (1) لا تجزئ عن القضاء، ورواية أبي داود فيها
هشام بن سعد كما رواه أبو عوانة في صحيحه. (1:196) وجواب هذا الإعلال أن كل ما
في صحيح أبي عوانة صحيح كما قاله الحافظ السيوطي في خطبة كنز العمال (3:1)
وكذلك قاله في باب ما في مؤطا مالك، وقد مر، فالأمر بالقضاء ثابت بأسانيد صحيحة،
والحديث ورد في الجماع وورد في بعض الأحاديث السؤال بلفظ الإفطار كما في حديث
عائشة الثاني من الباب وهو وإن كان خصوص واقعة لا يكون بها العموم لكنه - صلى الله
عليه وسلم - لما لم يفتش عن المفطر، وأمر بالكفارة ثبت تعلق الكفارة بمطلق المفطر من
المفطرات الثلاثة من غير تخصيص بالجماع، والمفطر غير المعتاد مخصوص من الحكم
بالإجماع.

وفي "الجوهر النقي": في "نوادير الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن من أكل أو شرب في
نهار رمضان عامدا بلا عذر فعليه القضاء والكفارة إلا الشافعي قال: لا كفارة عليه انتهى
كلامه. والأكل والشرب في انتهاك حرمة الشهر مثل الوطئ على أن

فائدة: ذكر في "التلخيص الحبير" لفظ "فقد كفر الله عنك" مرفوعا برواية الدارقطني بسند ضعيف (1:196) هذا (1)
، وإن صح فلا يضرنا بل ينفعنا لكونه مثيرا في خصوصي ذلك الرجل

حدثنا: علي بن عبد الله بن مبشر ثنا أحمد بن سنان ثنا يزيد بن هارون ثنا أبو - 2489
معشر عن محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً أكل في رمضان
فأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين
مسكيناً. (رواه الدارقطني 1 - 243) في سننه

الشافعي لم يقتصر بالكفارة على الجماع في الفرج بل أوجبها في وطئ البهيمة والوطئ
الذي في الدبر اهـ

وفيه أيضاً بعد نقل حديث عائشة المذكور في المتن ولم يسأله بماذا أفطر: وقد قال
الشافعي: ترك الاستفصال في قضايا الأحوال نزل منزلة عموم المقال (305:1) والحديث
الثالث صريح في وجوب الكفارة بالإفطار بالأكل. وأما ما قال الدارقطني فيه بعد رواية:
(أبو معشر هو نجيح وليس بالقوي) (243:1)

فالجواب عنه أنه ليس ضعيفاً بل هو مختلف فيه، ففي "تهذيب التهذيب": قال أبو زرعة
الدمشقي عن نعيم: كان كيساً حافظاً، وعن يزيد بن هارون قال: سمعت أبا جزء نصر بن
طريف يقول: أبو معشر أكذب من في السماء ومن في الأرض. قال يزيد: فوضع الله تعالى
أبا جزء ورفع أبا معشر اهـ. وفيه عن علي بن المديني: "كان ضعيفاً ضعيفاً، وكان يحدث
عن محمد بن قيس وعن محمد بن كعب بأحاديث صالحة، وكان يحدث عن نافع وعن
المقبري بأحاديث منكرة" وقال عمرو بن فلاس نحو ذلك، وزاد مع نافع هشام بن عروة
وابن المنكر، وزاد: لا يكتب

و (421) فثبت أنه مختلف فيه والاختلاف غير مضر. وحديثه هذا في (420 - 10)
الدارقطني عن محمد بن كعب فهو صالح عند ابن المديني وعمرو بن الفلاس فافهم

فثبت بالنقل والعقل وجوب الكفارة في كل مفطر عمداً، والدليل على كونه عمداً قوله:
"هلك" فإنه لا يقال عند السهو، وإنما يقال عند العزم

وأيضاً ما في الدراية ما نصه: قوله: "متعمداً" وهذه أخرجه الدارقطني في العلل من
حديث سعيد بن المسيب مرسل أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال يا
(رسول الله! أفطرت في رمضان متعمداً) (ص 175)

وفي الحديث الأول من المتن الترتيب بين ما يجزي في الكفارة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نقله

عن: مجاهد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر - 2490
الذي أفطر يوماً من رمضان بكفارة الظهار. أخرجه الدارقطني في "سننه" وقال: والمحفوظ
عن هشيم عن اسماعيل عن مجاهد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً. (زيلعي 1 -
443).

من أمر عجزه إلى أمر وآخر وفي النيل: وإلى القول بالترتيب ذهب الجمهور وقد وقع في
(الروايات ما يدل على الترتيب والتخيير، والذين رَوَوْا الترتيب أكثر ومعهم الزيادة. (99:4).

قلت: ورد التخيير فيما رواه الشيخان كما في "الزيلعي" عن أبي هريرة أن النبي - صلى
الله عليه وسلم - أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو
يطعم ستين مسكيناً اهـ (1:443) وحمله الجمهور على التنويع لا على التخيير فهو ساكت
عن الترتيب والتخيير. وما قلنا في الاستدلال على الترتيب بالحديث الأول بنقله - صلى
الله عليه وسلم - من أمر بعد عدمه إلى آخر نازع بعضهم في ظهور دلالة الترتيب في
السؤال عن ذلك لكن نقل في "النيل" (94 - 4) عن البيضاوي أن ترتيب الثاني على الأول
والثالث على الثاني بالفاء يدل على عدم التخيير مع كونها في معرض البيان وجواب
السؤال فتنزل منزلة الشرط

والحديث الرابع من الباب كأنه صريح في وجوب الترتيب فإنه أمره - صلى الله عليه
وسلم - بكفارة الظهار، والترتيب فيها منصوص، وفي أول أحاديث الباب وقع لفظ "عرق"
وفي "النيل" قال في الصحاح: الممثل يشبه الزنبيل يسمع خمسة عشر صاعاً ووقع (1) عند
الطبراني في الأوسط أنه أتى بممثل فيه عشرون صاعاً فقال: تصدق بهذا، وفي إسناده
ليث ابن أبي سليم، ووقع مثل ذلك عند ابن خزيمة من حديث عائشة وفي مسلم عنها:
(فجاءه عرقان فيها طعام اهـ. (4:99)

قال المؤلف: فالمعتمد ما في صحيح مسلم فإن فيه زيادة صحيحة، ولا بد من قبوله
وتأويل العشرين أنه مبني على التخمين أو يترك لمعارضة حديث مسلم، ولا يكفي لفظ من
هذه الألفاظ للاستدلال على مقدار الصدقة

وقد وقع في "سنن أبي داود" في قصة المظاهر قوله - صلى الله عليه وسلم -: فأطعم
وسقاً من تمر بين

(وفي رواية أبي داود التصريح بخمسة عشر (1:232) (1)

حدثنا: عثمان بن أحمد الدقاق نا عبيد بن محمد بن خلف ثنا أبو ثور ثنا معلى بن - 2491 منصور ثنا سفيان بن عيينة عن الزهري أخبره حميد بن عبد الرحمن أنه سمع أبا هريرة يقول أتى رجل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: هلكت وأهلك، قال: ما أهلكك؟، قال: وقعت على أهلي في رمضان، قال: تجد رقبة تعتقها؟، قال: لا، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أستطيع. قال: فأطعم ستين مسكيناً، قال: لا أقدر عليه، قال: فأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعرق فيه تمر. فقال: تصدق بهذا، قال: أعلى أحوج من؟، قال: فأطعمه عيالك. رواه الدارقطني (1 - 251) في سننه، وقال: تفرد به أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله: «وأهلك» وكلهم ثقات. وفي (الزيلي 1 - 444): وأخرجه البيهقي في سننه عن جماعة عن الأوزاعي عن الزهري به وفيه «هلكت وأهلك».

ستين مسكيناً (308:1) وهذا تصريح بما ذهب إليه أبو حنيفة من إطعام كل مسكين مثل صدقة الفطر أي صاعاً من تمر مثلاً ولم يفرق أحد بين كفارة الصوم وبين كفارة الظهار

وفي حديث أبي هريرة قوله - صلى الله عليه وسلم - "أعتق رقبة" دليل على مذهب الحنيفة من عدم اشتراط

الإيمان في هذه الكفارة

قوله: "حدثنا عثمان" إلخ في "الجوهر النقي": ثم ذكر (أي البيهقي) من حديث الأوزاعي حدثني الزهري ثنا حميد عن أبي هريرة بينا أنا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله! هلكت وأهلك. الحديث، ثم قال (البيهقي): ضعف شيخنا أبو عبد الله (1) الحافظ هذه اللفظة و "أهلك" ثم استدل على ذلك إلى أن قال: ولم يذكرها أحد من أصحاب الزهري عن الزهري إلا ما روى عن أبي ثور عن المعلى بن منصور عن سفيان ابن عيينة عن الزهري، وكان شيخنا يستدل على كونها في تلك الرواية أيضاً خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور بخط مشهور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة

قلت: أسند الدارقطني في سننه هذا الحديث من رواية أبي ثور كذلك، وأبو ثور فقيه معروف جليل القدر ذكر الحاكم أبو عبد الله وابن عساكر أن مسلماً أخرج عنه في

(هكذا في الأصل وفي الزيلي: الحاكم موضع الحافظ (444:1) وهكذا في التعليق المغني (1: 251) (1)

باب الفطر مما دخل لا مما خرج إلا ما استثنى بدليل ... 2492 - حدثنا: أحمد بن منيع
حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال: حدثنا مولاة لنا يقال لها: سلمى من بكر بن
وائل أنها سمعت عائشة تقول

صحيحه فلا تترك روايته هذه بسقوطها في خط رجل مجهول، ويحتمل أنه سقطت سهوا
من الكاتب وليس إسقاط حجة على من زاد بل الزيادة مقبولة كما عرف كيف؟ وقد تأيدت
روايته بالطريق الذي ذكره البيهقي أولا ربما أخرجه لن الجوزي في "كتاب التحقيق" من
طريق الدارقطني ثنا النيسابوري بن محمد بن عزيز حدثني سلامة ابن روح عن عقيل عن
الزهري عن حميد عن أبي هريرة فذكر الحديث وفيه "هلك وأهلك" وسلامة هذا أخرج
له ابن خزيمة في صحيحه والحاكم في المستدرک، وقال ابن حبان: مستقيم وذكر البيهقي
في "الخلافيات" أن ابن خزيمة رواه عن محمد بن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن
الزهري عن حميد عن أبي هريرة أن رجلا أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: أهلك
يا رسول الله! هكذا بإثبات الألف

وفي "المعالم" للخطابي ما ملخصة: في أمر الرجل بالكفارة دليل على أن على المرأة كفارة
مثله لأن الشريعة سوت بينهما إلا فيما قام عليه دليل التخصيص، وإذا لزمها القضاء
بجماعها عمدا لزمها الكفارة لهذه العلة كالرجل، وهذا مذهب أكثر العلماء وقال الشافعي:
يكفر الرجل كفارة واحدة، وتجزئ عنهما لأنه عليه السلام أوجب عليه كفارة واحدة ولم
يذكرها مع حصول الجماع منها، وهذا غير لازم لأنه حكاية حال لا عموم له، ويمكن أن
يكون مفطرة بمرض أو سفر أو مستكرهة أو ناسية لصومها

وفي "نواذر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا على أن المرأة إذا طأعت على الجماع في
رمضان ولا عذر لها فعليها كفارة أخرى إلا الأوزاعي والشافعي قالوا: كفارة تجزئ عنهما (1):
(305 و 306)

وفي الكفاية: قوله: ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقوع على الرجل تجب على المرأة: هذا
(إذا كانت مطاوعه، وإن كانت مكرهة لا كفارة عليها (2): 262)

باب الفطر مما دخل لا مما خرج إلا ما استثنى بدليل

قوله: "حدثنا أحمد بن منيع" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فأحمد هذا من رجال

دخل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا عائشة! هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه فقال: يا عائشة! هل دخل بطني منه شيء؟ كذلك قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج. رواه أبو يعلى الموصلي في مسند "زيلعي" (144:44). ... 2493 - قال: ابن عباس وعكرمة: الصوم (1) مما دخل وليس مما خرج. ... (رواه البخاري 1 - 168). ... 2494 - أخبرنا: الثوري عن وائل (2) بن داود عن أبي هريرة عن عبد الله ابن مسعود قال: إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل، والفطر في الصوم (مما دخل وليس مما خرج. رواه عبد الرزاق في مصنفه (زيلعي 2 - 445).

الجماعة، ولم يتكلم فيه أحد في ما علمت، وترجمته مستوفاة في تهذيب التهذيب (1:84)، ومروان بن معاوية أيضاً من رجال الستة، وهو ثقة، وفيه كلام غير مضر من جهة البعض كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (10:96 و 97 و 98) ورزين من رجال الترمذي ثقة كما في "تهذيب التهذيب" (3:275 و 276) وسلمي هذه ففي تهذيب التهذيب "البكرية من بكر بن وائل مولاة لهم روت عن عائشة وأم سلمة وعنهما رزين الجهني ويقال: البكري (425 - 12) وفي "التقريب" لا تعرف (ص: 340).

قال المؤلف: فرجال الحديث كلهم ثقات إلا سلمى فإنها غير معروفة لكنها ثقة على قاعدة ابن حبان وقد مرت، فإن التي روت عنها والذي روى عنها ثقتان، والحديث ليس بمنكر. فإن الآثار الواردة في الباب تؤيده، وأيضاً فليس في النساء من اتهمت ولا من تركوها كما صرح به الذهبي في "الميزان" ورواية المستور مقبولة عندنا

وأما قول البيهقي كما في الزيلعي: وروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يثبت (1:445). فالغالب أنه بناء على جهالة سلمى، وقد عرفت كما مر من قاعدة ابن حبان. ودلالته والآثار التي بعده على الباب ظاهرة

ومن جملة ما استثنى بدليل الاستسقاء لأن استثنائه ثبت بالحديث الذي مر في باب عدم وجوب قضاء الصوم عند زرع القى إلخ. وكذا الاستمناء مستثنى منه بدليل مذكور

أي الإمساك في الصوم (1)
(ثقة كذا في "التقريب" (ص 270 (2)

باب عدم كراهة السواك في الصوم ... 2495 - عن: ربيعة قال: رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - مالا أحصي يتسوك وهو صائم. ... (رواه الترمذي 1 - 96) وحسنه. ... 2496 - حدثنا: عثمان بن محمد بن أبي شيبة ثنا أبو إسماعيل المؤدب عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عائشة قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من خير خصال الصائم السواك. رواه ابن ماجه (ص-122) وأورده الحافظ

في الهداية، ودلت هذه الأحاديث على ما في الهداية أن من أحتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أفطر، ولا كفارة عليه ولو داوي جائفة أو أمة بدواء فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر. عند إبي حنيفة اه مختصرا

باب عدم كراهة السواك في الصوم

قوله: "عن ربيعة" إلخ قال المؤلف: وفي الحديث كلام من جهة البعض ذكره الزيلعي (447:1). ولكنه غير مضر. ودلالته على الباب ظاهرة

.وقوله: "مالا أحصي" يفيد أن سواكه كان غير مقيد بوقت

قوله: "حدثنا عثمان" إلخ. قال المؤلف: وأما رجاله فعثمان هذا من رجال الصحيحين وأبي (داود والنسائي وابن ماجة ثقة حافظ شهير، وله أوهام كما في "التقريب" (ص: 176

قلت: رواية البخاري ومسلم عنه يكفي للاحتجاج به. وأما توهم توهمه فمدفوع باعتضاد الرواية بروايات أخرى. وأبو إسماعيل هذا هو إبراهيم بن سليمان بن رزين صدوق يغرب (كما في "التقريب" أيضاً (ص: 13

وفي "تهذيب التهذيب" عن ابن عدي: وله أحاديث غرائب حسان تدل على أنه من

أهل الصدق اه

وفيه أيضاً توثيقه عن كثير (1 - 125 و 126). ومجالد هذا مجالد بن سعيد وهو وإن تكلم فيه كثير لكن قال العجلي: جازئ الحديث وفيه أيضاً: قال البخاري: صدوق من

"تهذيب التهذيب" (10 - 39 , 40 و 14) وفيه أيضاً: حديثه عند مسلم مقرون اه. وفيه رمز بكونه من رجال مسلم والأربعة اه

السيوطي في "الجامع الصغير (2 - 18) برواية البيهقي في السنن بلفظ «خير خصال الصائم ... 2497 - عن: عبد الرحمن بن غنم قال: سألت معاذ بن جبل أأتسوك وأنا صائم؟ قال: نعم. قلت: أي النهار؟ قال: غدوة أو عشية. قلت: إن الناس يكرهونه عشية ويقولون: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك قال: سبحان الله! لقد أمرهم بالسواك وما كان بالذي يأمرهم

وفيه أيضاً: قال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس وهو صدوق ولفظ "صدوق" جعله في "المزان" من علامات الرواة المقبولين (3:1) وطفي بقول البخاري النقاد للرجال أنه صدوق وفي "الجوهر النقي" بعد نقل الحديث بلفظ الجامع الصغير: فقال (أي البيهقي) مجالد ضعيف اهـ

وفيه أيضاً: ومجالد وإن تكلموا فيه وثقه بعضهم وأخرج له مسلم في صحيحه (1:313) والشعبي هو عامر بن شراحيل الشعبي من رجال الجماعة ثقة مشهور ففيه فاضل

تقريب ص: 120) ومسروق هذا هو مسروق بن الأجدع من رجال الستة تابعي جليل ثقة (عابد كما يتحصل من ترجمته في تهذيب التهذيب و 110 و 111) فالسند 109: 10) " رجاله ثقات على اختلاف في بعضهم ولا ينزل الحديث عن درجة الحسن ودلالته على الباب ظاهرة. وقد يكفي في المسئلة عموم ما ورد في فضل السواك وقد نقل في كتاب الطهارة فتذكره

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالاته على الباب ظاهرة، والأثر أخرجه الزيلعي في "نصب الراية" مفصلاً فزاد بعد قوله: ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر إلا من ابتلي ببلاء لا يجد منه بد اهـ

قال في "الهداية": وكذا الغبار في سبيل الله لقوله عليه السلام: من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار. أخرجه البخاري في الجهاد عن أبي عيسى. إنما يوجز فيه من اضطر إليه ولم يجد عنه محيصاً فأما من ألقى نفسه في البلاء عمداً فماله في ذلك من الأجر شيء انتهت

قلت: ويدخل فيه أيضاً من تكلف الدوران وكثرة المشي إلى المساجد بالنسبة إلى

أن يبسوا (1) بأفواههم عمداً ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر. رواه الطبراني بإسناد (جيد) (التلخيص الحبير 1 - 193 و 194)

قوله عليه الصلاة والسلام: وكثرة الخطا إلى المساجد. ومن يصنع في طلوع الشيب في شعره بالنسبة إلى قوله عليه السلام: من شاب شيبة في الإسلام، إنما يوجر عليهما من بلي (بهما) اهـ (448:1).

قلت: وأجاب بعض الحنفية عن حديث الخلوفاً بأن السواك لا يزيله لكونه ناشئاً من خلو المعدة فلا يزال ما دام المعدة خالية. وأورد عليه ما رواه الديلمي عن ابن عباس رفعه "لما أي موسى ربه وأراد أن يكلمه بعد الثلاثين يوماً وقد صام ليلهن ونهارهن فكره أن يكلم به وريح فمه ريح فم الصائم فتناول من نبات الأرض فمضغه فقال له ربه: لم أفطرت؟ وهو أعلم بالذي كان. قال: أي رب! كرهت أن أكلمك إلا وفمي طيب الريح. قال: أو ما علمت يا موسى أن ريح فم الصائم عندي أطيب من ريح المسك؟ أرجع فصم عشرة أيام ثم اتنتي ففعل موسى الذي أمره ربه كذا في "الدر المنثور قالوا: فهذا موسى مضغ (3:115) " النبات لإزالة ريح الصوم فعوتب عليه فثبت أن بقاء هذا الريح مطلوب وأنها تزول بمضغ السواك.

وأجيب بضعف رواية الديلمي فقد صرح السيوطي في خطبة "كنز العمال" أن عزو الحديث إلى الديلمي علامة ضعفه لندرة الصحاح والحسان فيه، وأيضاً فهي قصة من قبلنا ولا تكون حجة إلا إذا لم تخالف شريعتنا وهذا مخالفة لقوله - صلى الله عليه وسلم - خير خلال الصائم السواك. وأورد عليه بأنه مجمل يحتمل أن يكون المراد به السواك في كل نهار أو في بعضه، وعندنا حديث مفسر يفيد طلب السواك عن الصائم قبل الزوال لا بعده، وهو ما أخرجه الطبراني في معجمه والدارقطني في "سننه" من حديث كيسان أبي عمر والقصار عن عمرو بن عبد الرحمن عن خباب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إذا صمت فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي فإن الصائم إذا يبست شفتاه كانت له نور يوم القيامة. قال الدارقطني: كيسان ليس بالقوي اهـ. من الزيلعي (448:1) وقول الدارقطني: ليس بالقوي، لا يدل على ضعفه بالمرّة فقد وثقه ابن حبان ونعيم بن حماد كما في ("التهذيب" (8:454).

في الدر النشير يقال: بردة بس منها أي نيل منها وبليت (1 - 94) انتهي، فالمعنى أن يبلي الفم ولا يزيلوا رائحته (1)

باب جواز إفتار الصوم في السفر وكون صومه أفضل ... 2498 - عن: حمزة الأسلمي قال: قلت: يا رسول الله! إني صاحب ظهر أعالجه أسافر عليه وأكرهه وإنه ربما صادفني هذا الشهر يعني رمضان وأنا أجد القوة وأنا شاب فأجد بأن أصوم يا رسول الله! أهون علي من أن أخره فيكون ديناً، أفأصوم يا رسول الله! أعظم (1) لأجري أو أفطر (2)؟ قال: أي ذلك شئت يا حمزة! رواه أبو داود (1 - 333). وقال صاحب التلخيص (1 - 195) لهذه الرواية: صحيحة. ثم قال: وصححا الحاكم

بل المراد أنه ليس بالقوي كالحفاظ المتقين فالحديث حسن وهو مفسر وهو قاض على المجل فلزم التعويل عليه، وإرجاع حديث خير خلال الصائم السواك إليه أي السواك عدوة لا عشية ويدل على صحته قول عبد الرحمن بن غنم (وهو مختلف في صحته وكان من أجله أصحاب معاذ) إن الناس يكرهونه عشية، والمراد بالناس الصحابة كما لا يخفي، والحديث إذا تأيد بقول أكثر الصحابة تقوي وصلاح للاحتجاج به كما تقرر في أصول الحديث فعلم أن قول من كرهه عشية لم يكن بالرأي بل بالسمع

وأما قول معاذ فهو مجرد رأيه كما هو ظاهر من سياق كلامه، فالقول قول من كرهه عشية. قلت: ولم أقدر على الجواب المحقق عنه وعملي على ترك السواك بعد الزوال في رمضان والله تعالى أعلم

باب جواز إفتار الصوم في السفر وكون صومه أفضل

قوله: "عن حمزة" إلخ قال المؤلف: دلالة على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وقوله عليه الصلاة والسلام: أي ذلك شئت معناه أي ذلك شئت فافعل فلا دليل فيه على استواء الصوم وإفتاره في الأجر على ما يتوهم فإن التخيير في الشبئين لا يستلزم تسويهما وهذا ظاهر، ولعله - صلى الله عليه وسلم - لم يتعرض للأفضلية إشفافاً عليه فإنه كان مجهوداً فلو سمع أفضلية الصوم لصام وشق عليه وكان - صلى الله عليه وسلم - يراعي أحوال السائلين في الجواب عن سؤالهم خذ هذا فإنه يفيدك في مواضع كثيرة فالحديث ساكت عن بيان الأفضلية واحتج

خبر مبتدأ محذوف هو الضمير الراجع إلى الصوم المذكور في ضمن أصوم (1)

فهو أعظم لأجري (2)

عن: قزعة قال: أتيت أبا سعيد الخدري وهو مكتور عليه فلما تفرق الناس عنه - 2499 قلت: إني لا أسألك عما يسئلك هؤلاء عنه. سألته عن الصوم في السفر: فقال: سافرنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى مكة ونحن صيام قال: فنزلنا منزلاً فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فكانت رخصة فمن صام ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلاً آخر فقال: إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم، فأفطروا وكانت عزمة، فأفطرننا ثم قال: لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك في السفر. (رواه مسلم 1 - 357). ... 2500 - عن: أبي سعيد الخدري قال: كنا نغزو مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن (رواه مسلم 1 - 356). ... 2501 - عن: أنس رضي الله عنه (مرفوعاً) من أفطر فرخصة ومن صام

عليه في "فتح القدير" بعموم قوله تعالى: وأن تصوموا خير لكم (273 - 2) ولم يرد خلاف ذلك.

وأما ما ورد في الصحيحين كما في الزيلعي من حديث جابر كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سفر فرأى زحاما ورجل قد ظل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا: صائم. فقال: ليس من البر الصوم في السفر (448:1) فهو محمول على من استضر بالصوم كما يدل عليه السياق.

وكل ما ورد من نحوه محمول عليه فإن ثبت بالحديث الثاني من الباب: إباحة الصوم في السفر بغير كراهة، ويقول أبي سعيد الخدري في الحديث الثاني من الباب: ثم لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك في السفر اهـ. أفضلية الصوم في السفر فإن هذا الصيام كان بعد الإجازة في الإفطار. والظاهر حمل تقريره - صلى الله عليه وسلم - على الأحب والأفضل إلا إذا عارض ذلك معارض وليس هناك والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزئين من الباب ظاهرة

قوله: "عن أنس" إلخ قال المؤلف: دلالتة على كلا جزئي الباب ظاهرة

فالصوم أفضل. يعني في السفر. رواه الضياء المقدسي (كنز العمال 4 - 306) وسنده صحيح على قاعدة السيوطي في خطبة كنز العمال

فائدة:

في "فتح القدير": واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم فإذا نواه ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزمته قبل الفجر أصبح صائماً فلا يحل فطره في ذلك اليوم، لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لأن السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة. وبشكل عليه حديث كراع الغميم (1) بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها في يوم واحد بل معني قول الراوي: حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم أنه كان صائماً حين وصل إليه ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيماً غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر ثم قال: ولا ملخص إلا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ لحد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشي الهلاك، والله أعلم (284:2)).

قلت: وهو بعيد ولو فرض فكيف ولو فرض فكيف يدعي كون جميع من معه معذورين بعين ذلك العذر؟ بل الأقرب أنهم أمروا بالفطر لمصلحة التقوي على العدو وجواز الفطر في الجهاد أو لبيان جواز الفطر في السفر ولما كان من قصده - صلى الله عليه وسلم - إذ ذاك التشريع أفطر بنفسه وأمر غيره وأيضاً لتكميل التشريع ولما كان صوم بعضهم مخلاً في ذلك التشريع سماهم عصاة وزال ذلك العارض حينئذ فلا يجوز لنا بهذا الحديث الإفطار بعد النية، كيف وهو إبطال للعمل وقد نهي عنه في النص القطعي الثبوت. وحديث كراع الغميم ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب فقليل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام فقال: (أولئك العصاة (2) اهـ 356:1).

في القاموس "كراع الغميم موضع ثلاثة أميال من عسفان وفيه: وعسفان كعثمان موضع علي مرحلتين من مكة" (1)
اعلم أنهم فهموا ذلك أمراً مباحاً لا واجباً فلذلك خالفوه - صلى الله عليه وسلم - ولكن لما لم يتأملوا فيه عوتبوا فلا (2)
يسأ الظن بهم ولا يتوهم عما في حديث أبي سعيد الخدري الثابت في مسلم من قوله: وكانت عزمة (1:357) أنهم خالفوا الواجب فإن قول أبي سعيد ليس بمرفوع بل هو رأي رضي الله عنه فهو فهم المقصود وهم لم يفهموا ذلك فلا يلزم أنهم تعمدوا ترك الواجب

باب جواز قضاء صيام رمضان متفرقاً وأفضليته متتابعاً ... 2502 - حدثنا أبو عبيد القاسم بن إسماعيل الحاملي ثنا علي بن المثنى ثنا حبان بن هلال ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم القاص - وهو ثقة - ثنا العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: لا صوم بعد النصف من شعبان حتى رمضان، ومن كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه. رواه الدارقطني (1 - 243) في "سننه" وقال ابن القطان: الحديث حسن كما في "التلخيص الحبير" (1 - 195).

باب جواز قضاء صيام رمضان متفرقاً وأفضليته متتابعاً

قوله: "حدثنا أبو عبيد" إلخ قال المؤلف: قال الدارقطني بعد رواية الحديث: عبد الرحمن (بن إبراهيم ضعيف الحديث (1 - 243).

قلت: وقد وثقه حبان بن هلال كما صرح به في السند من حديث الباب فعلم أنه ضعيف عند الدارقطني وثقه عند حبان بن هلال. وفي "التلخيص": وفيه عبد الرحمن بن إبراهيم القاص مختلف فيه قال الدارقطني: ضعيف وقال أبو حاتم: ليس بالقوي روى حدثنا منكرًا. قال عبد الحق: يعني هذا، وتعقبه ابن القطان بأنه لم ينص عليه فلعله حديث غيره. قال: ولم يأت من ضعفه بحجة والحديث حسن. قلت: قد صرح ابن أبي حاتم عن أبيه بأنه أنكر (هذا الحديث بعينه على عبد الرحمن اهـ (1:195).

قلت: فقد وقع الاختلاف في كون الحديث منكراً أو حسناً وهو غير مضر لا سيما بعد ما سيأتي من "الجوهر النقي" ففي "الجوهر النقي" في "تاريخ البخاري" أنه ثقة وفي "كتاب ابن القطان": قال البخاري: قال حبان: ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم ثقة، وقال ابن معين: ثقة، وقال ابن حنبل: ليس به بأس، وقال أبو زرعة: لا بأس به أحاديثه مستقيمة إلى أن قال وقال ابن عدي: لم يتبين في حديثه ورواياته حديث منكر فأذكره به قال ابن القطان: (فهو مختلف فيه والحديث من روايته حسن اهـ (1:311).

قلت: فالحديث لا ينزل من درجة الحسن ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة وإنما قلنا بالاستحباب لئلا يخالف الأحاديث بينهما فالتتابع مستحب والتفريق جائز.

عن: ابن عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في قضاء رمضان: إن شاء - 2503
فرق وإن شاء تابع. لم يسنده غير سفيان (1) بن بشر رواه الدارقطني (1 - 244). وصححه
ابن الجوزي كما في ... النيل (4 - 115). ... 2504 - عن: محمد بن المنكدر قال: بلغني
أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل عن تقطيع قضاء صيام شهر رمضان فقال:
ذلك إليك، أرايت لو كان على أحدكم دين ففضى الدرهم والدرهمين ألم يكن قضاء؟ فإله
أحق أن يعفو ويغفر. رواه الدارقطني (1 - 244) وقال: إسناده حسن إلا أنه مرسل

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قال المؤلف: وفي "النيل": حديث ابن عمر في إسناده سفيان بن
بشر وقد تفرد بوصله. قال الدارقطني: ورواه عطاء عن عبيد بن عمير مرسلًا. قال
الحافظ: وفي إسناده ضعف أيضاً وقد صحح الحديث ابن الجوزي وقال: ما علمنا أحداً
(طعن في سفيان بن بشر اهـ (ص: 115)

قلت: قول الحافظ "في إسناده ضعف" جرح مبهم لا يقبل لا سيما إذا صححه غيره
فالحديث صحيح على ما قاله ابن الجوزي أو مختلف فيه على التنزل، والاختلاف غير
مضر كما مر غير مرة ودلالته على الجزء الأول ظاهرة

قوله: "عن محمد بن المنكدر" إلخ قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. والإرسال غير
مضر عندنا وعند المتقدمين من الفقهاء والمحدثين

فائدة:

في الدارقطني عن عائشة: نزلت "فعدة من أيام متتابعات" فسقطت متتابعات. هذا إسناده
(صحيح اهـ (ص - 243

(وأمّا ما في نيل الأوطار: قال في الموطأ: هي قراءة أبي بن كعب (4 - 116

فالجواب عنه أنه لم يبلغه النسخ ودعوي النسخ من مثل عائشة لا يصح من الرأي
والاجتهاد

بأي جواز إفتار الصوم للحامل والمرضع ... إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما ... 2505 -
عن: أنس بن مالك الكعبي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: إن الله عز وجل
وضع عن المسافرين الصوم وشطر الصلاة، وعن الحبلى والمرضع الصوم

باب جواز إفتار الصوم للحامل والرضع

إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما

قوله: "عن أنس" إلخ قال المؤلف: وفي "النيل": وقال ابن أبي حاتم في "عنه": سألت أبي
عنه يعني الحديث فقال: اختلف فيه والصحيح عن أنس بن مالك القيشري انتهى (4 -
113). ودلالته على الباب من غير قد الخوف ظاهرة. وأما قيد الخوف فدليله الإجماع
ففي "الجوهر النقي": وفي نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمعوا أن الحامل إذا خافت على
حملها أفطرت وقضت ولا كفارة إلا الشافعي قال في أحد الروايتين عنه: عليها الكفارة اه
(306:1) أي الفدية عن كل يوم مد على الراجح من مذهب الشافعي وبه قال أحمد. كما
في "رحمة الأمة" (ص 46) ففيه قيد الإفطار بالخوف فعلم أن التقبيد معتبر في الحامل
وكذلك المرضع. فإن قلت: لفظ الوضع يقتضي أن لا يجب القضاء

قلت: النص القطعي وهو قوله تعالى: "فعدة من أيام أخر". أوجب القضاء على المسافرين
وأن الحبلى والمرضع عطفتا عليه في الحديث فالظاهر اتحاد حكمهم إلا إذا دل دليل قوي
على خلافه، ولم يوجد على أن الإجماع منعقد على القضاء كما في "رحمة الأمة" أول
كتاب الصيام (ص - 46) وفي البخاري: قال الحسن وإبراهيم في المرضع والحامل: إذا
خافتا على أنفسهما أو ولدهما

(تفطران ثم تقضيان 647:2).

فائدة لطيفة فيما جاء من الفدية مع القضاء أو بدونه

في المنتقى: يروى بإسناد ضعيف عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في
رجل مرض في رمضان فأفطر ثم صم ولم يصم حتى أدركه رمضان آخر فقال: يصوم
الذي أدركه ثم يصوم الشهر الذي أفطر فيه ويطعم كل يوم مسكينا. ورواه الدارقطني عن
أبي هريرة من قوله وقال: إسناد صحيح موقوف

رواه الخمسة. وفي لفظ بعضهم «وعن الحامل والمرضع» وحسنه الترمذي. (نيل الأوطار 4
113 -).

وفي "النيل": حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني وفي إسناده عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف جدا، والراوي عنه إبراهيم بن نافع وهو أيضاً ضعيف، وروى عنه موقوفا وصححه الدارقطني كما ذكره المصنف وغيره وفيه قوله: «ويطعم كل يوم مسكيناً» استدل به وبما ورد في معناه من قال: بأنها تلزم الفدية من لم يصم ما فات عليه في رمضان حتى حال عليه رمضان آخر وهم الجمهور. وروى عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر وابن عباس وأبو هريرة. وقال الطحاوي عن يحيى بن أكثم قال: وجدته عن ستة من الصحابة لا أعلم لها مخالفاً

وقال النخعي وأبو حنيفة وأصحابه إنها لا تجب الفدية لقوله تعالى: "فعدة من أيام آخر" ولم يذكرها. وفيه: وقد بينا أنه لم يثبت في ذلك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - شيء إلى أن قال: والبراءة الأصلية قاضية بعدم وجوب الاشتغال بالأحكام التكليفية حتى يقوم الدليل الناقل عنها ولا دليل ههنا فالظاهر عدم الوجوب. وقد اختلف القائلون بوجوب الفدية هل يسقط القضاء بها أم لا؟ فذهب الأكثر منهم أنه لا يسقط، وقال ابن عيسى وابن عمر وقتادة وسعيد بن المسيب أنه

(يسقط 4 - 116 , 117 و 118).

وفي سنن الدارقطني: سأل سعيد بن يزيد نافعا مولي ابن عمر عن رجل مرض فطال به مرضه حتى مر به رمضان أو ثلاثة فقال نافع: كان ابن عمر يقول: من أدركه رمضان ولم يكن صام رمضان الخالي فليطعم مكان كل يوم مسكيناً ما من حنطة ثم ليس عليه قضاء وفيها عن عطاء عن أبي هريرة أنه قال: إذا لم يصح بين الرمضانيين صام عن هذا وأطعم عن الماضي ولا قضاء عليه وإذا صح ولم يصم حتى أدركه رمضان آخر صام هذا وأطعم (عن الماضي فإذا أفطر قضاها هذا إسناده صحيح (ص: 246).

قلت: وروايات الدارقطني في سقوط القضاء كأنها مفسرة لما نقل عن بعضهم السقوط بعد الفدية فيكون السقوط خاصاً بمن لم يصح وكان هذا تفسير لقولهم ثم لما انعقد الإجماع على وجوب القضاء كما نقلنا آنفاً عن "رحمة الأمة" ترك هذا القول ولا يبعد أنه كان قياساً منهم رضي الله عنهم لم اجتمع عليه الصيام ستين على من اجتمع عليه

باب وجوب الفدية على الشيخ الفاني ... 2506 - عن: عطاء سمع ابن عباس يقرأ {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ} قال ابن عباس: ليست بمنسوخة هو للشيخ الكبير

الصلاة ستا للإغماء وكأنهم رأوا أن الجامع دفع الحرج لكنه مصادم للإجماع أولاً ثم الفارق بينهما متحقق لأن الصلاة متكررة في كل يوم فكأن فيها من الحرج ما ليس في الصوم لكونه غير متكرر كذلك نعم! بقي القول بالفدية مع القضاء فلا تحسبن أنه غير مدرك بالرأي فيكون في حكم الرفع لأنه مما يحتمل أنهم حكموا فيه بدلالته آية أخرى وعلى الذين يطيقونه فدية" بعد قوله تعالى: "فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر" ورأوا أن ضمير المفعول في "يطيقونه" راجع إلى الفدية لكونها متقدمة رتبة ورأوا من اتصالها بحكم المريض والمسافر أن هذه تتعلق بهما ومن في حكمهما فأوجبوا عليهم الفدية بهذا الطريق وأنت تعلم كون الدلالة غير قطعية بل ولا ظنية فلم يكن هذا القول غير مدرك بالرأي والقرآن مطلق عن الفدية ولا يصلح خبر الواحد لا سيما الموقوف منه أن يتحصص تقبئداً بالقرآن. فلو قلنا بالفدية لزم الزيادة على الكتاب فلم نقل بها ولك أن تأويلها بالاستحباب فافهم

باب وجوب الفدية على الشيخ الفاني

قوله: "عن عطاء" إلخ قال المؤلف: دلالاته على الباب ظاهرة. وروى أبو داود (1) عنه خلاف ذلك وسكت عليه. قال: كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة. وهما يطيقان الصيام. (أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع إذا خافتا (1:324).

وروى عن سلمة ومعاذ بن جبل قول ثالث مغائر لهما كما في نيل الأوطار عب عبد الرحمان بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل بنحو حديث سلمة (وهو المذكور قبله) عن سلمة ابن الأكوع قال: لما نزلت هذه الآية "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد أن يفطر ويفتدي حتى أنزلت الآية التي بعدها فنسختها. رواه الجماعة إلا أحمد

أي عن أبي عباس (1)

والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فليطعمان مكان كل يوم مسكيناً. (رواه البخاري 647:2).

وفيه: ثم أنزل الله "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح، ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام مختصراً لأحمد

(وَأَبَى دَاوُدَ (4:114).

فالقول الأول لابن عباس يدل على بقاء حكم الآية وقوله الثاني على نسخها بعد أن كان معناها الرخصة للشيخ والشيخة الذين يطيقان الصيام، وقول سلمة، ومعاذ يدل على نسخها بعد أن كان معناها الرخصة للجميع ثم هؤلاء جميعاً متفقون في بقاء الرخصة للشيخ والشيخة الذين لا يطيقان الصيام فهنا سؤالان

الأول التعارض بين نفس قول ابن عباس الأول والتعارض بين قوليه وبين قول سلمة

ومعاذ بن جبل

وجوابه بناء هذه الأقوال على اختلاف تفسير الآية فمعني كلام هؤلاء الاكابر أنه إن فسرت الآية بسلب الطاقة فهي باقية ومحلها الشيخ والشيخة الغير المطيقين وهو حاصل قول ابن عباس الأول وإن فسرت بالطاقة بالتكلف كانت الآية خاصة بالشيخ والشيخة المطيقين بالتكلف وكذا الحبلى والمرضع ثم تكون منسوخة وهو حاصل قول ابن عباس الثاني، وإن فسرت بمطلق الطاقة كانت الآية عامة للجميع ثم يكون منسوخة وهو حاصل قول سلمة ومعاذ بن جبل، فارتفع الاختلاف وحصل الائتلاف

والسؤال الثاني أن الكل متفقون على بقاء حكم الفدية للشيخ والشيخة لغير المطيقين فماذا مأخذ الحكم؟

فلو قيل: إنه الآية فلا يخلوا إما تفسر بالمطيق أو غير المطيق فعلى الأول لم تشتمل الغير المطيق فكيف تدل على حكمه؟ وعلى الثاني فما معني نسخ الآية وادعاه كثير من السلف؟

وجوابه أن تفسر الآية بالمطيق ويلزم منه ثبوت حكمها لغير المطيق بالأولى فيكون حكم المطيق مدلولاً للآية بعبارة النص، وحكم غير المطيق مدلولاً لها بدلالة النص. ثم نسخت في المدلول الأول بمعارضها وهو قوله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ولم تنسخ "في المدلول الثاني لعدم المعارض لأن كلمة "من" في قوله تعالى: "فمن شهد

باب جواز الفدية عن صوم الميت وأنه لا يصوم أحد عن أحد ... 2507 - ثنا: روح بن الفرّج ثنا يوسف بن عدي ثنا عبيدة بن حميد عن عبد العزيز بن رفيع عن عمرة بنت عبد الرحمن قلت لعائشة: إن أُمّي توفيت وعليها صيام رمضان أيصلح أن أقضي عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقي عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك. رواه الطحاوي وهذا سند صحيح. (الجواهر النقي 1 - 210). ... 2508 - عن: ابن عباس رضي الله عنهما قال: لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد. رواه النسائي في "الكبرى" بإسناد صحيح (التلخيص الحبير 1 - 197). ... 2509 - أخبرنا: عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: لا يصلين أحد عن أحد ولا يصومن أحد عن أحد ولكن إن كنت فاعلاً تصدقت عنه أو أهديت. رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي 1 - 449) ورجاله رجال الصحيح إلا عبد الله هذا فإنه (1) من رجال مسلم والأربعة. ... وهو مختلف فيه

مخصوص بدلالة الإجماع والنصوص الآخر بالمطابق فارتفع الإشكال واجتمعت جميع الأقوال. وهذا الجواب ملخص من كلام القاضي ثناء الله في التفسير المظهري ونقل شيئاً منه في حاشية البخاري (2: 647) ولك أن تقصر المسافة وتقول: إن أصل الحكم من الفدية للشيخ الغير المطبق ثابت بالإجماع لا بالآية ولا بأس به

باب جواز الفدية عن صوم الميت وأنه لا يصوم أحد عن أحد

قوله: "ثنا روح" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة

قوله: "أخبرنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة

من تهذيب التهذيب (5 - 326 و 327 و 328) و (10 - 413) في ترجمة نافع (1)

عن: نافع عن ابن عمر رفعه في رجل مات وعليه صيام "يطعم عنه من كل يوم - 2510 مسكين" رواه الترمذي. وقال: الصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال الدارقطني: المحفوظ ... (دراية ص 177). ... 2511 - عن: ابن عمر رضي الله عنها، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم (مسكين). قال القرطبي في "شرح الموطأ": إسناده حسن ... (عمدة القاري 5 - 283).

قوله: "عن نافع" إلخ وقوله: "عن ابن عمر" إلخ. دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

واعلم أن هذه الآثار تدل على الباب، وفي البخاري تعليقا: أمر ابن عمر امرأة جعلت أمها (على نفسها صلاة بقاء فقال: صلي عنها وقال ابن عباس نحوه (2:991).

قلت: فتعارض الرواية عن ابن عباس وابن عمر في الصلاة لكن لا يضر في المقصود ههنا في الصوم وفي "حاشية البخاري" عن العيني: ونقل ابن بطال إجماع الفقهاء على أنه لا (يصلي أحد عن أحد فرضا ولا سنة، لا عن حي ولا عن ميت (2 - 991).

فيما روي عن ابن عباس وابن عمر في أداء الصلاة عن الميت كما ذكر آنفا يحمل على أنه أراد به الصلاة عن نفسه وإيصال الثواب للميت وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. والنهي صريح في الصلاة والصوم كما ذكر في المتن فلا تعارض في باب الصلاة أيضا.

وفي "النيل" عن ابن عباس أن امرأة قالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر فأصوم عنها؟ فقال: أرايت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قال: نعم! قال: فصومي عن أمك أخرجاه اهـ.

وفيه أيضا: وعن عائشة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليه متفق عليه اهـ.

وفيه أيضاً قوله: "صام عنه وليه" لفظ البزار "فليصم عنه وليه إن شاء" قال في مجمع (الزوائد: وإسناده حسن (4 - 118 و 119).

.....

وفي النيل أيضا: وفيه دليل على أنه يصوم الولي عن الميت إذا مات وعليه صوم أي صوم كان. وبه قال أصحاب الحديث وجماعة من محدثي الشافعية، وأبو ثور. ونقل البيهقي عن الشافعي أنه علق القول به على صحة الحديث. وقد صح وبه قال الصادق والناصر والمؤيد بالله والأوزاعي وأحمد بن حنبل والشافعي في أحد قوله اهـ

وفيه أيضا: وذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد إلى أنه لا يصام عن الميت (مطلقا إلخ (4) - 119

فهذه الأحاديث المرفوعة تعارض ما مر من الموقوفات وكذا ما نقل من المذاهب من النيل أنفا يقدح في ما نقله ابن بطال من الإجماع وقد مر عن قريب. وقول من معه الزيادة من العلم أولي بالقبول ممن ليس بذاك

وأيا روى أبو داود وسكت عنه عن ابن عباس قال: إذا مرض الرجل في رمضان ثم مات ولم يصح أطعم عنه ولم يكن عليه قضاء وإن نذر قضي عنه وليه اهـ (1:333) فتعارض قول ابن عباس أيضا في النذر لأن قوله الناهي كان شاملا له أيضا

فأجاب عن الأحاديث المرفوعة في "فتح القدير" بما نصه: وفتوي الراوي (1) (وهو ابن عباس رضي الله عنه وعائشة هناك) على خلاف مروية بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم (يدل على إخراج المناط عن الاعتبار اهـ (2:279

وأجاب بعضهم بأن المراد من الصوم هو الفدية فتأمل حق التأمل

وأما أنا فأقول: إن الصوم في الأحاديث المرفوعة يحمل على المراد به أن الولي يصوم صوم النذر عن الميت لكن لا بطريق النيابة عنه بل يصوم لنفسه ثم يوصل ثوابه إليه والقرينة على ذلك الحمل أن الناذرة لم توص فكان هذا تطوعا من الولي لا واجبا ويؤيد الحمل على التطوع قوله عليه السلام في لفظ البزار "إن شاء" وقد مر قريبا والاختلاف في المقام في ما كان واجبا فافهم

هذا من مذهب الحنفية وأما المحدثون فمذهبهم أن الاعتبار في مثل هذا التعارض بما عن النبي ص لا بما فعله (1) الراوي عنه فاحفظه

باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسده ... 2512 - بمن: عائشة، قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى لنا طعام فأفطرنا، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صوماً مكانه يوماً آخر أه. رواه ابن حبان في صحيحه (كنز العمال 4 - 304) وفي الزيلعي (1 - 451): ورواه عبد الرزاق في "مصنفه" حدثنا معمر عن الزهري أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين. الحديث أه. قلت: ورجاله رجال الصحيح، وفيه انقطاع بين الزهري وعائشة كما نقله الزيلعي عن الترمذي

فيحمل المرفوع على التطوع ويحمل فتوي ابن عباس رضي الله عنه وعائشة وابن عمر من النهي عن الصوم لأحد عن أحد وأمر الافتداء عن صومه على الواجب وأن الفدية تنوب مناب الصوم عن الميت فمعني قوله: "لا يصوم أحد عن أحد" أي على طريق النيابة فإنه لا ينوب عنه وهذا عندي تأويل سهل غير بعيد. وبه يتحصل التطبيق بين المرفوعات والموقوفات التي هي مرفوعة حكماً بأحسن طريق ولله الحمد

فإن قلت: لم لم يحمل حديث جواز الفدية على صيام رمضان وحديث القضاء عن الميت على صوم نذر ما يقتضيه ظاهر مجموع الأحاديث المرفوعة والموقوفة وهو قول أحمد (وإسحاق وحكاه النووي عن أبي عبيد أيضاً كما في عمدة القاري (5 - 283)

قلت: يابى هذا الحمل قوله عليه السلام في حديث النذر "أرأيت لو كان على أمك دين" إلخ فإن العلة مشتركة بين النذر وقضاء رمضان بل القضاء أقوى وجوباً لكونه واجباً من الله تعالى بخلاف النذر لكونه واجباً من العبد بالتزامه فسوي هذا القول منه عليه السلام بين جميع الصيام فلا معني للفرق بينهما فافهم

باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسده

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن ظاهر الأمر للوجوب وكذا ظاهر مفهوم الأثرين الذين بعده، وأما ما في النيل عن أبي سعيد عند البيهقي بإسناد قال الحافظ: حسن قال: صنعت للنبي - صلى الله عليه وسلم - طعاماً فلما وضع قال رجل: أنا صائم فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: دعاك أخوك وتكلف لك أفطر (فصم مكانه إن شئت (4: 140).

ثنا: وكيع عن مسعر عن حبيب (1) عن عطاء (2) عن ابن عباس قال: يقضي يوماً - 2513
(مكانه). رواه ابن أبي شيبة وهذا سند صحيح (الجواهر النقي 315:1)

وفيه أيضاً عن أم هاني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل عليها فدعا بشراب فشرب ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله! أما أني كنت صائمة. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء أفطر. رواه أحمد والترمذي (ونقل في النيل عن الترمذي كلاماً على روايته) وفي رواية أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شرب شراباً فناولها (أي أم هاني) لتشرب فقالت: إني صائمة ولكني كرهت أن أرد سؤرك فقال: يعني إن كان قضاء من رمضان فاقضي يوماً مكانه وإن كان تطوعاً فإن (شئت فاقضي وإن شئت فلا تقضي. رواه أحمد وأبو داود بمعناه. (4:139)

قلت: رواه أبو داود وسكت عنه ولفظه: عن أم هاني قالت: لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأم هاني عن يمينه قال: فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هاني فشربت منها فقالت: يا رسول الله! لقد أفطرت وكنت صائمة. فقال لها: أكنت تقضين شيئاً؟ وقال: لا، (قال: فلا يضررك إن كان تطوعاً (1:340)

فالجواب عنهما إجمالاً أن أحاديث المتن بظاهرها تدل على وجوب القضاء (3) وهذه على عدم وجوبه، فيرجح الأول بعموم قاعدة إذا تعارض الحلال والحرام غلب الحرام والله تعالى أعلم بالصواب

والجواب عنهما تفصيلاً أما عن حديث أبي سعيد فيحمل قوله عليه السلام "إن شئت" بمجموع الكلام يعني إن شئت فافعل هكذا أي تفطرين حالا وتقضين مالا ولو على الوجوب. فالحديث ساكت عن الوجوب وعدمه

وأما عن حديث "المتطوع أمير نفسه" فيحمله على أن المعني أن المتطوع بعد النية

هو ابن أبي ثابت (1)

هو ابن يسار (2)

وحملها الشافعية على استحباب القضاء (3)

ثنا: إسماعيل بن إبراهيم عن عثمان التيمي عن أنس بن سيرين أنه صام يوم - 2514
عرفة فعضط عطشاً شديداً فأفطر فسأل عدة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -
فأمره أن يقضي يوماً مكانه. رواه ابن أبي شيبة وهذا سند على شرط الشيخين ما خلا
التيمي، فإنه أخرج له أصحاب الأربعة ووثقه ابن سعد وابن سفيان والدارقطني (الجواهر
النقي 1 - 315).

المجازمة بالصيام مختار بين الصيام وعدمه نبه عليه السلام عليه لدفع توهم بعض العوام
أن النية لعلها تكون في حكم النذر

وأما عن قوله عليه السلام: إن كان قضاء من رمضان إلخ فبوقوع الشك فيه من الراوي
كما يدل عليه قوله: يعني فلما لم تكن الألفاظ محفوظة فكيف يصح الاستدلال بها؟

وأما عن قوله: فلا يضرك شيئاً إن كان تطوعاً فيحمل الضرر على الإثم الذي يكون في
إفطار صوم القضاء من رمضان وقد قلنا بعدم الإثم إذا كان عذر صحيح

قلت: وقد أجاب الطحاوي في شرح "معاني الآثار" له عن حديث أم هانئ بأن قوله: "وإن
كان تطوعاً فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه" تفرد به حماد بن سلمة ورواه أبو
عوانة وقيس وأبو الأحوص بلفظ "فلا يضرك" "ولا بأس" أي إنك لست بأثمة في إفطارك
من هذا التطوع وليس في ذلك ما ينفي أن يكون عليها قضاء يوم مكانه فقد اضطراب
(حديث سماك هذا اهـ. (1:354)

لا يقال: قد تابع شعبة بن سلمة فرواه بلفظ "الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن
(إشَاء أفطر" رواه الترمذي (1:92)

لأننا نقول: ليس فيه إلا أنه مختار بين إتمام الصوم وعدمه وهو لا يتعرض لوجوب القضاء
وعدمه أصلاً، فكان ما رواه شعبة راجعاً إلى معنى رواية الجماعة أن المتطوع لا يأثم
بفطره فافهم

ثم أجاب الطحاوي عن علة الانقطاع بين الزهري وعائشة (المذكور في الحديث الأول من
الباب في المتن) بأن قد روى عن عائشة في هذا من غير هذا الوجه ما قد حدثنا إسماعيل
بن يحيى المزني قال: ثنا محمد بن إدريس الشافعي قال: ثنا سفيان عن طلحة بن يحيى
بن طلحة عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -
قالت: دخل على

باب عدم جواز إفطار صوم التطوع إلا لعذر ... 2515 - عن: أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائماً فليصل وإن كان (مفطراً فليصم (رواه مسلم 1 - 462

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقلت: يا رسول الله! إنا قد خبأنا لك خبيئاً فقال: إني (كنت أريد الصوم ولكن قربه سأصوم يوماً مكان ذلك اهـ (355:1

لا يقال: ليس فيه ما يدل على الوجوب بل يحمل أن يكون معني قوله: "سأصوم يوماً مكان ذلك" أي تطوعاً

لأننا نقول: إن حديث عائشة هذا قد وافق حديث الزهري عن عائشة المنقطع في ذكر القضاء وقد كان المنقطع دالا على الوجوب، لما قيد من الأمر بصيغة إفعال وأصله الوجوب ولكن كان الاحتجاج بالمنقطع مفتقراً إلى مؤيد فإذا وجد كان الاستدلال بمجموع المؤيد ولمؤيد لا بأحدهما، على أن الانقطاع ليس بعلة عندنا في القرون الثلاثة كما تقدم في ذكر الأول. والله تعالى أعلم

لا سيما وقد ثبت وجوب القضاء بأقوال الصحابة كما مر في المتن وأخرج الطحاوي بسند فيه زياد بن الجصاص مختلف فيه قال البزاز: ليس به بأس وليس بالحافظ، وقال العجلي: لا بأس به وقال ابن عدي في موضع: لم نجد له حديثاً منكراً وهو في جملة من يجمع ويكتب حديثه وضعفه في موضع آخر. وجرحه آخرون كما يظهر من ترجمته في التهذيب (368:3) عن أنس بن سيرين قال: صمت يوم عرفة فجهد في الصوم فسألت ذلك عبد الله بن عمر فقال: أفض يوماً آخر مكانه اهـ (356:1) وقد مر الحديث في المتن برواية عثمان التيمي وهو أحسن حالا من زياد ولكن ذكرته عن الطحاوي لما فيه من التصريح بإسم عبد الله بن عمر من بين الصحابة فالقوي ما اختاره أصحابنا الحنفية من وجوب القضاء على المتطوع بالصوم إذا أفسده

باب عدم جواز إفطار صوم التطوع إلا لعذر

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب بما في الطحاوي: فلو كان الفطر جائزاً لكان الأفضل الفطر لإجابة الدعوة التي هي سنة (اهـ (746:1

عن: أبي جحيفة قال: آخى النبي - صلى الله عليه وسلم - بين سلمان وأبي - 2516
الرداء فزار سلمان أب الرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الرداء فصنع له طعاماً،
فقال: كل، فإني صائم، قال: ما أنا بأكل حتى تأكل، فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الرداء
يقوم. قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم، فقال: نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن
فصلياً فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط
كل ذي حق حقه. فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر ذلك له، فقال النبي - صلى
(الله عليه وسلم -: صدق سلمان (رواه البخاري 1 - 264

وفي "الدر المختار": ولا يفطر الشارع في نفل بلا عذر في رواية وهو ظاهر الرواية كما
في الطحاوي وهي الصحيحة وفي أخرى يحل بشرط أن يكون من نية القضاء واختارها
الكمال وتاج الشريعة وصدرها (1) في "الوقاية وشرحها" والضيافة عذر للضيف والمضيف
إن كان صاحبها ممن لا يرضى بمجرد حضوره ويتأذى بتركه الإفطار فيفطر وإلا لا هو
الصحيح من المذهب ظهيرية

(اهـ: 1) 746 و 747 مع الطحاوي

واعلم أن الحديث الأول يدل على الجزء الأول من الباب كما مر تقريره من الطحاوي
والثاني على الجزء الثاني منه لأن سلمان كان ضيفاً لأبي الرداء وأفطر بإصراره ولم ينكر
عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد إطلاعه على الواقعة والحديث الأول ليس فيه
الضيافة بل الدعوة لمن ليس ضيفاً فلا يدخل في عموم الضيف فلا يجوز له الإفطار فافهم
هذا الفرق بين الدعوة لمن ليس ضيفاً فلا يدخل في عموم الضيف فلا يجوز له الإفطار
فافهم هذا الفرق بين الدعوة والضيافة كيلا تتوهم التعارض بين الحديثين الذين هما
دليلان على الجزئين من الباب والله تعالى أعلم

قوله: "عن أبي جحيفة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. حيث
قرر النبي - صلى الله عليه وسلم - قول سلمان رضي الله عنه

العز وإلي صدر الشريعة لا يصح كما نبه عليه الطحاوي (1)

باب أن المرأة لا يجوز لها صوم التطوع ... إذا كن زوجها حاضراً إلا بإذنه ... 2517 - عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا تصم المرأة ويعلمها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته وهو شاهد إلا بإذنه، وما أنفقت من كسبه من غير أمره (فإن نصف أجره له. (رواه مسلم 1 - 330

باب أن المرأة لا يجوز لها صوم التطوع

إذا كان زوجها حاضراً إلا بإذنه

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه" إلخ. في "شرح مسلم". للنوي: هذا محمول على (صوم التطوع والمندوب الذي ليس له زمن معين اهـ (330:1)

قلت: لثلا يتعارض قوله - صلى الله عليه وسلم - «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» رواه الإمام أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه، وصححه العلامة السيوطي بالرمز كما في الجامع الصغير (2:176). وفي "الدر المختار" عن الأشباه: ولا تصوم المرأة نفلاً إلا بأذن الزوج إلا عند عدم الضرر به وفي الطحطاوي: بأن كان صائماً أو مريضاً فلها أن تصوم وليس له منعها لأنه فيه إبطال حقه وفي "الظهيرية" لم يستثن قال في البحر: والأظهر إطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لأن الصوم يضر ببدن المرأة ويهز لها وإن لم يكن (الزوج الآن يطأها إلخ (1:748

قال المؤلف: والراجح الإطلاق لمطابقته ظاهر الحديث ولا يتعارضان إن دقق النظر فإن هذا الإطلاق مقيد بالضرر

وقول البحر تفسير لبعض الضرر كهزال المرأة وفيه ضرر الزوج كما لا يخفي

فمآل القولين يرجع إلى تقييد النهي بالضرر والضرر بالصوم ليس كلياً بل الصوم معين في (الصحة للبعض فتأمل حق التأمل¹)

فائدة: ثبت بالحديث والقول الفقهي كلية نفيسة وهي أن المرأة لها أن تفعل كل ما لم يكن فيه إبطال حق زوجها (1)

باب إن من صار للزوم الصوم في إثناء اليوم لا يأكل إلى الغروب ... 2518 - عن: سلمة بن الأكوع قال: أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً من أسلم أن أذن في الناس إن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء. ... (رواه البخاري 1 - 268 □ 269). ... باب وجوب القضاء على من أفطر بظن الغروب ثم طلع الشمس ... 2519 - حدثني: عبد الله بن أبي شيبه ثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالت: أفطرنا على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - في يوم غيم ثم طلعت الشمس قيل لهشام: فأمروا بالقضاء؟ قال: بد من قضاء. (وقال معمر: سمعت هشاماً لا أدري أقضوا أو لا. ... (رواه البخاري 1 - 263).

باب إن من صار للزوم الصوم في إثناء اليوم لا يأكل إلى الغروب

قوله: عن "سلمة" إلخ قال المؤلف: دلالة على الباب من حيث أن من أكل في أول اليوم كان معذوراً عن الصوم فأمر بالإمسك بقية يومه. فكذا كل من صار أهلاً للزوم، وصوم عاشوراء كان في ذلك الزمن فرضاً فيثبت به حكم رمضان

وفي "الهداية": وإذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في رمضان أمسكاً بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه (203:1). وفيها أيضاً: وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض في بعض النهار أمسكاً بقية يومهما. وقال الشافعي: لا يجب الإمساك. وعلى هذا الخلاف كل من صار (أهلاً للزوم ولم يكن كذلك في أول الزوم اهـ (205:1)

وفيها أيضاً: بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام (هذه الأعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم اهـ (205:1)

باب وجوب القضاء على من أفطر بظن الغروب ثم طلع الشمس

قوله: "حدثني عبد الله" إلخ قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. وأما قول معمر في هذا الحديث: "سمعت هشاماً لا أدري إلخ" لا يعارض قوم هشام "بد من قضاء" فإن المراد بقول معمر هذا هو أن هشاماً لم يطلع على فعلهم القضاء

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد بن أبي سلمة عن إبراهيم قال عمر بن الخطاب - 2520 وأصحابه في يوم غيم ظنوا أن الشمس قد غابت، قال: فطلعت الشمس، فقال عمر: ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم، ثم نقضي يوماً مكانه. رواه الإمام الهمام محمد بن الحسن في كتاب الآثار (2 - 45). وفي "التلخيص الحبير": ورواه البيهقي من طريقين آخرين في أحدهما: فقال عمر: ما نبالي ونقضي يوماً مكانه. ورواه من رواية زيد وهب عن عمرو فيها أنه لم يقض. ورجح البيهقي رواية القضاء لورودها من جهات متعددة ثم قواه بما رواه عن صهيب نحو القصة. وقال: واقتضوا يوماً مكانه. ... باب استحباب السحور وتأخيرهِ وتعجيل الفطر ... 2521 - عن: أنس بن مالك قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: تسحروا فإن في السحور بركة. ... (رواه البخاري 1 - 257). ... 2522 - عن: أبي الدرداء قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ثلاث من أخلاق المرسلين. تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، ووضع اليمين على الشمال في الصلاة. رواه الطبراني في "معجمه" ... (زيلعي 1 - 453) وحسنه السيوطي (1 - 117) في "الجامع الصغير" إلا أن فيه "من أخلاق النبوة". ... 2523 - عن: عمرو بن العاص أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (قال: فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر (رواه مسلم 1 - 350).

والمراد بقوله: "بد من قضاء" أنهم أمروا بذلك فلا تعارض ويدل على وجوب القضاء الحديث الموقوف الذي بعد هذا وما فيه أنه لم يقض فهو ناف والمثبت مقدم عليه.

باب استحباب السحور وتأخيرهِ وتعجيل الفطر

قال المؤلف: مجموع أحاديث الباب يدل على مجموع أجزائه

فائدة أولى: قال ابن عبد البر: أحاديث تعجيل الإفطار وتأخير السحور صحاح متواترة. كذا (في نيل الأوطار 4 - 103).

عن: أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لا - 2524
يزال الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون. رواه أبو داود وابن
خزيمة وابن حبان في صحيحيهما. (الترغيب والترهيب 1 - 185). ... 2525 - عن: أبي
هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: قال الله عز وجل: إن
أحب عبادي إلي أعجلهم فطراً. رواه أحمد والترمذي وحسنه وابن خزيمة وابن حبان في
صحيحيهما. (الترغيب 1 - 158). ... باب النهي عن صوم العيدين وأيام التشريق ...
2526 - عن: عائشة قالت: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صومين يوم
الفطر ويوم الأضحى. ... رواه (مسلم 1 - 360). ... 2527 - وروى (مسلم 1 - 360) عن
أبي سعيد قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا يصلح الصيام في
يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان. ... 2528 - عن: سعد بن أبي وقاص قال:
أمرني النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أنادي منى أنها أيام أكل وشرب ولا صوم فيها
يعني أيام التشريق. رواه أحمد والبخاري. قال في مجمع الزوائد: ورجالهما رجال الصحيح.
(نيل الأوطار 1 - 144). ... 2529 - عن: أنس نهى عن صوم ستة أيام من السنة ثلاثة
أيام التشريق ويوم الفطر ويوم الأضحى ويوم الجمعة مختصة من الأيام. رواه الطيالسي
(جامع صغير 2 - 165) وحسنه بالرمز

فائدة أخرى: كون الغيبة من المفطرات لم أر فيه حديثاً محتجاً به وقد ورد فيه بعض
الضعاف كما ذكره في الدراية (ص: 180) وقال الزيلعي: وورد في ذلك أحاديث كلها
(مدخولة أي ضعيفة (1: 460).

قلت: فإن ثبت فيه حديث محتج به فهو مأل كما قال صاحب الهداية: والحديث مأل
بالإجماع. وفي "فتح القدير" على هذا القول ما نصه: بذهاب الثواب فيصير كمن لم يصم
وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فإنه حادث بعد ما مضى
(السلف على أن معناه ما قلنا (2: 296 □ 297).

باب النهي عن صوم العيدين وأيام التشريق

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على أجزاء الباب ظاهرة. والأحاديث تدل على

باب النهي عن الوصال ... 2530 - عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا تواصلوا فأياكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر، قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله! قال: لست كهينتكم إني أبيت لي مطعم يطعمني (وساق يسقيني) (رواه البخاري 1 - 264)

المعنى مطلقا ولم تقيد بالجواز للمتمتع وما روى عن الصحابة جوازها للمتمتع فلعله اجتهد منهم بعموم الآية ثم المحرم مقدم على المبيح

وما أخرجه الدارقطني والطحاوي كما في النيل بلفظ "رخص رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للمتمتع إذا لم يجد الهدى أن يصوم أيام التشريق

فجوابه كما في النيل أن في إسناده يحيى بن سلام وليس بالقوي. (4 - 145) ووقع شيء من الاختلاف من كون أيام التشريق يومين أو ثلاثة لكن الحديث الأخير من الباب كان في تعيينها. وأيضا يدل على كونها أكثر من يومين لفظ "أيام" بصيغة الجمع الذي أصله أن أقله ثلاث. وحديث الجامع الصغير مرفوع كما يعلم من التزام الجامع أنه يصرع في الموقوف بكونه موقوفا ومع قطع النظر عنه فتفسير الصحابي حجة كافية إذا لم يعارض بأقوى منه والمعارض منتف ههنا

باب النهي عن الوصال

قوله: عن "أبي سعيد" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة وفي حاشية البخاري عن "العيني وفتح الباري قوله: "حتى السحر

فإن قلت: روى ابن خزيمة من طريق عبيدة بن حميد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يواصل إلى السحر ففعل بعض أصحابه فنهاه فقال: يا رسول الله! إنك تفعل ذلك، الحديث. فظاهره يعارض حديث أبي سعيد هذا فإن في حديث أبي صالح إطلاق النهي عن الوصال وفي حديث أبي سعيد جوازه إلى السحر.

قلت: ذكروا أن رواية عبيدة بن حميد شاذة وقد خالفه أبو معاوية وهو أضبط أصحاب الأعمش فلم يذكر ذلك وعلى تقدير أن يكون رواية عبيدة محفوظة

عن: ليلي امرأة بشير بن الخصاصية قالت: أردت أن أصوم يومين مواصلة - 2531
فمنعني بشير وقال: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن هذا وقال: يفعل ذلك
النصاري، ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى: {أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} فإذا كان الليل
فأفطروا. رواه ابن أبي حاتم في تفسيره واللفظ له. ورواه عبد بن حميد في تفسيره
وأحمد والطبراني وسعيد بن منصور (فتح الباري 4 - 176). ... 2532 - عن: عبد الرحمن
بن أبي ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: نهى النبي -
صلى الله عليه وسلم - عن الحجاماة للصائم، وعن المواصلة، ولم يحرمهما إبقاء على
أصحابه. رواه عبد الرزاق وأبو داود وإسناده صحيح. (فتح الباري 4 - 155 و 156) وقد
مر في باب أن الاحتلام والحجاماة غير مفطر

فالجواب أن ابن خزيمة جمع بينهما بأن يكون النهي عن الوصال أولا مطلقا سواء جميع
الليل أو بعضه ثم خص النهي بجميع الليل فأباح الوصال إلى السحر فيحمل حديث أبي
(سعيد على هذا وحديث عبيدة على الأول اهـ (264:1)

قال المؤلف: أسلوب الكلام النبوي في نفس حديث أبي سعيد رضي الله عنه يدل على أن
الوصال مطلقا غير محمود وما فوق السحر أشد فكانه قال: لا تواصلوا وإن لم تصبروا عنه
فلا تجاوزوا عن السحر وتأيد ذلك بحديث أبي هريرة المذكور الذي رواه ابن خزيمة فهذا
وجه الجمع بينهما وهذا مما ألقى في روعي وفي "الدر المختار" قال: بالكراهة التنزيهية
(134:1) مع الشامية والأحاديث تحتل هذا والحديث الأخير من الباب كأنه صريح في
هذا فافهم وحديث أبي سعيد هذا مع ما يليه على الحكمة في المنع عن ذلك وهو الضعف
والتشبه

قوله: عن "ليلى" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة

قوله: عن "عبد الرحمان" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب وعلى عدم تحريم الوصال
ظاهرة

باب إباحة صوم الجمعة منفرداً ... 2533 - عن: عبد الله قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام. وقل ما كان يفطر يوم الجمعة. رواه الترمذي (1 - 98) وحسنه. ورواه النسائي أيضاً وصححه ابن حبان وابن عبد البر وابن حزم. (عمدة القارئ 5 - 333) وليس فيه لفظ غرة. ... 2534 - عن: أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخطوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون في صوم يصوم أحدكم. (رواه مسلم 1 - 361). ... 2535 - عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده. (رواه مسلم 1 - 360). ... باب كراهة صوم السبت منفرداً ... 2536 - عن: عبد الله بن بسر عن أخته - واسمها الصماء - أن رسول الله

باب إباحة صوم يوم الجمعة منفرداً

قوله: عن "عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة وهو أصل المذهب عندنا كما صرح به في "الدر المختار" و "رد المحتار" ونقله في النيل، ونصه: وذهب الجمهور إلى (أن الكراهة التي فيه التنزيه وقال مالك وأبو حنيفة لا يكره إلخ (4 - 132

وما ورد من النهي عنه كما في الحديثين الآتيين محمول على من قيد المطلق كما يدل عليه صريحاً قوله عليه السلام "لا تختصوا" وقول عليه السلام "إلا أن يصوم قبله" إلخ ونحن قائلون أيضاً بالمنع لمن خصه كذلك وهو مذهبنا ومذهب الجمهور ففي النووي وفي هذا الحديث النهي الصريح عن تخصيص ليلة الجمعة بصلاة من بين الليالي ويومها بصوم (كما تقدم وهذا متفق على كراهته (1 - 361

باب كراهة صوم السبت منفرداً

قال المؤلف: الحديثان الأولان يدلان على المنع من صوم السبت، والثالث يدل على

صلى الله عليه وسلم - قال: لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم فإن لم يجد - أحكم إلا عود عنب أو لحاء شجرة فليمضغه. رواه الخمسة إلا النسائي وابن حبان والحاكم والطبراني والبيهقي وصححه ابن السكن. (نيل 4 - 133 و 134). ... 2537 - عن: بشير المازني (مرفوعاً) نهى عن صيام يوم السبت. رواه الضياء المقدسي في المختارة (كنز العمال 4 - 308) (وسنده صحيح على قاعدة السيوطي المذكورة في خطبة كنز العمال. ... 2538 - عن: أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يصوم من الأيام السبت والأحد، وكان يقول: إنهما يومَا عيد للمشرّكين فأحب أن أخالفهم. رواه أبو (داود والنسائي وصححه ابن حبان ... (فتح الباري 4 - 305

الجواز، فجمع بعضهم بحمل الكراهة على تقدير الانفراد والجواز على الانضمام كما في (الجمعة وبه جمع صاحب البدر كما في النيل (4 - 134

قلت: لكن ألفاظ الحديث الآخر يأبى هذا الوجه لأن فيه كالتصريح بتعمده - صلى الله عليه وسلم - لهذين اليومين بالصوم فالأقرب أن يقال: بالتعارض بين الإذن والنهي ثم على القاعدة المشهورة يرجح النهي ويقال: إن المقصود الأصلي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان مخالفة الكفار وعين طريق المخالفة باجتهاد منه بأنهما يومَا عيد لهم ولا يصام يوم عيد فصامهما ليكون مخالفا لهم في تعييدهم ثم نظر إلى أن الصوم فيهما يوهم تعظيمهما وفي هذا نوع موافقة لهم فنهي عن صومهما فافهم

والمذهب عندنا كراهة صوم السبت إذا تعمده وكذا يوم الأحد إذا تهمله كما في "الدر المختار" و "رد المختار" (134:2) وفي حاشية الترمذي عن الطيبي "واتفق الجمهور على (أن هذا النهي نهى تنزيه لا تحريم" (98:2)

وقال الترمذي: ومعني الكراهة في هذا أن يختص الرجل يوم السبت بصيام لأن اليهود يعظمون يوم السبت (98:1)، والحديث الأول فيه كلام غير مضمّر مذكور في النيل (4 - 134).

باب أن الحائض لا تصوم ولا تقضي ... 2539 - عن: معاذة قالت: سألت عائشة، فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ قالت: كان يصيبنا ذلك مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة. رواه الجماعة. (نيل 1 - 269 و 270) وفي رواية لأبي داود، وقد سكت عنه: فلا نقضي (الصلاة) ولا نؤمر بالقضاء.

باب أن الحائض لا تصوم وتقضي

قال المؤلف: دلالة حديث الباب عليه ظاهرة

فائدة أولي في حكم صوم الدهر

يجوز صوم الدهر مع إفطار الأيام المنهية عنها بلا كراهة عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً (لأبي يوسف كما يتحصل مع الطحطاوي (1:707)

وأما ما ورد من الوعيد كما في النيل مرفوعاً عن أبي موسى "من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وقبض كفه". رواه أحمد وأخرجه أيضاً ابن حبان وابن خزيمة والبيهقي وابن "أبي شعبة ولفظ ابن حبان: "ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد تسعين

وأخرجه أيضاً البزار والطبراني قال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح. (4 - 137) فهو محمول على من صلم الأبد مع الأيام المنهية عنها وكذلك حمل عليه الحافظ ابن تيمية في (المنتقى 4 - 137 مع النيل). وما ورد فيه من الكراهة بلا وعيد كحديث عبد الله رواه النسائي وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم - له: «إنه عسى أن يطول بك عمر» إلخ أو كحديث عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله! كيف بمن يصوم الدهر كله؟ قال: لا صام ولا أفطر. رواه النسائي أيضاً في

وسكت عليهما. فالأول معلل بخوف الضعف في بعض والثاني بانتفاء (325 □ 324 - 1) فائدة الصوم من مخالفة العادة في بعض فإنه يكون كمن يعتاد الأكل مرة واحدة في اليوم والليلة

فائدة ثانية في أمر الصبيان بالصوم إذا طاقوه

في البخاري عن الربيع بنت معوذ قال: أرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار من أصبح مفطراً فليتم بقية يومه ومن أصبح صائماً فليصم. قال: فكنا نصومه

بعد ونصوم صبياننا ونجعل لهم اللعبة من العهن فإذا بكأ أحدهم على الطعام أعطيناه ذلك حتى يكون عند الإفطار، وفيه: وقال عمر لنشوان في رمضان: ويملك وصبياننا صيام أفطر (به) (263:1).

وفي "فتح الباري" قوله: "أعطيناه ذلك" إلخ. وفي الحديث حجة على مشروعية تمرين الصبيان على الصيام كما تقدم لأن من كان في مثل السن الذي ذكر في هذا الحديث فهو غير مكلف وإنما صنع لهم ذلك للتمرين وأغرب القرطبي، فقال: لعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعلم بذلك ويبعد أن يكون أمر بذلك لأنه تعذيب صغير بعبادة شاقة غير متكررة في السنة إلى قوله: مع أن الصحيح عند أهل الحديث وأهل الأصول أن الصحابي إذا قال: فعلنا كذا في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان حكمه الرفع. لأن الظاهر إطلاعه - صلى الله عليه وسلم - على ذلك وتقريرهم عليه مع توفر دواعيهم على سؤلهم إياه عن الأحكام مع اهـ هذا مما لا مجال للاجتهاد فيه فما فعلوه إلا بتوفيق (4) - 175).

وما نقله في "فتح الباري" أيضاً في الصفحة المذكورة عن رزينة بفتح الراء وكسر الزاي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يأمر مرضعته في عاشوراء ورضعاء فاطمة فيتفل في أفواههم ويأمر أمهاتهم أن لا يرضعن إلى الليل. أخرجه ابن خزيمة ودل على تمرين الرضيع بالصوم وهو بعيد.

فجوابه عندي أن ابن خزيمة توقف في صحته وإن صح فعله كان في بعض آخر أجزاء النهار للتأدب بقدر الإمكان مع يوم الصوم لا للتمرين. قلت: أو تحمل على أن الرضيع كان لا يتضرر بالإمساك عن اللبن ببركة تقله - صلى الله عليه وسلم - في فيه، وكان ذلك معجزة له - صلى الله عليه وسلم - وقد سمعنا عن بعض الأطفال أنهم كانوا لا يرضعون في نهار رمضان وعد ذلك من كراماتهم فكذا فافهم. قال المؤلف: لكن إذا يتضرر به الصبي لا يتمرن به فالحديث مخمول على من لم يتضرر به

عن: أبي بكر بن عبد الرحمن قال: كنت أنا وأبي فذهبت معه حتى دخلنا على - 2540 .. عائشة قالت: أشهد على باب أن الجنب لا يفطر بل يصوم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن كان ليصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصومه. ثم دخلنا على أم سلمة فقالت مثل ذلك. (رواه البخاري 1 - 258 و 289). ... باب استحباب صيام ستة من شوال ... وصوم عرفة وصوم عاشوراء ... 2541 - عن: أبي أيوب عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: من صام رمضان ثم اتبعه ستاً من شوال فذاك صيام الدهر. رواه (الجماعة إلا البخاري والنسائي). (نيل 4 - 120)

باب أن الجنب لا يفطر بل يصوم

قوله: "عن أبي بكر" إلخ قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة. ويدل عليه قوله تعالى: {أحل لكم ليلة الصيام} إلخ. وتقديره ما في "فتح الباري" وقرره ابن دقيق العيد بأن قوله تعالى "أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم" يقتضي إباحة الوطئ في ليلة الصوم ومن جعلتها الوقت المقارن لطلوع الفجر فيلزم إباحة الجماع فيه ومن ضرورته أن يصبح فاعل (ذلك جنباً ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء (4 - 127

وأما ما في النيل: أخرج الشيخان عن أبي هريرة أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: من أصبح جنباً فلا صوم له. (4 - 96) فهو محمول على استحباب الغسل قبل الفجر ونفي كمال الصوم في تلك الحالة

إذا لم يضطر إليها

باب استحباب صيام ستة من شوال

وصوم عرفة وصوم عاشوراء

قوله: "عن أبي أيوب" إلخ. قال المؤلف: دللته على الجزء الأول من الباب ظاهرة

وفي الطحطاوي: ألسن من شوال صومها مكروه عند الإمام متفرقة أو متتابعة

عن: أبي قتادة في حديث طويل: ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 2542 ثلاث من كل شهر ورمضان إلى رمضان، فهذا صيام الدهر كله. وصيام يوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده، وصيام يوم عاشوراء أحتسب أن يكفر السنة التي قبله رواه مسلم (1 - 367). ... 2543 - عن: ابن أبي ليلى عن داود بن علي عن أبيه عن جده (1) قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صوموا يوم عاشوراء (وخالفوا اليهود صوموا قبله يوماً وبعده يوماً. رواه أحمد (2) (نيل الأوطار 4 - 127

(لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأساً (بحر 1 - 706

قلت: الكراهة محمولة على احتمال سوء العقيدة لئلا يظن أنها من الفرائض لاتصالها بـرمضان.

قوله: عن أبي قتادة إلخ قال المؤلف: دلالتة على الجزئين الأخيرين من الباب ظاهرة

وأما ما في "التلخيص الحبير": حديث أنه - صلى الله عليه وسلم - نهي عن صوم عرفة بعرفة. رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقي من حديث أبي هريرة وفيه مهدي الهجري مجهول. ورواه العقيلي في "الضعفاء" من طريقه وقال: لا يتابع عليه.

قال العقيلي: وقد روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بأسانيد جياد أنه لم يصم يوم عرفة بها ولا يصح عنه النهي عن صيامه. قلت: قد صححه ابن خزيمة ووثق مهدياً المذكور ابن حبان (1: 198 □ 199) فهو محمول على الحاج الذي يضعفه الصوم وفي "الدر المحتار": والمندوب إلى أن قال: وعرفة ولو الحاج لم يضعفه (1: 706 مع (الطحطاوي).

قوله: "عن ابن أبي ليلى" إلخ. قال المؤلف: وفي النيل: رواية أحمد هذه ضعيفة مسكرة

قلت: لم يذكر وجه الضعيف والإنكار. وقد قال القاضي الشوكاني في خطبة (127 - 4) النيل: وله (أي لأحمد) رحمه الله المسند الكبير إلى أن قال: ولم يدخل غيه إلا ما يحتج به اهـ (1: 10) نعم! داود هذا متكلم فيه لكن الحافظ الذهبي ساق الحديث في

(أي ابن عباس كذا في تهذيب التهذيب (3 - 193 (1)
أي في مسنده وكذلك في كل موضع عزي الحديث إليه في المنتقى كما صرح به صاحب المنتقى في الخطبة (2)

أبواب الاعتكاف ... باب أن الاعتكاف سنة مؤكدة لكن على الكفاية ... 2544 - عن: عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يعتكف العشر (الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ثم اعتكف أزواجه من بعده. (رواه البخاري 271:1).

الميزان" ولم يتكلم عليه ثم نقل عن ابن عدي أنه قال: عندي لا بأس بروايته عن أبيه عن"

(جده 1 - 321).

وأما ابن أبي ليلى فأربعة والمتكلم فيه كثيرا هو محمد بن أبي ليلى لكن وثقه بعضهم فهو مختلف فيه كما في كتاب الصلاة فأيهم كان في الحديث لا يضر

وقد نقل الحديث في "التلخيص الحبير" عن البيهقي بهذا السند بلفظ "لئن بقيت إلى قابل (لامرن بصيام يوم قبله أو بعده يوم عاشوراء" ولم يتكلم عليه (199:1).

وفيه أيضا: في رواية له أي البيهقي: صوموا عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا قبله يوما أو بعده يوما (199:1). وفيه "أو" مكان الواو ويدل الحديث على كراهة الأفراد بصوم يوم عاشوراء بل السنة أن يضم معه يوما قبله أو بعده. ففي "الدر المختار": وتنزيها كعاشوراء وحده

في "رد المحتار": أي مفردا عن التاسع أو عن الحادي عشر -إمداد- لأنه تشبه باليهود. محيط ونحوه في الطحطاوي (706 - 1) عن الإمداد وفي "العالمكيرية" عن المحيط (130:1). وبه اتضح معني قول "الدر المختار": ونقل كغيرها يعم السنة كصوم عاشوراء مع التاسع إلخ فإن كونه سنة مقابلا للكرهية باعتبار قيد شم التاسع معه وكذا الحادي عشر كالتاسع وإلا فهو مندوب في نفسه لا سنة فافهم

باب أن الاعتكاف سنة مؤكدة لكن على الكفاية

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: دلالة على مواظبة الاعتكاف كما هو الأصل في لفظ كان ظاهرة فهو سنة مؤكدة

باب اشتراط الصوم ومسجد الجماعة للاعتكاف وما يحرم فيه ... 2545 - حدثنا: وهب بن بقية أنا خالد عن عبد الرحمن يعني ابن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة أنها قالت: السنة على المعتكف أن لا

وأما كونها كفاية فحيث اكتفي باعتكافه - صلى الله عليه وسلم - ولم يعتكفوا في زمانه وإلا لنقل وكذلك لم يعتكف جميعهم بعده فدل عليه تأمل

وأما ما ورد من قضاء - صلى الله عليه وسلم - اعتكاف السنة التي لم يعتكف فيها كما سيأتي في الحاشية فهو محمول على استحباب القضاء ففي "النيل": وأعلم أنه لا خلاف في عدم وجوب الاعتكاف إلا إذا نذر به اهـ (146 - 4) فلا يرد أن القضاء أمانة الوجوب مع أن هذه أكثرية

باب اشتراط الصوم ومسجد الجماعة للاعتكاف وما يحرم فيه

قوله: "حدثنا وهب" إلخ. قال المؤلف: قال أبو داود: غير عبد الرحمان بن إسحاق لا يقول فيه: قال: السنة الدال على الرفع، قال أبو داود: وجعله أي الحديث من أن المعتكف قول (عائشة أي في فتواها الموقوف (342:1).

وفي النيل: وعبد الرحمن بن إسحاق هذا هو القرشي المدني يقال له: عباد قد أخرج له مسلم في صحيحه ووثقه يحيى بن معين وأثنى عليه غيره وتكلم فيه بعضهم اهـ (148:4)).

قلت: فهو زيادة ثقة لا ترد وتقبل. وفي "الجواهر النقي: ومذهب المحدثين أن الصحابي إذا قال: السنة كذا فهو مرفوع فثبت كون الحديث المذكور مرفوعا، والسنة السيرة والطريقة وذلك قدر مشترك بين الواجب والسنة المصطلح عليها

ومثله حديث "سنوا (1) بهم سنة أهل الكتاب، ومن سن سنة (2) حسنة" ولم تكن السنة المصطلح عليها معروفة في ذلك الوقت. وذكر سنة الصوم للمعتكف مع ترك المس والخروج دليل على أن المراد الوجوب لا السنة المصطلح عليها. (1 - 321) ودلالته على الباب ظاهرة

(رواه الإمام مالك في الموطأ سند ينقطع كما في (التلخيص الحبير 2 - 302 (1)
(رواه مسلم كما في المشكاة (1 - 250 (2)

يعود مريضاً ولا يشهد جنازة ولا يممس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بد منه ولا اعتكاف إلا بصوم ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع. (رواه أبو داود 1 - 342). ... 2546 - عن: عائشة (مرفوعاً) لا اعتكاف إلا بصيام. رواه الحاكم في

وقوله: "في مسجد جامع". يعني مسجد جماعة لا المعني المتعارف ودليل هذا التفسير قول حذيفة الذي في الزييلي، ونصه: روى الطبراني في معجمه حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا حجاج بن المنهال ثنا أبو عوانة. عن مغيرة عن إبراهيم النخعي أن حذيفة قال لابن مسعود: ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبي موسى بن عوان أنهم معتكفون قال: فلعلهم أصابوا وأخطأت أو حفظوا ونسيت، قال: أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا في مسجد (جماعة اهـ 464:1).

وفي "تلخيص الزييلي": بإسناد صحيح إلى إبراهيم النخعي بهذا الحديث وهو (منقطع اهـ (ص: 180).

قلت: لا ضرر في الانقطاع وفي الهداية: ثم نصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، (ولصحة التطوع فما روى الحسن عن أبي حنيفة بظاهر ما روينا إلخ (209 - 1).

وأما ما في النيل عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه. رواه الدارقطني وقال: رفعه أبو بكر السوسي، وغيره لا يرفعه وأخرجه الحاكم مرفوعاً وقال: صحيح الإسناد (4 - 149) وقد نقله السيوطي في كنز العمال (4 - 311) وهو صحيح على قاعدته

فالجواب عنه أنه مبيح وما نقل في المتن محرم وإذا تعارضا يرجح المحرم فاشتراط الصوم أحوط وأقدم أو هو محمول على من اعتكف ليلة أو أقل من يوم كما قاله محمد، ويكون الاستثناء فيمن اعتكف يوماً كاملاً فافهم

وأما ما في الدر المختار. وأقله أي الاعتكاف نفلاً ساعة من ليل أو نهار عند محمد وهو ظاهر الرواية عن الإمام لبناء النقل على المسامحة وبه يفتي

والساعة في عرف الفقهاء جزء من الزمان لا جزء من أربع وعشرين كما يقوله

المستدرك. (كنز العمال 4 - 311) وسنده صحيح على قاعدة السيوطي المذكورة في (خطبة كنز العمال. وصحه السيوطي أيضاً بالرمز في الجامع الصغير (2 - 171).

المنجمون (1) كذا في غرر الأذكار وغيره. (1 - 760) مع الطحاوي. فهو على اختيار الرواية الأخرى من الإمام

وأما ما ذكرناه من الهداية فقال صاحب الهداية بعده: وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم (2) (209:1) وعلى هذا لا يكون الصوم مشروطاً له كذا قالوا ولكن "فتح القدير": وفيه نظر إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم، وحاصله أم من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه إلخ. (2 - 307 و 308) فلا يصح على هذا تأويل الحديث المخير في الصوم للمعتكف بأنه حممول على اعتكاف التطوع ويصح على القول الآخر بل يتقوى هذا القول بهذا الحديث وبالبناء على المسامحة أيضاً لأن العفو عن الصوم مسامحة أيضاً كما أن كونه أقل من يوم مسامحة، ويتأيد أيضاً هذا القول بتبويب البخاري باب من لم ير على المعتكف صوماً، وقبيل هذا بتبويه باب الاعتكاف ليلاً، وإيراده فيها حديث عمر بن الخطاب أنه قال: يا رسول الله! إنني نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة في المسجد، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: أوف بنذرك فاعتكف ليلة (1: 274 و 272) في "فتح الباري" استدلل به على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل ليس ظرفاً للصوم فلو كان شرطاً لأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - به (4: 237) وما

في السندي: وقد ورد ما يؤيد ما ذهب إليه أهل الميقات من تقدير الأربع والعشرين من الساعات في الليل والنهار (1) وذلك فيما أخرجه أبو داود (وسكت عنه)، والنسائي والحاكم عن جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: يوم الجمعة ثنتا عشرة ساعة لا يوجد عبد مسلم يسأل إلخ. كذا في (التحريр المختار المصري 1 - 154). قلت: بل هذا الحديث يرد عليهم لأن الجمعة لا تكون دائماً ولا أكثرها اثنتي عشرة ساعة نجومية وإنما يكون بهذا القدر إذا اعتدل الليل والنهار وظاهر أن زمان اعتدالها يكون أقل من زمان عدم اعتدالهما لم أر في حديث صريح الاعتكاف أقل من يوم وفي كنز العمال مرفوعاً ممن مشى في حاجة أخيه وبلغ فيها كان (2) خيراً من اعتكاف عشرين سنة ومن اعتكف يوماً ابتغاء وجه الله عز وجل جعل الله بينه وبين النار ثلاثة خنادق أبعد مما بين الخافقين اهـ (4 - 312) وعزاه إلى مستدرك الحاكم وسنده صحيح على قاعدة السيوطي

.....
نقل فيه من التعقيب بأن في رواية شعبة عن عبيد الله عند مسلم يوما بدل ليلة

فالجواب عنه أن اليوم يطلق على مطلق الوقت كثيرا فيفسر بالرواية الأخرى التي ورد فيها ليلا، وما نقل فيه من ورود الأمر بالصوم في هذه القصة فضعف (1) الحافظ جميع طرقه، أو هو محمول على الندب إذا ضم إلى هذه الليلة اليوم الآتي فيكون المعنى إنك إن اكتفيت على الليلة فلا صوم فيها وإن ضمنت إليه اليوم كما هو الأفضل فصم ذلك اليوم ويتعين هذا التأويل إذا اعتبر سكوت أبي داود على هذا الحديث في (342:1) فافهم. ثم ذكر الحافظ ما نصه: أن رواية من روى يوما شاذة وقد رقع في رواية سليمان بن بلال الآتية بعد أبواب فاعتكف ليلة فدل على أنه لم يزد على نذره شيئا وأن الاعتكاف لا صوم فيه وأنه لا يشترط له حد معين. (4 - 237) وتحصل من هذا التقرير مأخذ كلتا المسئلتين عدم اشتراط له حد معين. (4 - 237) وتحصل من هذا التقرير مأخذ كلتا المسئلتين عدم اشتراط الصوم للاعتكاف، وأنه يكون أقل من يوم وليلة أيضا. ولما كان هذا النذر غير واجب الإيفاء لصدوره في غير حالة الإسلام كان هذا الاعتكاف نفلا فثبت بهذا قيد النفل أيضا. قال صاحب "الجواهر النقي" ناقلًا لاستدلال (2) البيهقي على الاعتكاف بغير صيام أولا ما نصه: ثم ذكر البيهقي أنه عليه السلام اعتكف في العشر الأول من شوال ثم مجيبا عن هذا الاستدلال بما نصه

قلت: من اعتكف الأيام التسعة من شوال يصدق عليه أنه اعتكف في العشر، وفي الصحيحين أنه عليه السلام كان يعتكف العشر الأخير ولم يكن عليه السلام يستغفر

(العشر كلها إلخ (1 - 322).

قلت: ودليل أنه عليه السلام لم يكن يستغفر العشر كلها ما في النيل من قول ابن مسعود: صمنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - تسعا وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين. أخرجه أبو داود والترمذي، ومثله عن عائشة عند أحمد بإسناد جيد (4:75) فافهم

وجه تضعيف رواية أبي داود والنسائي أنه وقع فيهما عبد الله بن بديل وهو ضعيف لكن قال ابن معين: صالح، (1) وذكره ابن حبان في الثقات كما في الزيلعي (1:462). قلت: والاختلاف غير مضر استدلال بلفظ العشر لأنه شامل لأول يوم منه ولا صوم فيه إجماعاً (2)

باب جواز طرح الفراش في المسجد للمعتكف ... 2547 - عن: ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا اعتكف طرح له فراشه أو يوضع له سريره وراء اسطوانة التوبة. رواه ابن ماجه ورجاله ثقات (نيل 4 - 147). ... باب ضرب الخباء للمعتكف في المسجد ... 2548 - عن: عائشة، قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه وأنه أمر بخباء فضرب لما أراد الاعتكاف في العشر

باب جواز طرح الفراش في المسجد للمعتكف

قال المؤلف: دلالة حديث الباب عليه ظاهرة

فائدة:

روى الديلمي في مسند الفردوس عن عائشة مرفوعا بسند ضعيف "من اعتكف إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن اعتكف فلا يحرم من الكلام" كما في كنز العمال (4 - 312) أي لا يحرم على نفسه الكلام الحسن والمباح فافهم

باب ضرب الخباء للمعتكف في المسجد

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. روى البخاري الحديث بمعناه في (4 - 312) وفي حاشيته عن الفتح والعيني والطبري: استدل به على أن مبدأ الاعتكاف من أول النهار، وبه قال الأوزاعي والثوري والليث في أحد قولي، وذهبت الأئمة الأربعة والنخعي إلى أن يدخل قبيل الغروب إذا أراد اعتكاف عشر أو شهر وأولوا الحديث على أنه دخل من أول النيل، ولكن إنما تحلي بنفسه في المكان الذي أعد لنفسه بعد صلاة (الصبح 1: 272).

قلت: لما انعقد إجماع الأئمة الأربعة على أن ليلة الحادي والعشرين داخل في الاعتكاف وجب تأويل الحديث وتأويله إما ما ذكر، وإما ما أن يقال: إنه ليس في الحديث تصريح بأنه أي صبح فيحتمل أن يكون صبيح عشرين بادر - صلى الله عليه وسلم - إلى الاعتكاف قبل وقته □

وقد عرف كون الليلة تابعة للنهار كما في حديث المسافر على الخفين ولفظه "ثلاثة أيام ولياليهن" (مسلم 1 - 135) وغيرها فلا يعدل عنه بدون دليل صحيح صريح، ولم يوجد

وأما عد الليلة الآتية من النهار في الحج فالنصوص واردة فيه صريحا ستأتي في كتاب الحج

فيعدل بها عن ذاك الأصل المعروف

وقد تم الجزء التاسع من الكتاب، فالحمد لله العلى الوهاب، والصلاة والسلام على رسوله وآله والأصحاب، ويليه الجزء العاشر من إعلاء السنن، وفقني الله تعالى لإتمامه في أسرع زمن، وأزال عني الشجو والشجن، فقد ابتليت في هذه الأيام بأشد المحن، حفظني الله من جميع الشرور والفتن، في السر والعلن، وما ذلك على الله بعزيز. ويرحه الله عبدا قال: آمينا. وقع الفراغ من أليفه في ظل العارف بالله مجدد الملة الإسلامية حكيم الأمة المحمدية مولانا الحافظ الثقة الثبت الحجة العلامة محمد أشرف على أدام الله ظلاله وأبد عظمته وجلاله، على يد المفتقر إلى رحمة ربه الصمد عبده المذنب ظفر أحمد عفا الله عنه ضحوة الخميس لسبع عشرة خلت من صفر الخير 1348 ثلاث مائة وثمان وأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * * *

فهرس ما في الجزء التاسع من الأبواب والفوائد

الموضوع ... الصفحة

كتاب الزكاة ... 3

باب لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ... 3

باب ليس على الصبي والمجنون زكاة ... 6

باب لا زكاة في مال المكاتب حتى يعتق ... 11

باب من كان عليه دين لا زكاة عليه بقدره في الأموال الباطنة ... 13

باب لا زكاة في العبد إذا لم يكن للتجارة ... 15

باب لا زكاة في المال الضمار ... 15

أبواب زكاة السوائم ... 19

باب زكاة الإبل ... 19

باب زكاة البقر ... 23

باب لا زكاة في الأوقاص ... 25

باب زكاة الغنم ... 28

باب أداء زكاة الغنم بالثني والجدعة من الضان على السواء ... 29

باب الزكاة في الفرص أو عدمها ... 31

باب لا زكاة في الحمير والبغال ... 39

باب أداء الزكاة من خلاف الجنس ... 41

باب لا زكاة في العوامل ... 45

باب أن المصدق لا يأخذ إلا الوسط من أموال الزكاة ... 46

باب وجوب الزكاة في مال استفاده في أثناء الحول ... 48

باب صحة أداء الزكاة إلى الفساق والслаطين الجبابرة ... 50

للسلطان ولاية أخذ الزكاة في الأموال الظاهرة لا الباطنة ... 52

باب جواز تعجيل الزكاة ... 54

أبواب زكاة الأموال ... 54

باب زكاة الفضة ... 54

باب ما جاء في كسور الذهب والفضة ... 55

باب نصاب الذهب ... 58

باب وجوب الزكاة في الحلي ... 60

باب زكاة عروض التجارة ... 63

باب ما على من يمر على العاشر ... 65

باب أن المعدن والركاز فيهما الخمس ... 68

باب لا زكاة في الحجر واللؤلؤ إلا أن يكون للتجارة ... 72

باب لا شيء في العنبر ... 73

أبواب زكاة الزروع والثمار ... 74

باب ما يجب فيه العشر ونصف العشر قليلاً أو كثيراً أو خضراوات ... 74

باب زكاة العسل ... 74

باب أمر الساعي أن يعد الماشية حيث ترد الماء ... 82

من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز؟ ... 83

أبواب صدقة الفطر ... 98

باب من تجب عليه وعنه صدقة الفطر ... 98

باب مقدار صدقة الفطر ... 102

باب ما جاء في تحديد الصاع ... 108

باب استحباب أداء الصدقة قبل الخروج إلى الصلاة ... 113

باب جواز أداء صدقة الفطر قبل العيد ... 114

كتاب الصوم ... 115

باب أجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل ... 115

- باب أجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل ... 117
- باب تعليق الصوم برؤية الهلال وكذا إفطاره ... 118
- باب النهي عن صوم يوم الشك ... 122
- باب افتراض الصوم بشهادة مسلم واحد عدل أو مستور، إذا كان بالسماء علة ... 128
- باب اشتراط شاهدين عدلين في الفطر عند العلة ... 130
- باب أول وقت الصوم وآخره ... 131
- أبواب ما يوجب القضاء والكفارة ... 133
- باب عدم القضاء والكفارة على من أكل أو شرب أو جامع في رمضان ناسياً ... 133
- باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر ... 134
- باب أنه لا بأس بالاحتحال في الصوم ... 136
- باب أنه لا بأس بالقبلة والمباشرة للصائم إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال ... 137
- باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القيء ووجوبه عند الاستقاء ... 138
- باب وجوب الكفارة والقضاء إذا أفطر في رمضان بعد الصيام بغير عذر ... 139
- باب الفطر مما دخل لا مما خرج إلا ما استثنى بدليل ... 145
- باب عدم كراهة السواك في الصوم ... 147
- باب جواز إفطار الصوم في السفر وكون صومه أفضل ... 150
- باب جواز قضاء صيام رمضان متفرقاً وأفضليته متتابعاً ... 153
- باب جواز إفطار الصوم للحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما ... 155
- باب وجوب الفدية على الشيخ الفاني ... 157
- باب جواز الفدية على صوم الميت وأنه لا يصوم أحد عن أحد ... 159
- باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسده ... 162
- باب عدم جواز إفطار صوم التطوع إلا لعذر ... 163
- باب أن المرأة لا يجوز لها صوم التطوع إذا كان زوجها حاضراً إلا بإذنه ... 167
- باب أن من صار أهلاً للزوم الصوم في أثناء اليوم لا يأكل إلى الغروب ... 168

باب وجوب القضاء على من أفطر بظن الغروب ثم طلع الشمس ... 168

باب استحباب السحور وتأخيرهِ وتعجيل الفطر ... 169

باب النهي عن صوم العيدين وأيام التشريق ... 170

باب النهي عن الوصال ... 171

باب إباحة صوم يوم الجمعة منفرداً ... 173

باب كراهة صوم السبت منفرداً ... 173

باب أن الحائض لا تصوم وتقضي ... 175

فائدة أولى في حكم صوم الدهر ... 175

فائدة ثانية في أمر الصبيان بالصوم إذا طاقوه ... 175

باب أن الجنب لا يفطر بل يصوم ... 177

باب استحباب صيام سنة من شوال وصوم عرفة وصوم عاشوراء ... 177

أبواب الاعتكاف ... 179

باب أن الاعتكاف سنة مؤكدة لكن على الكفاية ... 179

باب اشتراط الصوم ومسجد الجماعة للاعتكاف وما يحرم فيه ... 180

باب جواز طرح الفراش في المسجد للمعتكف ... 184

باب ضرب الخباء للمعتكف في المسجد ... 184

قال ابن شبرمة: "كان الناس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسلم - 3186 الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأبيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما". ذكره ابن القيم في زاد المعاد (2:330). وأعله بالانقطاع ليس إلا وهو ليس بعلقة عندنا في القرون الفاضلة

"التلخيص" (2:304). فإن معناه ردت إليه بنكاح جديد إن كان قد أسلم بعد ما هاجرت، أو بالنكاح الأول إن كان أسلم قبل هجرتها، وانقضاء عدتها، بدليل ما رواه ابن عباس نفسه عند أبي داود والترمذي، وقد ذكرناه آنفاً

ولا يعارضه أيضاً ما رواه مالك عن الزهري: أن صفوان بن أمية أسلمت زمن الفتح فلم يفرق النبي - صلى الله عليه وسلم - بينهما، واستقرت عنده حتى أسلم صفوان وكان بين إسلامهما نحو من شهر" اهـ. فإن مكة كانت دار الإسلام إذ ذاك فلا تجب البينونة إلا بعرض الإسلام على زوجها، ولما عرض عليه الإسلام لم يأب ولم ينكر، بل طلب المهلة، فأجله النبي - صلى الله عليه وسلم -. ونحن لا نقول بوجوب البينونة إلا بالإباء بعد العرض، دون الاستمهال. ولا يرد علينا أيضاً ما رواه مالك عن الزهري: "أن أم حكيم بنت الحارث بن هشام وكانت تحت عكرمة بن أبي جهل، فأسلمت يوم الفتح وهرب زوجها من الإسلام حتى قدم اليمن، فارتحلت أم حكيم فدعته إلى الإسلام فأسلم، وقدم على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما رآه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وثب فرحاً حتى بايعه، فثبت على نكاحها ذلك. (98)"

فإن مكة كانت دار الإسلام، فلا تبين المرأة قبل عرض الإسلام على زوجها، وحين عرض عليه لم يأب ولم ينكر، وعكرمة لم يهرب من الإسلام بعد عرضه عليه، بل هرب قبله، فافهم.

ولا ما رواه الشافعي رحمة الله عليه عن جماعة من أهل العلم من قريش وأهل المغازي وغيرهم عن عدد مثلهم: "أن أبا سفيان أسلم بمر الظهران وامرأته هند بنت عتبة كافرة بمكة، ومكة يومئذ دار حرب، وكذلك حكيم بن حزام". كما في "التلخيص" (2:304). فإن مر الظهران كانت دار حرب أيضاً، وقد قدما أن البينونة لا تجب في دار الحرب ما لم تحض المرأة ثلاث حيض بعد إسلامها، أو إسلام زوجها. وأما أن مر الظهران كانت دار حرب، فلكونها من توابع مكة، وتوابع البلد تبع له في كونها توابع حرب أو دار الإسلام. وإن سلمنا أنها كانت دار الإسلام لكونها معسكر المسلمين في الإسلام الزوج في دار الإسلام لا تبين منه امرأته مالم يعرض عليها، ولم يوجد تباين الدارين لكون أبي سفيان، وحكيم بن حزام جاءا مستأمنين، أجارهما عباس بن عبد المطلب رضي الله عنه. ولم يجيئاً مأسورين، ولا مهاجرين، وبذلك يتحقق تباين الدار، لا بمجرد دخول الحربي دار الإسلام

أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن حماد عن إبراهيم قال: "كتب عمر بن عبد - 3187
العزیز إلى عبد الحمید (هو عامله على الكوفة): إذا أسلمت المرأة قبل زوجها عرض على
زوجها الإسلام، فإن أسلم

وذهب أهل الظاهر إلى أن المرأة إذا أسلمت ولها زوج كافر ذمي أو حربي فحين إسلامها
انفسخ نكاحها منه، سواء أسلم بعدها بطرفة عين أو أكثر أو لم يسلم، لا سبيل له عليها إلا
بابتداء نكاح برضاها، وإلا فلا، وإن أسلم هو قبلها، والمرأة غير كتابية فساعة إسلامه قد
انفسخ نكاحها منه أسلمت بعده بطرفة عين فأكثر، لا سبيل له عليها إلا بابتداء نكاح
برضاها إن أسلمت، وإلا فلا، ساء كانا حربيين أو ذميين. وهو قول عمر بن الخطاب وجابر
بن عبد الله وابن عباس رضي الله عنهم، وبه يقول حماد بن زيد والحكم بن عتيبة وسعيد
بن جبیر وعمر بن عبد العزيز وعدي بن عدي الكندي والحسن البصري وقتادة والشعبي
(وغيرهم ذكره ابن حزم في المحلى 312:7).

قلت: لم يثبت عن عمرو بن عباس وعكرمة وعمر بن عبد العزيز ما عراه إليهم بل الثابت
منهم التفريق بعد عرض الإسلام كما ذكرناه في المتن، وروى ابن حزم نفسه من طريق
حماد بن زيد عن أيوب السختياني عن عكرمة عن ابن عباس في اليهودية أو النصرانية
تسلم تحت اليهودي أو النصراني، قال: "يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يُعلَى" اهـ. لم يقل:
بانت منه امرأته ساعة إسلامها، وإنما قال: يفرق بينهما، فلا بد من مفرق، وهو الإمام أو
نائبه. ومن طريق عبد الرزاق عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: "نساء أهل
الكتاب لنا حل ونساؤنا عليهم حرام" اهـ (314:7). وهذا مما لا نزاع فيه، بل هو مما
أجمعنا عليه وأنتم، وإنما النزاع في وجوب البينة بمجرد الإسلام أو بتفريق الحاكم، ولم
يتعرض له جابر أصلاً، ألا ترى أن عمر - رضي الله عنه - طلق امرأتين كانتا له بالشرك حين
نزل قوله تعالى: {لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لِهِنَّ}، إلى قوله تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ
الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلَا مَا أَنْفَقُوا} الآية. أخرجه الطبري في "التفسير"
(47:28) بسند صحيح، فإن كان إسلام أحد الزوجين يقتضي الفرقة من ساعة لم يكن
لعمر حاجة إلى التطليق. وقد صح عنه أنه طلق فدل ذلك أن الآية لا توجب الفرقة بإسلام
أحد الزوجين من فوره. وغنما توجب عدم الإمساك ووجوب التخلية، سواء كان بالطلاق أو
بالتفريق بعد عرض الإسلام على الآخر، أو بانقضاء العدة. وإذا كان كذلك وجب الرجوع
إلى حديث الرسول وأثار الصحابة. فوجدناه - صلى الله عليه وسلم - لم يفرق بين
الزوجين بتقديم أحدهما إلى الإسلام وتأخر الآخر، كما

مر برواية مالك عن ابن شهاب. وإن تغلل ابن حزم ومن على دينه بإرساله، فقد قال ابن عبد البر: إن شهرة هذا

فهما على نكاحهما الأول وإن أبى أن يسلم فرق بينهما". رواه محمد في الحجج له (354): وسنده

الحديث أقوى من إسناده (زاد المعاد 2:220). وقد وصله الطحاوي في "معاني الآثار" من طريق ابن إسحاق عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن قال: ((رد النبي - صلى الله عليه وسلم - على عكرمة بن أبي جهل أم حكيم بنت الحارث بن هشام بعد أشهر أو قريب من سنة" اهـ (2:149). ولولا إقراره - صلى الله عليه وسلم - الزوجين على نكاحهما وإن تأخر إسلام أحدهما عن الآخر بعد صلح الحديبية وزمن الفتح، لقلنا بتعجيل الفرقة بالإسلام من غير اعتبار عرض ولا عدة، لقوله تعالى: {لَا هُنَّ جُلُ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَجْلُونَ لَهُنَّ} وقوله: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} وأن الإسلام سبب الفرقة، وكل ما كان سبباً للفرقة تعقبه الفرقة. كالرضاع والردة ونحوهما، لكن الذي أنزل عليه قوله تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} وقوله: {لَا هُنَّ جُلُ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَجْلُونَ لَهُنَّ} لم يحكم بتعجيل الفرقة، بأبي هو وأمي - صلى الله عليه وسلم -، واتفاق الزوجين في التلفظ بكلمة الإسلام معاً في لحظة واحدة معلوم الانتفاء.

قال ابن القيم: "وما حكاه ابن حزم عن عمر - رضي الله عنه - (من تعجيل الفرقة بمجرد إسلام أحدهما) فما أدري من أين حكاه؟ والمعروف عنه خلافه. ثم ذكر ما ذكرناه في المتن، وقال: فهذه الآثار صريحة في خلاف ما حكاه أبو محمد بن حزم عنه، وهو حكاه وجعلها روايات أخر (وهي في الأصل رواية واحدة قد اختلفت الرواة في التعبير عنها بالفاظ مختلفة معناها واحد). وإنما تمسك أبو محمد بآثار فيها: أن عمر وابن عباس وجابراً رضي الله عنهم فرقوا بين الرجل وامرأته بالإسلام. وهي آثار مجملة ليست بصريحة في تعجيل التفرقة، ولو صحت فقد صح عن عمر - رضي الله عنه - ما حكيناه، وعن علي - (رضي الله عنه - ما تقدم وبالله التوفيق" اهـ، ملخصاً (2:220).

ثم رجعنا إلى آثار الصحابة، فرأينا عمر - رضي الله عنه - وعمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - قد حكما بالتفرقة بعد عرض الإسلام على الزوج وإبائه عنه، ووافقهما على ذلك الزهري والحسن وإبراهيم النخعي من التابعين، وهذا إذا أسلمت المرأة وهي وزوجه كلاهما في دار الإسلام. فإن التفريق والعرض لا يتييسر إلا هناك، وهو المتبادر من الآثار التي حكيناها عنهم، وأما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الحرب فلم نر أحداً من الصحابة تعرض لبيان ذلك غير علي كرم الله تعالى وجهه. فروي عنه في الزوجين الكافرين يسلم أحدهما

هو أملك ببعضها ما دامت في دار هجرتها أي في دار الحرب، وروى ابن شبرمة رسالة: "كان الناس على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسلم الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة

حسن، وفي ابن أبان مقال من قبل الحفظ، قال أحمد: "لم يكن ممن يكذب". وقال أبو حاتم: "يكتب

فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما". وهو محمول على إسلام أحد الزوجين في دار الحرب، لما عرفت من قول العمرين من عدم اعتبار العدة إذا أسلم وهو في دار الإسلام، فقول علي يفيد عدم وقوع البينة بإسلام أحدهما في دار الحرب مطلقاً، سواء أسلم الزوج ولم تسلم المرأة، أو بالعكس. ومرسل ابن شبرمة يقتضي وقوع الفرقة بانقضاء العدة في صورتين كليهما، ولا شك أنه لا بد من الفرقة دفعاً للفساد، ولا سيما في إسلام المرأة وبقاء الزوج كافراً، فجعلنا مرسل ابن شبرمة مفسراً لما في قول علي من الإجمال، وقلنا: مراده بكونه أملك ببعضها ما دامت في دار هجرتها أنها لا تبين منه إلا إذا حاضت ثلاثاً منذ أسلمت، لأن الإسلام ليس سبباً للفرقة، فإن إضافة انقطاع النكاح إلى الإسلام لا نظير له في الشرع. ولا أصل يلحق به قياساً بجامع صحيح، ولا سمعي يفيد، فلا بد من سبب تضاف الفرقة إليه، والإسلام عاصم، واختلاف الدين منتقض بتزوج المسلم كتابية، فلم يبق إلا إباء الإسلام، لأنه يصلح قاطعاً فأضفنا انقطاع النكاح إليه، فكان هو المناسب، والعرض على الإسلام في دار الحرب متعذر لقصور الولاية، فأقمنا شرطها وهو مضي الحيض الذي هو شرط البينة في الطلاق الرجعي مقام السبب، وهو تفريق القاضي عند إباء الزوج الإسلام. ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى، ولم يكن ليذكر ما أدركه أبو حنيفة، فقد رزق من الفقه ما لم ينله أجلة الفقهاء المجتهدين المحدثين، فكيف بابن حزم الذي لا يعرف إلا ظاهر الرواية، ولم ينل ما ناله الفقهاء من "الدراية"؟ فتراه يقول في "المحلى": "أما قول أبي حنيفة فظاهر الفساد، لأنه لا حجة له لا من قرآن ولا سنة ولا إجماع، وهو أيضاً قول لا يعرف مثل تقسيمه لأحد من أهل الإسلام قبله، وكذا قول مالك سواء سواء" اهـ (7:312). وقد عرفت أن قول أبي حنيفة هو الذي تجتمع به الآثار كلها لا يقوت منها شيء، وما ذهب إليه ابن حزم من تعجيل الفرقة بمجرد الإسلام أحد الزوجين لا يساعده نص ولا سنة، ولا قول صاحب ولا تابع، ولا قياس صحيح، وما تمسك به من الآثار المجملة لا يصلح متمسكاً له لوقوع التصريح بخلافه عن الصحابة والتابعين، وكيف يعرف مثل تقسيم أبي حنيفة من لم يعرف طريق الجمع بين مختلف الآثار؟ فافهم، والله يتولى هداك.

وقد روى ابن حزم عن عمر - رضي الله عنه - روايات عديدة، رواها بعض الرواة مجملة لا بد من التنبيه عليها. فمنها ما رواه من طريق شعبة عن الحكم بن عتيبة: "أن هاني بن هاني بن قبيصة الشيباني وكان

حديثه ولا يحتج به اهـ". من اللسان (31:5). والظاهر أنه جد مشكك أنه يروى عن أبي إسحاق

نصرانياً عنده أربع نسوة فأسلمن، فقدم المدينة ونزل على عبد الرحمن بن عوف فأقرهن عمر عنده، قال شعبة: قلت للحكم: عن هذا؟ قال: هذا شيء معروف اهـ. ومعناه أقرهن عنده لكونه قد أسلم بعد ما عرض الإسلام عليه، فلم يكن عمر ليقر المسلمة تحت كافر. {وَقَدْ عَلِمَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ

ومنها ما رواه من طريق حماد بن سلمة عن أيوب السختياني وقتادة عن ابن سيرين عن عبد الله بن يزيد الخطمي: "أن نصرانياً أسلمت امرأته، فخيرها عمر بن الخطاب إن شاءت فارقت، وإن شاءت أقامت عليه" وهو محمول على أن النصراني لم يكن حاضراً حتى يعرض عليه الإسلام، فخير امرأته بين أن تنتظر حضوره فيعرض عليه الإسلام، أو لا تنتظر. وتتزوج بعد تفريق الحاكم بينهما

ومنها ما رواه عن طريق حماد بن سلمة عن داود الطائي عن زياد بن عبد الرحمن: "أن حنظلة بن بشر زوج ابنته وهي مسلمة من ابن أخ له نصراني، فركب عوف بن القعقاع إلى عمر - رضي الله عنه - فأخبره بذلك. فكتب عمر في ذلك إن أسلم فهي امرأته، وإن لم يسلم فرق بينهما، فلم يسلم، ففرق بينهما، فتزوجها عوف بن القعقاع" اهـ. ومعنى قوله: "إن أسلم فهي امرأته". أي يجدد العقد بينهما ولا يتزوجها غيره لكونه أحق بها، وهي بنت عمه، وفهم ابن حزم منه أنه إن أسلم فهي امرأته بالنكاح الأول وكيف بتصور صحة نكاح المسلمة بالكافر؟ وهل يجوز لمسلم أن يظن بعمر ذلك وهو أعرف الناس بالشريعة. {وَحُدُودُهَا؟ وَأَعْمَلَ النَّاسَ بِهَا، وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: {وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا

ومنها ما رواه من طريق ابن أبي شيبه: نا محمد بن فضيل عن مطرف عن الشعبي عن علي قال: "إذا أسلمت امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها، لأن له عهداً". ومعناه هو أحق بها، إن أسلم. وإلا فقد رواه سفيان بن عيينة عن مطرف عن الشعبي بلفظ آخر قد أودعناه في المتن، ووافقه عليه سعيد بن المسيب، فهو الصحيح الراجح دون ما تفرد به محمد بن فضيل، فافهم. وأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! حيث لم تنتبه للمجمل والفسر، وجعلت المجملة روايات برأسها مع إمكان

إرجاعها إلى المفسر الذي هو قاض على المجمل دائماً، قال وروينا من طريق عبد الرحمن بن مهدي ومحمد بن جعفر غندر، قال عبد الرحمن عن سفیان الثوري عن منصور والمغيرة بن مقسم وقال غندر

السيبيعي، وطبقته: وعنه أبو داود وأبو الوليد الطيالسيان كما في التهذيب (5:9). ولم يذكره أحد بجرح ولا تعديل

عن شعبة نا حماد ابن أبي سليمان كلهم عن إبراهيم النخعي في ذمية أسلمت تحت ذمي (قال: تفره عنده. وبه أفتى حماد بن أبي سليمان اهـ 313:7)

قلت: معناه تقر عنده، إن أسلم بعد عرض الإسلام عليه، بدليل ما رواه محمد الإمام في "الحجج" له (ص 355). أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "إذا كانا يهوديين أو نصرانيين، فأسلم الزوج فهما على نكاحها، أسلمت المرأة أو لم تسلم، وإذا أسلمت المرأة عرض على الزوج الإسلام، فإن أسلم أمسك بنكاحه الأول، وإن أبي أن يسلم فرق بينهما. وإن كانا مجوسيين فأسلم أحدهما عرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم كانا على نكاحهما الأول وإن أبي فرق بينهما" إلخ وهذا مفسر بين، وهو قاض على المجمل كما لا يخفى. قال الموفق في "المغني": "إنه إذا أسلم أحد الزوجين وتخلف الآخر حتى انقضت عدة المرأة، انفسخ النكاح في قول عامة العلماء. قال ابن عبد البر: لم يختلف العلماء في هذا إلا شيء روي عن النخعي، شذ فيه عن جماعة العلماء، فلم يتبعه عليه أحد، زعم أنها ترد إلى زوجها وإن طال المدة (أي إذا أسلم) لما روى أبو داود واحتج به أحمد عن ابن عباس أن رسول الله رد زينب على زوجها أبي العاص بنكاحها الأول. قيل له (أي لأحمد): أليس يروى أنه ردها بنكاح مستأنف؟ قال: ليس له أصل، وقيل: كان بين إسلامها وردها إليه ثمان سنين. ولنا قول الله تعالى: {لَا هُنَّ جُلُ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ}. وقوله سبحانه: {وَلَا تُفْسِكُوا بَعْصَ الْكُوفِرِ}. والإجماع المنعقد على تحريم تزويج المسلمات على الكفار، فأما قصة أبي العاص مع امرأته فقال ابن عبد البر: لا يخلو من أن تكون قبل نزول تحريم المسلمات على الكفار، فتكون منسوخة بما جاء بعدها (وهو الراجح وإليه ذهب الزهري وقتادة كما ذكرناه في المتن) أو تكون حاملاً استمر حملها حتى أسلم زوجها (قلت: كانت حاملاً متمماً فنسخها هبار بن الأسود حين أخرجت من مكة مهاجرة بعد بدر، فأسقطت حملها. فسقط هذا الاحتمال كما تقدم ذكره) أو مريضة لم تحض ثلاث حيضات حتى أسلم (قلت: وهل تبقى على من أسقطت عدة؟ والإسقاط بمعنى الوضع) أو تكون ردت إليه بنكاح جديد، فقد روى ابن أبي شيبة عن

عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ردها على أبي العاص بن كاح جديد. رواه الترمذي، وقال: سمعت عبد بن حميد يقول: سمعت يزيد بن هارون يقول: "حديث ابن عباس أجود إسناداً"

والعمل على حديث عمرو بن شعيب" اهـ (536:6).

قلت هذا الشيء الذي روى عن النخعي لعله لم يصح عنه، فإن أبا حنيفة رحمه الله أقعد الناس بمذهب إبراهيم وأتبعهم له، وأعرف الناس به وبأقواله، ولا أثر لذلك في ما حكاه عنه من الآثار غير ما مر ذكره أن الزوجين إذا كانا في دار الإسلام فأسلم أحدهما عرض الإسلام علي الآخر، فإن أسلم فهي امرأته، وإن أبي فرق بينهما، ولا معنى للعدة في ذلك، إنما العدة أي تربص ثلاثة قروء إنما هو إذا أسلم أحدهما في دار الحرب

دليل ثبوت الفرقة باختلاف الدارين

قال ابن التركماني: وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى العمل بحديث عمرو بن شعيب، وأن أحد الحربيين إذا أسلم وخرج إلينا وبقي الآخر بدار الحرب وقعت الفرقة باختلاف الدارين لقوله تعالى: {فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ}. فلو كانت الزوجية باقية كما يقوله الشافعي كان هو أحق بها، وقال تعالى: {لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهَا}. قال تعالى: {وَأَتَوْهُمْ مَا أَنْفَقُوا} فأمر برد المهر على الزوج، فلو كانت الزوجية لما استحق البضع وبدله، وقال تعالى: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ} ولو كان النكاح الأول باقياً لما جاز لها أن تتزوج، وقال تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ} فنهانا الله أن نمنع من نكاحها لأجل زوجها الحربي، وفواعل قد تطلق على الرجال، قال ابن عطية في "تفسيره": رأيت لأبي علي الفارسي أن قال: "سمعت الفقيه أبا الحسن الكرخي يقول في تفسير قوله تعالى: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ}، أنه في الرجال والنساء، فقلت له: النحويون لا يرون هذه إلا في النساء، لأن كوافر جمع كافرة، فقال: وأبش يمنع هذا، أليس الناس يقولون طائفة كافرة وفرقة كافرة، فبهت وقلت هذا تأييداً انتهى. وقال تعالى: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}. قال أبو سعيد الخدري: نزلت في سبايا أوطاس، وقال عليه السلام فيهن: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا عائل حتى تستبرأ بحيضة". واتفق العلماء على جواز وطئ المسيبة بعد الاستبراء ولو كان لها ثمة زوج لم يسب معها، ولأن الفرقة إما أن تكون تتعلق

بإسلامها، أو بحدوث الملك، أو باختلاف الدار. واتفقوا على أنها لا تتعلق بإسلامها، وثبت أيضاً أنها لا تتعلق بحدوث الملك، فإنه لو باع أمته المزوجة فلا فرقة، وكذا لو مات عنها وانتقلت للوارث، فتعين

.....

أنها تتعلق باختلاف الدار، ومعنى الاختلاف أن يكون أحدهما من أهل دارنا إما بالإسلام أو ذمة، والآخر حربياً من أهل دارهم، حتى لو دخل مسلم دارهم أو دخل حربي دارنا أو أسلماً ثمة ثم خرج أحدهما إلينا فلا فرقة اهـ (2:91). ويدل على أن المعنى فيه ما ذكرنا من اختلاف الدارين أنهما لو خرجا (من دار الحرب) مسلمين أو ذميين لم تقع بينهما فرقة لأنهما لم تختلف بهما الداران، وأن الحرية إذا خرجت إلينا مسلمة أو ذمية ثم أسلمت ثم لم يلحق بها زوجها وقعت الفرقة بلا خلاف (ولم يوجد السبي). وقد حكى الله تعالى بذلك في المهاجرات في قوله: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ}. ثم قال: {وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ} اهـ، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" (2:138).

وفيه أيضاً: فإن احتجوا بحديث أبي سعيد الخدري في قصة سبايا أوطاس وسبب نزول الآية عليها وهو قوله: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ}. لم يفرق بين من سبيت مع زوجها أو وحدها. قيل له روى حماد قال: أخبرنا الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن علي قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء. فقال المسلمون: كيف نصنع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ} الآية. فأخبر أن الرجال لحقوا بالرجال، وأن السبايا كن منفردات عن الأزواج، والآية فيهن نزلت، وأيضاً لم يأسر النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزاة حنين من الرجال أحداً فيما نقل أهل المغازي، وإنما كانوا من بين قتيل أو مهزوم، وسبي النساء، ثم جاءه الرجال بعد ما وضعت الحرب أوزارها فسألوه أن يمن عليهم بإطلاق سباياهم، وأيضاً إذا لم يخل مراد الله تعالى في المعنى الموجب للفرقة في المسيبية من أحد وجهين إما اختلاف الدارين بهما أو حدوث الملك، ثم قامت دلالة السنة واتفاق الخصم معنا على نفي إيجاب الفرقة بحدوث الملك، (ولذا لم تقع الفرقة بشري الأمة المزوجة وهبتها وبالميراث وغيره من وجوه الأملاك الحادثة) قضي ذلك على مراد الآية بأنه اختلاف الدارين، وأوجب ذلك مخصوص الآية في المسيبيات دون أزواجهن اهـ. قلت: وللخصم أن يقول: إن المعنى الموجب للفرقة في المسيبية حدوث الرق بعد ما كانت حرة، ولذا تقع الفرقة ولو سبي الزوجان معاً، لحدوث الرق فيهما بعد

ما كانا حرين، ولم يوجد ذلك المعنى في بيع الأمة المزوجة وهبتها وموروثيتها فافهم.
فالصحيح الاستدلال بالنص الوارد في المهاجرات، أو يقال: إن وقوع الفرقة بالرق غير
معقول المعنى، فإن الرق لا يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع بقاؤه أولى والله تعالى أعلم.

باب الولد يتبع خير الأبوين إذا أسلم أحدهما

أخبرنا محمود بن غيلان قال: ثنا عبد الرزاق قال: ثنا سفيان عن عثمان البتي عن - 3188
عبد الحميد بن سلمة الأنصاري عن أبيه عن جده، أنه أسلم وأبت مرأته أن تسلم، فجاء ابن
لهما صغير لم يبلغ الحلم. فأجلس النبي - صلى الله عليه وسلم - الأب ههنا، والأم ههنا، ثم
خير، فقال: "اللهم اهده" فذهب إلى أبيه. رواه النسائي (2:11 و 12): وسكت عنه فهو
صحيح عنده.

حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي أنا عيسى ثنا عبد الحميد بن جعفر أخبرني أبي - 3189
عن جدي رافع بن سنان أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم، فأتت النبي - صلى الله عليه وسلم
- فقالت: ابنتي وهي فطيم أو شبهه، وقال رافع: ابنتي. فقال له النبي - صلى الله عليه
وسلم -: "اقعد ناحية" وقال لها: "اقعدي ناحية". وأقعد الصبية بينهما، ثم قال: "ادعواها"،
فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((اللهم اهدها)). فمالت إلى
أبيها فأخذها. رواه أبو داود (312:1): وسكت عنه

ودلالة الآثار التي أودعناها في المتن على معنى الباب وتأييد مذهب الحنفية في ذلك
ظاهرة بالتقرير الذي تضمنه كلامنا بأبسط وجه ولله الحمد. وبهذا يطلع الناظر في المحلى
أن ابن حزم رحمه الله نسب إلى كثير ممن سماه من التابعين خلاف ما ذهبوا إليه، إنما
اغتر بما روي عنهم مجملاً، ولم ينتبه لما روي عنهم مفسراً، والله ولي التوفيق يؤتي
الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، اللهم اجعلنا منهم، ونور قلوبنا
بنور الإيمان والحكمة، واختتم لنا بالحسنة ونضر الله ابن حزم وأنزل عليه شأبيب الرحمة
والغفران فقد فتح لنا باب التوسع في الرواية كما فتح لنا الفقهاء أبواب الدراية، وصلى
الله على خاتم فص الرسالة والهداية، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أولي النصرة
والحماية، صلاة سلاماً متواترين إلى غير النهاية

باب الولد يتبع خير الأبوين إذا أسلم أحدهما

قال المؤلف: دلالة حديثي الباب عليه ظاهرة، وفي سند الأول كلام، وهو أن عبد الحميد (وأباه وجده لا يعرفون، قاله الدار قطني كما في "تهذيب التهذيب" (115:6).

قلت: لما سكت عليه النسائي وقد تقرر أن ما سكت عليه فهو صحيح عنده، علم أنهم معروفون عنده فافهم. ووجه دلالة الحديث على الباب من حيث أنه - صلى الله عليه وسلم - دعا للولد بالهداية إلى أبيه أبواب القسم

باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من - 3190 كانت له امرأتان يميل لأحدهما على الأخرى جاء يوم القيامة يمر أحد شقيه ساقطاً أو مائلاً)). رواه الخمسة والدارمي وابن حبان والحاكم قال: وإسناده على شرط الشيخين، (واستغربه الترمذي مع تصحيحه (نيل 138:6).

المسلم، فدل على أن المطلوب تبعية الولد لخير أبويه، وأنما خيره تطبيقاً لقلوبهما واعتماداً على استجابة دعائه، ولا شك أن دعاءه مستجاب، فعلم أن تخير الولد مخصوص به - صلى الله عليه وسلم - ضرورة أن الصغير لا يهتدي بنفسه إلى الصواب، والهداية من الله تعالى للصواب بغير هذا الولد غير لازمة، بخلاف هذا فقد وفق المخير بدعائه - صلى الله عليه وسلم -، والله تعالى أعلم. ويؤيد نفي التخير ما مر عن ابن عباس: "الإسلام يعلو ولا يعلى" وغيره من النصوص العامة الواردة في تغليب الإسلام على الكفر فافهم. ومن قال بالتخير قيده بما إذا بلغ الصبي سبع سنين أو ثمان سنين، وفي لفظ أبي داود: أنه - صلى الله عليه وسلم - خير صبية كانت فطيماً"، والفطيم لا يطلق على من بلغ سبعاً، لأنهم كانوا يفطمون لنحو حولين، فلا حجة فيه في محل النزاع، وأيضاً لا يصح إثبات التخير بهذا الحديث على مذهب الشافعي رحمه الله لأن التخير إنما يكون بين شخصين من أهل الحضانة والأم ليست من أهل الحضانة عنده، لأنها كافرة والأب مسلم، فكيف يحتج له بحديث لا يقول بموجبه؟ وذكر الطحاوي هذا الحديث من وجه آخر، وفيه أنه عليه السلام قال لهما: "هل لكما أن تخيرا؟" ففيه أن التخير كان باختيارهما، (والشافعي ومن وافقه لا يقولون بذلك، فالظاهر ما قلنا من كونه مخصوصاً بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، ويؤيده ما سيأتي في حضانة بنت حمزة - رضي الله عنه - من عدم تخييره - صلى الله عليه وسلم - إياها، بل قضى بحضانتها لعمها جعفر لكون خالتها أسماء تحتها فانظر) كذا في "الجواهر النقي و (127). والحديث مضطرب الإسناد والمتن كما تراه، (2:126) " فبعضهم يقول: عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن جده، وهم لا يعرفون، وفيه أن الخصومة كانت في ابن صغير، وبعضهم يقول: عبد الحميد بن جعفر عن أبيه

عن جده رافع بن سنان، وهو وأبوه ثقتان وجده رافع بن سنان معروف، ولذا روجه ابن القطان، وفيه أن النزاع كان في بنت فطيم. وقد عرفت أنه لا يصلح حجة للشافعي بل هو حجة عليه والله أعلم.

باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق

عن حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة رضي - 3191
الله عنهم: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقسم بين نسائه فيعدل، ويقول: ((اللهم
هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك)). رواه الأربعة وصححه ابن حبان
والحاكم، قال الترمذي: يعني به الحب والمودة، كذلك فسره أهل العلم. قال الترمذي: رواه
غير واحد عن حماد بن يزيد عن أيوب عن أبي قلابة مرسلًا، وهو أصح

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. واستدل الحنفية بظاهر هذه الأحاديث
وبظاهر قوله تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً} الآية على وجوب التسوية بين البكر
والثيب. وأما ما رواه البخاري عن أنس قال: "من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب
أقام عندها سبعة وقسم، وإذا تزوج الثيب على البكر أقام عندها ثلاثًا ثم قسم". قال أبو
قلاية: ولو شئت لقلت أن أنسا رفعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -. وقال عبد الرزاق:
أخبرنا سفيان عن أيوب وخالد، قال خالد: ولو شئت لقلت رفعه إلى النبي - صلى الله عليه
(وسلم) - (785:2).

والجواب عنه ما في العناية: محمول على التفصيل بالبداة دون الزيادة، كما ذكر في
حديث أم سلمة أنه عليه السلام قال: "إن شئت سبعت لك وسبعت لهن". ونحن نقول
للزواج أن يبتدي بالجديدة ولكن بشرط أن يسوي بينهما. وأما ما في "النبيل" (301:3) عن
أم سلمة رضي الله عنها: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما تزوجها أقام عندها ثلاثة
أيام، وقال إنه ليس بك هوان على أهلك، فإن شئت سبعت لك وإن سبعت لك (1) سبعت
لنسائي. رواه أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه، ورواه الدارقطني ولفظه: أن النبي -
صلى الله عليه وسلم - قال لها حين دخل بها: ليس بك على أهلك هوان، إن شئت أقمت
عندك ثلاثًا خالصة لك، وإن شئت سبعت لك وسبعت لنسائي. قالت: تقيم معي ثلاثًا خالصة
أه. وفيه أيضاً لفظ الدارقطني في حديث أم سلمة في إسناده الواقدي وهو ضعيف جداً.
فالجواب عنه أن الحديث أخرجه ابن أبي حاتم في "علله" عن أبي قتيبة عن إسرائيل عن
أبي إسحاق عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
لما خطبها قال لها: إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت لنسائي وإن شئت زدت في
مهرك

فيه دلالة على جواز القسم بالتسبيع أن يقيم عند كل واحدة سبعة سبعا، وهو حجة على من منع القسم بأزيد من يوم (1)
(وليلة أو من ثلاث كما ذكره العيني في "العمدة" (449:9) (المؤلف)

وزدت في مهورهن (405:1). ورجاله كلهم ثقات، وفيه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لها ذلك حين خطبها، فكان يري تسويتها لسائر أزواجه قبل الزواج بها في كل شيء حتى في المهر أيضاً، فكيف يصح أنه أقام عندها ثلاثاً خالصة؟ ولأنه لو كانت الثلاث حقاً لها دون سائر النساء لكان إذا أقام عندها سبعاً كانت ثلاث منهن غير محسوبة عليها، ولوجب أن يكون لسائر النساء أربع أربع، فلما كان لسائر النساء إذا أقام

من رواية حماد بن سلمة. وقد أخرج البيهقي من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: {وَلَوْ تَسَوَّيْتُهُنَّ} الآية. قال: في الحب والجماع، وعن عبيدة بن عمرو السلماني. (فتح الباري لحافظ الدنيا العسقلاني، 274:9 و 275).

عندها سبعاً سبع كان كذلك إذا أقام عندها ثلاثاً لكل واحدة منهن ثلاث ثلاث، هذا هو النظر الصحيح.

والجواب عن رواية الدار قطني بطريق الواقدي، نفسه روى عن عائشة مرفوعاً: "البكر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللتيب ليلتان". أخرجه الدار قطني أيضاً (409:2). وإذا تعارضتا تساقطا، وروايات غير الواقدي ليست بصريحة في أنه إذا أقام عند البكر سبعاً لا يسع لبقية أزواجه، وإذ ثلث للتيب لا يثلث للباقي، وإنما في بعضها: "إذا تزوج التيب فلها ثلاث ثم يقسم"، وفي بعضها: "البكر سبعة وللتيب ثلاثة ثم يعود إلى نسائه". وفي بعض روايات أم سلمة: "ولا فثلث ثم أدور". وكل ذلك محتمل كما لا يخفى والمذهب عندنا هو التسوية بين الحقوق الواجبة والنافلة من المأكل والملبوس، كما في "الدر المختار": "يجب وظاهر الآية أنه فرض، نهر، أن يعدل أي أن لا يجوز فيه أي في القسم بالتسوية في البيوتة، وفي المأكل والملبوس والصحة" إلخ (652:2 و 653 مع "رد المحتار").

وأما ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان الناس يتخيرون بهداياهم يومي: وقالت أم سلمة: إن صواحيبي اجتمعن فذكرت له فأعرض عنها" اهـ. وروى أيضاً عنها: "أن نساء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كن حزبين، فحزب فيه عائشة رضي الله عنها وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة رضي الله عنها وسائر نساء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان المسلمون قد علموا حب الرسول - صلى الله عليه وسلم - عائشة، فإذا كانت عند أحدهم هدية يريد أن يهديها إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخرها، حتى إذا كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بيت عائشة بعث صاحب الهدية إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في بيت عائشة، فكلهم حزب أم سلمة، فقلن لها: كلمي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكلم الناس، فيقول: من أراد أن يهدي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هدية فليهدا حيث كان من

نسائه، فكلمته أم سلمة بما قلن، فلم يقل لها شيئاً فسألنها فقالت: ما قال لي شيئاً، فقلن لها: كلميه حتى يكلمك، فدار إليها فكلمته، فقال لها: ((لا تؤذيني في عائشة فإن الوحي لم يأتيني في ثوب امرأة إلا عائشة)) قالت فقلت: أتوب إلى الله من أذاك يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! ثم إنهن دعون فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأرسلت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تقول: عن نساءك ينشدن العدل في بنت أبي بكر فكلمته، فقال: "يا

باب كيف القسم بين المرأة والحرّة

نا دعلج بن أحمد نا محمد (1) بن علي بن زيد نا سعيد بن منصور نا هشيم بن ابن - 3192 أبي ليلى عن المنهال بن عمرو عن عباد بن عبد الله الأسدي عن علي رضي الله عنه أنه كان يقول: "إذا تزوج الحرّة على الأمة قسم للأمة الثلث، وللحرّة الثلثين". رواه الدار قطني (410:2)).

بنية ألا تحسبين ما تحبين ما أحب؟" قالت: بلى! فرجعت إليهن فأخبرتهن، فقلن ارجعي إليه، فأبت أن ترجع، فأرسلن زينب بنت جحش، فأتته فأغلظت، وقالت: إن نساءك ينشدنك الله العدل في بنت أبي قحافة، فرفعت صوتها حتى تناولت عائشة رضي الله عنها وهي قاعدة" إلخ. وفي "فتح الباري": وأنه لا حرج على المرء في إثارة بعض نسائه بالتحف، وإنما اللازم العدل في المبيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور اللازمة، كذا قرره ابن بطال عن المهلب. فالجواب عنه ما في فتح الباري أيضاً: وتعقبه ابن المنير بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يفعل ذلك، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم في ذلك، وإنما لم يمنعهما النبي - صلى الله عليه وسلم - لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل بمثل ذلك، لما فيه من المتعرض لطلب الهدية، وأيضاً فالذي يعدي لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط، والتملك يتبع فيه تحجير المالك، مع أن الذي يظهر أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يشركهن في ذلك، وإنما وقعت المنافسة لكون العتية تصل إليهن من بيت عائشة لاه (151:5 و 152). وقلت هذا الأخير أرجح عندي، وإنما وقعت المنافسة لوصول الهدايا إليهن من بيت عائشة لما فيه من إيهام تفضيل الصحابة السيدة عائشة على سائر الأزواج، وهن أمهاتهم، ولا ينبغي لهم أن يفرقوا بين أمهاتهم فافهم. فإن بعض الناس لم يتفطن لهذه النكتة، ورد على ابن المنبر لسوء فهمه

الفائدة: أخرج الدولاوي في "الكنى" بسنده عن جابر بن زيد (أبي الشعاء صاحب ابن عباس) قال: كان لي امرأتان فكنيت أقسم بينهما حتى أعد القيل اهـ (147:1). وهذا من كمال الورع، وليس بواجب. فإن قلت: لم يكن القسم واجباً عليه - صلى الله عليه وسلم -، فكيف يستدل على المقصود بفعله؟ قلت: إن سلم

(قلت: هو الحصانغ الراوي كتاب السنن عن سعيد بن منصور كما في تهذيب التهذيب (1) 89:4)

بناء على أشهر الأقوال فالجواب عنه أنه كان يعامل فيه معاملة من وجب عليه، كما يدل عليه سياق الأحاديث.

باب كيف القسم بين الأمة والحرّة

قوله: نا دعلج إلخ. قال المؤلف: وفي الزيّلعي: المنهال بن عمرو فيه مقال، وعباد الأسدي ضعيف. قال

عن سليمان بن يسار قال: "من السنة أن الحرّة إن أقامت على ضرار فلها يومان - 3193 وللأمة يوم". رواه البيهقي (التلخيص الحبير، 314:2). قلت: سليمان هذا تابعي ثقة، كما في التقريب (103) فالحديث مرسل

أخبرنا عباد بن العوام قال: أخبرنا الحجاج بن أرطاة عن حصين بن عبد الرحمن - 3194 الحارثي عن الحارث عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: "لا تنكح الأمة على الحرّة، وتنكح الحرّة على الأمة، فيكون لها ثلثان من ماله ونفسه، وللأمة الثلث". رواه الإمام محمد في الحجج (312). ورجاله ثقات وإن كان أكثرهم قد اختلفت فيهم

في "التنقيح": قال البخاري: فيه نظر. وحكى ابن الجوزي عن ابن المديني أنه ضعفه اهـ (26:2). قلت: أما المنهال هذا فذب عته في التعليق المغني بما نصه: تكلم فيه شعبة ووثقه ابن معين والنسائي والعجلي. وقال الدار قطني: صدوق، وله عند البخاري حديثان فثبت أنه ثقة. وأجاب العلماء عن كلام شعبة فيه بجواب صحيح (410:2). وعباد هذا مختلف فيه، فقد ذكره ابن حبان في "الثقات" كما في "الميزان" (11:2). والاختلاف غير مضر كما مر مراراً، ودلالته على الباب ظاهرة

قوله: عن سليمان اهـ: قال المؤلف: دلّته على الباب ظاهرة

قوله: "أخبرنا عباد" إلخ. قال المؤلف: دلّته على الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار": "وللأمة والمكاتبه وأم الولد والمدرّبة والمبعضة نصف ما للحرّة، أي من البيتوتة والسكنى معها، أما النفقة فبحالهما" اهـ (657:2). قال بعض الناس: فهذا يخالف الأثر المذكور في آخر الباب في أمر الأموال، حيث لم يعتبر التنصيف في النفقة، ويمكن الجواب عنه بأن مرادهم بالنفقة هو النفقة اللازمة المفروضة، فإنه لو نصف فيها تستضر الأمة في بعض الأحوال، والأثر يجب أن يحمل على النفقة التي يتبرع بها، ولمن لم أر هذا التفصيل في كتب الفقه اهـ. قلت: لا تخالف فإن علياً - رضي الله عنه - إنما أوجب التثليث في ماله ونفسه، ونحن

نقول بالتسوية في الأكل والمشروب والملبوس، لأن ذلك من الحاجات اللازمة فيستوي فيه الحرة والأمة كما في "البدائع" (2:233). والمال لا يطلق على النفقة اللازمة عرفاً، فالظاهر أن مراد على التثليث في ما سوى ذلك، والله تعالى أعلم

باب استحباب القرعة لاستصحاب واحدة منهم في السفر

عن عائشة رضي الله عنها: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أراد أن - 3195 يخرج سافراً أقرع بين أزواجه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه. متفق عليه (نيل الأوطار 139:6).

باب صحة ترك النوبة لضررتها

عن عائشة رضي الله عنها: ((كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يفضل - 3196 بعضنا على بعض في القسم)). الحديث وفيه: ولقد قالت سودة بنت زمعة حين أسنت وخافت أن يفارقها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: يا رسول الله

باب استحباب القرعة لاستصحاب واحدة منهم في السفر

قال المؤلف في "رد المحتار": قوله: ولا قسم في السفر إلخ. لأنه لا يتيسر إلا بحملهن معه، وفي إلزامه ذلك من الضرر ما لا يخفى نهر، ولأنه قد يثق بإحداهما في السفر وبالأخرى في الحضر والقرار في المنزل لحفظ الأمتعة أو لخوف الفتنة، أو يمنع من سفر إحداهما كثرة سمنها، فتتعين من يخاف صحبتها في السفر للسفر لخروج قرعتها إلزام للضرر الشديد، وهو مندفع بالنافي للخرج فتح، وأنظر ما لو سافر بهن هل يقسم (1) اهـ. وفيه أيضاً: قلنا: كان استحباباً لتطبيب قلوبهن، لأن مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب مع أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يكن القسم واجباً عليه، وتماهه في "الفتح والبحر" (2:657). قلت: ليس هناك مطلق الفعل بل هو فعل مستمر متصل بكان وإذا الدالتين على الاستمرار، فالجواب أما على مذهب من لم يقل بكون الفعل موجباً مطلقاً فظاهر، وأما على مذهب من قال بكونه موجباً فباعتبار وقوع الحرج المنفي عن الشريعة فافهم.

الفائدة: في الطحاوي: القرعة بالضم طينة أو عجينة مدورة مثلاً يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم للسفر والحضر ثم يسلم إلى صبي يعطي كل امرأة منهم، حلبى عن القهستاني (2:143).

باب صحة ترك النوبة لضررتها

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وفي "الدر المختار": "ولها الرجوع من ذلك، لأنه ما وجب فما سقط" (2:657 و 658)، قلت: وفي الحديث جواز طلاق المرأة لأجل كبرها وزيادة سنها

قال العيني في "شرح البخاري": "وعمد القسم في حق المسافر وقت نزوله، وحالة السير ليست منه ليلاً كان أو نهاراً (1) اهـ (9:497). وفيه أيضاً: قال ابن القصار: "ليس له أن يسافر بمن شاء منهم بغير قرعة، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي" اهـ. فليُنظر فيه فإن قول أبي حنيفة المشهور في المتن بخلاف ذلك أن الإقراع بينهما مستحب غير واجب ((المؤلف)).

صلى الله عليه وسلم -! يومي لعائشة فقبل ذلك منها، ففيها وأشباهها نزلت: {وَإِنْ أَمْرًا - خَافَتْ مِنْ بَعْثِهَا تُشَوِّرُ} الآية. رواه أبو داود، وتابعه ابن سعد عن الواقد عن ابن أبي الزناد في وصله، ورواه سعيد بن منصور عن ابن أبي الزناد مرسلاً لم يذكر فيه عن عائشة رضي الله عنها، وعند الترمذي من حديث ابن عباس موصولاً نحوه، وكذا قال عبد الرزاق عن معمر بمعنى ذلك، فتواردت هذه الروايات على أنها خشيت الطلاق فوهبت

وأخرج ابن سعد بسند رجاله ثقات من رواية القاسم بن أبي بزة مرسلاً: ((أن - 3197 النبي - صلى الله عليه وسلم - طلقها فقعدت له على طريقه، فقالت: والذي بعثك بالحق ما لي في الرجال حاجة، ولكن أحب أن أبعث مع نسائك يوم القيامة، فأنشدك بالذي أنزل عليك الكتاب هل طلقنتني لموجدة وجدتها علي: قال: "لا"! قالت: فأنشدك لما راجعتني فراجعها، قالت: فإنني قد جعلت يومي وليتي لعائشة حبة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)). (فتح الباري، 9: 272)

إذا شك في رغبتها وشهوتها للمجامعة، أو ظن أن لها حاجة إلى الرجال ولم ترض نفسه بمجامعتها، وأما إذا علم أنها لا حاجة لها إلى الرجال وأنها راضية بترك مجامعتها فأولى إمساكها، كما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وفيه أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فافهم، وكن من الشاكرين

كتاب الرضاع

باب أن الرضاع يحرم ما يحرمه النسب إذا كان في مدته وقليله وكثيره سواء

عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً في حديث طويل: ((الرضاعة تحرم ما تحرم - 3198 (الولادة)). رواه البخاري (764).

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قيل للنبي - صلى الله عليه وسلم -: ألا - 3199 (تتزوج ابنة حمزة؟ قال: "إنها ابنة أخي من الرضاعة". رواه البخاري (764).

عن قتادة رحمه الله قال: كتبنا إلى إبراهيم النخعي نسأله عن الرضاع، فكتب أن - 3200 شريحاً حدثنا أن علياً - رضي الله عنه - وابن مسعود - رضي الله عنه - كانا يقولان: ("يحرم من الرضاع قليله وكثيره". رواه النسائي (82:2).

باب أن الرضاع يحرم ما يحرمه النسب إذا كان في مدته وقليله وكثيره سواء

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة. وأما ما يخالف الباب فالأول منها رواه الجماعة إلا البخاري كما في "النبيل" (246:6) عن عائشة رضي الله عنها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لا تحرم المصّة والمصتان)). وأخرجه مسلم كما في "فتح الباري" من حديث أم الفضل زوج العباس، أن رجلاً من بني عامر قال: يا رسول الله! هل تحرم الرضعة الواحدة؟ قال لا". وفي رواية له عنها: ((لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ولا المصّة ولا المصتان)). اهـ. والثاني ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من ثم نسخت بخمس معلومات، فتوفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهن فيما يقرأ من القرآن"، أخرجه مسلم أيضاً (زيلعي 27:2). والثالث: ما في "النبيل" (251) عن زينب بنت أم سلمة (250:6) "سلمة قالت: قالت أم سلمة اعائشة رضي الله عنهما أنه يدخا عليك الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل علي، فقالت عائشة: أمالك في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسوة حسنة؟ وقالت: إن امرأة أبي حذيفة قالت: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن سالماً يدخل علي وهو رجل، وفي نفس أبي ح 1 ذيفة منه شيء، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((أرضعيه حتى يدخل عليك)). رواه أحمد ومسلم. وفي رواية عن زينب عن أمها أم سلمة أنها قالت: أبى سائر أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لسالم خاصة، فما هو داخل

علينا أحد بهذه ولا رأينا. رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجة. وقد قال بعض أهل العلم: إن هذه السنة

أخبرنا مالك أخبرنا ثور بن زيد أن ابن عباس كان يقول: "ما كان في الحولين وإن - 3201 كانت مصة واحدة فهي تحرم" رواه الإمام محمد في "الموطأ" (272). قلت: إسناده صحيح.

بلغت طرقها تصاب التواتر اهـ، وفي "فتح الباري" (9:128). وذكر الطبري في "تهذيب الآثار" في "مسند علي رضي الله عنه" هذه المسألة وساق بإسناده الصحيح عن حفصة مثل قول عائشة وهو مما يخص به عموم قول أم سلمة: "أبى سائر أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -" إلخ ... والجواب عن الأول والثاني: ما في فتح الباري تحت الحديث الثالث ما نصه: "قال القرطبي: هو أنص ما في الباب إلا أنه يمكن حمله على ما إذا لم يتحقق وصوله إلى جوف الرضيع. وقوى مذهب الجمهور بأن الأخبار اختلفت في العدد، وعائشة التي روت ذلك قد اختلفت عليها فيما يعتبر من ذلك. فوجب الرجوع إلى أقل ما ينطلق عليه الاسم، وبعضه من حيث النظر أنه معنى طارئ يقتضي تأييد التحريم فلا يشترط فيه العدد كالصهر، أو يقال: ماء يلج الباطن فيحرم فلا يشترط فيه العدد كالمني، والله أعلم. وأيضاً فقول عائشة رضي الله عنها: عشر رضعات معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فمات النبي - صلى الله عليه وسلم - وهن مما يقرأ، لا ينتهز للاحتجاج على الأصح من قولي الأصوليين لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر. والراوي روى هذا على أنه قرآن لا خبر، فلم يثبت كونه قرآناً، ولا ذكر الراوي أنه خبر ليقبل قوله فيه. (و 127 9:126)"

قلت: قد روى أبو داود وسكت عنه من حديث عائشة مرفوعاً في قصة بني سالم، فقال لها النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أرضعيه)): فأرضعته خمس رضعات، فكان بمنزلة ولدها من الرضاعة الحديث (1:288). وفي الجوهر النقي: "وقد ورد أنه عليه السلام قال لها: ((أرضعيه عشر رضعات، ثم ليدخل عليك)). قال ابن حزم: إسناده صحيح" (2:136). فهذا اختلاف في الباب أشار إليه القرطبي، ويمكن الخلاص منه أيضاً بأن قصة سالم قد رويت من وجوه مختلفة، وهي واقعة حال قد اختلف فيها، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((الرضاعة تحرم)) إلخ قاعدة كلية فكيف تعارض واقعة الحال قاعدة كلية؟ مع أن العلماء قالوا كما ساذكر أن تلك الواقعة فيها احتمال الخصوصية بأهلها، فالحكم للقاعدة الكلية، ويرد على من قال: لا يحرم المصّة ولا المصتان، قوله تعالى: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ}. فإنه مطلق وهو متواتر، فكيف يقيد بخبر الواحد؟ نعم! لو كانت الآية مجملة كان يمكن أن تفسر بخبر الواحد هذا، وبالقراءة الثابتة من خبر

الواحد وهي قراءة خمس رضعات، وكان يمكن التطبيق بين حديث المصة والمصتين، والقراءة المذكورة، بأن الأول محمول على التمثيل دون التحديد، والثاني على التحديد. وفي "الجوهر النقي": ذكر صاحب الاستذكار

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لا رضاع إلا ما كان في الحولين". رواه - 3202 البيهقي وقال: هذا هو الصحيح موقوف، ثم ذكر من حديث الهيثم بن جميل، ثنا سفيان فذكره عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً، قلت: الهيثم هذا وثقه ابن حنبل وغيره، قال الدار قطني: حافظ، فهو على هذا الحكم له على ما هو الأصح عندهم، لأنه ثقة وقد (زاد الرفع) (الجوهر النقي 2: 138).

أنه (أي عدم تقييد الحرمة بخمس رضعات ونحوها) قول علي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وابن المسيب والحسن ومجاهد وعروة وعطاء وطاوس ومكحول والزهري وقتادة والحكم وحماذ وأبي حنيفة ومالك وأصحابهما والثوري والليث والأوزاعي والطبري، وقال الليث: أجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المدة، قال أبو عمر: لم يقف الليث على الخلاف في ذلك (2: 137). والجواب عن الثالث: ما في "فتح الباري": "ما نرى إلا هذا رخصة أرخصها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بسالم خاصة" اهـ وفيه أيضاً وقرره آخرون بأن الأصل أن الرضاع لا يحرم، فلما ثبت ذلك في الصغر خولف الأصل له وبقي ما عداه على الأصل، وقصة سالم واقعة عين يطرقها احتمال الخصوصية فيجب الوقوف عن الاحتجاج بها" اهـ (9: 128).

قلت: ويؤيد احتمال الخصوصية ظاهر أمر الإرضاع بغير قيد أن يلقي لبن المرأة في شيء ثم يشرب منه، فإن مس جسم امرأة هي غير محرم له لا يجوز كما هو كلية الشريعة فافهم. وكيف لا يقال بالخصوصية؟ مع أن أحاديث الباب تدل على تحديد أحكام الإرضاع في الحولين، وما ثبت من أول حديث الباب قد استثنوا منه بعض النساء، ففي "فتح القدير": "وقد جمعت في قوله

يفارق النسب الرضاع في صور ... كأم نافلة (1) وجدة الولد

وأم عم وأخت ابن وأم أخ ... وأم خال وعممة ابن اعتمد

وفيه أيضاً: ثم قالت طائفة: هذا الإخراج تخصيص للحديث أعني: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"، بدليل العقل، والمحققون على أنه ليس تخصيصاً، لأنه أحال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم

(في "رد المحتار": أشار بالكاف إلى عدم الحصر في ذلك إلخ (2: 665) (مؤلف (1)

بالنسب، وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه. وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الأمهات والبنات وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت. فما كان من مسمى هذه الألفاظ متحققاً في الرضاع حرم فيه، والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك، فكيف تكون مخصصة وهي غير

عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 3203 وعندي رجل، فقال: ((من هذا؟)) قلت: أخي من الرضاعة! قال: ((يا عائشة - رضي الله عنها - انظرن من إخوانكن، فإنما الرضاعة من المجاعة)). رواه الجماعة إلا الترمذي (نيل الأوطار 253:6).

متأولة، ولذا إذا خلا تناول الاسم في النسب جاز النكاح، كما إذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما أن يتزوج بنت الآخر وإن كانت أخت ولده من النسب. وأنت إذا حققت مناط الإخراج أمكنك تسمية صور أخرى" اهـ (311:3 و 312).

قال الموفق في "المغني": "كل امرأة حرمت من النسب حرم مثلها من الرضاع، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، على الوجه الذي شرحناه في النسب بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر ما ذكرناه في المتن، ثم قال: وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - في درة بنت أبي سلمة: ((إنها لو لم تكن ربيتي في حجري ما حلت لي، إنها ابنة أخي من الرضاعة، أرضعتن وإياه ثوية" متفق عليه. ولأن الأمهات والأخوات منصوص عليهن، والباقيات يدخلن في عموم لفظ سائر المحرمات، ولا نعلم في هذا خلافاً" اهـ (476:7). وأخرج الدارقطني من حديث أبي حصين عن أبي عطية قال: "جاء رجل إلى أبي موسى فقال: إن امرأتي ورم ثديها فمصصته فدخل في حلقي شيء سبقني، فشدد عليه أبو موسى (وقال: حرمت عليك امرأتك) فأتى عبد الله بن مسعود فقال: سألت أحداً غيري؟ قال: نعم! أبا موسى فشدد علي، فأتى أبا موسى، فقال: أرضيع هذا؟ فقال أبو موسى: لا تسألوني ما دام هذا الحبر بين أظهركم" اهـ (331:2).

قلت: فالحديث حسن، وقال الطحاوي في "مشكله": "روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((لا تحرم المصة من الرضاع ولا المصتان))، مداره على عروة بن الزبير، فمن رواه من رواه عنه عن عائشة، ومنهم من رواه عنه عن عبد الله بن الزبير، ومنهم من رواه عن عبد الله بن الزبير عن أبيه، ولما كان الأمر على هذا ووجدنا عروة قد خالف ذلك، فقال مثل ما قال سعيد بن المسيب: ما كان في الحولين وإن كان قطرة

واحدة فهو يحرم، وما كان بعد الحولين فهو طعام يأكله فعلم أنه مع شدة تمسكه بالحديث وكمال ورعه لم يترك ما روي عن عائشة إلى خلافه إلا وقد ثبت نسخ ذلك عنده، ويحتمل أن يكون نسخه عنده على ما روي عن عائشة قالت: "كان فيما أنزل من القرآن ثم سقط لا يحرم من الرضاع إلا عشر رضعات، ثم نزل بعد أو خمس رضعات". فثبت عنده سقوط ذلك من الأحكام بسقوطه من القرآن، مع

باب أن لبن الفحل يحرم

عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاء عمي من الرضاعة ليستأذن علي فأبيت أن - 3204
أذن له حتى استأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((فليلج عليك فإنه عمك. فقالت: إنما أرضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل، قال: فإنه عمك فليلج عليك)) رواه الترمذي (146:1)، وقال: حسن صحيح، وفي "التلخيص الحبير" (332:2): متفق عليه

أن أجلة الصحابة على التحريم بقليل الرضاع وكثيره. منهم علي بن أبي طالب وابن عباس وابن عمر، وروي أن ابن عمر سئل عن المصة والمصتين، فقال: "لا تصلح". ف قيل له: إن ابن الزبير لا يرى بهما بأساً، فقال: يقول الله تعالى: {وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ}، قضاء الله أحق من قضاء ابن الزبير. ثم فقهاء الأمصار جميعاً على هذا القول من أهل المدينة وأهل الكوفة إلا قليلاً منهم "اهـ من "المعتصر. (103:1)

باب أن لبن الفحل يحرم

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة

الفائدة: في "عمدة القاري": "قال بعضهم: وألزم بعضهم بهذا الحديث (1) الحنفية القائلين أن الصحابي إذا روى حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصح عنه ثم صح عنه العمل بخلافه أن العمل بما رأى لا بما روى، لأن عائشة صح عنها أن لا اعتبار بلبن الفحل، وأخذ الجمهور منهم الحنفية بخلاف ذلك، وعملوا بروايتها في قصة أخي أبي القعيس، وحرّموا بلبن الفحل، وكان يلزمهم على قاعدتهم أن يتبعوا عائشة ويعرضوا عن روايتها. وهذا إلزام قوي انتهى. قلت: لو علم هذا القائل مدرك ما قالت الحنفية في ذلك لما صدر منه هذا الكلام، ولكن عدم الفهم وأريحية العصبية يحملان الرجل على أخبط من هذا، وقاعدة أصحابنا

هو أول أحاديث أحباب، وقد رواه البخاري باختلاف ألفاظ (1)

فيما قاله ليست على الإطلاق، بل هي لا يخلو الصحابي في عمله بما رأى لا بما روى، أنه إن كان عمله أو فتواه قبل الرواية أو قبل بلوغه إليه كان الحديث حجة، لأنه ثبت عنده أنه منسوخ، فلذلك عمل بما رآه لا بما رواه، على أن ابن عبد البر قد ذكر أن عائشة أيضاً كانت ممن حرم لبن الفحل. (391:9) "

عن ابن شهاب عن عمرو بن الشريد أن عبد الله بن عباس سئل عن رجل كانت له - 3205 امرأتان فأرضعت إحداها غلاماً، وأرضعت الأخرى جارية، فقيل له: هل يتزوج الغلام الجارية؟ فقال: "لا، اللقاح واحد"، رواه مالك في "الموطأ" (222). قلت: رجاله رجال الصحيح.

قال الموفق في "المغني" في تفسير لبن الفحل: "معناه أن المرأة إذا أرضعت طفلاً بلبن ثاب من وطئ رجل حرم الطفل على رجل وأقاربه، كما يحرم ولده من النسب، لأن اللبن من الرجل كما هو من المرأة، فيصير الطفل ولد الرجل والرجل أباه، وأولاد الرجل إخوته، سواء كانوا من تلك المرأة أو من غيرها، وممن قال بتحريمه علي وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن والشعبي والقاسم وعروة ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي. قال ابن عبد البر: وإليه ذهب فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والشام وجماعة أهل الحديث، ورخص في لبن الفحل سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار والنخعي وأبو قلابة. ويروى ذلك عن ابن الزبير وجماعة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - غير مسمين، لأن الرضاع من المرأة دون الرجل، ويروى عن زينب بنت أبي سلمة أنها أرضعته أسماء بنت أبي بكر امرأة الزبير قالت: وكان الزبير يدخل علي وأنا أمتشط فيأخذ بقرن من قرون رأسي فيقول: أقبلي علي فحدثيني أراه والدأ وما ولد فهم إخوتي، ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل يخطب إلى أم كلثوم ابنتي على حمزة بن الزبير، وكان حمزة للكلبية، فقلت لرسوله: وهل تحل له؟ وإنما هي ابنة أخته. فقال عبد الله: إنما أردت بهذا المنع لما قبلك، أما ما ولدت أسماء فهم إخوتك، وما كان من غير أسماء فليسوا لك بإخوة، فأرسلني فسلي عن هذا. فسألت وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - متوافرون، فقالوا لها: إن الرضاعة من قبل الرجل لا تحرم شيئاً، فأنكحتها إياه فلم تزل عنده حتى مات عنها (رواه الشافعي عن الدراوردي بسنده، وبه قال ابن بنت الشافعي كما في "التلخيص" وسكت عنه 2:232). ولنا ما روت عائشة أن أفلح أخا أبي القعيس استأذن علي فذكر حديث المتن وزاد: قال عروة: فبذلك كانت عائشة تأخذ تقول: حرموا من الرضاع ما يحرم من النسب،

متفق عليه. وهذا نص قاطع للنزاع (وفيه رد على من قال: صح عن عائشة أن لا اعتبار بلبن الفحل، فإن ما أخرجه الشيخان عنها أصح مما أخرجه غيرهما). فلا يعول على من خالفه. فأما حديث زينب فإن صح فهو حجة لنا، فإن الزبير كان يعتقد أنها ابنته وتعتقده أباه (ومن لازم ذلك كون أولاده إخوة لها). والظاهر أن هذا كان مشهوراً عندهم، وقوله مع إقرار أهل عصره أولى من قول ابنه وقوم لا يعرفون" اهـ (478:7).

دلائل ومسائل شتى من أبواب النكاح

باب الحث والتحريض على النكاح والنهي عن التبتل

وأن الاشتغال به أفضل من التخلي للعبادة

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "لو علمت أنه لم يبق من أجلي إلا - 3206 عشر ليال لأحببت أن لا يفارقني فيهن امرأة". رواه الطبراني وفيه عبد الرحمن ابن عب الله المسعودي وهو ثقة ولكنه

وأيضاً: فإن الاجتهاد من بعض الصحابة والتابعين لا يعارض النص، (وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((فإنه عمك فليج عليك))) ولا يصح دعوى الاجماع لسكوت الباقيين، لأننا نقول نحن نمنع أولاً أن هذه الواقعة بلغت كل المجتهدين منهم، وثانياً أن السكوت في المسائل الاجتهادية لا يكون دليلاً على الرضا، وظني أن هذا الأثر لم يصح وإلا لأنكر على ابن الزبير أهل عصره، لا سيما ابن عباس منهم، والله تعالى أعلم. وقال القاضي عياض: "لم يقل أحد من الأئمة الأربعة" اهـ من "عمدة القاري" (389:9). وروى أحمد عن عائشة قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، من خال أو عم أ، ابن أو أخ". ورجاله رجال الصحيح كما في مجمع الزوائد (261:4). وفيه أيضاً: عن كعب بن عجرة مرفوعاً: ((لا تحل بنت الأخ ولا بنت الأخت من الرضاعة". رواه الطبراني وفيه جابر الجعفي وقد وثق اهـ.

باب الحث والتحريض على النكاح والنهي عن التبتل

وأن الاشتغال به أفضل من التخلي للعبادة

قوله: "عن عبد الله إلى قوله عن عبيد بن سعد" إلخ. قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة واحتج من رأى التخلي للعبادة أضل من النكاح، بما ذكره البيهقي عن الإمام الشافعي رحمه الله، إن الله تعالى ذكر القواعد من النساء فلم ينههن عن القعود، ولم يندبهن إلى النكاح. وذكر عبداً أكرمه فقال: "سيداً

وحصوراً". والحصور الذي لا يأتي النساء ولم يندبه إلى نكاح. قلت: من يرى أن النكاح أفضل من التخلي للعبادة لا يقول بالنهي عن القعود، بل يجوز القعود عن النكاح عنده وإن كان النكاح أفضل. وإنما لم يندبهن إليه لأنهن لا طمع لهن فيه، إذ القواعد هن اللاتي قعدن عن الحيض والولد لكبرهن. ومعنى "لا يرجون نكاحاً" يطمعن فيه. وروى القاضي إسماعيل في "أحكام القرآن" بسنده عن ربيعة في قوله تعالى: {وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ}، قال: التي إذا رأيتها استقدرتها، فلا بأس أن تضع الخمار والجلباب وأن

(اختلط، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 4: 251).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: ((لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 3207 المتبتلين من الرجال الذين يقولون لا نتزوج، والمتبتلات من النساء اللاتي يقلن مثل ذلك)). الحديث. رواه أحمد وفيه الطيب بن محمد، وثقه ابن حبان وضعفه العقيلي، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 4: 251)، فالحديث حسن

تراها. وأما الاستدلال بأمر يحيى عليه السلام فهو شرعه، وشرعنا وارد بخلافه فهو أولى. وما قال ابن الترمكاني في "الجوهر النقي": أنه ليس الكلام في الحصور وإنما الكلام فيمن له قوة على الجماع". فليس على ما ينبغي، لما فيه من ترجيح معنى العنين في تفسير الحصور وليس كذلك، بل الراجح أنه الذي يكف عن النساء ولا يأتيهن مع القدرة. قاله سعيد بن المسيب، وهو الأصح لوجهين، أحدهما أنه مدح وثناء عليه، والمدح والثناء إنما يكون على الفضل المكتب دون الجبلة في الغالب، والثاني أن حصور فعول، وبناء فعول اللغة من صيغ الفاعلين، وإذا ثبت هذا فيحیی كان كافاً عن النساء عن قدرة في شرعه. فأما شرعنا فالنكاح قاله ابن العربي في "أحكام القرآن" له (1: 114). وقال في العارضة: هذا منكر لأنك ذكرت يحيى ونسيت محمداً - صلى الله عليه وسلم - ورغبته ومدحه وحثه عليه. وأيضاً فإنك قلت: شريعة من قبلنا ليست شريعة لنا ولا يقتدى منها بحرف. ثم ذكر البيهقي حديث أهل الصفة وأنهم أضياف الإسلام لا يأوون إلى أهل ولا إلى مال.

قلت: الكلام في من يجد أهبة النكاح، وهؤلاء كانوا فقراء. ثم ذكر البيهقي أن امرأة سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن حق الزوج وأنها قالت: لا أتزوج ما بقيت في الدنيا. قلت: في سنده سليمان اليماني ضعيف. والراوي عنه القاسم العرني، قال أبو القاسم: لا يحتج به، والراوي عنه ابن المغيرة. وفي "الميزان": محمد بن

المغيرة السليمانى فيه نظر، كذا في "الجوهرة النقي" (72:2). قلت: وللحديث طرق عديدة عند البزار يقوي بعضها بعضاً، وبعضها رجاله ثقات كلهم، كما في "مجمع الزوائد" (307:4). والجواب أن الكلام إنما هو في من يستطيع النكاح، والمرأة التي سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن حق الزوج قالت: "يا رسول الله! أخبرني ما حق الزوج على الزوجة؟ فأني امرأة أيم، فإن استطعت وإلا جلست أيماً". وفي رواية: "أخبرني ما حق الزوج على زوجته، فإن كان شيئاً أطيقه تزوجت، وإن لم أطقه لا أتزوج". فلما أخبرها بحقه قالت: "لا جرم لا أتزوج أبداً. أي لأنها رأت نفسها لا تطيقه، ولا نزاع في مثلاً. وأيضاً فقد قدمنا أن من يرى النكاح أفضل من التخلي لا يقول بالنهاي عن القعود، بل يجوز القعود عن النكاح عنده، وإن كان

عن أبي نجيح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من كان موسراً لأن - 3208 ينكح ثم لم ينكح فليس مني)). رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وإسناده مرسل حسن. (كما قال ابن معين (مجمع الزوائد، 251:4).

النكاح أفضل. ألا ترى أنه - صلى الله عليه وسلم - خطب أم هانئ بنت أبي طالب فقالت: ما بي عنك رغبة يا رسول الله! ولكن لا أحب أن أتزوج وبني صغار، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((خير نساء ركن الإبل نساء قريش، أحناه على طفل في صغره، وأرعاه على بعل في ذات يده)). رواه الطبراني ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 271:4). فمن قعد عن النكاح بعذر فلا بأس به والله تعالى أعلم

قال الموفق في "المغني": "والناس في النكاح على ثلاثة أضرب. منهم من يخاف على نفسه الوقوع في المحذور إن ترك النكاح، فهذا يجب عليه في قول عامة الفقهاء، لأنه يلزمه إعفاف نفسه وصونها عن الحرام وطريقه النكاح. الثاني من يستحب له وهو من له شهوة يأمن معها الوقوع في محذور، فهذا الاشتغال به أولى له من التخلي لنوافل العبادة، وهو قول أصحاب الرأي وهو ظاهر قول الصحابة رضي الله عنهم وفعلهم، فذكر قول ابن مسعود المذكور في المتن وزاد: "لتزوجت مخافة الفتنة". وقول ابن عباس لسعيد وقد مر، وقال إبراهيم بن ميسرة: قال لي طاوس: لتنكحن أو لأقولن لك ما قال عمر لأبي الزوائد: "ما يمنعك عن النكاح إلا عجز أو فجور". (رواه ابن أبي شيبة وغيره كما في "فتح الباري" قال أحمد في رواية المروزي: ليست الغربة من أمر الإسلام في شيء، وقال: من. (96:9) دعاك إلى غير التزويج فقد دعاك إلى غير الإسلام، ولو تزوج بشر (الحافي) كان قد تم أمره. واحتج الشافعي بقوله تعالى: {زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ}. وهذا في معرض الذم، ولأنه عقد معاوضة فكان الاشتغال بالعبادة أفضل منه كالبيع. ولنا ما تقدم من أمر الله تعالى به ورسوله وحثهما عليه. ثم ذكر نحو

ما ذكرناه في المتن من الآثار. ثم قال: وهذا حث على النكاح شديد، ووعيد على تركه يقربه إلى الوجوب والتخلي منه إلى التحريم، ولو كان التخلي أفضل لانعكس الأمر، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - تزوج وبالع في العدد، وفعل ذلك أصحابه ولا يشتغل النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه إلا بالأفضل ولا تجتمع الصحابة على ترك الأفضل والاشتغال بالأدنى.

ومن العجب أن من يفضل التخلي لم يفعل؟ فكيف اجتمعوا على النكاح في فعله وخالفوه في فضله؟ فما كان فيهم من يتبع الأفضل عنده ويعمل بالأولى؟ ولأن مصالح النكاح أكثر، فإنه يشتمل على تحصين الدين وإحرازه، وتحصين المرأة وحفظها والقيام بها، وإيجاد النسل وتكثير الأمة، وتحقيق

عن عبيد بن سعد يبلغ به النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من أحب فطرتي - 3209 فليستن بسنتي ومن سنتي النكاح)). رواه أبو يعلى ورجاله ثقات إن كان عبيد بن سعد (صاحبياً، وإلا فهو مرسل) (مجمع الزوائد، 4: 252).

مباهاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وغير ذلك من المصالح الراجح أحدها على نفل العبادة، فمجموعها أولى. وقد روينا في "أخبار المتقدمين": أن قوماً ذكروا النبي لهم فضل عابد، فقل: أما أنه لتارك شيئاً من السنة. فبلغ العابد فأتى النبي سألته عن ذلك، فقال: إنك تركت التزويج. فقال: يا نبي الله! وما هو إلا هذا، فلما رأى النبي احتقاره لذلك قال: رأيت لو ترك الناس كلهم التزويج من كان يقوم بالجهاد وينفي العدو ويقوم بفرائض الله وحدوده؟ والبيع لا يشتمل على مصالح النكاح ولا يقاربها" اهـ (336:7) ملخصاً. قلت: قد بقي عليه قوله تعالى: {زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ} الآية، قال الشافعي: وهذا في معرض الذم.

والجواب أن نعم إذا كانت هذه أحب إليهم من الله ورسوله وجهاد في سبيله، بدليل قوله تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ} الآية. وأما إذا كان الله ورسوله والجهاد في سبيله أحب إلى النفس من تلك الشهوات فليس حبها بمذموم، فهل ترى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يحب مذموماً حيث قال: "حبب إلي من دنياكم النساء

قوله: "عن ربيعة الأسلمي" إلخ. قلت: وهذا نص في موضع النزاع، فإن ربيعة كان يرجح صحبة النبي - صلى الله عليه وسلم - على النكاح، وما كان يحب أن يشغله عنه شيء، ومع ذلك فقد أعرض عنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وحثه على النكاح مرة بعد أخرى، وهو يقول: ما عندي ما يقيم المرأة وما أحب أن يشغلني عنك شيء. وقال أحمد في رجل قليل الكسب يضعف قلبه عن العيال: الله يرزقهم، التزويج أحسن له، وربما أتى عليه وقت لا يملك قلبه فيه (ويؤيد قوله أثر ربيعة الأسلمي هذا، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - حثه على النكاح ولم يكن عنده ما يقيم المرأة). وهذا في حق من يمكنه التزويج، فأما من لا يمكنه (بأن لا يرضاه أحد بعلاً لابنته) فقد قال الله تعالى: {وَلَيْسَتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ} (نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ)، كذا في "المغني" (337:7).

عن ربيعة الأسلمي قال: كنت أخدم النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال لي: ((يا - 3210 ربيعة ألا تزوج؟)) قلت: لا والله يا رسول الله! ما أريد أن أتزوج، وما عندي ما يقيم المرأة، وما أحب أن يشغلني عنك شيء. فأعرض عني. ثم رجعت إلى نفسي فقلت: والله لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعلم مني بما يصلحني في الدنيا والآخرة، والله لئن قال لي أتزوج لأقولن: نعم يا رسول الله! مرني بما شئت، فقال لي: "يا ربيعة! ألا تزوج؟ قلت: بلى! مرني بما شئت، قال: ((لنطلق إلى آل فلان حي من الأنصار، فقل لهم: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرسلني إليكم يأمركم أن تزوجوني فلانة لامرأة منهم)). فذهبت إليهم، فقلت لهم: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرسلني إليكم يأمركم أن تزوجوني، فقالوا: مرحباً برسول الله وبرسول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والله لا يرجع رسول رسول الله إلا بحاجته. الحديث مختصر رواه أحمد والطبراني وفيه مبارك بن فضالة وحديثه حسن، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 4:256).

عن أنس - رضي الله عنه - مرفوعاً: ((حبب إلي من دنياكم النساء والطيب، - 3211 وجعلت قرة عيني في الصلاة)). أخرجه أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي، وإسناده جيد (العزيبي، 2:202). وما اشتهر من زيادة ثلاث فيه بلفظ: "حبب إلي من دنياكم ثلاث". لا أصل له قاله العراقي في أماليه والحافظ ابن

قوله: "عن أنس" إلخ. وفي قوله: "دنياكم" دون دنيائي أو دنيانا إشارة إلى أنه - صلى الله عليه وسلم - إنما يضاف إليه أمور الآخرة قاله الحفني. ودلالته على كون النكاح محبوباً له - صلى الله عليه وسلم - وأن حب النساء لا ينافي الزهد

وكمال العباد، فإنه - صلى الله عليه وسلم - سيد الزاهدين والعابدين، وإن النكاح لا يخل في كون الصلاة قرة العين للعب إذا اشتغل به مع حفظ الحدود وأداء الحقوق إلى أهلها ظاهرة، فافهم.

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. الظاهر أن مراد ابن عباس بالخير النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبالأمة أخصاء أصحابه. وكأنه أشار إلى أن ترك التزويج مرجوح، إذ لو كان راجحاً ما أثر النبي - صلى الله عليه وسلم - غيره، والذي تحصل من كلام من العلم في الحكمة في استكثاره من النساء عشرة أوجه: أحدها: أن يكثر من يشاهد أحواله الباطنة، فينتفي عنه ما يظن به المشركون من أنه ساحر أو غير ذلك. ثانيها: لتشرف به قبائل العرب بمصاهرته فيهم. ثالثها: للزيادة في تألفهم بذلك، رابعها: للزيادة في التكليف، حيث كلف أنه لا يشغله ما حبب إليه منهن عن المبالغة في التبليغ وفي عبادة ربه. خامسها: لتكثر عشيرته من جهة نسائه فتزداد أعوانه على من يحاربه. سادسها: نقل الأحكام الشرعية التي لا يطلع عليها الرجال، لأن أكثر ما يقع مع الزوجة مما شأنه أن يختفي مثله حجر في تخريج الكشف وبذلك صرح الزركشي فقال: إنه لم يرد فيه لفظ ثلاث. (المقاصد (الحسنة للسخاوي 86)).

عن سعيد بن جبير قال: قال لي ابن عباس: "هل تزوجت؟" قلت: لا، قال: - 3212 ("فتزوج فإن خير هذه الأمة أكثرها نساء". أخرجه البخاري (فتح الباري، 99:9).

سابعها: الاطلاع على محاسن أخلاقه الباطنة، فقد تزوج أم حبيبة وأبوها إذ ذاك يعاديه، وصفية بعد قتل أبيها وعمها وزوجها، فلو لم يكن أكمل الخلق في خلقه لنفرن منه، بل الذي وقع أنه كان أحب إليهن من جميع أهلن

ثامنها: خرق العادة له في كثرة الجماع مع التقلل من المأكول والمشروب، وكثرة الصيام والوصال، والصوم يكسر الشهوة، فانخرقت هذه العادة في حقه - صلى الله عليه وسلم -، فكان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة

وتاسعها وعاشرها: ما قاله في الشفاء: إنه لم تشغله كثرتن عن عبادة ربه، بل زاده ذلك عبادة لقيامه بحقوقهن وهدايته إياهن" اهـ. من "فتح الباري" ملخصاً (69:9). ومن العجائب أن أزواجه التسع قمن في تبليغ أحكام النساء والرجال مقاماً عجز عنه ألوف من الصحابة، فكانوا يرجعون إليهن في ما أشكل

عليهم من أحكام الرجال، ولم يكن يرجعون إليهم في شيء من أحكام النساء، وفيه آية
كبرى من تأثير صحبته - صلى الله عليه وسلم -، فافهم

باب لعب النكاح وجده سواء

أخبرنا عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن القاسم بن عبد الرحمن بن - 3212
عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: دخل المسيب بن نجبة على فريعة بنت حبان
وهو ابن عمها وخالها فقال: يا فريعة أشعرت أنه ولدت لي جارية؟ فقالت: بارك الله لك!
قال: فإني قد أنكحتها ابنك. قالت: قبلت، ثم لبث ساعة فقال: ما كنت بجاد وما كنت إلا
لاعياً. قالت: قد عرضت علي النكاح وقد قبلت. قال بيني وبينك عبد الله بن مسعود،
فدخل عليهما عبد الله، فلما قصا عليه القصة قال: حدثت يا مسيب بالنكاح؟ قال: نعم!
قال: "فإن النكاح جده ولعبه سواء، كما أن الطلاق جده ولعبه سواء". أخرجه محمد في
الحجج له (287). وقال: أجاز قول فريعة "قد قبلت" وكانت امرأة عبد الله. والقاسم عن
عبد الله مرسل ولكنه من أهل بيته، وصاحب البيت أدري بما فيه، فهو مرسل صحيح في
حكم الموصول.

أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "إن لعب - 3214
النكاح وجده سواء كما أن لعب الطلاق وجده سواء". أخرجه محمد في الحجج (301)،
وهو مرسل رجاله ثقات. ومراسيل النخعي صحاح كما مر غير مرة

باب لعب النكاح وجده سواء

قوله: "أخبرنا عبد الرحمن إلى آخر الباب" دلالة الأثرين على معنى الباب ظاهرة

قال محمد: قال أبو حنيفة في نكاح اللعب والهزل: أنه جائز كما يجوز نكاح الجد، وقال
أهل المدينة: لا يجوز منه إلا ما كان على وجه الجد

قال محمد: هذا لعمرى قياس قولهم في المستكرهة على النكاح. ولئن جاز أن يبطل نكاح
الهزل ليجوز أن يبطل طلاق الهزل، وما هو إلا جمع بينهما والطلاق فرقة بينهما، فإن جاز
هذا في أحدهما ليجوز في الآخر، ولئن بطل في أحدهما ليبطلن في الآخر، وقد جاءت
في ذلك آثار كثيرة على وجه واحد، (فلا يصح إبطال النكاح بالهزل وإيقاع الطلاق به) اهـ
(301)).

باب من تزوج امرأة في عدتها يفرق بينهما

وتستكمل العدة ثم يتزوجها إن شاء

أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي عن علي - رضي الله عنه - أنه - 3215
قال في المرأة تتزوج في عدتها: "يفرق بينها وبين الزوج الآخر، ولها الصداق منه بما
استحل من فرجها، وتستكمل ما بقي من عدتها من الأول، وتعتد من الآخر عدة مستقبلية،
ثم يتزوج الآخر إن شاء". رواه محمد في الحجج له (297)، وهو مرسل صحيح ومراسيل
النخعي صحاح

أخبرنا الحسن بن عمار عن الحكم بن عتيبة عن مجاهد أنه قال: "قد رجع عمر - - 3216
رضي الله عنه - في التي تنكح في عدتها والمفقود زوجها إلى قول علي - رضي الله عنه -
". رواه محمد في الحجج أيضاً (297). وهو مرسل حسن. وقال البيهقي: روى الثوري عن
أشعث عن الشعبي عن مسروق عن عمر أنه رجع، فقال: "لها مهرها ويجتمعان إن شاء".
(كذا في "التلخيص الحبير" 228:2)

باب جواز الدخول بالزوجة قبل أن يعطيها شيئاً من صداقها

أخبرنا سفيان بن سعيد الثوري حدثنا منصور عن طلحة بن مصرف عن خيثمة بن - 3217
عبد الرحمن الجعفي: ((أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جهز امرأة إلى زوجها ولم
يعطيها شيئاً)). أخرجه محمد في الحجج له (307)، وهو مرسل صحيح

باب من تزوج امرأة في عدتها يفرق بينهما

وتستكمل العدة ثم يتزوجها إن شاء

قوله: أخبرنا أبو حنيفة إلخ. قال محمد: قال أهل المدينة مثل قول أبي حنيفة إلا في
خصلة واحدة، قالوا: لا يجتمعان أبداً. قيل لهم: وقد قال هذا عمر فيما بلغنا ثم رجع عنه
(فذكر الأثرين 297)

باب جواز الدخول بالزوجة قبل أن يعطيها شيئاً من صداقها

دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وكره أهل المدينة أن يمس الرجل المرأة قبل أن
يعطيها من مهرها شيئاً فيستحلها به، ولا بأس به بذلك عندنا إذا رضيت المرأة ذلك ورضي
به أولياؤها وإن كان الصداق حالاً ذكره محمد رحمه الله في الحجج وقوى مذهبه بالآثار
والنظر والله تعالى أعلم

قال عباد بن العوام: حدثنا الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبي رباح في الرجل - 3218
يتزوج المرأة: "أنه لم ير بأساً أن يدخل عليها قبل أن يعطيها شيئاً". رواه محمد في
الحجج أيضاً (308). ورجاله ثقات

أخبرنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب في رجل تزوج امرأة - 3219
ثم دخل بها قبل أن يعطيها شيئاً، قال: "لا بأس به". رواه محمد في الحجج أيضاً (308).
ورجاله ثقات ثم أسند عن إبراهيم النخعي وعن الحسن نحوه

باب ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا

أخبرنا قيس بن الربيع أخبرنا الأغر بن الصباح عن خليفة بن الحصين عن أبي - 3220
نصر عن عبد الله بن عباس قال: "جاء رجل من أهل خراسان إلى عبد الله بن عباس فقال:
تحتي امرأة من أجمل النساء قد ولدت لي سبعة كلهم قد أطاق السلاح، وإنني كنت قد
أصبت من أمها صبوة، فما ترى؟ قال: كم مالك؟ قال: ثلاثمائة ألف. قال: فيكم يسرك أن
تفديها من مالك؟ فقال: بمالي كله. قال: قد حرمت عليك". أخرجه محمد في الحجج
(329) وسنده حسن. وقال أبو زرعة: أبو نصر الأسدي الذي يروي عن ابن عباس ثقة، كذا
(في التهذيب 255:12)

أخبرنا قيس بن الربيع عن القعقاع عن يزيد الضبي قال: سألت الحسن البصري - 3221
عن رجل ضم إليه صبية بشهوة أيتزوج أمها؟ قال: لا. رواه محمد في الحجج (329)
 واحتج به

أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: إذا قبل الرجل أم امرأته أو لمسها - 3222
من شهوة حرمت عليه امرأته. محمد في الحجج (السابق) ورجاله ثقات

باب ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا

دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وألزم محمد من قال: إن الحرام لا يحرم الحلال، بأنه
يقول: "إن زنى بالأم لا تحرم عليه إلا بنته وكانت امرأته بحالها، وإن تزوج بالأم بعد الابنة
تزويجاً فالنكاح فاسد، وإن دخل بها حرمتا عليه جميعاً، ولم تحل له إلا بنته ولا الأم، وحرمت
هذا الجماع نكاحه للابنة الصحيح الذي كان صحيحاً قبل جماع الأم، فقد تركوا قولهم: إن
الحرام لا يحرم الحلال، في قولهم: إنه تزوج أمها فدخل

أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصي حدثني سعيد بن يوسف عن يحيى بن أبي - 3223
كثير قال: سئل عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسالم بن
عبد الله، عن رجل أصاب امرأة حراماً هل يحل له نكاح امرأة أرضعتها؟ فقالوا كلهم: "هي
حرام"، أخرجه محمد في الحجج وسنده حسن، وسعيد بن يوسف هذا هو الرحبي الزرقبي
الصنعاني من صنعاء دمشق، ذكره ابن حبان في الثقات. وقال أبو حاتم: ليس بالمشهور،
(وحديثه ليس بالمنكر. كذا في "التهذيب" 104:4)

أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصي حدثني ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه، - 3224
عن الرجل يزني بالمرأة، قال: لا ينكح أمها ولا بنتها. أخرجه محمد في الحجج أيضاً
ورجاله ثقات

أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصي حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قيس بن - 3225
سعيد (1) عن مجاهد، في الرجل يفجر بالمرأة، قال: "إذا نظر إلى فرجها فلا يحل له أمها
ولا بنتها. أخرجه محمد في الحجج أيضاً ورجال ثقات.

باب انعقاد النكاح بلفظ الهبة والتمليك ونحوهما

حدثنا محمد بن بشر ثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، "أنها كانت تعير - 3226
النساء اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: قالت: ألا تستحي المرأة
أن تعرض نفسها بغير صداق؛ فأنزل الله تعالى: {تُزْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ} الآية. أخرجه أحمد
في مسنده وهذا سند على شرط الشيخين (الجوهر النقي، 69:2).

بها حرمت عليه البنت. أرايتم نكاح الأم إن كان حلالاً فقد حل له أن يجمع بين امرأة
وابنتها وإن كان حراماً فهذا حرام قد حرم الحلال " اهـ (328). وقال ابن حزم: "روينا من
طريق شعبة عن الحكم بن عنبسة قال: قال النخعي: إذا كان الحلال يحرم الحلال فالحرام
أشد تحريماً. وعن الشعبي: ما كان في الحلال حراماً فهو في الحرام أشد وعن ابن مغفل:
(هي لا تحل له في الحلال فكيف تحل له في الحرام اهـ من الجوهر النقي 85:2)

باب انعقاد النكاح بلفظ الهبة والتمليك ونحوهما

وفي نسخة: سعد (1)

حدثنا حسين بن نصر ثنا يوسف بن عدي علي بن مسهر عن هشام عن أبيه، قالت - 3227 عائشة: "كنت إذا ذكرت قلت: إني لأستحيي امرأة تهب نفسها لرجل بغير مهر". الحديث أخرجه الطحاوي. وحسين بن نصر قال فيه السمعاني وابن يونس: ثقة ثبت، وبقيّة السند (على شرط البخاري) (الجوهري النقي، السابق)

عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة أن ابن المسيب ورجلين معه من أهل العلم - 3228 قالوا: "لا تحل الهبة لأحد بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولو تزوجها على سوط لحلت". أخرجه عبد الرزاق في المصنف (الجوهري النقي، السابق) وهذا إسناد صحيح

وعن طاوس قال: لا يحل لأحد أن يهب ابنته بغير مهر إلا للنبي - صلى الله عليه - 3229 .- وسلم

وعن مجاهد: وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي، قال: بغير صداق - 3230

وعن عطاء سئل عن امرأة وهبت نفسها لرجل قال: لا يكون إلا بصداق. وعنه: - 3231 .- قال: لا يصلح إلا لصداق، لم يكن ذلك إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم

وعن الحكم وحماد، سئلا عن رجل وهب ابنته لرجل، فقالا: "لا يجوز إلا بصداق". - 3232 (ذكر الخمسة ابن أبي شيبعة في مصنفه بأسانيد صحيحة (الجوهري النقي، السابق)

قوله: "حدثنا محمد بن بشر إلى قوله: عن الحكم وحماد" إلخ. حديث عائشة من الطريقين يدل على أن الذي أنكرته عائشة هو ترك المهر لا غير، وأن الذي خص به النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الانعقاد بغير صداق. وقد قال الشافعي: "لم يكن لأحد أن يقول: جمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين أكثر من أربع، ونكح امرأة بغير مهر". وذكر البيهقي في باب الرجل يعتق أمته ثم يتزوج بها: "أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها". ثم ذكر عن يحيى بن أكرم قال: هذا كان للنبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة". وذكر هذا الحديث للشافعي فحمله على التخصيص، وموضع التخصيص أنه أعتقها مطلقاً ثم تزوجها على غير مهر، ونكاح غيره لا يخلو عن مهر انتهى. وقد دلت الآثار على اختصاص النبي - صلى الله عليه وسلم - بالواهبه نفسها بلا مهر دون لفظ الهبة، ويؤيد ما قاله هؤلاء أن الآية خرجت مخرج الامتنان لرفع الحرج، والحرص إنما هو في وجوب الصداق لا في الانعقاد من جهة اللفظ، إذ لا فرق في اللفظ بين وهبت وزوجت، وذلك أنه قد لا يقدر على المهر فيضيع عليه التماسه، فأما إبدال العبارة بغيرها فلا ضيق فيه، وإذا ثبت أن الذي خص به عليه السلام

عن سهل بن سعد الساعدي، قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله - صلى الله عليه - 3233 وسلم - فقالت: يا رسول الله! جئت أهب لك نفسي، فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئاً جلست فقال رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فذكر الحديث بطوله، وفيه قال: اذهب فقد ملكتكها بما معك من (القرآن". رواه البخاري (فتح الباري، 9:113)، ومسلم (الجواهر النقي، 2:82).

باب إذا زوج الوليان فالنكاح للأول منهما

عن قتادة عن الحسن عن سمرة مرفوعاً: "أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول - 3235 منهما". رواه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي حسنه الترمذي وصححه أبو زرعة وأبو حاتم والحاكم في المستدرک، وصحته

هو الانعقاد بغير مهر، فانتفت الخصوصية بلفظ الهبة لئلا يلزم كثرة الاختصاص إذا الأصل (عدمه كذا في الجوهر النقي 2:70).

قوله: "عن سهل بن سعد" إلخ. قد دل قوله تعالى: {إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ}، على جواز النكاح بلفظ الهبة كما قدمنا، وأن الخصوصية للنبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هي في الانعقاد بغير صداق لا في الهبة، ودل على ما في حديث سهل بن سعد من قوله عليه السلام: ((ملكته))، على جوازه بلفظ التملك أيضاً. وقال الشافعي رحمه الله: لا ينعقد إلا بما سمى الله تعالى، وهو لفظ النكاح والتزويج الذي ورد به القرآن، وينتقض ذلك بالطلاق فإنه تعالى ذكره بثلاثة ألفاظ، الطلاق والفراق والسراح. وقد أجمع أهل العلم أنه لا يختص بها بل يشاركها ما هو في معناها، كالخلع والبائن والبتة والحرام. وهبة المرأة نفسها إن أراد الطلاق. واحتج البيهقي لمذهبه بحديث في آخره: "استحللتهم فزوجهن بكلمة الله" ثم قال: قال أصحابنا: وهي كلمة النكاح والتزويج الذين ورد بهما القرآن. والجواب أنا لا نسلم ذلك، بل ذكر الهروى وغيره أن المراد بها قوله تعالى: {فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ}. (أراد بالكلمة الحكم كما في قوله تعالى: {وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ}، أي بأحكام عديدة كلفه بها)، قال الخطابي: قيل فيها وجوه هذا أحسنها، وقيل المراد بها كلمة التوحيد، وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ لولا إسلام الزوج لما حلت له، وقال القرطبي: وأشبه من هذا الأقوال أنها عبارة عن حكم الله تعالى بجواز النكاح، ثم لو سلمنا أن المراد بالكلمة ما ذكره فذاك لا ينفي الحل بغيرها اهـ من الجوهر النقي (2:82) بتغيير يسير في التعبير

باب إذا زوج الوليان فالنكاح للأول منهما

متوقعة على سماع الحسن من سمرة، فإن رجاله ثقات. ورواه الشافعي وأحمد والنسائي من طريق قتادة أيضاً عن الحسن عن عقبة بن عامر. قال الترمذي: الحسن عن سمرة في هذا أصح. وقال ابن المديني: لم يسمع الحسن عن عقبة شيئاً، كذا في التلخيص الحبير (299:2).

قوله: "عن قتادة" إلخ. دلالة على الباب ظاهرة. قال الموفق في "المغني": "إذا زوجها الوليان لرجلين وعلم السابق منهما فالنكاح له دخل بها الثاني أو لم يدخل، وهذا قول الثوري والحسن والزهرى وقتادة وابن سيرين والأوزاعي والشافعي وأبي عبيد وأصحاب الرأي، وبه قال عطاء ومالك ما لم يدخل بها الثاني فإن دخل بها الثاني صار أولى لقول عمر: إذا أنكح الوليان فالأول أحق ما لم يدخل بها الثاني، ولأن الثاني اتصل بعقده القبض فكان أحق.

ولنا ما روى سمرة وعقبة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فذكر حديث المتن، وروى نحو ذلك عن علي وشريح، ولأن الثاني تزوج امرأة في عصمة زوج فكان باطلاً، كما لو علم أن لها زوجاً، وأما حديث عمر - رضي الله عنه - فلم يصححه أصحاب الحديث. وقد خالفه قول علي - رضي الله عنه -، وجاء على خلاف حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، وما ذكره من القبض لا معنى له، فإن النكاح يصح بغير قبض، على أنه لا أصل له في قياس عليه. فإن جهل الأول منهما فسخ النكاحان أي يفسخ الحاكم النكاحين جميعاً، ثم تتزوج من شاءت منهما أو من غيرهما، نص عليه أحمد في رواية الجماعة، وهذا قول أبي حنيفة ومالك "إلخ ملخصاً (304:7 و 306).

باب أن شهادة النساء منفردة لا تقبل في الرضاع

قلت: وفي "الهداية": "ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات. وإنما يثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين" اهـ (334:2). وعلمه بقوله: "إن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح، وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين" (334:2). ومذهب مآثور عن عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهم. قال الحافظ في "الفتح": "وذهب الجمهور إلى أنه لا يكفي في ذلك شهادة المرضعة، لأنها شهادة على فعل نفسها، وقد أخرج أبو عبيد من طريق عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس، أنهم من التفرقة بذلك، فقال عمر:

فرق بينهما إن جاءت بيينة وإلا فحل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزهها. ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت" اهـ (198:5). وهذا حسن أو صحيح على قاعدة الحافظ في

كتاب الطلاق

باب أن الطلاق أبغض الحلال عند الله تعالى إذا كان بغير حاجة

عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((أبغض - 3236 الحلال إلى الله عز وجل الطلاق)). رواه أبو داود وقد سكت عنه (303:1). ورواه الحاكم في المستدرك وصححه سنده في الجامع الصغير (4:1) بعد عزوه إليهما وإلى ابن ماجه

عن ابن سيرين قال: بلغني أن أبا أيوب يعني أراد طلاق أم أيوب، فاستأمر النبي - 3237 - صلى الله عليه وسلم -، فقال: ((إن طلاق أم أيوب لحوب)). رواه أبو داود في المراسيل (25). وسكت عنه

الأحاديث المزیدة في "الفتح"، والله تعالى أعلم. وقال العيني في العمدة: وروى ابن مهدي بإسناده عن رجل من عبس قال: سألت علياً وابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن رجل تزوج امرأة، فجاءت امرأة فزعمت أنها أرضعتهما، فقالا: ينزه عنها فهو خير. وأما أن يحرمها عليه أحد فلا، وقد قال زيد بن أسلم: إن عمر بن الخطاب لم يجز شهادة امرأة واحدة في الرضاع اهـ (392:9). وأما ما رواه البخاري كما في "فتح الباري" عن عقبة بن الحارث قال: "تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: أرضعتكما. فأثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء فقالت أرضعتكما وهي كاذبة. فأعرض عني فأثبته من قبل وجهه، قلت إنها كاذبة، قال: كيف بها وقد زعمت (أنها) قد أرضعتكما، دعها عنك" (131:9)

فأجاب عنه في "فتح القدير" بما نصه. وأما الحديث فكان للتورع، ألا يرى أنه أعرض عنه في المرة الأولى، ولو كان حكم ذلك الإخبار وجوب التفريق لأجابه به من أول الأمر، إذ الإعراض قد يترتب عليه ترك السائل المسألة بعد ذلك، ففيه تقرير على المحرم، فعلم أنه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها، بل قد يكون معه، لأن بعض البلاهة يقارنها بحسب الغالب عدم الخبث الذي عنه تعمد الكذب. والكلام في هذا القدر لا في الجنون، وقد قلنا إنه إذا وقع في القلب صدقها ليستحب التنزه ولو بعد النكاح، وكذا إذا شهد به (رجل واحد اهـ ملخصاً بلفظه (424:3)

باب أن الطلاق أبغض الحلال عند الله تعالى إذا كان بغير حاجة

عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: ((أن النبي - صلى الله عليه وسلم - طلق - 3238 حفصة ثم راجعها)). رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه، وسكت عنه أبو داود والمنذري (نبيل الأوطار، 6: 142). وقد مر حديث طلاق سودة رضي الله عنها في باب صحة ترك القسم لضررتها.

باب طلاق السنة

عن إبراهيم رحمه الله: كانوا (أي الصحابة) يستحبون أن يطلقها واحدة ثم يتركها - 3239 حتى تحيض

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه من حيث أن الحديث الأول أثبت كونه أبغض الحلال، والثاني وقوعه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو لا يفعل ما يكون أبغض عند ربه عز وجل، فلا بد من حملة على الحاجة، فثبت بمجموع الحديثين مقصود الباب. قال الموفق في "المغني": الطلاق حل قيد النكاح وهو مشروع، والأصل في مشروعيته الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب، فقول الله تعالى: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ}. وقوله: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ}، الآية.

وأما السنة فما روى ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض، فأمره أن يراجعها ثم يتركها حتى تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء، متفق عليه. في أي وأخبار سوى هذين كثير، وأجمع الناس على جواز الطلاق، والعبرة دالة على جوازه، فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين فيصير بقاء النكاح مفسدة محضة، وضرراً مجرداً بإلزام الزوج النفقة والسكنى، وحبس المرأة مع سوء العشرة والخصومة الدائمة. واختلف في الطلاق من غير حاجة إليه، ف قيل: محرم، لأنه ضرر بنفسه وزوجته، وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه، فكان حراماً كإتلاف المال، ولقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((لا ضرر ولا إضرار في الإسلام)). وقيل: مباح مكروه، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: أبغض الحلال إلى الله الطلاق، وإنما يكون مبغوضاً من غير حاجة إليه، وقد سماه النبي - صلى الله عليه وسلم - حلالاً وأنه مزيل للنكاح المشتمل على المصالح المندوب إليها، فيكون مكروهاً، وعند الحاجة إليه مباح غير مكروه، وعند تفرط المرأة في حقوق الله تعالى الواجبة عليها مثل الصلاة ونحوها أو تكون غير عفيفة أو خارجة إلى المخالعة والشقاق مندوب إليه، ومحظور في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه، أجمع

العلماء في جميع الأمصار وكل الأعصار على تحريمه ويسمى طلاق البدعة" اهـ ملخصاً (334 و 335).

(ثلاث حيض. رواه ابن أبي شيبه بإسناد صحيح (دراية 226

أخبرنا محمد بن يحيى بن أيوب ثنا حفص بن غياث ثنا الأعمش عن أبي إسحاق - 3240
عن أبي الأحوص عن عبد الله أنه قال: "طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع،
فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى ثم تعتد بعد ذلك بحيضة". قال الأعمش: "سألت إبراهيم
فقال: مثل ذلك". رواه النسائي (2: 99). ورجاله رجال الصحيح غير محمد بن يحيى وهو
(ثقة حافظ (تقريب، 198

باب طلاق السنة

قال المؤلف: دلالة آثار الباب عليه ظاهرة. قال الموفق في "المغني": طلاق السنة الذي
وافق أمر الله تعالى وأمر رسوله - صلى الله عليه وسلم - هو الطلاق في طهر لم يصحبها
فيه، ثم يتركها حتى تنقضي عدتها، ولا خلاف في أنه إذا طلقها في طهر لم يصحبها فيه ثم
تركها حتى تنقضي عدتها أنه مصيب للسنة، مطلق للعدة التي أمر الله بها، قاله ابن عبد البر
وابن المنذر، قال ابن مسعود: "طلاق السنة أن يطلقها من غير جماع"، ونحوه عن ابن
عباس. وفي حديث ابن عمر الذي روينا: "وليتركها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن
شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يمسه، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء".
وقوله: "ثم يدعها حتى تنقضي عدتها"، عناه أنه لا يتبعها طلاقاً آخر قبل قضاء عدتها، ولو
طلقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار كان حكم ذلك حكم جمع الثلاث في طهر واحد. قال أحمد:
"طلاق السنة واحدة، ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض". وكذلك قال مالك والأوزاعي
والشافعي وأبو عبيد. وقال أبو حنيفة: "السنة أن يطلقها ثلاثاً في كل قرء طلاقة"، وهو
قول سائر الكوفيين (قلت: قد قسموا طلاق السنة إلى أحسن وحسن فالأحسن هو ما ذكره
الموفق وهذا أفضل عندهم جميعاً من أن يطلقها ثلاثاً عند كل طهر واحدة، لأنه أبعد من
الندامة، وأقل ضرراً بالمرأة والحسن أن يطلقها ثلاثاً عند كل طهر واحدة، وإنما كان حسناً
(بالنسبة إلى طلاق البدعة، والبسط في "الهداية" و"فتح القدير" 3: 327 و 328

واحتجوا بحديث ابن عمر: "والسنة أن يستقبل الطهر فيطلق لكل قرء". (أخرجه الطبراني
بلفظ: "أنه طلق امرأته تطليقة وهي حائض، ثم أراد أن يتبعها بطلقتين أخريين عند
القرئين الباقيين. فبلغ ذلك

النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: "يا ابن عمر ما هكذا أمر الله، أخطأت السنة، السنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء". "الحديث". وفيه علي بن سعيد الرازي، قال الدار قطني: ليس بذلك، وعظمه غيره، وبقيّة رجاله

عن ابن مسعود - رضي الله عنه - في قوله تعالى: {فَطَلَّوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ} قال: "في - 3241 الطهر من غير جماع". رواه الطبري بسند صحيح، وأخرجه عن جمع من الصحابة ومن (بعدهم كذلك، وهو عند الترمذي أيضاً (فتح الباري، 301:9).

عن ابن عباس قال: كان نفر من المهاجرين يطلقون بغير عدة ويراجعون بغير - 3242 شهود، فنزلت (يعني: {وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ}، كما يتحصل من الفتح أيضاً)، أخرجه (ابن مردويه (فتح الباري، السابق).

ثقات. كما في "مجمع الزوائد" (4:336)، فليس تفريق الثلاث في ثلاثة أطهار كجمعها في طهر واحد، كما ذهب إليه الجمهور، والحديث أخرجه الدار قطني أيضاً من طريق علي بن منصور، ثنا شعيب بن زريق أن عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن ثنا عبد الله بن عمر، فذكر الحديث. وفيه: "والسنة أن يستقبل الطهر فيطلق لكل قرء". وأعله بمعلّى بن منصور (وقال: رماه أحمد بالكذب، اهـ من الزيلعي (2:28).

قلت: يا سبحان الله! أو هكذا يجرح الثقات من غير تثبت ولا تأن فيه. فإن معلّى (1) ابن منصور من رجال الجماعة ثقة ثبت، وثقه ابن معين. وقال أبو زكريا: إذا اختلف معلّى الرازي وإسحاق بين الطباع في حديث مالك فالقول قول معلّى، في كل حديث معلّى أثبت منه وخير منه. وقال العجلي: ثقة صاحب سنة، وكان نبيلاً طلبوه للقضاء غير مرة فأبى وقال يعقوب بن شعبة: ثقة فيما تفرد به وشورك به فيه، متقن صدوق فقيه مأمون. وقال أبو حاتم: كان صدوقاً في الحديث، وكان صاحب رأي. وقال أحمد: معلّى بن منصور من كبار أصحاب أبي يوسف ومحمد، ومن ثقاتهم في النقل والرواية. وقال أبو زرعة: بلغني أن في قلبه أي أحمد غصص من أحاديث ظهرت عن المعلّى بن منصور كان يحتاج إليها، وكان المعلّى أشبه القوم بأهل العلم، وذلك أنه كان طلبة للعلم رحل وعنى. فأما علي بن المديني وأبو

المعلّى بن منصور الرازي الحنفي (1)

خيثة وعامة أصحابنا فسمعوا منه. المعلى صدوق، كذا في "التهذيب" (239:10). وفي ("التقريب": أخطأ من زعم أن أحمد رماه بالكذب اهـ (312).

باب المنع من الطلاق في الحيض

وأمر المراجعة لمن طلقها فيه وعد ذلك الطلاق

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد - 3243 رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسأل عمر بن الخطاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس)) الحديث. رواه البخاري (790:2)).

قلت: ولا عيب فيه غير أنه من أصحاب أبي يوسف ومحمد، ومثله لا يزال قذاة في عيون المحدثين الذين لاحظ لهم في الدراية وجل متاعهم الرواية وحدها، وروى النسائي بإسناده عن عبد الله قال: "طلاق السنة أن يطلقها تطليقة وهي طاهر في غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، ثم تعتد بعد ذلك بحیضة"، ولنا ما روى عن علي أنه قال: "لا يطلق أحد للسنة فيندم". رواه الأثرم، وهذا إنما يحصل في حق من لم يطلق ثلاثاً قلت: وفي حق من فرق الثلاث في ثلاثة أطهار أيضاً، فإنه لا يطلق كذلك إلا بفكر ورؤية ونظر في عاقبة الأمر فلا يندم). وروى ابن عبد البر بإسناده عن ابن مسعود أنه قال: "طلاق السنة أن يطلق وهي طاهر ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، أو يراجع إن شاء" اهـ (236:8). قلنا: وهو عندنا كذلك بل هو أحسن، ولكنه لا ينبغي كون تفريق الثلاث في ثلاثة أطهار سنة أيضاً. فإن السكوت عن شيء لا يستلزم نفيه، لا سيما وقد ثبت عنه كون ذلك سنة في ما رواه النسائي وأعمال الروایتين أولى من أعمال أحدهما وإهمال الآخر، فافهم.

باب المنع من الطلاق في الحيض وأمر المراجعة لمن طلقها فيه وعد ذلك الطلاق

قال المؤلف: دلالة مجموع حديثي الباب عليه ظاهرة. وأما ما "فتح الباري" من طريق أبي داود ونصه: زاد أبو داود: "ولم يرها شيئاً". وإسناده على شرط الصحيح. فالجواب عنه ما في "فتح الباري" أيضاً: قال أبو داود: "روى هذا الحديث عن ابن عمر جماعة وأحاديثهم كلها على خلاف ما قال أبو الزبير". وقال

ابن عبد البر: قوله: "ولم يرها شيئاً"، منكر لم يقله غير أبي الزبير، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف بمن هو أثبت منه؟ ولو صح فمعناه عندي -والله أعلم- ولم يرها شيئاً مستقيماً لكونها لم تقع على السنة أو المعنى لم يرها شيئاً موجباً لحرمة المرأة. (308:9) " على زوجها، لكون الطلاق رجعيّاً. قال النووي شذ بعض أهل الظاهر فقال: إذا طلق الحائض لم يقع الطلاق، لأنه غير مأذون فيه فأشبهه

وفي فتح الباري (308:9): وعند الدار القطني في رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر في القصة فقال عمر: يا رسول الله! أفتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: "نعم!" ورجاله إلى شعبة (1) ثقات، أي والباقون من رجال الصحيح، فإن البخاري رواه من طريق شعبة عن أنس ابن سيرين عن ابن عمر

طلاق الأجنبية. وحكاها الخطابي عن الخوارج والروافض". وقال ابن عبد البر: "لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال -يعني الآن- قال: وروى مثله عن بعض التابعين وهو شذوذ" اهـ. واحتج ابن القيم لترجيح ما ذهب إليه شيخه (ابن تيمية) بأقيسة ترجع إلى مسألة أن النهي يقتضي الفساد، ثم أطال من هذا الجنس بمعارضات كثيرة لا تنهض مع التنصيص على صريح الأمر بالرجعة، فإنها فرع وقوع الطلاق (وسيأتي ما يبطل حملها على معناها اللغوي من إعادتها إليه على ما كانت عليه من المعاشرة، مع أن الحمل على أن الحقيقة الشرعية مقدم على اللغوية اتفاقاً. قاله الحافظ في "الفتح على (207:9) " تصريح صاحب القصة بأنها حسبت عليه تطليقة، والقياس في معارضة النص فاسد " :الاعتبار، وقد عورض بقياس أحسن من قياسه. فقال ابن عبد البر ليس الطلاق من أعمال البر التي يتقرب بها، وإنما هو إزالة عصمة فيها حق آدمي، فكيفما أوقعه وقع سواء أجز "في ذلك أو أثم، ولو لزم المطيع ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالاً من المطيع

وأما التنصيص على صريح الأمر بالرجعة فلا يسع لأحد إنكاره، فقد توافقت الروايات على ذلك وتواترت. وأما تصريح صاحب القصة بأنها حسبت عليه تطليقة، فقد أخرجه البخاري بطريق شعبة عن أنس بن سيرين، وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر

قلت: تحتسب؟ قال: "أرايته إن عجز واستحقم". وأخرجه مسلم فذكره ثم أثم منه، ويأوله: سأل ابن عمر عن رجل طلق امرأته وهي حائض، وفيه: "مره فليراجعها، ثم إن بدا له طلاقها طلقها في قبل عدتها وفي قبل طهرها"، قال: قلت لابن عمر: أفتحتسب طلاقها ذلك طلاقاً؟ قال: "نعم! أرايت

رى فافهم (1)

إن عجز واستحمق". وأخرج البخاري بطريق سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: حسبت على بتطبيقه وأجاب ابن حزم عن قول ابن عمر هذا: بأنه لم يصرح بمن حسبها عليه، ولا في أحد دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . وتعقب بأنه مثل قول الصحابي: أمرنا في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بكذا فإنه ينصرف على من له الأمر حينئذ، وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - بل هذا أقوى منه وأصرح فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الأمر بالمراجعة، وهو المرشد لابن عمر

باب إيقاع الثلاث مجموعة معصية وإن وقعن كلهن

عن محمود بن لبيد - رضي الله عنه - قال: أخبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 3244
وسلم - عن رجل طلق امرأته ثلاث تطبيقات جميعاً، فقام غضباناً ثم قال: ((أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟)) حتى قام رجل وقال: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ! ألا أقتله؟ رواه النسائي (99:2). وقال في "الجوهر النقي": بسند صحيح (2:113)، وفي "النيل" (6:150): قال ابن كثير: إسناده جيد

فيما يفعل إذا أراد طلاقها بعد ذلك وإذا أخبر ابن عمر أن الذي وقع منه حسبت عليه بتطبيقه كان احتمال أن يكون الذي حسبها عليه غير النبي - صلى الله عليه وسلم - بعيداً جداً. وقد أخرج ابن وهب في "مسنده" عن ابن أبي ذهب أن نافعا أخبره: أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض. فسأل عمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك. فقال: "مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر". قال ابن أبي ذئب في الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : ((وهي واحدة)). قال ابن أبي ذئب: وحدثني حنظلة بن أبي سفيان أنه - سمع سالماً يحدث عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -

وأخرجه الدار قطني من طريق يزيد بن هارون عن ابن أبي ذئب وابن إسحاق جميعاً عن نافع عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قال: "هي واحدة". وهذا نص في موضع الخلاف فيجب المصير إليه. وعند الدار قطني في رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر في القصة فقال عمر: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ! أفتحتسب بتلك التطبيق؟ قال: "نعم". وقد أورده بعض العلماء على ابن حزم. فأجابته بأن قوله: "هي واحدة". لعله ليس من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - فالزمه بأنه نقض أصله، لأن الأصل لا يدفع بالاحتمال. (وأيضاً فما زاده أبو الزبير من قوله: "ولم يرها شيئاً". يحتمل كذلك، أنه ليس مضافاً إلى النبي (وأيضاً فما زاده أبو الزبير من قوله: "ولم يرها شيئاً". يحتمل كذلك، أنه ليس مضافاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بل الضمير راجع إلى ابن عمر، وأنه لم ير بهذه التطبيق بأساً حتى عاتبه النبي - صلى الله عليه وسلم - فافهم). وعند الدار قطني من طرق سعيد

بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رجلاً قال: إني طلق امرأتي البتة وهي حائض، فقال: "عصيت ربك وفارقت امرأتك"، قال: فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر ابن عمر أن يراجع امرأته. قال: "إنه أمر ابن عمر أن يراجعها بطلاق بقي له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك". وفي هذا السياق رد على من حمل الرجعة في قصة ابن عمر على المعنى اللغوي. قال ابن عبد البر: واحتج بعض من ذهب إلى أن الطلاق لا يقع بما روي عن الشعبي قال: إذا طلق الرجل امرأته وهي حائض لم يعتد بها

عن أنس: "أن عمر - رضي الله عنه - كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً أوجع - 3245 (ظهره)". أخرجه سعيد بن منصور وسنده صحيح (فتح الباري 315:9)

في قول ابن عمر. قال ابن عبد البر: وليس معناه ما ذهب إليه، وإنما معناه لم تعتد المرأة بتلك الحيضة في العدة، كما روي عنه منصوصاً أنه قال: يقع عليها الطلاق، ولا تعتد بتلك الحيضة اهـ. ملخصاً من "فتح الباري" (307:9 و 308 و 309)، والله تعالى أعلم، ومن أراد البسط فليراجع

باب إيقاع الثلاث مجموعة معصية وإن وقعن كلهن

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب على مجموعها ظاهرة. أما ما رواه الإمام أحمد، كما في "النيل" (151:6) عن سهل بن سعد قال: لما لاعن أخو بني عجلان امرأته، قال: "يا رسول الله! ظلمتها إن أمسكتها هي الطلاق، هي الطلاق، وهي الطلاق" اهـ. فهذا يدل على جواز إيقاع الثلاث في مجلس حيث لم ينكر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، ونفس اللعان لا يبينها عندنا. فالجواب عنه واقعة حال فلا يعارض ما مر من الأحاديث الدالة على كونها معصية فافهم. وأما ما رواه أبو داود عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: "طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف طلقته؟ قال: ثلاثاً في مجلس فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((إنما تلك واحدة، فارتجعها إن شئت، فارتجعها)). وأخرجه أحمد رحمه الله وأبو يعلى وصححه من طريق محمد بن إسحاق وهذا كله في "فتح الباري" (316:9).

فالجواب عنه: أما أولاً فبأنه مضطرب المتن جداً كما ستعرفه، وأيضاً فإنه يعارض فتوى ابن عباس مما مر في المتن بأسانيد صحيحة، فلا يظن بذلك الحبر التقي أنه كان عنده هذا الحكم عند النبي

صلى الله عليه وسلم - ثم يفتي بخلافه إلا بمرجح ظهر له، وراوي الخبر أخبر من غيره - بما روى، فالمعتمد على قول الراوي دون روايته، فيقال: إنه ثبت عنده نسخ تلك الرواية تأمل. ويقوي هذا الجواب ما في "فتح الباري": "أخرج مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم".

ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ قال ابن

ثنا ابن نمير عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس أتاها رجل فقال: إن - 3246 عمي طلق امرأته ثلاثاً، فقال: "إن عمك عصى الله فأندمه الله فلم يجعل له مخرجاً". (أخرجه ابن أبي شعبة وهذا سند صحيح (الجوهرة النقية، 2: 112).

عن مجاهد قال: كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما فجاءه رجل فقال: إنه طلق - 3247 امرأته ثلاثاً. فسكت حتى ظننت أنه سيردها إليه، فقال: ينطلق أحدهم فيركب الأحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس، إن الله قال: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}. وإنك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجاً، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك. أخرجه أبو داود بسند (صحيح (فتح الباري، 9: 216).

عباس: "نعم!" ومن طريق حماد بن زيد عن أيوب عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: ألم يكن الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واحدة؟ قال: "قد كان ذلك فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم". وهذه الطريقة الأخيرة أخرجها أبو داود ولكن لم يسم إبراهيم بن ميسرة، وقال بدله عن غير واحد، ولفظ المتن: "أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة الحديث" اهـ. وفيه أيضاً: أخرج أبو داود من طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال: "كان الرجل إذا طلق امرأته فهو أحق برجعته وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك" اهـ (9: 316 و 317). وهذا صريح في النسخ فيجب المصير إليه. ويحمل ما رواه مسلم وغيره عن ابن عباس كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر على أن بعض الناس كان يرونها واحدة لعدم علمهم بالنسخ حتى أظهره عمر - رضي الله عنه - فأجمعوا عليه، وأما ثانياً فيما في "فتح الباري". "أن أبا داود رجح أن ركائة إنما طلق امرأته البتة. كما أخرجه هو من طريق آل بيت ركائة، وهو

تعليق قوي لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال: طلقها ثلاثاً، فبهذه النكتة يقف الاستدلال بحديث ابن عباس.(316:9) "

وفي "فتح الباري" أيضاً: "وفي الجملة فالذي وقع في هذه المسألة نظير ما وقع في مسألة المتعة سواء، أعني قول جابر أنها كانت تفعل في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، قال: ثم نهانا عمر عنها فانتهينا، فالراجح في الموضوعين تحريم المتعة وإيقاع الثلاث للإجماع الذي انعقد في عهد عمر - رضي الله عنه - على ذلك. ولا يحفظ أن أحداً في عهد عمر خالفه في واحدة منهما، وقد دل إجماعهم على

عن يونس بن يزيد رحمه الله قال: سألت ابن شهاب عن رجل جعل أمر امرأته - 3248 بيد أبيه قيل أن يدخل بها، فقال أبوه: هي طالق ثلاثاً، كيف السنة في ذلك؟ فقال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان مولى بني عامر بن لؤي أن محمد بن إياس بن بكير الليثي وكان أبوه شهد بداراً أخبره أن أبا هريرة قال: "بانت عنه فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". وأنه سأل ابن عباس عن ذلك فقال مثل قول أبي

وجود ناسخ وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر، فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له. والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق.(319:9) "

والجواب الكلي عن أثر ركانة وأثر طاوس عن ابن عباس أن أثر ركانة مضطرب المتن. فقد رواه بعضهم بلفظ: "طلق ركانة امرأته ثلاثاً. وبعضهم بلفظ: "طلقها البتة". وقد عرفت أن أبا داود رجح أن ركانة إنما طلق امرأته البتة، فلا حجة في المرحوح وإن استويا فلا حجة في واحد منهما. وأثر طاوس عن ابن عباس تفرد به طاوس عنه وخالفه الأكثرون فرووا عن ابن عباس أنه أمضى الثلاث ولم يجعل له مخرجاً، وظاهر سياق أثر طاوس يقتضي النقل عن جميعهم أن معظمهم كانوا يرون ذلك. والعادة في مثل هذا أن يفشوا الحكم وينتشر، فكيف ينفرد به واحد عن واحد؟ فهذا الوجه يقتضي التوقف عن العمل بظاهره وإن لم يقتض القطع ببطلانه مع وقوع الاضطراب في متنه أيضاً. فقد أخرجه أبو داود بلفظ: "أن الرجل كان إذا طلق المرأة ثلاثاً (1) قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة"، الحديث كما تقدم. قال القرطبي: "وحجة الجمهور في لزوم من حيث النظر ظاهرة جداً، وهو أن المطلقة ثلاثاً لا تحل للمطلق

معناه إذا طلقها ثلاثاً متفرقات، وأما إذا طلقها ثلاثاً مجتمعات بكلمة واحدة فهي ثلاث اتفاقاً، كما سيأتي ذلك عن ابن (1) (عباس صريحاً) المؤلف.

حتى تنكح زوجاً غيره، ولا فرق بين مجموعها ومفرقها لغة وشرعاً، وما يتخيل من الفرق صوري ألغاه الشرع اتفاقاً في النكاح والعق والافارير. فلو قال الولي أنكحتك هؤلاء الثلاث في كلمة واحدة انعقد، كما لو قال أنكحتك هذه وهذه وهذه، وكذا في العق والافارير وغير (ذلك من الأحكام، كذا في "فتح الباري" 318:9).

وأما الاحتجاج بأقيسة ترجع إلى مسألة أن النهي يقتضي الفساد وأن الطلاق الحرام باطل بالنكاح، فقد عورضت بقياس أحسن منه كما ذكرناه عن ابن عبد البر سابقاً، وأنه لو لزم المطيع ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالاً من المطيع، وهذا خلاف موضوع الشرع فافهم. ولا تكن من الغافلين. قلت: والعجب من الشيعة هدامهم الله أنهم كيف جعلوا الطلقات الثلاث واحدة؟ وقد روى

هريرة وسأل عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال مثل قولهما. رواه أبو بكر البرقاني في (كتابه المخرج على الصحيحين) (نيل الأوطار 152:1).

الدارقطني عن سلمة بن الفضل عن عمرو بن أبي قيس عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي بن أبي طالب، فلما أصيب علي وبوبع الحسن بالخلافة قالت: لتهنك الخلافة يا أمير المؤمنين! فقال: يقتل علي وتظهرين الشماتة؟ اذهبي فأنت طالق ثلاثاً، قال فتلفت نساها وقعدت حتى انقضت عدتها، وبعث إليها بعشرة آلاف متعة، وبقية بقي لها من صداقها. فقال: متاع من جيب مفارق. فلما بلغه قوله بكى، وقال: لولا أنني سمعت جدي، أو حدثني أبي أنه سمع جدي يقول: "أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً مبهمه أو ثلاثاً عند الأقراء لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره"، لراجعتها اه. وسنده حسن ليس فيه أحد متكلم فيه غير عمرو بن أبي قيس الأزرق، ولكنه صدوق له أوهام. وقال أبو داود: لا بأس به في حديثه خطأ، وغير راويه سلمة بن الفضل قاضي الري. ولكن قال ابن معين: هو يتشيع وقد كتبت عنه وليس به (بأس، كذا في "التعليق المغني" 437:2).

وفي "مجمع الزوائد" (339:4): رواه الطبراني وفي رجاله ضعف وقد وثقوا به اه. فالحديث حسن حجة على الكل لا سيما على الشيعة، فإن من تكلم فيه من رواه إنما تكلم فيه لأجل تشيعه. وقد أخرجه الدارقطني بطريق آخر وفيه: فبكى وقال: لولا أنني أبنت الطلاق لها لراجعتها، ولكني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند كل طهر تطليقة، أو عند رأس كل شهر تطليقة، أو طلقها ثلاثاً جميعاً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره)). وفي سنده عمرو بن شمر الجعفي الكوفي الشيعي.

قال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة كذا في التعليق المغني. فهو حجة على الإمامية خاصة.

وقد أخرج البيهقي عن بسام الصيرفي قال: سمعت جعفر بن محمد يقول: "من طلق امرأته ثلاثاً بجهالة أو علم فقد برئت". وعن مسلمة ابن جعفر الأحمس قال: قلت لجعفر بن محمد رضي الله عنهما: يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة يجعلونه واحدة يروونها عنكم. قال: "معاذ الله! إما هذا من قولنا من طلق ثلاثاً فهو كما قال:، وما أخذ به الإمامية يروونه عن علي كرم الله وجهه مما لا ثبت له، والأمر على خلافه وقد افتراه على علي - رضي الله عنه - شيخ بالكوفة وقد أقر بالافتراء لدى الأعمش رحمه الله تعالى. فليحفظ ما تلوانه فإني لا أظنك تجده مسطوراً في كتاب كذا في "تفسير روح المعاني (2:120) " ومن أراد البسط في الباب فليراجع رسالة الإنقاذ من الشبهات في إنفاذ المكروه من الطلقات " لبعض الأحباب ألحقناه بحاشية الكتاب تكميلاً للفائدة وتعميماً للعائدة، والله الموفق.

.....

الإنقاذ من الشبهات في إنفاذ المكروه من الطلقات

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً ومصلياً - أما بعد! فيقول حبيب أحمد الكيرواني: لما رأيت ابن القيم وأتباعه يكثرون الشغب في مسألة وقوع الطلاق البدعي، وطلاق الثلاث جملة، سواء كان بلفظ واحد أو بثلاثة ألفاظ، ويقولون الطلاق البدعي لا يقع، ولا يقع من الثلاث إلا واحدة، ويخالفون فيه جمهور الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، رأيت أن أتكلم على المسألتين بكلام مشبع مزيل لشغبهم، فألفت رسالة تحتوي على عامة مباحث هاتين المسألتين متمسكاً بالإنصاف ومتجنباً عن الاعتساف، وجعلتها جزء بحواشي إعلاء السنن، تكميلاً للفائدة، فأقول الكلام ههنا في مسألتين، المسألة الأولى في وقوع الطلاق في الحيض وكل طلاق بدعي، والثانية في وقوع الطلقات الثلاث جملة بلفظ واحد وبثلاثة ألفاظ.

فنقول: المسألة الأولى في وقوع الطلاق في الحيض والطلاق البدعي

حدثنا: إسماعيل بن عبد الله قال: حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تظهر ثم تحيض، ثم تظهر ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل

أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء". أخرجه البخاري. وحدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر قال: طلق ابن عمر امرأته وهي حائض، فذكر عمر للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: "ليراجعها"، قلت: تحتسب؟ قال: "فمه؟" وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر قال: "مره فليراجعها"، قلت: تحتسب؟ قال: "أرايته إن عجز واستحقم". أخرجهما البخاري

حدثنا أبو معمر حدثنا عبد الوارث حدثنا أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: "حسبت علي بتطليقة". أخرجه البخاري. وعن ابن شهاب قال: أخبرني سالم أن عبد الله بن عمر أخبره أنه طلق امرأته وهي حائض، فذكر عمر لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتغيظ فيه رسول الله ثم قال: "ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسها، فتلك العدة كما أمره الله". أخرجه البخاري.

وحدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث عن نافع: "أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض تطليقة

.....

واحدة، فأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يراجعها ثم يمسكها، حتى تطهر ثم تحيض عنده حيضة أخرى، ثم يمهلهما حتى تطهر من حيضتها، فإذا أراد أن يطلقها فليطلقها حتى تطهر من قبل أن يجامعها، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء". وكان عبد الله إذا سئل عن ذلك (أي عن الطلاق في الحيض) قال لأحدهم: "إن كنت طلقته ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيره". زاد فيه غيره عن الليث، قال: حدثني نافع قال ابن عمر: "لو طلقت مرة أو مرتين، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمرني بهذا" رواه البخاري. وحدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال: نا أبي قال: نا عبيد الله عن نافع عن ابن عامر قال: طلقت امرأتي على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهي حائض، فذكر ذلك عمر لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: "مره فليراجعها، ثم ليدها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى، فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعها، فإنها العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء". قال عبيد الله: قلت لنافع: ما صنعت التطليقة؟ قال: واحدة اعتد بها، رواه مسلم. ورواه أيضاً أيوب عن نافع، وقال في رواية: فكان ابن عمر إذا سئل عن الرجل يطلق امرأته وهي حائض، يقول: "أما أنت طلقته واحدة أو اثنتين أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمره أن يراجعها، ثم يمهلهما حتى تحيض حيضة أخرى، ثم يمهلهما حتى تطهر، ثم يطلقها قبل أن يمسها. وأما أنت طلقته ثلاثاً فقد عصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك، وبانت منك". أخرجه مسلم أيضاً عن ابن أخي الزهري

عن عمه عن سالم بن عبد الله وقال فيه: "وكان عبد الله طلقها تطليقة فحسبت من طلاقها، وراجعها عبد الله كما أمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". ورواه أيضاً عن الزبيدي عن الزهري عن سالم وقال فيه: قال ابن عمر: "فراجعتها وحسبت لها التطليقة التي طلقها". ورواه مسلم أيضاً عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر عن ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "مره فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى ثم تطهر، ثم يطلق بعد أو يمسك". ورواه أيضاً مسلم عن عبد الملك عن أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التي طلق وساق الحديث. ثم قال: قلت: فاعتدت بتلك التطليقة التي طلقك وهي حائض؟ قال: "مالي لا أعتد بها وإن كنت عجزت واستحمت". قلت: دلت هذه الأحاديث قاطبة على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما كان أمر ابن عمر أن يراجع امرأته حين طلقها وهي حائض، وليس في شيء منها أنه حكم ببطلان تلك الطلقة وإلغائها رأساً، ثم الذي فهم ابن عمر من أمره بالمراجعة هو أنه لا يبطل ذلك الطلاق، بل يحتسب عليه، كما رواه ذلك عنه أنس بن سيرين، وسعيد بن جبير ونافع، وسالم بن عبد الله بن عمر، ويونس بن جبير. وقد رواه مسلم عن أبي الزبير أنه سمع عبد

.....

الرحمن بن أيمن مولى عزة يسأل ابن عمر، وأبو الزهر يسمع، كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً؟ فقال: طلق ابن عمر امرأته وهي حائض. فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ليراجعها". فردها. وقال: "إذا طهرت فليطلق أو ليمسك". وهذا يدل على أن قول النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما كان هو قوله: "ليراجعها"، وقوله: "فردها"، من قول ابن عمر أورده على وجه التفسير لقوله عليه السلام ليراجعها، والتفريع عليه والاستنتاج منه، فيكون معنى قوله: "فردها"، أنه لم يقرها لا أنه أبطلها وألغاه، لأن قوله: "فردها"، وقع من ابن عمر على وجه التفريع على قوله: "ليراجعها". والاستنتاج منه، وقد عرفت أن الذي استنتج منه هو وقوع الطلاق مع وجوب المراجعة، فلا بد أن يكون معنى كلامه هو ما قلنا، لئلا يلزم توجيه القول بما لا يرضى به قائله. وقد رواه أيضاً أبو داود عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن أبي الزبير أنه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير يسمع. قال: كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً؟ قال: "طلق ابن عمر امرأته وهي حائض". قال عبد الله: "فردها علي ولم يرها شيئاً" اهـ. وقد عرفت من رواية مسلم أن الذي قاله - صلى الله عليه وسلم - إنما هو قوله: "ليراجعها". وقول ابن عمر: "فردها"، نتيجة لقوله: "ليراجعها"، ثم تصرف فيه الرواة على وجه الرواية بالمعنى، فحذفوا قوله: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ليراجعها". وأقاموا مقامه

فردها"، ثم تصرفوا فيه فزادوا فيه قوله: "علي". وقالوا: "فردها علي"، ثم فسروه بقولهم: "ولم يرها شيئاً"، فيكون معنى قوله: "لم يرها شيئاً"، هو معنى قوله: "ردها علي". ويكون معنى قوله: "ردها علي"، هو معنى قوله: "ليراجعها". وقد عرفت أن معنى قوله: "ليراجعها"، عند ابن عمر هو وقوع الطلاق مع وجوب المراجعة، فيكون معنى قوله: "ردها علي ولم يرها شيئاً"، هو ذلك، فيكون معناه: فردها علي ولم يكتف بها بل أوجب علي الرجعة منها، ولم يرها شيئاً يعتد به بحيث لا يحتاج إلى الرجعة منها، وحينئذ يكون رواية أبي الزبير موافقة لسائر الرواة، ومذهب ابن عمر في طلاق الحائض. ويبطل قول من احتج بهذه الرواية على بطلان طلاق الحائض وغيره من الطلقات البدعية، ولا يحتاج إلى القول بنكارة هذه الرواية وردها بالنكارة، كما فعل أبو داود وغيره. وقال ابن القيم في "زاد المعاد": "إن حديث أبي الزبير صريح في أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يرها شيئاً، وسائر الأحاديث مجملة لا بيان فيها، لأن قوله: "فحسبت من طلاقها"، فعل مجهول، وليس فيه بيان أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حسبها حتى تلزم الحجة به، وتحرم مخالفة، وكذا قوله: "أرأيت إن عجز واستحقم"، ليس فيه أيضاً بيان أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حسبها. ولو كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حسبها واعتد بها عليه لم يعدل عن الجواب بفعله وشرعه إلى "أرأيت" الدالة على نوع من الرأي

.....

وعجز المطلق وحمقه لا يدل على وقوع طلاقه، بل الأظهر فيه أنه لا يعتد به، وأنه ساقط من فعل فاعله، لأنه ليس في دين الله حكم نافذ سببه العجز والحمق عن امتثال الأمر إلا أن يكون فعلاً لا يمكن رده، بخلاف العقود المحرمة التي من عقدها على الوجه المحرم فقد عجز واستحقم، فيقال: هذا أدل على الرد منه على الصحة وال لزوم، فإنه عقد عاجز أحقق على خلاف الله ورسوله، فيكون مردوداً باطلاً، فهذا الرأي والقياس أدل على بطلان طلاق من عجز واستحقم منه على صحته واعتباره اهـ، بملخصه. وفيه نظر. أما أولاً فلأن قوله: "حديث أبي الزبير صريح في أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يرها شيئاً. مسلم، ولكن الكلام في معناه، هل معناه أنه أبطله وألغاه أو معناه أنه لم يكتف به بل أوجب الرجعة؟ وقد عرفت أن معناه هو الثاني دون الأول، فلا صراحة في حديثه على ما ادعاه من بطلان الطلاق، بل ولا دلالة، وأما ثانياً، فلأن قوله: ((لم يرها شيئاً)). من قول ابن عمر أو من دونه ورد على وجه التفسير لقوله عليه السلام: ((ليراجعها)). فإن كان هذا التفسير بالرأي والاجتهاد فلا حجة في الرأي والاجتهاد عند ابن القيم، وحينئذ يسقط الاحتجاج بهذا القول، وإن كان بالسمع فإن كان معناه إبطال ذلك الطلاق

وإلغائه فكيف ساغ لابن عمر الاجتهاد على خلاف النص؟ وإن كان معناه هو عدم الاكتفاء بذلك الطلاق من غير إبطاله وإلغائه ثبت مذهب ابن عمر بالنص، فاندفع كلام ابن القيم. وأما ثالثاً فلأن دعوى الإجمال في غير حديث أبي الزبير باطل، لأن قول ابن عمر: "حسبت على بتطبيقه" من قبيل قول ابن عباس: "إن الثلاث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر"، لأنه كما أنه ليس في قوله: "حسبت على بتطبيقه"، بيان أن الحاسب كان هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كذلك ليس في حديث ابن عباس بيان أن الجاعل للثلاث واحدة كان هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فجعل أحدهما مجملاً والآخر مفسراً تحكم بحت. وقد روى الدارقطني من حديث عثمان بن أحمد الدقاق عن محمد ابن عبد الملك أبي قلابة (الرقاشي) عن بشر بن عمر عن شعبة عن أنس ابن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طلقت امرأتي وهي حائض إلى أن قال: فقال عمر: يا رسول الله! أفتحسب بتلك التطليقة؟ فقال: "نعم" اهـ. وفيه بيان للحاسب أنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولكن في سنده أبو قلابة الرقاشي، وقال فيه الدارقطني: صدوق كثير الخطأ في الأسانيد والمتون، كان يحدث من حفظه فكثير الأوهام في روايته، وكذا نسبه إلى كثرة الوهم والخطأ أبو القاسم ابن بنت منيع، وقال سلمة: كان ثقة متقناً يحفظ حديث شعبة كما يحفظ السورة. وقال ابن جرير: ما رأيت أحفظ منه، وقال ابن خزيمة: كان اختلط، وأخرج الدارقطني أيضاً من حديث

سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: ((أن رجلاً أتى عمر، فقال: إني طلقت امرأتي البتة (أي ثلاثاً) وهي حائض. فقال: عصيت ربك وفارقت امرأتك، فقال الرجل: فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر ابن عمر حين فارق امرأته أن يراجعها. قال له عمر: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمره أن يراجع امرأته بطلاق بقي له، وأنه لم يبق لك ما ترتجع به امرأتك))، قال لنا أبو القاسم: روى هذا الحديث غير واحد ولم يذكر فيه كلام عمر. ولا أعلمه روى هذا الكلام غير سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، قلت: سعيد بن عبد الله عن الجمحي من رجال مسلم، وأخرج له البخاري في كتابه في خلق أفعال العباد، وروى أبو داود والنسائي، وقال ابن حجر في التقريب: صدوق له أوهام. وأفرط ابن حبان في تضعيفه. وما رواه لا يخالف ما رواه غيره، وإنما يزيد عليهم، فالحديث حجة، وهو يدل على أن الحاسب كان هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لأنه أمره أن يراجعها بطلاق بقي له، ويؤيده ما روى الدارقطني عن طريق عثمان ابن أحمد الدقاق عن الحسن بن سلام عن محمد بن سابق عن شيبان عن خروس عن

الشعبي، قال: ((طلق ابن عمر امرأته واحدة وهي حائض، فانطلق عمر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبره، فأمره أن يراجعها، ثم يستقبل الطلاق في عدتها، وتحسب بهذه التطليقة التي طلق أول مرة)) اهـ، لأنه يدل على أن الحاسب كان هو رسول - صلى الله عليه وسلم -، وأما رابعاً: فلأن قوله: ((لو كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد حسبها عليه لم يعدل عن الجواب بفعله وشرعه إلى رأي)) غير مسلم، لأنه يحتمل أن يكون عنده نص ولكن لم يذكر النص بل ذكر ما يقوي حكم النص من جهة القياس. ألا ترى لو أنه لو قال في جوابه: "نعم!" ولم يقل سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أو قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، لكفى ولم يدل هذا على انتفاء النص، فكيف يدل قوله: (أرأيت إن عجز واستحمق)) على انتفائه، وأما خامساً: لأنه إذا استحمق وارتكب المحمقة باختياره استحق العقوبة على فعله، والعقوبة في أن يعتبر تصرفه ويجر على الرجعة دون أن يبطل تصرفه، لأن في إبطاله رحمة له وهو لا يستحق الرحمة لأجل التحمق، فالاستدلال مطابق لما استدل عليه، ولذا سكت السائل، ولو كان غير مطابق لعارضه بما قال ابن القيم

وقال ابن القيم أيضاً: "إنه روى محمد بن عبد السلام الخشني عن محمد بن بشار عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، أنه قال في جل يطلق امرأته وهي حائض: "لا يعتد بذلك"، وهو إسناد صحيح كالشمس. والحديث صريح في عدم الاعتداد

.....

بالطلاق في حالة الحيض، فتعارض فتاويه وبقي رواية أبي الزبير سالماً. وهو كلام باطل عجيب من مثل ابن القيم، لأنك قد عرفت أنه قد رواه مسلم عن ابن نمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه قال: "يعتد بها"، وتابعه عليه أيوب عن نافع عن ابن عمر، وتابع نافعاً سالم وغيره عن ابن عمر لرواية عبد الوهاب بن عبد المجيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه قال: "لا يعتد بذلك"، إما وهم من عبد الوهاب، لأنه قد كان تغير في آخره، أو مؤول بأنه لا يعتد بذلك بمعنى أنه لا يكتفى به، بل يؤمر بالرجعة والطلاق ثانياً، لتتفق الروايات. وادعاء التهافت في كلام الأئمة والتساقط من غير ضرورة باطل. والحق أن رواية أبي الزبير وغيره وعبد الوهاب بن عبد المجيد وغيرها كلها متفقة على وقوع الطلاق ولا تعارض بينها، وادعاء التعارض من سوء الفهم وخطأ التأويل. وبهذا يظهر بطلان ما قال ابن القيم: "إنه لا حجة في فتوى ابن عمر وإنما الحجة في رواية". لأنك قد عرفت أنه لا مخالفة بين فتواه وروايته، بل كلاهما متفق على وقوع الطلاق مع لزوم الرجعة، وجملته الكلام أنه لم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في طلاق ابن

عمر غير أنه ما رضي به وأمره بالمراجعة، ولم يثبت عن ابن عمر غير أنه فهم منه وقوع الطلاق ووجوب المراجعة. فلا حجة لمن منع وقوع الطلاق وألغاه، لا في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا في قول ابن عمر أو غيره: "فردّها علي ولم يرها شيئاً". وهذا يبطل تأويله الأمر بالرجعة: "بأن الرجعة في كلامه ليس بالمعنى المعروف، بل المراد ههنا هو الرد الحسي إلى الحالة التي كان عليها أولاً"، لأنه مخالف لما فهم منه ابن عمر وهو صاحب القصة، وخلاف الظاهر أيضاً، فاندفع ما قال ابن القيم في هذا الحديث بحذافيه. وقال ابن القيم أيضاً: "إن هذا الطلاق غير مأذون من الله، وما لا يكون مأذوناً من الله يكون باطلاً إذا لم يكن مما لا مرد له كالأمور الحسية من الزنا وغيره، لأنه من الاعتبارات الشرعية، فلا يكون وجودها من اعتبار الشرع. ولم يعتبره الشرع، فلا يكون موجوداً شرعاً وإن كان موجوداً حساً، كما قال لأجنبية: أنت طالق، ثم عدم الإذن من الشارع جبر له، وحجر القاضي يكون مبطلاً للتصرفات، فكيف لا يكون حجر الشارع مبطلاً؟". والجواب: إنا لا نسلم أن كل ما لم يأذن به الشارع لا يكون معتبراً عند الشارع، لأن عدم الإذن قد يكون إبطالاً للتصرف كما قال الله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ}، وكقول الشارع: لا طلاق إلا في ملك، وقد لا يكون إبطالاً لنفس التصرف، بل نفس التصرف يكون مشروعاً ويكون عدم الإذن لأمر عارض. وهذا التفصيل يعرفه الراسخون في العلم كابن عمر وغيره حيث جزموا

بوقوع الطلاق في الحيض مع العلم بأنه غير مأذون فيه. وإن لم يعرفه ابن القيم وأمثاله، فليس كل نهي حجرراً من الشارع، ولا إبطالاً للتصرف، ومن ادعى فعله البيان. وبهذا تبين بطلان قياسه على حجر القاضي، فاستقر عرش التحقيق على وقوع الطلاق البدعي مع كونه غير مأذون من الشارع، واندفع شغب المخالفين ولله الحمد. وقال ابن القيم: الخلاف في وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتاً بين السلف والخلف، وقد وهم من ادعى الإجماع على وقوعه وقال بمبلغ علمه، وخفي عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره، وقد قال الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا، كيف؟ والخلاف بين الناس معلوم الثبوت عن المتقدمين والمتأخرين. قال محمد بن عبد السلام الخشني: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي، حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر أنه قال في رجل يطلق امرأته وهي حائض: "لا يعتد بذلك". ذكره أبو محمد بن حزم

في "المحلى" بإسناده إليه، وقال عبد الرزاق في "مصنفه": عن ابن جرير عن ابن طاوس عن أبيه، أنه كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، وكان يقول: وجه الطلاق أن يطلقها طاهراً من غير جماع إذا استبان حملها. وقال الخشني: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا عبد الرحمان بن مهدي، حدثنا همام بن يحيى عن قتادة عن خلاص بن عمرو، أنه قال في الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال: "لا يعتد به". قال أبو محمد بن حزم: والعجب من جرأة من ادعى الإجماع على خلاف هذا، وهو لا يجد فيما يوافق قوله في إمضاء الطلاق في الحيض، أو في طهر جامعها فيه كلمة من أحد من الصحابة غير رواية عن ابن عمر قد غارضها ما هو أحسن منها عن ابن عمر. وروايتين ساقطتين عن عثمان وزيد بن ثابت، إحداهما رويناهما من طريق ابن وهب عن ابن سمعان عن رجل أخبره، "أن عثمان كان يقضي في المرأة التي يطلقها زوجها وهي حائض، أنها لا تعتد بحيضتها تلك". وتعتد بعدها بثلاثة قروء.

قلت: وابن سمعان هو عبد الله بن زياد بن سمعان الكذاب، وقد رواه عن مجهول لا يعرف. قال أبو محمد: والأخرى من طريق عبد الرزاق عن قيس بن سعد مولى أبي علقمة عن رجل سماه عن زيد بن ثابت، أنه قال فيمن طلق امرأته وهي حائض: "يلزمه الطلاق وتعتد بثلاث حيض سوى تلك الحيضة" اهـ. وقال في موضع آخر: إن أثر عثمان فيه كذاب عن مجهول لا يعرف عينه ولا حاله، فإنه من رواية إسماعيل بن سمعان عن رجل، وأثر زيد فيه مجهول عن مجهول قيس بن سعد عن رجل سماه، فيا للعجب! أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي عن عبيد الله حافظ الأمة عن نافع عن

ابن عمر، أنه قال: "لا تعتد بها". فلو كان هذا الأثر من قبلكم لصلتم وحيلتم" اهـ. قلت: فيه مقال من وجوه، أما أولاً: فلأن من يدعي الإجماع لا يدعي الإجماع القطعي، بل الإجماع الظاهر، وهو عدم ثبوت الخلاف، فمن ادعى الخلاف فعليه إقامة الدليل على دعواه. وما قال أحمد فهو إنما قال فيمن يدعي الإجماع القطعي، كما يدل عليه قوله: "وما يدريك لعل الناس اختلفوا". وأما ثانياً: فلأن الروايات التي نقلها في إثبات الخلاف غير كافية لإثبات مدعاه، أما رواية ابن عمر فلأنك قد عرفت أن وقوع الطلاق والاعتداد بها قد ثبت عن عبيد الله وعن نافع وعن ابن عمر بدلائل لا مرد لها. ورواية عبد الوهاب إما مردودة، لأنه كان قد اختلط وقد خالف الحفاظ، أو مؤولة بما قلنا فيما سبق، فلا حجة في هذه الرواية. وأما رواية طاوس فلأنه يحتمل أن يكون معناه أنه لا يرى ما خالف وجه الطلاق، ووجه العدة طلاقاً

معتدلاً به بحيث لا يحتاج بعده إلى الرجعة، بل كان يأمر بالرجعة كما أمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ابن عمر، فلا حجة فيه أيضاً. وأما رواية خلاس بن عمرو فهو أيضاً يحتمل التأويل بنحو ما أولناه رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد وطاوس، فلا حجة فيه، فينبغي أن يحتج برواية صريحة فيما يدعونه، وأنى لهم ذلك؟ وأما ثالثاً: فلأننا سلمنا أن ما روي عن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان لا يخلو عن مقال، ولكن لم ينقل عن واحد من الصحابة لا بسند صحيح ولا ضعيف أنه خالف ابن عمر في وقوع طلاق الحائض، بل نقل عن كثير من الصحابة أنهم أفتوا بوقوع الثلاث بفهم واحد وهو نظير طلاق الحائض في كونه طلاقاً خلاف السنة، فيكون حكمهم في الحائض هو ما كان في الطلقات الثلاث، فلا يضرنا ضعف هذين السندين. وأما رابعاً: قال: إن سمعان وقد صرح ابن حزم كما نقله ابن القيم عنه أنه عبد الله بن زياد بن سمعان. وأما خامساً: فلأنه قال: "قيس بن سعد مجهول". وهو خطأ، لأن قيس بن سعد من رجال مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجة، وثقه أحمد وأبو زرعة ويعقوب بن شيبة وغيره.

وأما سادساً: فلأنه قال: "يا لله العجب أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد عن عبيد الله حافظ الأمة عن نافع عن ابن عمر أنه قال لا يعتد بها". وهو عجيب من مثله، لأنه قد روي عن ابن عمر سعيد بن جببر أنس بن سيرين وسالم بن عبد الله بن عمر ويونس بن جببر: "أنه يعتد بها". ورواه ليث وأيوب عن نافع عن ابن عمر: "أنه يعتد بها". وروي عبد الله ابن نمير عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: "أنه يعتد بها". وقد أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج قال: "أرسلنا إلى نافع وهو يترجل في دار الندوة ذاهباً إلى المدينة ونحن مع عطاء، هل حسبت تطليقة عبد الله بن عمر امرأته

.....

حائضاً على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ قال: نعم! " رواه ابن القيم نفسه في زاد المعاد، فأين رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي بجنب رواية هؤلاء الأعلام الذين اتفقوا على أنه يعتد بهذا، وهل يجوز لمدعي الإنصاف أن يفض البصر عن رواية هؤلاء الأعلام ويتشبه برواية عبد الوهاب بن عبد المجيد؟ مع أنها ليست بصريحة فيما ادعاه، كما أسلفنا لك، لأنه يحتمل أن يكون معناه أنه لا يكتفى بها بل يؤمر بالرجعة، بل هو المتعين، لأن عبد الله بن نمير روى عن عبيد الله: "أنه يعتد بها"، فكيف يروي عبيد الله لعبد الوهاب أنه "لا يعتد بها" من غير أن يكون معناه هو ما قلنا؟ وقد روى ليث وأيوب وابن جريج عن نافع أنه قال: "يعتد بها". فكيف يروي نافع بعبيد الله أنه "لا يعتد بها"، إلا أن يكون معناه هو ما

قلنا، وقد روى سعيد بن جبيرة وسالم بن عبد الله وأنس بن سيرين ويونس بن جبيرة عن ابن عمر أنه قال: "يعتد بها"، فكيف يروي ابن عمر لنافع أنه "لا يعتد بها"، إلا أن يكون معناه هو ما قلنا

فظهر أن ما قاله ابن القيم شطط محض، والصحيح أن رواية عبد الوهاب ليست بمخالفة لسائر الروايات، وإلا فهي مردودة. ولعله رواها في حال الاختلاط فإنه كان اختلط في آخر عمره وتغير، والعجب أنه قال: "أما حديث ابن جريج عن نافع: إن تطليقة ابن عمر حسبت عليه، فهذا غاية أن يكون من كلام نافع، ولا يعرف من الذي حسبها، أهو عبد الله نفسه أو أبوه عمر أو رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ ولا يجوز أن يشهد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالوهم والحسبان، وكيف يعارض صريح قوله: "ولم يرها شيئاً"، بهذا المجمل؟ اهـ. ولا يدري هذا القائل أن نسبة إبطال الطلاق إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقول الراوي: "أنه لم يرها شيئاً"، قول عليه بالوهم والحسبان، لأنه لا يدري أهذا هو قول ابن عمر أو من تحته من الرواة؟ وإن كان هو قول ابن عمر فالظاهر أن معناه أنه لم يرها شيئاً يكتفى به ولا يحتاج إلى المراجعة، فالقول بأنه أراد بذلك إبطال الطلاق وإلغائه قول بالوهم والحسبان، فيكون نسبة إبطال الطلاق إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمجرد الوهم والحسبان، وهو غير جائز عنده، فكيف ساغ له هذه النسبة ولا سيما مع ادعاء الصراحة وعدم احتمال الخلاف؟ فهل هذا إلا عجب عجاب

ثم مقصودنا من هذه الرواية هو إثبات أن ما رواه عبد الوهاب عن عبيد الله عن نافع أنه قال: "لا يعتد بذلك"، خطأ على معنى أراداه ابن القيم، وهو حاصل سواء حسبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو عمر أو ابن عمر نفسه، وكذا مقصودنا هو إثبات أن تفسير قوله: "لم يرها شيئاً"، بإبطال الطلاق خطأ، لأن

.....

غايته أن يكون ذلك من قول ابن عمر وهو لا يرى بطلان الطلاق، فكيف ينسب إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه أبطّلها؟ لأنه حينئذ يكون معناه أنه أبطّلها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا أبطّلها، وهو باطل بدهة، فاحفظ هذا التحقيق، والله أعلم

والمسألة الثانية في وقوع الطلقات الثلاث جملة بلفظ واحد وبثلاثة ألفاظ

روى عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن سلمة بن كهيل ثنا زيد بن وهب: "أنه رفع إلى عمر بن الخطاب رجل طلق امرأته ألفاً، فقال له عمر: أطلقت امرأتك؟ فقال: إنما كنت ألعب، فعلاه عمر بالدرة، وقال

إنما يكفيك من ذلك ثلاث". رواه ابن القيم في "زاد المعاد" ساكتاً عليه، وهو سند صحيح رجاله رجال الجماعة. وقال سعيد بن منصور: حدثنا سفيان (ابن عيينة) عن شقيق (ابن أبي عبد الله) أنه سمع أنساً يقول: "قال عمر في الرجل يطلق ثلاثاً قبل أن يدخل بها، قال: هي ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". رواه ابن القيم في "إغاثة اللهفان" ساكتاً عنه. ورجال ثقات. وروى وكيع عن جعفر بن يرقان عن معاوية بن أبي يحيى قال: "جاء رجل إلى عثمان بن عفان، فقال: طلق امرأتي ألفاً، فقال: بانت منك بثلاث". رواه ابن القيم في "زاد المعاد" ساكتاً عنه. وما عثرت على ترجمة معاوية بن أبي يحيى فليحذر. وروى وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت، قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب، فقال: إني طلق امرأتي ألفاً، فقال له علي كرم الله وجهه: "بانت منك بثلاث واقسم سائرهن بين نسائك". رواه ابن القيم في "زاد المعاد"، ورواه في إغاثة اللهفان عن أبي نعيم عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن بعض أصحابه، وسكت عليه في كلا الموضعين، وروى البيهقي من حديث ابن أبي ليلى عن علي فيمن طلق امرأته ثلاثاً قبل الدخول، قال: "لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". رواه ابن القيم في الإغاثة ساكتاً عنه.

وقال الطحاوي: حدثنا يونس قال: أخبرنا سفيان عن عاصم بن بهدله عن شقيق (هو ابن سلمة) عن عبد الله بن مسعود، قال في الرجل يطلق البكر ثلاثاً: "إنها لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". ورواه أيضاً عن صالح بن عبد الرحمن عن سعيد بن منصور عن سفيان وأبي عوانة عن منصور عن أبي وائل عن ابن مسعود. وروي عن ابن مرزوق عن بشر بن عمر عن شعبة عن إبراهيم عن علقمة عن

عبد الله، أنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة، قال: "ثلاث تبيينها منك وسائرهما عدوان" ((معاني الآثار)).

قلت: هذه روايات صحاح، وقال مالك عن يحيى بن سعيد بن بكير بن عبد الله بن الأشج، أنه أخبره عن معاوية بن أبي عياش أنه كان جالساً مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر، قال: فجاءهما محمد بن إياس بن البكير، فقال: "إن رجلاً من أهل البادية طلق (1) امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: إن هذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول، فاذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة، فإني تركتهما عند عائشة فاسألتهما ثم اتتنا فأخبرنا، فذهب فسالهما، فقال ابن عباس لأبي هريرة: أفته يا أبا

أبي بقوله أنت طالق ثلاثاً (1)

هريرة! فقد جاءتك معضلة. فقال أبو هريرة: الواحدة (1) تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك". ورواه أيضاً مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن الكبير، وقال: "إنه طلق رجل امرأته ثلاثاً (2) قبل أن يدخل بها، ثم بدا له أن ينكحها، فجاء يستفتي فذهبت معه أسأل له، فسأل عبد الله بن عباس وأبا هريرة عن ذلك، فقالا: لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجاً غيره، قال: فإنما كان (3) طلاقاً واحداً، قال ابن عباس: أرسلت من يدك ما كان لك من فضل" (موطأ مالك).

وقال أبو داود: حدثنا حميد بن سعدة، نا إسماعيل، أن أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال: "كنت عند ابن عباس فجاءه رجل، فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، قال: فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقة، ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس! وأن الله قال: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، وأنك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجاً، عصيت ربك وبانت منك امرأتك، وأن الله قال: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ}." وقال أبو داود: روى هذا الحديث حميد الأعرج وغيره عن مجاهد عن ابن عباس. ورواه شعبة عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وأيوب وابن جريج جميعاً عن عكرمة بن خالد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وابن جريج عن عبد الحميد بن رافع عن عطاء عن ابن عباس، ورواه الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس □

وابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس، كلهم قالوا في الطلاق الثلاث: "إنه أجازها". (وقال: بانت منك". نحو حديث إسماعيل عن أيوب عن عبد الله بن كثير (أبو داود).

وروى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: "إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". رواه ابن القيم في "الإغاثة" ساكتاً عليه. وروى مسلم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر حديثاً وقال فيه: "كان عبد الله إذا سئل عن ذلك (الطلاق في الحيض) قال لأحدهم: إن كنت

يعني إن طلق واحدة فقط تبين المرأة ولا تحرم، وإن طلق ثلاثاً بقوله: أنت طالق ثلاثاً، تبين وتحرم (1)
أعني مجموعة بقوله: "أنت طالق ثلاثاً، لأن الواحدة تبينها من غير عدة فإن طلقها ثلاثاً متفرقة بقوله: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق تبين بالأول ولا تقع الثانية والثالثة، وقد حكم بوقوع الثلاث، وهذا قرينة على أنه كان طلقها مجموعة غير متفرقة.

يعني أنه قال: كان لي أن أطلقها واحدة، وتبين منها، فلم طلقت زائداً عليها ينبغي أن لا يقع، كما لو قلت: أنت طالق، (3)
أنت طالق، أنت طالق. وحاصل الجواب أنك كنت مالكة للثلاث وهي محل لها، وأرسلت كل ما كنت تملك فيقع الكل، (بخلاف لو طلقت متفرقة لأنها بانت بالأولى، ولم تبق محلاً للثانية والثالثة لعدم العدة فافترقا (المؤلف

"طلقتها ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيره".

ورواه مسلم أيضاً من حديثه، وقال مالك: "عن يحيى بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن النعمان بن أبي عياش الأنصاري عن عطاء بن يسار، أنه قال: "جاء رجل يسأل عبد الله ابن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يمسه، قال عطاء: فقلت إنما طلاق البكر واحدة، فقال لي عبد الله بن عمرو بن العاص: إنما أنت قاص، الواحدة (تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره)" (موطأ مالك

وروى البيهقي من حديث معاذ حدثنا شعبة عن طارق بن عبد الرحمن سمعت قيس بن أبي عاصم قال: "سأل رجل المغيرة وأنا شاهد عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس، فقال: أثم بره وحرمت عليه امرأته"، ورواه ابن الترمكاني في "الجوهر النقي"، وذكره ابن القيم في "الإغاثة" نقلاً عن البيهقي من غير سند وسكت عليه، فهذه الروايات تدل على أن عمر وعثمان وعلياً وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبا هريرة ومغيرة بن شعبة وعمران بن حصين، كلهم متفقون على وقوع الطلقات الثلاث جملة، وهؤلاء من أجلة أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأوعية علمه، ولا يثبت عن واحد من الصحابة خلافهم. وهذا دليل على أن الصحابة أجمعوا عليه وما قال ابن الواح وابن المغيث: "إن علياً وابن مسعود والزبير وابن عوف وابن عباس خالفوا في هذه المسألة عن جمهور الصحابة". فقال ابن القيم: "لعله إحدى الروايتين عنهم، وإلا فقد صح بلا شك عن ابن مسعود وابن عباس وعلى الإلزام بالثلاث إن أوقعها جملة. وصح عن ابن عباس أنه جعلها واحدة، ولم نقف على نقل صحيح عن غيره (1) من الصحابة بذلك، فلذا لم نعد ما حكى عنهم في الوجوه المبينة للنزاع. وإنما نعد ما وقفنا عليه في

.....
(مواضعه ونعزوه إليها (إغاثة اللفهان 179

فظهر بذلك أن ابن القيم لا يثبت الخلاف من غير ابن عباس، ويسلم له روايتين صحيحتين في المسألة، إحداها إجازة الثلاث، والثانية جعل الثلاث واحدة، فنقول: حجة ابن القيم في ذلك أنه روى أبو داود عن حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: "إذا قال أنت طالق ثلاثاً بفم واحد فهي واحدة". والجواب أن أبا داود أشار إلى ضعف هذه الرواية بوجهين: أحدهما: أنه مخالف لما

وقع في "نسخة المطبوعة المصرية" عن غيرهم وهو خطأ، والصحيح عن غيره كما يدل عليه السياق فتنبه له (1)

رواه عنه الأكثر من أصحابه، فإنه رواه عنه مجاهد وسعيد بن جبير وعطاء مالك بن الحارث وعمرو بن دينار وغيرهم أنه أجاز الثلاث، وقال: بانت منك

والثاني: أنه خالفه ابن علية، فقال: عن أيوب عن عكرمة، ولم يقل عن ابن عباس: ومعلوم أن الرواية قد تكون ضعيفة مع وثاقة الرواة، لأن الثقات غير مأمونين من السهو والخطأ، وإن كانوا مأمونين من الكذب، ولو سلم صحة الرواية فنقول: معناها إذا قال الرجل: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق ثلاث مرات بكلام متصل بغير الدخول بها فهي واحدة، لأنه إذا قال: أنت طالق، بانت منه، فلغا الثاني والثالث. وإنما قيدنا بغير المدخول بها لأن أكثر الأسولة إنما كانت تكون عن حكم غير الدخول بها، كما يدل عليه قيد عدم الدخول في كثير من الروايات التي نقلناها، وهي المسألة التي كانت مشكلة عليهم، حتى قال ابن عباس لأبي هريرة: أفتة يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة، وقال ابن الزهير: ما بلغ لنا فيه، ثم قد ثبت عن ابن عباس أنه أفتى في غير المدخول بها، إذا طلقها زوجها ثلاثاً مجموعة أنها تحرم على الزوج، فالمدخول بها أولى، ولا فرق فيها بين الجمع والتفريق، وإنما هو في غير المدخول بها، فوجب التقييد بغير المدخول بها جمعاً بين الروايات

وإنما جعلنا قوله: "ثلاثاً قيلاً لقال لا لقوله: "طالق"، لأننا لو جعلنا قيلاً لطاق لكأن قوله بفم واحد تأكيداً محضاً من غير ضرورة، ولو جعلناه قيلاً لقال لكأن تأسيساً وتقييداً، لأن القول أنت طالق ثلاث مرات يحتمل وجهين، أحدهما أن يكون بكلام متصل، والثاني أن يكون بكلام منفصل، والكلام المتصل محتمل لأن يكون في حكم قوله أنت طالق ثلاثاً فبين ابن عباس أنه ليس في حكمه بل قوله: أنت طالق ثلاثاً ثلاث وقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق بكلام متصل واحدة فثبت أن معنى الحديث هو ما قلنا ولا حجة لابن القيم على أن معناه من قال أنت طالق ثلاث طلاقات بكلام واحد

.....

فهي واحدة، فبطل تلك الحجة، وحجته أيضاً: "أنه روى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب قال: دخل الحكم بن عتيبة على الزهري بمكة وأنا معهم فسألوه عن البكر تطلق (1) ثلاثاً، فقال: سئل عن ذلك ابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، فكلهم قالوا: لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، قال: فخرج الحكم وأنا معه فأتى طاوس وهو في المسجد فأكب عليه، فسأله عن قول ابن عباس فيها وأخبره بقول الزهري

أي بقوله: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق منه (1)

قال: فرأيت طاوساً رفع يديه تعجباً من ذلك

والجواب عنه أن فتوى ابن عباس وأبي هريرة إنما كان في واقعة خاصة، وهي أنه طلق رجل امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل، ثم بدأ له أن ينكحها فجاء يستفتي، فسأل ابن عباس وأبا هريرة، فقالا: "لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجاً غيره"، ولكن لما لم يكن في الحديث تفصيل الجمع والتفريق وفهم منه ابن شهاب أن هذه الفتوى في كل بكر تطلق ثلاثاً سواء يقال لها أنت طالق ثلاثاً، أو أنت طالق طالق طالق، وبناء على هذا أفتى في البكر التي يقال لها أنت طالق أنت طالق أنت طالق بأن ابن عباس يقول إنها ثلاث تطليقات وتعجب منه طاوس، لأنه علم من ابن عباس أنه قال في هذه الصورة أي في صورة يقال لها أنت طالق أنت طالق أنت طالق أنها واحدة، لأن البكر تبين بأول الطلقات، ويلغو الثاني والثالث، فلا دلالة في هذه الرواية على أن ابن عباس كان ينكر وقوع الطلقات الثلاث ويقول: إنها واحدة، لأن كون الطلقات الثلاث واحدة إنما هو في خاصة لا مطلقاً

ويدل عليه أنه روى ابن القيم نفسه عن عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني حسن بن مسلم عن ابن شهاب أن ابن عباس قال: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً"، قال: فأخبرت طاوساً فقال: أشهد أن ابن عباس ما كان يراهن (1) إلا واحدة، لأن هذه الرواية صريحة في أن ابن شهاب إنما نقل فتوى ابن عباس بكونها ثلاثاً في الطلقات المتفرقة، أعني قوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق. وهو الذي رده طاوس وقال: أشهد أنها واحدة عنده، وقال ابن القيم أيضاً: قوله: "إذا طلق ثلاثاً ولم يجمع كن ثلاثاً"، أي إذا كن متفرقات. فدل على أنه إذا جمعهن كانت واحدة، وفيه بحث أما أولاً فلأنه استدلال بالمفهوم، وفي كونه حجة كلام. وأما ثانياً فلأن قوله: "ولم يجمع" ليس من كلام ابن عباس، لأنه لا يرويه أحد عنه، وإنما هو من كلام ابن شهاب، ونسبه إلى ابن عباس احتجاجاً بإطلاق كلامه، وزاد

هذا اللفظ لأنه كان سئل عن صورة خاصة، وهو ما إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً ولم يجمع، فأجاب بأن ابن عباس أفتى في هذه بكونها ثلاثاً، لأنه أفتى بالطلاق، فلا حجة لابن القيم في رواية ابن شهاب ولا في تعجب طاوس ولا في حلفه. وبهذا التحقيق اندفع إشكال اختلاف روايتي ابن عباس بحذافيره، وثبت

1. أي ثلاث المتفرقة منه

أنه لا خلاف بين الصحابة في هذه المسألة بمعنى أنا لا نعلم فيها مخالفاً لا أنا نعلم عدم المخالفة، حتى يرد أنه يجوز أن يكون فيها خلاف ولم تعلموا. واحتمال الخلاف من غير دليل لا يضرنا، فأنا لا ندعي قطعية الإجماع بل ظهوره فقط، والاحتمال قادح في القطعية دون الظهور فاعرف ذلك.

وقال ابن القيم: الاختلاف في هذه المسألة ثابت سلفاً وخلفاً وأثبتته من عدة أوجه: أحدها: ما ذكرنا أنه روى عن ابن عباس أن الثلاث جملة واحدة، وقد عرفت الجواب عنه بالتفصيل.

والثاني: أن كون الثلاث واحداً هو مذهب طاوس. قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه: "أنه كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، وأنه كان يقول: يطلقها واحدة، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها. وقال أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا إسماعيل بن علي عن ليث عن طاوس وعطاء أنهما قالا: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها فهي واحدة

والجواب عنه: أنه احتج ابن القيم بقول الزهري: "ولم يجمع كن ثلاثاً، على أنه إذا جمع كانت واحدة، فلنا أن نحتج بقول طاوس وعطاء قبل أن يدخل بها على أنه إن طلقها بعد أن دخل بها كن ثلاثاً، فلا يثبت الخلاف في المدخول بها، فإن قال: المفهوم حجة ظاهرة، وهو حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، وههنا عارضه أنه كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، ووجهه عنده أن يطلقها واحدة ثم يدعها حتى تنقضي عدتها. قلنا: لو أجرى هذا الكلام على ظاهره لزم أن لا يقع واحدة أيضاً إذا طلقها ثلاثاً، لأنه ليس بطلاق عنده بل كلام لغو، فكيف يقع به واحدة؟ وأيضاً: لو فرق الطلقات الثلاث على الأظهار ينبغي أن لا يقع الثلاث، لأنه خالف وجه الطلاق، ولا يقول به طاوس ولا ابن القيم، فهذا كلام واجب التأويل، وبعد التأويل لا يصح الاحتجاج به، والتأويل أنه كان لا يرى طلاقاً معتداً به ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، والمعتد به هو الطلاق الذي لا يأمر الشرع فيه بالرجعة، ولا يكون خلاف الأولى، وهو أن يكون الطلاق في طهر ويكون واحدة، وهذا جواب على سبيل الإلزام.

.....

والجواب التحقيقي: أن طاوساً وعطاء كانا يقولان: إنه إذا طلق الرجل غير المدخول بها ثلاثاً بألفاظ متفرقة كانت واحدة، وأما إذا كانت مجتمعة أو كانت المرأة مدخولاً بها فهي ثلاث إلا أنه خلاف الأولى، وليس بطلاق معتد به بالمعنى المذكور، وحينئذ لا يخالف مذهب طاوس وعطاء مذهب ابن

عباس وغيره من الصحابة، وحمل كلام طاوس وعطاء مع احتمال التأويل على معنى يخالف إجماع الصحابة ويخالف دلائل الشرع، تجهيل لطاوس وعطاء وهذا مما لا ينبغي

والوجه الثالث: أنه قول عطاء بن أبي رباح. قال ابن أبي شيبه: حدثنا محمد بن بشر حدثنا إسماعيل عن قتادة عن طاوس وقتادة وجابر بن زيد أنهم قالوا: "إذا طلقها ثلاثاً قبل أن يدخل بها فهي واحدة". والجواب عنه: أن معنى كلام عطاء هو الذي هو معنى كلام طاوس أنه قال ذلك فيما إذا طلقها ثلاثاً بالفاظ متفرقة، فلا حجة فيه

والوجه الرابع: أنه هو قول جابر بن زيد كما مر. والجواب عنه: هو ما مر أن قوله ذلك في امرأة طلقها زوجها قبل الدخول بالفاظ متفرقة

والوجه الخامس: أنه هو قول محمد بن إسحاق، قال الإمام أحمد: حدثنا سعد بن إبراهيم عن أبيه عن ابن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس: ((أن ركناً طلق امرأته ثلاثاً، فجعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واحدة)). قال أبو عبد الله: وكان هذا مذهب ابن إسحاق يقول خالف السنة ويرد إلى السنة. والجواب عنه: أن خلاف ابن إسحاق بعد إجماع الصحابة والتابعين لا يعتد به، ولم يثبت من واحد من الصحابة والتابعين أنه جعل الثلاثة واحداً على الإطلاق. وما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، فالجواب عنه: أن الناس في حديث ابن إسحاق ثلاث فرق: فرقة لا يحتجون به مطلقاً كهشام بن عروة ومالك وسليمان التيمي وغيرهم. وفرقة يحتجون بحديثه مطلقاً كابن المديني والبخاري وغيرهما. وفرقة يقولون يحتج به في المغازي لا في الأحكام. ثم من قال: يحتج به افترقوا فرقتين: فرقة قال: حديثه عندي صحيح كعلي بن المديني. وفرقة قال: يحتج به إذا توبع، ولا يحتج به إذا انفرد. قاله الإمام أحمد. وقال بعضهم: يحتج به إذا انفرد ولا يحتج به إذا خولف. قال ابن حجر في "الفتح"، فلا يكون حديثه حجة على جمهور أهل الإسلام، بل هو حجة على فرقة مخصوصة، وهو من يقبل حديثه مطلقاً

ثم يقال: رواه ابن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، ولفظه: ((طلق

.....

ركانة بن عبد يزيد أخو بني المطلب امرأته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً؛ قال: فسأله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كيف طلقته؟ فقال: طلقته ثلاثاً، فقال: في مجلس واحد (1)؟ قال: نعم (2) قال: فإنما تلك واحدة، فارجعها إن شئت، قال: (فراجعتها)). وكان ابن عباس (3) يرى أن الطلاق في كل طهر (رواه أحمد في "المسند" كما (في "زاد المعاد").

ورواه أبو داود من حديث ابن جريج عن بعض بني أبي رافع عن عكرمة عن ابن عباس، قال: ((طلق عبد يزيد أبو ركانة وأخوية أم ركانة، ونكح امرأة من مزينة، فجاءت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: ما يغني عني إلا كما يغني هذه الشعرة بشعرة أخذتها من رأسها، ففرق بيني وبينه، فأخذت النبي - صلى الله عليه وسلم - حمية فدعا بركانة وأخوته، ثم قال لجلسائه: ألا ترون أن فلاناً يشبه منه كذا وكذا من عبد يزيد، وفلاناً منه كذا وكذا؟ قالوا: نعم! قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لعبد يزيد: طلقها. ففعل، ثم قال: راجع أم ركانة فقال: إني طلقته ثلاثاً يا رسول الله! قال: قد علمت راجعها، وتلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ

وأخرج أبو داود والترمذي من حديث زبير بن سعيد عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده: ((أنه طلق امرأته البتة، فأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: ما أردت؟ قال: واحدة. قال: آله؟ قال: آله! قال: هو على ما أردت)). وأخرج أيضاً أبو داود من حديث الشافعي قال: حدثني عمي محمد بن علي عن ابن السائب عن نافع بن عجير. ((أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، وقال: والله ما أردت إلا واحدة. فردها عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فطلقها الثانية في زمان عمر، والثالثة في زمان عثمان)). وسياق ابن إسحاق عن داود عن عكرمة يخالف سياق ابن جريج عن بعض بني أبي رافع عن عكرمة، لأن ابن إسحاق يجعل القصة لركانة، وابن جريج يجعلها لأبيه عبد يزيد، وكذا هو يخالف سياق نافع بن عجير وعلي بن يزيد، لأن ابن إسحاق يقول "إن ركانة طلق امرأته ثلاثاً، وهما يقولان: "إنه طلقها البتة". وقال: "أردت بها واحدة". ولذا قال البخاري: "إن الحديث مضطرب"، كما نقله ابن القيم عن الترمذي عن البخاري ومراد البخاري هو الحكم بالاضطراب بالنظر إلى جميع طرقه، لا بالنظر إلى طريق الترمذي فقط كما فهمه ابن القيم، لأنه لا اضطراب في تلك الطريق، وإنما الاضطراب فيه بالنظر إلى جميع طرقه. وقال أحمد: "الحديث ضعيف بجميع طرقه". كما نقله ابن القيم أيضاً عنه فالبخاري وأحمد كما يضعفان طريق نافع بن عجير وعلي بن يزيد كذلك هما يضعفان طريق

وهذا يدل على وقوع الثلاث في مجالس متعددة في طهر واحد، ولا يقول به ابن القيم وشيخه (1) ومعناه أنه أقر بالتكلم بالطلاق ثلاث مرات ولكن قال ما أردت إلا واحدة، تركه بعض الرواة وذكره آخرون كما سيأتي (2) منه. لا دليل فيه على أنه كان لا يجز الطلاقات الثلاث في طهر واحد، كيف؟ وقد دل الحديث على وقوعها كما عرفت (3) ((المؤلف)).

ابن إسحاق وطريق ابن جريج

وأخطأ ابن القيم حيث قصر تضعيفهما على غير طريق ابن إسحاق وابن جريج. وقال أبو داود: "حديث نافع بن عجير وعلي بن يزيد أصح من حديث ابن جريج، لأنهم أهل بيته وهم أعلم به. وهذا التعليل كما يدل على أنه أصح من حديث ابن جريج، كذلك هو يدل على أنه أصح من حديث ابن إسحاق، وما قال ابن تيمية وتبعه ابن القيم: "أن أبا داود إنما قال هذا بالنسبة إلى حديث ابن جريج لا بالنسبة إلى حديث ابن إسحاق، وإنما قال ذلك بالنسبة إلى حديث ابن جريج لأن بعض بني أبي رافع مجهول"، فباطل. لأن أبا داود لم يعلل حديث ابن جريج بجهالة بعض بني أبي رافع وإنما علله بأن رواته ليسوا من أهل بيته، وهذا كما يدل على مرجوحية رواية ابن جريج كذلك هو يدل على مرجوحية حديث ابن إسحاق، فثبت أن حديث ابن إسحاق معلول عند البخاري وأحمد وكثيره، وعند أبي داود هو مرجوح، وحديث أهل بيت ركانة راجح

وما قال ابن القيم في "الإغاثة": قال شيخنا "الأئمة الكبار العارفون بعلل الحديث كالإمام أحمد والبخاري وأبي عبيد وغيرهم، ضعفوا حديث البتة. وكذلك أبو محمد بن حزم، وقالوا: إن رواته قوم مجاهيل لا تعرف عدالتهم وضبطهم"، فباطل. لأنه قال ابن القيم نفسه في "زاد المعاد": "ذكر الترمذي عن البخاري أن حديث ركانة مضطرب، فتارة يقول: طلقها ثلاثاً، وتارة يقول: واحدة، وتارة يقول: البتة. وقال الإمام أحمد وطرقه كلها ضعيفة" اهـ. وهذا يدل على أن البخاري لم يضعف الحديث بجهالة الرواة، بل ضعفه بالاضطراب، وقال: تارة يقول: طلقها ثلاثاً (وليس هذا إلا في حديث ابن إسحاق) وتارة يقول: واحدة (ولم أر هذا في طريق) وتارة يقول: البتة (وهو في طريق نافع بن عجير وعلي بن يزيد)، فبطل القول بأن البخاري إنما ضعفها لجهالة الرواة. وأما الإمام فقد صرح بضعف جميع طرقه ولم يستثن منها طريق إسحاق، ولم يصرح بجهالة الرواة، فيحتمل أن يكون ذلك للاضطراب أو لغيره، فبطل القول بأنه ضعفه لجهالة الرواة، ولم أقف على كلان ابن حزم وغيره حتى يتكلم عليه، وإن صرح بعضهم بضعف حديث البتة لجهالة الرواة يعارضه قول أبي داود: "إنه أصح لأن رواته أهل بيته، وهم أعرف به". وفيه إشارة إلى أن الرواة معروفون لأنهم لو كانوا مجهولين فماذا يفيد كونهم من أهل بيته

ثم كيف يقال: إنهم مجهولون؟ إذا كان الراوي هو الشافعي الإمام الناقد البصير، وهو أعرف بأهل بيته من ابن حزم وغيره، ومع هذا فقد صرح الشافعي بأن محمد بن علي بن شافع عمه ثقة، كما

صرح به في "التهذيب"، وعبد الله بن علي بن السائب قال في "بذل المجهود": قال في "الخلاصة": وثقه الشافعي، ونافع بن عجير ذكره ابن حبان في "الثقات"، وكذا ذكره ابن حبان وغيره في الصحابة، كذا في "التهذيب"، وقد تابعه زبير بن سعيّد عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده، وزبير بن سعيّد قال ابن المعين في رواية: ثقة، وفي رواية: ضعيف، وضعفه آخرون، وعبد الله بن علي بن يزيد بن السائب ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال العقيلي: حديثه مضطرب لا يتابع، كذا في "التهذيب".

قلت: هذا خطأ من العقيلي فإنه لا اضطراب في حديثه، وله شاهد من حديث نافع عجير، وعلي بن يزيد ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال البخاري: لم يصح حديثه، قلت: قال هذا "لأنهم زعم الحديث مضطرباً كما تقدم، وذكره العقيلي في "الضعفاء

قلت: لا أدري لم ذكره في الضعفاء ولعله لقول البخاري لم يصح حديثه، فإن كان كذلك فهو خطأ من العقيلي، لأن الحكم على حديثه بعدم الصحة للاضطراب لا يستلزم تضعيف الراوي، فالحديث إن لم يصلح للاحتجاج فهو يصلح لكونه شاهداً لرواية نافع بن عجير

وحديث ابن إسحاق مع المقال الذي في ابن إسحاق ليس له شاهد من رواية غيره غلا حديث ابن جريج عن بعض بني أبي رافع، وهو أضعف من حديث زبير بن سعيّد عن عبد الله عن أبيه عن جده، لأن بعض بني أبي رافع لا يدري من هو وما هو. ثم هو يخالفه ويجعل القصة لعبد يزيد أبي ركانة، ويخالفه في السياق مخالفة ظاهرة، كأنه حديث غير حديث ابن إسحاق، ثم رواية حديث البتة أهل بيت لركانة، بخلاف محمد بن إسحاق وبعض بني أبي رافع، فالأصح هو حديث أهل بيته كما قال أبو داود. ولو سلم صحة حديث ابن إسحاق يقال: إن ركانة طلق امرأته ثلاثاً بقوله: أنت طالق الثاني والثالث التأكيد لقوله الأول لا الاستئناف، وحلفه عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصدقه بعد الحلف. فترك هذه القصة بعض رواة حديث ابن إسحاق وذكرها نافع وغيره، أو يقال إنه طلق البتة ونوى واحدة. ففهم بعض الرواة أنه طلق ثلاثاً، لأن البتة يطلق على الثلاث في أهل المدينة، فرواه كما فهم. وحينئذ لا حاجة إلى القول بالاضطراب، ولا إلى تضعيف الحديث بل غايته أنه ذكر بعض الرواة ما سكت عنه غيره، أو أخطأ في فهم معنى قوله البتة أيضاً.

وبالجملة أما حديث ركانة ضعيف بجميع طرقها، كما قال البخاري وأحمد، أو حديث أهل بيت ركانة أصح من حديث غيره، أو كلاهما صحيح على التأويل الذي قلنا، وأياً ما كان فلا حجة لابن القيم وشيخه في حديث ابن إسحاق، فاعرف ذلك ويؤيد ما قلنا أن ابن عباس راوي الحديث أعلم

وأفهم وأتبع للنبي - صلى الله عليه وسلم - من ابن إسحاق فلو كان الأمر كما زعم ابن إسحاق لقال به، والحال أنه لا يقول به ويفتي بوقوع الثلاث جملة. وما يقال: إن العبرة برواية الراوي لا برأيه. فهذا بعد ثبوت الرواية ودلالته على خلاف رأيه، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن فيها كلاماً ثبوتاً ودلالة كما عرفت، ثم بين ابن القيم وجوهاً آخر لإثبات الخلاف، وكلها سخيفة، يسهل الجواب عنها بعد الإحاطة بما قلنا فلا نطيل الكلام بذكرها وإبطالها.

ومما يوقع الناس في الغلط أنه قال: الناس من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى عهد عمر كانوا متفقين على أن الثلاث واحدة، والذي جعلها ثلاثاً هو عمر، لأنه روى مسلم في "صحيحه" عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وسنتين من خلافة (1) عمر طلاق الثلاث واحدة. قال: فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم". وعن ابن جريج قال: أخبرني ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس: "أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق فأجازه عليهم" اهـ.

والجواب عنه: أن الناس افترقوا في هذا الحديث فرقتين، فرقة قدح في الرواية، وأخرى تأولها، فإن سلكنا مسلك الفرقة الأولى قلنا: لا تصريح في رواية أنه سمع طاوس ذلك عن ابن عباس، والظاهر أنه سمع ذلك عن أبي الصهباء عن ابن عباس، وأبو الصهباء وثقه أبو زرعة، وذكره ابن حبان في "الثقات"، ولكن قال النسائي: بصري ضعيف، وإخراج مسلم هذا الحديث في صحيحه لا يدل على توثيقه أبا الصهباء، لأن لم يجعل هذه الرواية عن طاوس عن أبي الصهباء وإنما جعلها عن طاوس عن ابن عباس. وهذا اجتهد منه، وليس بحجة على الذين يردونه، ولو سلم أنه من حديث طاوس عن ابن عباس من غير توسط أبي الصهباء، فلا يدل هذا على صحة الرواية، لأن الثقة قد يهمل ويخطئ فيرد روايته إذا قامت قرينة على خطئه، ولو تتبععت كلام المحدثين لوجدت في كلامهم من مثل هذا ما يعجز عنه الإحصاء، وقد قال أحمد لما سئل عنه بأنك بما ترد هذا الحديث فقال: برواية الناس عن ابن عباس خلافه. وهل هذا إلا تضعيف لهذه الرواية وقدح فيه.

.....

(1) أي طلاق الثلاث للبكر بقوله: أنت طالق ثلاثاً، كما ستعرف (المؤلف (1))

والعجب أن ابن القيم لا يجعله قدحاً في الرواية وتضعيفاً له، ويقول: "لا يعرف أحد من الحفاظ قدح في هذا الحديث ولا ضعفه، والإمام أحمد لما قيل له: بأي شيء تردده؟ فقال: برواية الناس عن ابن عباس خلافة، ولم يرده بتضعيف ولا قدح في صحته" اهـ، من الإغاثة. ولا يدري أن لا تضعيف ولا قدح أقبح من الرد، ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه قال ابن عباس لمن طلق امرأته ثلاثاً: "إن الله قال: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، وأنتك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجاً، عصيت ربك وبانت منك امرأتك". فلو كان ابن عباس يعرف أن طلاق الثلاث كانت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصدرأ من خلافة عمر واحدة لم يقل ذلك، بل قال قد جعل الله لك مخرجاً، مع عدم انتكائك الله وجعل الثلاث واحدة. فدل هذا على أن ما روى طاوس عنه خطأ. وكذا سأله من طلق امرأته ثلاثاً قبل الدخول، قال لأبي هريرة: "أفته يا أبا هريرة! قد جاءتك معضلة". فو علم ابن عباس ما روى عنه طاوس لم يجعله معضلة. ولم يرده إلى أبي هريرة، لأن على تقدير صحة رواية طاوس عنه لا إعضال في المسألة، لأن الجواب على هذا التقدير ظاهر، وهو أن الثلاث واحدة في المدخول بها وغيره المدخول بها، ولم يكن لردّها إلى أبي هريرة معنى، لأن كان أعرف لحكم المسألة من أبي هريرة، لأنه يعلم أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبعده ويرويه، ولا يعلمه أبو هريرة ولا يرويه.

ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه روى مالك في "الموطأ" أنه بلغه أن رجلاً جاء إلى ابن مسعود فقال: "إني طلقت امرأتي بمائتي تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لي إنها قد بانت مني! فقال ابن مسعود: صدقوا! من طلق كما أمره الله فقد بين الله له، ومن لبس على نفسه جعلنا لبسته به، لا تلبسوا على أنفسكم وتتحمله عنكم، هو كما يقولون". وهذا يدل على أن ابن مسعود لم يكن يعلم أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصدرأ من خلافة عمر، إذ لو كان لعرف ذلك، يقال: كذبوا! وقد بين الله ورسوله لنا أن الثلاث والمائة والمائتين واحدة، ولم يجعله تلبيساً على نفسه، ولم يقل: "لا تلبسوا على أنفسكم وتتحمله عنكم". فدل ذلك على أن ما رواه طاوس عن ابن عباس خطأ، ولم يكن يعرفه ابن عباس ولا ابن مسعود. ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه لما أفتى عطاء بن يسار بوقوع الواحدة البائنة في من طلق امرأته ثلاثاً قبل الدخول رده عبد الله بن عمرو بن العاص، وقال: "إنك قاص، الواحدة تبيينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره". فلو كان

.....

عبد الله بن عمرو بن العاص يعرف أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من خلافة عمر لم يقل: "إنما أنت قاص"، لأنه كان أفتى على ما كان على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من خلافة عمر. فدل ذلك على أن عبد الله بن عمرو لم يكن يعرف لك. وقال ابن الزبير لما سئل عن طلاق الثلاث للبكر: "لم يبلغنا فيه قول" فلو كان علم ما رواه طاوس لم يقل ذلك.

وهذه الروايات كما تدل على خطأ رواية طاوس كذلك تدل على خطأ ابن القيم، حيث يقول: "إن الصحابة كانوا مجمعين على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من خلافة عمر على جعل الثلاث واحدة". لأن ابن عباس وابن مسعود وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر لم يكونوا يعرفون هذا الأمر فضلاً عن اختياره. بالجملة الحكم بالصحة على هذه الرواية بمجرد وثاقة الرواة وإخراج مسلم هذا الحديث في صحيحه خطأ، لأن الثقة قد يخطئ ويهيم، ومسلم إنما أخرج هذا الحديث في صحيحه بمجرد اجتهاد، واجتهاده ليس بحجة على جميع الأمة لا سيما إذا كانت الرواية محتملة لأن يكون عن طاوس عن أبي الصهباء عن ابن عباس. وأبو الصهباء قال فيه النسائي: ضعيف، ولو سلم صحته فصحته اجتهادية، ولا يصح تخطئة جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم. باجتهاد مسلم ومن تبعه.

وإن سلكتنا مسلك التأويل نقول: إن أبا داود قد رواه عن حماد بن يزيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس: أن رجلاً يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس، قال: "أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من إمارة عمر؟ قال ابن عباس: بلى! كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً (1) قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من إمارة عمر. فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال: أجزوهن عليهم" وفي هذا التفصيل لما أجمله ابن طاوس وإبراهيم بن ميسرة عن طاوس. والحاصل أن الطلاق الثلاث التي كانت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من إمارة عمر هو طلاق البكر بخصوصه، لا مطلق طلاق الثلاث سواء كانت طلاق البكر أو طلاق الثيب، وهو الذي أجازهم عليهم عمر.

.....

(أي بقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، لأنه صح عنه أنه أفتى بوقوع الثلاث بقوله أنت طالق ثلاثاً (المؤلف 1)).

وقال ابن القيم: "سائر الروايات الصحيحة ليس فيها قبل الدخول، ولهذا لم يذكر مسلم منها شيئاً. وهذا الحديث قد رواه عن ابن عباس ثلاثة نفر طاوس، وهو أجل من رواه عنه، وأبو الصهباء العدوي، وأبو الجوزاء، وحديثه عند الحاكم في "المستدرک" وصححه. ورواية طاوس نفسه عن ابن عباس ليس في شيء منها قبل الدخول. وإنما حكى ذلك طاوس عن سؤال أبي الصهباء لابن عباس، فأجابه ابن عباس بما سأله عنه ولعله إنما بلغه جعل الثلاث واحدة في حق مطلق قبل الدخول فسأل عن ذلك ابن عباس، وقال: كانوا يجعلونها واحدة. فقال ابن عباس: نعم! أي الأمر على ما قلت. وهذا لا مفهوم لو، فإن التقييد في الجواب وقع في مقابلة تقييد السؤال، ومثل هذا لا يعتبر مفهوماً، نعم لو لم يكن السؤال مقيداً فقيده المسؤول الجواب كان مفهومه معتبراً"، انتهى ما في "إغاثة اللهفان" ببعض تغيير.

والجواب عنه: أن رواية أبي الجوزاء وهم. وإنما هو أبو الصهباء قال ابن القيم نفسه: "أما من رواه عن أبي الجوزاء فإن كانت محفوظة فهي مما تزيد الحديث قوة، وإن لم تكن محفوظة وهو الظاهر فهي وهم في الكنية، انتقل فيها عبد الله بن المؤمل عن ابن أبي مليكة من أبي الصهباء إلى أبي الجوزاء، فإنه سبى الحفظ، والحفاظ قالوا أبو الصهباء، وهذا لا يوهن الحديث"، اهـ ما في الإغاثة. فرجع الأمر إلى أبي الصهباء وسقط رواية أبي الجوزاء، ثم رواية طاوس رواه عنه ابنه وإبراهيم بن ميسرة وغير واحد من أهل العلم. فأما ابنه فرواه عنه معمر وابن جريج. أما معمر فلم يذكر في روايته سؤال أبي الصهباء، ورواه عن ابن عباس من قوله، وأما ابن جريج فذكر فيه أبا الصهباء، وقال: إن أبا الصهباء قال لابن عباس: "أتعلم أن الثلاث كانت تجعل واحدة؟" وكذا رواه إبراهيم بن ميسرة عن طاوس، فدل هذه الروايات على أن ابن عباس إنما كان قال ذلك في جواب سؤال أبي الصهباء، واختصر معمر أو من فوقه فلم يذكر سؤال أبي الصهباء. وروى جواب ابن عباس. ثم ابن طاوس وابن ميسرة أجملا في نقل السؤال والجواب، ولم يذكر قيد عدم الدخول وذكره غيرهما، فكما أن رواية ابن جريج وابن ميسرة مفسرة لرواية معمر، كذا رواية غيرهما مفسرة لروايتهما، وتحصل منه أن القصة واحدة إن أبا الصهباء كان سأل عن طلاق الثلاث بغير المدخول بها، ولكن بعض الرواة ترك ذكر السؤال اختصاراً والآخرين ذكروا السؤال ولكن تركوا قيد غير المدخول بها والبعض الآخر أتى بالرواية على وجهها وجعل ابن القيم القصة قصتين والرواية روايتين ناش من سوء الفهم

.....

وأعجب منه أنه جعل قول ابن عباس: "كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طلاق الثلاث واحدة". عاماً لكل طلاق ثلاث سواء كان للمدخل بها أو غير المدخل بها، والحال أنه حكاية عما كان في زمان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والحكاية لا عموم لها. وإنما هو مطلق، ويحتمل أن يكون أراد به كل طلاق، ويحتمل أن يكون أراد به طلاق البكر، فلما فسر الرواية الأخرى أن السؤال إنما كان عن خصوص طلاق البكر لا عن مطلق الطلاق، وجواب ابن عباس إنما كان عن الطلاق البكر بخصوصه، دل ذلك على أن المراد من طلاق الثلاث في كلامه هو طلاق البكر. والحاصل أنا لا نحتج بالمفهوم ولا ندعي المنافاة بين الروایتين، حتى يجاب بأنه لا اعتبار للمفهوم في مثل هذا المقام، ولا منافاة بين المطلق والمقيد، بل نقول: إن رواية معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس مختصرة، وأتم منهما رواية غير واحد عن طاوس. ولا يرد على هذا ما أورده ابن القيم.

فظهر من هذا التفصيل أن معنى قول ابن عباس أن الطلقات الثلاث للبكر كانت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر واحدة. ولكن لم يعلم منه أن الطلقات الثلاث التي كانت على عهدهما واحدة هل هي أعم من أن تكون بقوله: أنت طالق ثلاثاً، أو بقوله: أنت طالق طالق طالق، أو هي مخصوصة بقوله: أنت طالق طالق طالق. فلما تأملنا علمنا أن المراد هنا في الطلقات التي تكون بقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، لا بقوله: أنت طالق ثلاثاً. لأنه قد علمنا من مذهب ابن عباس أنه يجيز الطلقات الثلاث المبكر موافقة لأبي هريرة إذا كانت بقوله: أنت طالق ثلاثاً. كما رواه عنه محمد بن إياس بن البكير كما مر. ويقول إنها واحدة إذا قال لها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق. كما رواه عنه عكرمة عن ابن عباس، وحينئذ يكون معنى حديث طاوس أنه قال ابن عباس: طلاق الثلاث للبكر بقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، كانت واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصدرأ من إمارة عمر بن الخطاب، فلما تتابع الناس في طلاق البكر ثلاثاً بقوله: أنت طالق طالق طالق أجازه عليهم، بمعنى أنه منعهم من النكاح قبل أن تنكح زوجاً غيرهم سياسة، لا أنه حرمة عليهم، لأن التحليل والتحریم ليس إليه بل إلى الشارع، وكن لما كان نكاح المطلقة الغير مدخول بها قبل النكاح الثاني من المباحات كان له منعهم منه سياسة، لأن للإمام أن يمنع الناس من الذي يباح لهم لأمر يراه مصلحة.

.....

وهذا المحمل للحديث هو الذي أشار إليه النسائي، حيث قال: باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة، وذكر فيه حديث طاوس أن أبا الصهباء جاء إلى ابن عباس، فقال: يا ابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصديقاً من خلافة عمر ترد إلى الواحدة؟ قال: نعم! لأنه حمل الطلقات الثلاث المذكورة في كلام أبي الصهباء على الطلقات الثلاث التي يطلق بها البكر متفرقات، بقوله: أنت طالق طالق طالق. وجمع بهذا التأويل بين الروايات المختلفة عن ابن عباس: ولما لم يفهم ابن القيم هذا المعنى قال: "وأنت إذا طابقت بين هذه الترجمة وبين لفظ الحديث وجدتها لا يدل عليها، ولا يشعر بها بوجه من الوجوه، بل الترجمة لون وهذا لون آخر وكأنه لما أشكل عليه وجه الحديث حملة على ما إذا قال بغير المدخول بها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، طلقة واحدة. ومعلوم أن هذا الحكم لم يزل ولا يزال كذلك، ولا تنقيد ذلك بزمان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، لم يتغير في خلافة عمر (1) ويمض الثلاث بعد ذلك على المطلق، فالحديث لا يندفع بمثل ذلك" اهـ بلفظه من الإغاثة. وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق. وبهذا التقرير ظهر سخافة ما احتج المانعون بوقوع الثلاث في مجلس واحد من الحديث. ولكن بقي استدلالهم بالقياس

فقال ابن القيم: "وأما القياس: فإن الله سبحانه قال: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ} الآية ومعلوم أنه لو قال: أشهد بالله أربعاً لا يكون أربع شهادات بل شهادة واحدة" إلى آخر ما قال: والجواب عنه: إنا سلمنا أن الفعل الواحد لا يكون أفعالاً متعددة، ولكن لا نسلم أن الواحد لا يكون له مفاعيل متعددة، وقوله: "طلقتك ثلاثاً"، معناه أوقعت عليك ثلاث طلقات، فيكفي الإيقاع الواحد للطلقات الثلاث. ولا يرد عليه ما أورد، لأن المقصود في اللعان هو أربع شهادات، والشهادة فعل، ولا يكون فعل واحد أفعالاً أربعة، والمقصود في الطلاق هو الطلقات الثلاث لا التطليقات الثلاث، والفرق بينهما ظاهر، لأن التطليق فعل من أفعال الزوج، والطلاق أثر لذلك الفعل قائم بالزوجة، ولذا يقال للزوج مطلق؛ وللزوجة طالق. وهذا هو السر في انعقاد النكاح بقوله: "أنكحتك هاتين المرأتين"، لأنه في معنى قوله: "أنشأت لك نكاح هذه ونكاح هذه". فالفعل واحد والمفاعيل متعددة

.....
لعله سقط من ههنا شيء فليحذر (1)

وكذا بقي استدلالهم بالكتاب، وهو أنه قال الله تعالى: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ}، أي مرة بعد مرة، لأنه يقال مرتان إلا إذا كان مرة بعد مرة، ثم قال: "فإن طلقها"، أي بعد المرتين، "فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره". ويظهر منه أن الطلاق المحرم هو الذي يكون بعد مرة بعد أخرى، وهذا غير متحقق في الطلاق الثلاث دفعة واحدة فلا يكون محرماً. والجواب عنه: أنه لو كان الأمر كما قالوا لم يثبت الرجعة في الطلاق مرة، لأنه تعالى قال: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ} فإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ} فرتب الإمساك على الطلاق مرة بعد أخرى، فكيف يتوقف الحرمة على طلاق يكون بعد طلاق مرة بعد أخرى؟ فإن قالوا: قلنا بثبوت الرجعة بعد الطلاق مرة بدليل آخر، قلنا: ونحن أيضاً قلنا بوقوع الحرمة بعد ثلاث تطليقات بدليل آخر، وثم لو قال رجل: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، ينبغي أن يقع الطلقات الثلاث، لأنه طلاق ثالث بعد المرتين وأنتم لا تقولون به. فثبت أن ما قلتم خطأ، ومعنى الآية ليس كما قلتم، بل معناها أن الطلاق المثبتة للرجعية عددان، سواء فرقهما أو جمعهما، فإن طلق ثالثة سواء كان مع العديدين أو بعدهما، فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره.

وقد ثبت استعمال المرتين في العديدين، لأنه قال ابن القيم: "المرتتان والمرات يراد بها الأفعال تارة والأعيان تارة، وأكثر ما يستعمل في الأفعال. وأما الأعيان فكقوله في الحديث: "انشق القمر على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرتين" أي شقين وفلقتين. ولما خفى هذا على من لم يحط به علماً زعم أن الانشقاق وقع مرة بعد مرة في زمانين، وهذا مما يعلم هل الحديث ومن له خبرة بأحوال الرسول وسيرته أنه علط. وأنه لم يقع الانشقاق إلا مرة واحدة. ولكن هذا وأمثاله فهموا من قوله: "مرتين"، المرة الزمانية، إذا عرف هذا فقوله: "نؤتها أجرها مرتين"، أي ضعفين فيؤتون أجرهم مضاعفاً، وهذا يمكن اجتماع المرتين منه في زمان واحد، وأما المرتان من الفعل فمحال اجتماعهما في زمن واحد، فإنهما مثلاً واجتماع المثلين محال، وهو نظير اجتماع حرفين في زمان واحد من متكلم واحد مستحيل قطعاً، فيستحيل أن يكون مرتا الطلاق في إيقاع واحد" اهـ ما في ""إغائة اللفهان

وهذا الكلام صريح في استعمال المرتين بمعنى العديدين في الأعيان أي في غير الأفعال. والطلاق في قوله تعالى: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ}، عني بمعنى أنه ليس بفعل، لأنه صفة المرأة لا فعل الزوج أعني إيقاع الطلاق. فاندفع احتجاجهم بالآية أيضاً. فثبت أنه لا دليل عند القائلين بكون الثلاث واحدة على

.....

الإطلاق إذا كانت مجتمعة، من كتاب الله، ولا من سنة رسول الله، ولا من إجماع الصحابة من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى عهد عمر، ولا من قول ابن عباس، ولا من قول غيره، سوى سوء الفهم والإصرار على الخطأ

والحق هو ما قال جماهير أهل الإسلام من الصحابة وغيرهم أن الثلاث واقعة مجتمعة ومفرقة في المدخول بها، وفي غير المدخول تقع مجتمعة ولا تقع متفرقة. ونقل بعضهم خلافاً في غير المدخول بها، فقال: قال بعضهم: إنها واحدة سواء قالها بلفظ واحد أو بثلاثة ألفاظ. وقال بعضهم: إنها ثلاث سواء أوقع الثلاث بلفظ واحد أو بثلاثة ألفاظ. ونسب إلى ربيعة وأهل المدينة والأوزاعي وابن أبي ليلى أنهم قالوا: إذا قال لها ثلاث مرات: أنت طالق نسقاً متتابعة حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره. فإن هو سكت بين التطبيقيتين بانت الأولى. والله أعلم بصحة ما قال، لأن الناس قد يخطئون في نقل المذاهب بحمل كلامهم على ما هو غير مراد لهم. وقد عرفت أن مذهب ابن عباس هو وقوع الثلاث إذا كانت بلفظ واحد، ووقوع الواحدة إذا كانت بثلاثة ألفاظ. وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه. ولم أر من خالفه في هذه المسألة من الصحابة ومن بعدهم فليحقق. هذا هو تحقيق المسألة بما لا يزيد عليه، فاحفظه فإنك لا تجد تحقيقها على هذا النمط في زبر الأقدمين. وذلك من فضل الله وإنعامه. فله الحمد والمنة. وقد بقي من الكلمات السخيفة لهؤلاء القوم ما ترك التعرض له أولى من الاشتغال في إبطاله، لأن من حفظ ما قلنا يقدر على رده وإبطاله. والله أعلم

تنبيه: ومما يجب التنبيه عليه أنه لا خلاف بين الأئمة الأربعة في وقوع الطلقات الثلاث جملة. كما صرح به ابن القيم في زاد المعاد، إلا أنه قال في الإغاثة: "إن وقوع الواحدة بقوله: أنت طالق ثلاثاً، إحدى الروايات عن الإمام مالك، حكاه عنه جماعة من المالكية، منهم التلمساني صاحب شرح الحلاب وعزاها إلى ابن أبي زيد أنه حكاه رواية عن مالك، وحكاها غيره قولاً في مذهب مالك وجعله شاذاً" اهـ. قلت: لا ينبغي أن يغتر بما قال عن التلمساني وغيره، لأنه لا يعلم سند تلك الرواية ولا لفظها، ولا يعلم أنها عامة للمدخول بها وغير المدخول بها، أو خاصة بغير المدخول بها، ثم لا يعلم أنها متعلقة لقوله: أنت طالق وطالق وطالق، أو عامة له ولقوله: أنت طالق ثلاثاً. فينبغي أن يرجع إلى كلام

.....

التلمساني وغيره، ولا يجزم لكونه رواية عن مالك بمجرد نقل ابن القيم، لأنه خلط في هذا المبحث كثيراً لا سيما في نقل المذاهب، كما عرفت في مطاوي كلامنا نظائره. وقال سحنون: "قلت لعبد الرحمن بن القاسم: هل كان مالك يكره أن يطلق الرجل امرأته ثلاث تطليقات في مجلس واحد؟ قال: نعم! كان يكره أشد الكراهة. قلت: فإن هو طلقها ثلاثاً أو عند كل طهر واحدة حتى طلق ثلاث تطليقات أيلزمه ذلك في قول مالك؟ قال: نعم! " كذا في المدونة (66:2). هذا هو مذهب مالك كما ترى، فمن ادعى خلافه فليأت بحجة مثلها (في الثبوت والبيان، ولا يقبل مجرد الدعوى. فاحفظ تمت الرسالة ¹)

وعليك بتتمة هذه الرسالة وهي مضمومة إلى هذا الجزء بعينه من الإعلاء ص: 698 إلى آخر الجزء (1)

باب عدم صحة طلاق الصبي والمجنون والمعتوه والموسوس

وصحته من المكره والسكران والهازل

عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: ((رفع القلم عن ثلاثة، إلى أن قال: وعن - 3249 الصبي حتى يكبر)). رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه، والحاكم في المستدرک (وإسناده صحيح). (الجامع الصغير، 20:2)

حدثنا حفص بن غياث عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس، قال: "ولا يجوز طلاق - 3250 الصبي". رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (زيلعي، 29:2). قلت: رجاله رجال مسلم والبخاري إلا أن حجاجاً أخرج له البخاري متابعة

عن علي: "لا يجوز على الغلام طلاق حتى يحتلم". رواه عبد الرزاق (دراية - 3251 226).

عن علي وعمر مرفوعاً: ((رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله - 3252 حتى يبرأ)). الحديث. رواه أحمد وأبو داود والحاكم في المستدرک، (الجامع الصغير 20:2).

قال عثمان: "ليس لمجنون ولا لسكران طلاق" - 6253

وقال ابن عباس: "طلاق السكران والمستكره ليس بجائز". رواهما البخاري تعليقاً - 3245 (793:2)).

باب عدم صحة طلاق الصبي والمجنون والمعتوه والموسوس

وصحته من المكره والسكران والهازل

قوله: "عن عائشة" إلخ، قال المؤلف: الحديث يدل على أن الصبي مرفوع القلم لا تجري عليه أحكام الشريعة، إلا ما استثنى عنها بدليل، والطلاق ليس هنا، فطلاقه ليس بواقع، والأثران اللذان بعد هذا الحديث صريحان بالمقصود

قوله: "عن علي وعمر"، قال المؤلف: دلالتهم على أن طلاق المجنون ليس بواقع بما مر في تقرير عدم وقوع طلاق الصبي عن قريب ظاهرة

قوله: "قال عثمان إلخ"، قال المؤلف: دلالتهم على أن طلاق المجنون والسكران ليس بواقع ظاهرة. ولا اختلاف في الأول عند علمائنا. والثاني مختلف فيه. ففي الهداية (1:338 و 339): "وطلاق

(قال علي: "وكل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه". رواه البخاري تعليقاً (السابق - 3255

(قال عقبة بن عامر: "لا يجوز طلاق الموسوس". رواه البخاري تعليقاً (2:794 - 3256

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول - صلى الله عليه وسلم -: ((إن - 3275
الله تجاوز عن أمتي ما حدث به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم)). أخرجه البخاري (السابق

السكران واقع، واختيار الكرخي والطحاوي رحمه الله أنه لا يقع. وهو أحد قولي الشافعي،
لأن صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل، قصار كزواله بالبنج والدواء. ولنا أنه زال بسبب
هو معصية فجعل باقياً حكماً زجراً له، حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول إنه
لا يقع طلاقه" اهـ. قال بعض الناس: "فيه أن الرخص لا تختص عندنا بغير العاصي،
فافهم" قلت: فهما أن ذلك ليس من باب الرخص وإنما هو من باب التعزير، ويختص به
العاصي. وفي فتح الباري (9:343): "وذهب إلى عدم وقوع طلاق السكران أيضاً أبو
الشعثاء (1) وعطاء وطاوس وعكرمة والقاسم وعمر بن عبد العزيز، ذكره ابن أبي شيبة
عنهم بأسانيد صحيحة. وبه قال ربيعة والليث وإسحاق والمزني، واختاره الطحاوي" اهـ.
وفيه أيضاً: "وقال بوقوعه طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم
والزهري والشعبي، وبه قال الأوزاعي والثوري ومالك وأبو حنيفة" اهـ. وأما قول ابن عباس
- رضي الله عنه - في عدم وقوع طلاق المستكره فلم نقل به، لما يثبت من الحديث
المرفوع الآتي في آخر الباب خلاف قوله - رضي الله عنه -.

قوله: "قال علي - رضي الله عنه - إلخ. قال المؤلف دلالتة على أن طلاق المعتوه لا ينفذ
ظاهرة وفيه دلالة أيضاً على وقوع طلاق المستكره والسكران، لقوله: "كل طلاق جائز". ولا
يرد عليه النقض بطلاق الصبي لعدم أهليته له، فالمراد كل طلاق من البالغين جائز إلا
طلاق المعتوه، أو يقال: إن الصبي داخل في المعتوه أيضاً لنقصان عقله. والله تعالى أعلم

قوله: "قال عقبة" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على أن طلاق الموسوس لا يقع ظاهرة، وكذلك
يدل عليه عموم الحديث الذي بعده

(1) هو جابر بن زيد تابعي

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 3258
(ثلاث جدهن جد وهزلهن جد، النكاح والطلاق والرجعة)). صحح الحاكم إسناده، وقال
(الترمذي: حسن غريب (2:117)

قوله: "عن أبي هريرة إلى آخر الباب". قال المؤلف: في الحديث دلالة على أن طلاق الهازل
واقع فثبت به أن الطلاق يقع بكل حال يكون فيه المطلق مختاراً في التكلم وإن لم يكن
راضياً بحكمه، والمكره كذلك، فإنه يتكلم بالطلاق في اختيار كامل ولا يرضى بحكمه، كما
أن الهازل يفعل ذلك فتأمل

وأخرج العقيلي عن صفوان بن عمران الطائي: "أن رجلاً كان نائماً فقامت امرأته فأخذت
سكيناً فجلست على صدره، فقالت: لتطلقني ثلاثاً أو لأذبحنك. فطلقها ثم أتى النبي - صلى
الله عليه وسلم - فذكر له ذلك. فقال: لا قيلولة في الطلاق". وأخرجه من وجه آخر عن
صفوان الطائي عن رجل من الصحابة، أن رجلاً كان نائماً. قال البخاري: "صفوان في طلاق
(المكره منكر الحديث". كذا في "الدراية" (226)

قلت: لفظ البخاري في اللسان: "حديثه منكر لا يتابع عليه" اهـ. (3:191)، وبينه وبين
الأول بون بعيد، فإن الذي يقول فيه البخاري: "منكر الحديث" لا يحل الرواية عنده،
بخلاف من قال لحديثه: "أنه منكر"، فإنه لا يريد به إلا أنه تفرد به كما يدل عليه قوله: "لا
يتابع عليه". وتفرد الراوي بحديث ليس بعلّة قادحة فيه، كما ذكرناه في المقدمة. وفي
اللسان أيضاً: "قال أبو حاتم ليس بقوي"، وهذا تليين هين، وأما الغازي ابن جبلة الذي
(يروي عن صفوان فقال ابن حزم في المحلى: "مجهول"، كذا في "اللسان" (4:412)

قلت: وكيف يكون مجهولاً؟ وقد روى عنه اثنان، إسماعيل بن عياش وبقيّة بن الوحيد، كما
يظهر من الزيلعي (2:27). وبالجملّة فالحديث صالح للاحتجاج به. قال ابن القطان في
كتابه: "الأول وإن كان مرسلاً ولكنه أحسن إسناداً من المسند، فإنه سالم من بقيّة، ومن
نعيم بن حماد، وفيه إسماعيل بن عياش وهو يروي عن شامي" اهـ. كذا في نصب الراية
(2:29) أي وإذا روى هو عن شامي فتحة عند الكل، والله أعلم

وقد تأيد الحديث بما روي عن الصحابة في الباب فقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه عن
ابن عمر: "أنه أجاز طلاق المكره". وأخرج عن الشعبي والنخعي والزهري وقتادة وأبي
قلابة: "أنهم أجازوه". وأخرج عن سعيد بن جبير أنه بلغه قول الحسن: "ليس طلاق المكره
بشيء". فقال: "يرحمه الله إنما كان

أهل الشرك يكرهون الرجل على الكفر والطلاق، فذلك (1) الذي ليس بشيء، وأما ما صنع أهل الإسلام بينهم فهو جائز" انتهى، وأخرجه ابن أبي شعبة في مصنفه عن الشعبي والنخعي وابن المسيب وأبي قلابة وشريح. قاله الزيلعي (20:2)، وكذا في "الدرية" وسكت الحافظان عن هذه الآثار، وهما لا يسكتان في كتابيهما هذين عن ضعيف، (226) فالاتار إما صحاح أو حسان

لا يقال: روى مالك عن ثابت الأحنف: "أنه تزوج أم ولد لعبد الرحمن بن زيد ابن الخطاب، قال: فدعاني ابنه عبد الله بن عبد الرحمن فإذا بسياطر موضوعة وقيدان من حديد، وعبدان له قد أجلسهما. فقال لي: طلقها وإلا والذي يحلف به فعلت بك كذا وكذا. قال: فقلت: هي الطلاق ألفاً. قال فخرجت من عنده فأدركت عبد الله بن عمر بطريق مكة فأخبرته بالذي كان من شأني. فتغيظ عبد الله بن عمر، وقال: ليس ذلك بطلاق وأنها لم تحرم عليك"، الحديث. (موطأ، 215) لأننا نقول: هذه واقعة حال لا عموم لها، وتحتمل الوجوه فلعل ثاباً أندھش برؤية السياط والقيود والعبيد وانذهل، وصار مغلوباً على عقله، فلذا أفتى ابن عمر، وبعده ابن الزبير بعدم وقوع الطلاق، والله تعالى أعلم. فلا يصح معارضته بما أخرجه عبد الرزاق عن ابن عمر: "أنه أجاز طلاق المكره". وإن سلمنا صحة المعارضة فنقول: إذا تعارض المحرم والمبيح يجعل المحرم متأخراً كما تقرر في الأصول، وأيضاً: فإن مقتضى القياس في طلاق المكره عدم الوقوع، ولكننا تركناه بحديث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد". فالظاهر تقدم القول من ابن عمر بعدم الوقوع بعدم الدم بالأثر، ثم أفتى بالوقوع حين بلغه الأثر، هذا هو الظاهر وإنكاره مكابرة

ثم لا يخفى عليك أن حديث أبي هريرة: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد" وقع فيه الغزالي: "والعتاق" بدل الرجعة. ووقع في الهداية: "واليمين" بدل العتاق. قال الشيخ قاسم نقلاً عن شيخه الحافظ ابن حجر: "لم أجده كما ذكرنا، وإنما الذي في الحديث الرجعة بدل اليمين. والعتاق" انتهى

قلت: ذكر الحافظ نفسه في تخريج أحاديث الرافعي أن هذه اللفظة يعني "العتاق" وقعت عند الطبراني في حديث فضالة بن عبيد بلفظ: "ثلاث لا يجوز اللعب فيهن، الطلاق والنكاح والعتق". وعند الحارث بن أبي أسامة من حديث عبادة بن الصامت بزيادة: "فمن قالهن فقد وجبن". وفيهما ابن لهيعة

قلت: وعلى هذا فحديث عائشة رضي الله عنها: ((لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق)). منسوخ ولعله كان قبل الهجرة. (1) والله أعلم

والأخير منقطع أيضاً، وفي الباب عن أبي ذر رفعه نحوه. وأخرجه عبد الرزاق عن علي وعمر نحوه موقوفاً. قال: وفي هذا رد على ابن العربي والنووي حيث أنكرا على الغزالي (إيراد هذه اللفظة، فتأمل. كذا في حاشية الشروح الأربعة للترمذي (2:432).

ولكنه لم يجب عن الإيراد على صاحب الهداية. فأقول: إن الحديث أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم عن الحسن مرسلاً بلفظ: "من طلق أو حرم أو نكح أو أنكح جاداً أو لاعباً فقد جاز عليه". وبهذا اللفظ أخرجه الطبراني عن الحسن عن أبي الدرداء كم في كنز العمال (5:156). وتحريم الحلال يمين كما ستعرفه، أو يعم اليمين، فإن التحريم كما يكون بالإعتاق والطلاق قد يكون باليمين أيضاً كما في الإيلاء. وقال الجصاص في أحكام القرآن له: وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال: "أربع مقفلات النذر والطلاق والعتق والنكاح". وأخرجه عبد الرزاق من طريق عبد الكريم بن أمية عن طلق بن حبيب عن عمر قال: والهدي والنذر. كذا في الدر المنثور (1:286). وهذه طرق مختلفة يقوي بعضها بعضاً، فاندفع الإيراد عن صاحب الهداية أيضاً. فإن الفقهاء كثيراً ما يروون الحديث بالمعنى، هذا

وأما طلاق السكران فأخرج ابن أبي شيبة: "أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة نسوة"، انتهى. وأخرج عن عطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز وسليمان بن يسار والنخعي والزهري والشعبي، قالوا: "يجوز طلاقه". وأخرج عن الحكم قال: "من طلق في سكر (1) من الله فليس طلاقه بشيء، ومن طلق في سكر من الشيطان فطلاقه جائز". وأخرج مالك في الموطأ (بسنده صحيح) عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السكران، فقالا: "إذا طلق السكران جاز طلاقه، وإن قتل قتل". قال (مالك: وذلك الأمر عندنا، كذا في "نصب الراية" (2:30).

وقال الطحاوي (2:57): حدثنا فهد قال: ثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: ثنا أبو أسامة عن الوليد بن جميع قال: ثنا أبو الطفيل قال: ثنا حذيفة بن اليمان، قال: "ما منعني أن أشهد بداراً إلا أنني خرجت أنا وأبي فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمداً، فقلنا: ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه. فأتينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبرناه، فقال: انصرفا، نفي لهم بعهودهم ونستعين الله عليهم" اهـ. ثم قال: "قالوا: فلما منعهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من حضور بدر

أبي من آفة سماوية لا دخل فيها لفعل العبد (1)

لاستحلاف المشركين القاهرين لهما على ما استحلفوهما عليه ثبت بذلك أن الحلف على الطوعية والإكراه سواء، كذلك الطلاق والعتاق" اهـ. قلت: وسند الحديث محتج به، فإن رجاله كلهم ثقات. وأخرجه أحمد ومسلم في صحيحه كما في النيل (236:7).

وفي "الجواهر النقي" (2:117): "وفي الاستذكار: كان الشعبي والنخعي والزهري وابن المسيب وأبو قلابة وشريح في رواية، يرون طلاق المكره جائزاً، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري". قلت: وفي "الموطأ" (215): ما يدل على أن مذهب عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير عدم وقوع طلاق المكره، وقد مر مثله عن ابن عباس في المتن، وذكرنا الجواب عنها. وأما ما رواه أبو داود وسكت عنه عن عائشة مرفوعاً: ((لا طلاق ولا عتاق في إغلاق)) (1:305). وفي حاشية أبي داود قال الخطابي: "هو الإكراه" اهـ. وفي النهاية (3:188): "أي في إكراه لأن المكره مغلق عليه في أمره، رقيق عليه في تصرفه، كما يغلق الباب على الإنسان" اهـ. فهذا يدل على أن طلاق المكره لا يقع. فالجواب عنه: أولاً ما قاله بعض الناس: أنه لا بد من التطبيق بين الأحاديث على قدر الإمكان، فنقول: إن المراد من الإغلاق هو إغلاق الفم، حيث لا يقدر على التكلم ولا يمكن له أن يتلفظ بلفظ الطلاق مفسراً، وإن تلفظ بشيء يسير مبهماً لا يحصل المقصود به، فمثل هذا الطلاق لا يقع، لأنه لا يقال له عرفاً أنه طلق إذا لم يفهم لفظ الطلاق من كلامه، ولم يصدر منه التلفظ به، حيث يدل على المقصود، وهذا لا يكون في الإكراه المتنازع فيه، وتفسير صاحب "النهاية" على التفصيل أقعد بما فسرناه، فإن الضيق التام يحصل به تأمل

وثانياً: أن أبا داود أخرجه وقال: "الإغلاق أظنه في الغضب". كما في جمع الفوائد (1:233). والمراد الغضب الذي يحصل به الدهش وزوال العقل، فإن قليل الغضب لا يخلو الطلاق عنه إلا نادراً. وقد قلنا بعدم وقوع الطلاق في مثل هذا الغضب قال الزييلي: قال في التنقيح: وقد فسرهُ أحمد أيضاً بالغضب. قال شيخنا: والصواب أنه يعم الإكراه والغضب والجنون، وكل أمر انغلق على صاحبه علمه وقصده، مأخوذ من غلق الباب اهـ .. (2:30).

باب طلاق الأمة ثنتان

عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: ((طلاق الأمة تطليقتان وقرعها حيضتان)) - 3259 رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وصححه الحاكم، وفيه مظاهر بن أسلم وهو ضعيف. (دراية 227). وفي "الجوهر النقي" (3:132): ذكره ابن حبان في "الثقات" من أتباع التابعين. وقال الحاكم في المستدرک: لم يذكره أحد من مقتدي مشايخنا بجرح. فالحديث إذاً صحيح اهـ. قلت: غايته الاختلاف وهو لا يضر، كما ذكر غير مرة، وحقق ابن الهمام في "فتح القدير": "أنه إن لم يكن صحيحاً فهو حسن". (رد المحتار 2:703). ومما يصحح الحديث عمل العلماء على وفقه. قال الترمذي: "والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وغيرهم". وفي الدارقطني: قال القاسم وسالم: "وعمل به المسلمون". وقال مالك: "شهرة الحديث تغني عن سند". كذا في الفتح (روح المعاني 114:2).

باب طلاق الأمة ثنتان

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: سنده في سنن أبي داود هكذا: حدثنا محمد بن مسعود حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر عن القاسم بن محمد عن عائشة إلخ وفي "الدراية" (227): وروى الدارقطني من طريق زيد بن أسلم قال: سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة، فقال: "الناس يقولون: حيضتان، وأنا لا أعلم ذلك في كتاب ولا سنة" انتهى وإسناده صحيح، وهو يبطل حديث مظاهر حيث رواه عن القاسم بن محمد اهـ

قال بعض الناس: لما صح الحديث المرفوع من طريق الثقات فلا بد من تأويل قول القاسم بن محمد، وهو أن يقال: إنه قال ذلك قبل روايته عن عائشة رضي الله عنها حال عدم علمه بالحديث، أو قال بعد روايته بالحديث لكن نسيه بطول الزمان أو غيره، وهذا لا يبعد، فإن الحافظ قد ينسى. ولكن لما روى عنه الثقة لا يرد حديثه، وكيف يرد مع إمكان التأويل؟ فافهم حق الفهم

قلت: فهمنا وعلمنا قلة نظرك في كتب القوم وإلا لم تردد في الجواب وقصرت على الجواب الأول. فقد روى البيهقي في باب عدد طلاق العبد عن زيد بن أسلم، قال: سئل القاسم عن الأمة كم تطلق؟ قال: طلاقها اثنتان وعدتها حيضتان. فقيل له: أبلغك عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: لا (الجوهر النقي 2:132). وهذا صريح في أن زيد بن أسلم - روى عنه قبل أن يسمع من عائشة ما قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم

أخبرنا إبراهيم بن يزيد المكي قال: سمعت عطاء بن أبي رباح يقول: قال علي بن - 3260
أبي طالب: "الطلاق بالنساء والعدة بهن". رواه الإمام محمد في "الموطأ" (251). وإبراهيم
هذا من رجال الترمذي والنسائي، وهو إن كان ضعيفاً لكن كفى به توثيقاً احتجاج المجتهد
بحديثه وبقية رجاله رجال الجماعة، وفي "الجوهر النقي" (120:2): صحح ابن حزم عن
علي - رضي الله عنه - أنه قال: "السنة (1) بالنساء، يعني الطلاق والعدة" اهـ.

في هذا الباب. وقال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن له: "وقد استعملت الأمة هذين
الحديثين (أي حديث عائشة وابن عمر طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان) في نقصان
العدة، وإن كان وروده من طريق الآحاد، فصار في حيز التواتر

تواتر الحديث بتلقي الناس له بالقبول

لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معني المتواتر، لما بيناه في
مواضع ولم يفرق الشارع في قوله هذا بين من كان زوجها حراً أو عبداً، فثبت بذلك اعتبار
الطلاق بها دون الزوج: وقال الترمذي (386:1). "والعمل عليه عند أهل العلم من
أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وغيرهم". وفي الدارقطني: قال القاسم
وسالم: "عمل به المسلمون". وتماهه في "فتح القدير" كذا في "رد المحتار" (703:2) "
وفي موطأ الإمام محمد: (251) "الطلاق بالنساء والعدة بهن، لأن الله عز وجل قال:
"فطلقوهن لعدتهن". فإنما الطلاق للعدة. فإذا كانت الحرة وزوجها عبد فعدتها ثلاثة قروء،
وطلاقها ثلاث تطليقات للعدة، كما قال الله تبارك وتعالى، وإذا كان الحر تحتها الأمة فعدتها
حيضتان، وطلاقها للعدة تطليقتان، كما قال الله عز وجل " اهـ وفي "التعليق الممجّد":
"وهذا استنباط لطيف وتوجيه شريف" اهـ.

وأما في "الدراية" (227) حديث: ((الطلاق بالرجال (2) والعدة بالنساء)). لم أجده مرفوعاً،
وأخرجه ابن أبي شيبه عن ابن عباس بإسناد صحيح، وأخرجه الطبراني (3) عن ابن مسعود
موقوفاً، وأخرجه عبد الرزاق موقوفاً أيضاً على عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وابن عباس
اهـ. وفي الزيلعي (31:2): روى عبد الرزاق في "مصنفه": أنبأ ابن جريج قال: كتب إلي
عبد الله بن زياد ابن سمعان أن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري أخبره عن نافع عن أم
سلمة: "أن غلاماً لها طلق امرأة له حرة تطليقتين، فاستفتت

(هكذا في الأصل وفي التلخيص الحبير: البت (2) 319:1)

أي يعتبر بالرجال قاله ابن الجوزي كما في الدر النثير (2)

ولفظه: "الطلاق للرجال والعدة بالنساء" كذا في مجمع الزوائد (337:4). ولا حجة فيه للخصم، فلا نزاع في أن (3)
الطلاق للرجال، وهو كقوله: "الطلاق لمن أخذ الساق"

باب أن الطلاق إلى العبد الناكح دون المولى

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - رجل - 3261 فقال: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! سيدي زوجني أمته وهو يريد أن يفرق بيني وبينها. قال: فصعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المنبر، فقال: يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما. إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" رواه ابن ماجه والدارقطني والطبراني وابن عدي. وفي إسناده ابن ماجه ابن لهيعة وكلام الأئمة فيه معروف، وفي إسناده الطبراني يحيى

أم سلمة النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: حرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره" اهـ. فالجواب عن الموقوفات: أنها لا تصلح لمعارضة المرفوع، وأما المرفوع فلا يساوي شيئاً، بل يحتمل أن يكون موضوعاً، فإن عبد الله بن زياد بن سمعان قد نسب إلى الكذب والوضع، كما بسطه في "تهذيب التهذيب". (و 221 220:5)

وأما ما في سنن أبي داود (305:1): "عن ابن عباس في مملوك كانت تحته مملوكة فطلقها التطبيقيتين ثم عتقا بعد ذلك، هل يصلح له أن يخطبها؟ قال: نعم! قضى بذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" اهـ. وفي بعض نسخ السنن بعد ذكر الاختلاف في بعض الرواة: وليس العمل على هذا الحديث. فالجواب عنه: أن ما ذكرناه في المتن صريح بالمقصود، وهذا الحديث ليس كذلك، فإن ابن عباس لم يذكر مفصلاً ما قضى به النبي - صلى الله عليه وسلم - فيرجح ذلك على هذا، على أنه متروك العمل فلا يحتج به وإن كان صريحاً، وفي سنده عمر بن معتب عن أبي الحسن، فذكر البيهقي عن ابن المبارك أنه قال: "من أبو الحسن هذا؟ لقد تحمل صخرة عظيمة"، يريد به إنكار ما جاء به من هذا الحديث، ثم ذكر عن ابن المديني أن عمر ابن نعتب مجهول. كذا في الجوهر النقي (120:2). قلت: أما أبو الحسن فمقبول كما في "التقريب وعمر بن معتب" (251) " (ضعيف من السادسة كما فيه أيضاً 157)

باب أن الطلاق إلى العبد الناكح دون المولى

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. وظاهر قوله تعالى: {إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ} وقوله تعالى: {إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ} الآية يدل على الباب فافهم

فائدة: في "الهداية" (2: 349 و 350): "وإذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائناً مثل أن يقول: أنت طالق بائن أو البتة إلى أن قال: فتقع واحدة بائنة إذا لم تكن له نية أو نوى

الحماني وهو ضعيف، وفي إسناده ابن عدي والدارقطني عصمة بن مالك كذا قيل، وفي التقريب: أنه صحابي وطرقه يقوي بعضها بعضاً (نيل الأوطار 6:163 و 164). وفيه أيضاً: وأما يحيى الحماني فقال في التذكرة: "وثقه يحيى بن معين". وقال ابن عدي: "أرجو أنه لا بأس به اهـ". قلت: وابن لهيعة أيضاً مختلف فيه، والاختلاف غير مضر كما عرفت كل ذلك غير مرة

عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: من أذن لعبدته أن ينكح فالطلاق بيد - 3262
العبد، ليس بيد غيره من طلاقه شيء. فإما أن يأخذ الرجل أمة غلامه أو أمة وليدته فلا جناح عليه. رواه الإمام مالك في "الموطأ" (209)، وإسناده صحيح جليل

الثنتين، أما إذا نوى الثلث فثلث اهـ، وفيه أيضاً: "وبقية الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة، وإن نوى ثلثا كان ثلثا، وإن نوى ثنتين كانت واحدة بائنة، وهذا مثل قوله: أنت بائن وبنته وبنته وبنته وحرام، وحبك على غارك، والحقي بأهلك، وخلية وبرية إلخ (2:354)، وفي "فتح الباري" (9:324): "فجاء عن علي" بأسانيد يعضد بعضها بعضاً وأخرجها ابن أبي شيبة والبيهقي وغيرهما، قال: البرية والخلية والبائن والحرام والبت ثلاث ثلاث اهـ وفيه أيضاً: "وعن زيد بن ثابت في البرية والبتة والحرام ثلاث ثلاث اهـ، وفي "نيل الأوطار" (6:150) "عن ركانة بن عبد الله أنه طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بذلك، فقال: والله ما أردت إلا واحدة! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: والله ما أردت إلا واحدة؟ قال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة! فردها إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وطلقها الثانية في زمن عمر بن الخطاب، والثالثة في زمن عثمان رواه الشافعي وأبو داود والدارقطني، وقال أبو داود: هذا حديث حسن صحيح اهـ. وفيه أيضاً: "وصححه أيضاً ابن حبان والحاكم اهـ.

فهذا الحديث المرفوع يدل على من طلق امرأته البتة فإن نوى به واحدة رجعية كانت واحدة رجعية وإلا فهي ثلاث. ويحمل عليه ما ذكرناه عن علي وزيد. فهذا يخالف ما ذكر في الهداية. والجواب أما عن المرفوع فبأن معنى قوله: "فردها إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، أي ردها بنكاح جديد. وأما عن الموقوفات فبأن هذه الألفاظ صارت صريحة في الثلاث في عرفهم. كما روى مالك كذلك في "البتة" عن مروان وعمر بن عبد العزيز وغيرهما أنهم قضوا فيه بالطلاق الثلاث، وهذا لا ينافي ما في الهداية فإنه محمول على ما إذا لم تكن صريحة في الثلاث بكثرة الاستعمال فيها، أو يقال: معنى قول علي وزيد: "أنها ثلاث" أي إذا نوى بها الثلاث فثلاث، والله تعالى أعلم

باب وقوع الطلاق ثلاثاً مجموعاً قبل الدخول

أخبرنا مالك أخبرنا الزهري عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن - 3263
إياس بن بكير، قال: طلق رجل امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها. ثم بدا له أن ينكحها فجاء
يستفتي، قال: فذهبت معه فسأل أبو هريرة وابن عباس، فقالا: لا ينكحها حتى تنكح زوجاً
غيره، فقال: إنما كان طلاقاً واحداً. قال ابن عباس: أرسلت من يدك ما كان لك من
فضل. رواه الإمام محمد في "الموطأ" (259)، قلت: رجاله رجال الصحيح

قال محمد: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً جميعاً فقد خالف السنة وأثم بربه وإن - 3264
دخل بها أو لم يدخل سواء، ثم قال: بلغنا ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وعن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين". (فتح القدير
392:3).

والدليل على كون البتة تطليقة بائنة لا رجعية ما روي عن عبد الله بن مسعود بسند
صحيح أنه جعل استفلاحي بأمرك أو أمرك لك أو وهبها لأهلها تطليقة بائنة. كذا في
"الجوهر النقي" (2:115)، ولا شك أن البتة أغلظ منها، فكيف لا تكون بائنة؟ لا يقال: هذا
معارضة المرفوع بالموقوف. لأننا نقول: إن المرفوع ليس بصريح في كون البتة رجعية،
لاحتمال أن يراد بالرد بنكاح جديد، وإيضاً: فإن حديث ركانة قد ضعفه لما فيه من
الاضطراب كما تقدم، فيجوز لنا تأويله بقول الصحابي. وأخرج البيهقي عن علي في
الحرام: "أنها ثلاث إذا نوى". كما في "الجوهر النقي" أيضاً (2:116)، وهذا يؤيد التأويل
الذي ذكرناه فافهم

باب وقوع الطلاق ثلاثاً مجموعاً قبل الدخول

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أن من طلق ثلاثاً قبل الدخول
تحرم عليه المرأة ولا تحل حتى تنكح زوجاً غيره. والظاهر من قوله: "إنما كان طلاقاً
إياها واحداً"، كون الثلاث مجتمعة فإنها لو كانت متفرقة بانت بالأولى فلا تبقي محلاً
للآخرين. والدليل على أنها بانت بالأولى ما رواه مالك في "الموطأ" (207) عن يحيى بن
سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن النعمان بن أبي عياش الأنصاري عن عطاء بن
يسار، أنه قال: "جاء رجل يسأل عبد الله بن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثاً
قبل أن يمسه، قال عطاء: فقلت: إنما طلاق البكر واحدة، فقال لي عبد الله بن عمرو بن

باب ذكر بعض ألفاظ الكنايات للطلاق واشتراط النية فيها

مالك أنه بلغه أنه كتب إلى عمر بن الخطاب من العراق: "أن رجلاً قال لامرأته - 3265 حبلك على غاربك. فكتب عمر بن الخطاب إلى عامله: أن مره أن يوافيني بمكة في الموسم، فبينما عمر - رضي الله عنه - يطوف بالبيت إذ لقيه الرجل فسلم عليه، فقال عمر: من أنت؟ فقال: أنا الرجل الذي أمرت أن أجلب عليك. فقال عمر: أسألك برب هذا البيت ما أردت بقولك حبلك على غاربك؟ فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! لو استحلقتني في غير هذا الموضع ما صدقتك، أردت بذلك الفراق. فقال عمر بن الخطاب: هو ما أردت"، كذا في ("الموطأ" (200). وبلاغات مالك حجة

عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد: "أن رجلاً كانت تحته وليدة لقوم، فقال - 3266 لأهلها:

العاص: إنما أنت قاص، الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره" اهـ. قلت: رجاله رجال الصحيح

وروى مالك أيضاً: في الموطأ عن يحيى بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج أنه أخبره معاوية بن أبي عياش الأنصاري أنه كان جالساً مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر قال: "فجاءهما محمد بن إياس بن البكير فقال: إن رجلاً من أهل البادية طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: إن هذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول، فاذهب إلى عبد الله بن عباس وأبي هريرة، فإني تركتهما عند عائشة فأسألهما ثم ائتنا فأخبرنا، فذهب فأسألهما، فقال ابن عباس لأبي هريرة: أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة. فقال أبو هريرة: الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره. وقال ابن (عباس مثل ذلك" (208)

قلت: رجاله رجال الصحيح إلا معاوية وأناي وإن لم أطلع عليه لكنه ثقة، فإن مالكا لا يروي إلا عن الثقات وهو أمر مشهور بينهم. وإذا وقعت الثلاث على غير المدخول بها فوقعها على المدخول بها أولى، فبطل ما زعمه أهل الظاهر من عدم وقوع الثلاث في مجلس واحد كما مر

باب ذكر بعض ألفاظ الكنايات للطلاق واشتراط النية فيها

قوله: "مالك" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على أن من قصد بالكنايات الطلاق يقع بها ظاهرة

شأنكم بها، فرأى الناس أنه تطليقة واحدة". رواه مالك في "الموطأ وإسناده" (201) " صحيح.

عن يونس بن يزيد قال: ((سألت ابن شهاب عن رجل جعل امرأته بيد أبيه قبل - 3267 أن يدخل بها فقال أبوه: هي طالق ثلاثاً. كيف السنة في ذلك؟ فقال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان مولى بني عامر بن لؤي أن محمد بن إياس بن البكير الليثي، وكان أبوه شهد بدرًا، أخبره أن أبا هريرة قال: بانت عنه فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وأنه سأل ابن عباس عن ذلك، فقال مثل قول أبي هريرة، وسأل عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال مثل قولهما". رواه أبو بكر البرقاني في كتابه المخرج على الصحيحين (نيل الأوطار 1:152).

عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: "إذا ملك الرجل امرأته أمرها بالقضاء ما - 3268 قضت، إلا أن يذكر عليها فيقول: لم أرد إلا واحدة فيحلف على ذلك. ويكون أملك بها ما كانت في عدتها". رواه الإمام مالك في "الموطأ" (200)، وإسناده صحيح جليل

أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "أن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن - 3269 مسعود كانا يقولان في المرأة إذا خيرها زوجها فاختارتها: فهي امرأته وإن اختارت نفسها فهي تطليقة واحدة وزوجها أملك بها"

أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم: "أن زيد بن ثابت كان يقول: إذا - 3270 اختارت زوجها فلا شيء وهي امرأته. وإذا اختارت نفسها فهي ثلاث. وهي عليه حرام حتى تنكح زوجاً غيره.

قوله: عن يحيى إلخ قال المؤلف: دللته على أن هذا اللفظ من الكنايات يقع به الطلاق ظاهرة

قوله: "عن يونس" إلخ. قال المؤلف: هذا الأثر يدل على من جعل أمر امرأته بيد غيره يقع الطلاق على ما قصد به غيره إذا لم يخالف نية الزوج، كما يظهر من أثر ابن عمر الآتي

قوله: "عن نافع" إلخ. قال المؤلف: دللته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، إلا أنه يدل على أن الزوج لو قصد بهذا اللفظ الواحدة يقع به الرجعي، وهو يخالف المذهب، وقول الصحابي ذي الرأي حجة عندنا. فالجواب عنه: أن الحنفية عملوا بقول ابن مسعود، وهو مذكور بعد أثر ابن عمر - رضي الله عنه - فإنه أحوط

وكان علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - يقول: إذا اختارت زوجها فهي واحدة، - 3271
"والزوج أملك بها، وإذا اختارت نفسها فهي واحدة، وهي أملك بنفسها

أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم عن عائشة رضي الله عنها، قال: "خيرنا - 3272
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاخترناه فلم يعد ذلك طلاقاً". روى الثلاثة محمد في
"الآثار" (79). وأسانيدھا صحاح غير ما فيها من إرسال النخعي، وقد عرفت صحة
مراسيله. قال محمد: فأخذنا بقول عائشة الذي روت عن النبي - صلى الله عليه وسلم -،
وبقول عمر وابن مسعود (وزيد بن ثابت) أنها إذا اختارت زوجها فلا شيء، وأخذنا بقول
علي إذا اختارت نفسها فهي تطليقة واحدة، وهي أملك بنفسها وهو قول أبي حنيفة اهـ

عن شعبة عن أبي حصين عن يحيى بن وثاب عن مسروق عن عبد الله: "إذا قال: - 3273
استفليحي بأمرک، أو أمرک لک أو وهبتها لأهلها، فقبلوها فهي واحدة بائنة". رواه البيهقي
وصححه صاحب الجوهر النقي (2:115). وأخرجه الطبراني أيضاً، كما في "جمع الفوائد"
(1:232). وسكت عنه، فهو أحسن أو صحيح علي قاعدته، وفي مجمع الزوائد (4:337)
عنه: "إذا قال لامرأته: أمرک بيدک، أو استفتحي بأمرک أو وهبتها لأهلها فقبلوها فهي واحدة
بائنة". رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح

أخرج ابن أبي شيبه بسند صحيح إلى الشعبي، قال: قال ابن مسعود: "إذا خير - 3274
الرجل امرأته فاخترت نفسها فواحدة بائنة، وإن اختارت زوجها فلا شيء". (الجوهر النقي
14:2).

قوله: "عن شعبة" إلخ. قال المؤلف: دللته على وقوع البائن بهذه الألفاظ صريحة. والذي
بعد هذا يوضح المقصود، ودلالته الأثرين على ما ذكر فيهما ظاهرة. وفي "الجوهر النقي"
(2:114): "عن البيهقي: "الشعبي عن ابن مسعود منقطع" اهـ

فالجواب عنه: أما أولاً: فهو أن الانقطاع لا يضر عندنا، وأما ثانياً: فإن مثل هذا الانقطاع
ينبغي أن لا يكون جرحاً عند المحدثين أيضاً، ففي "الجوهر النقي" (1:343): قال أبو عمر
في أوائل التمهيد: "وكل من عرف فإنه لا يأخذ إلا عن ثقة، فتدليسه وترسيله مقبول،
فمراسيل سعيد ابن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح" إلخ.
وفي "التهذيب التهذيب" (5:68): وقال الأجرى عن أبي داود: "مرسل الشعبي أحب إلي
من مرسل النخعي" اهـ. فلما لم يكن إرسال النخعي جرحاً في أحاديثه لا يكون إرسال
الشعبي جرحاً بالأولى. وأما ما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - في روايات

حدثنا علي بن نصر بن علي قال: نا سليمان بن حرب قال: نا حماد بن زيد قال: - 3275 "قلت لأيوب: هل علمت أحداً قال في أمرك بيدك إنها ثلاث إلا الحسن؟ قال: لا، ثم قال: اللهم غفرا إلا ما حدثني قتادة عن كثير مولى بني سمرة عن أبي سلمة عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ثلاث قال أيوب: فلقيت كثيراً مولى ابن سمرة فسألته فلم يعرفه، فرجعت إلى قتادة فأخبرته فقال: نسي". (رواه الترمذي 140:1) وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث سليمان بن حرب عن حماد بن زيد. وسألت محمداً عن هذا الحديث فقال: حدثنا سليمان بن حرب عن حماد بن زيد بهذا. أو إنما هو عن أبي هريرة موقوف، ولم يعرف حديث أبي هريرة مرفوعاً. وكان علي بن نصر حافظاً صاحب حديث اهـ. وروى أبو داود بنحوه (307:1)، وسكت عنه

أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا الهيثم بن أبي الهيثم يرفعه إلى رسول الله - صلى - 3276 الله عليه وسلم - أنه قال لسودة: ((اعتدي. فجعلتها تطليقة يملكها، فجلست طريقه يوماً فقالت: يا رسول الله! راجعني فوالله ما أقول هذا حرصاً مني على الرجال، ولكني أريد أن أحشر يوم القيامة مع أزواجك، واجعل يومي منك على لبعض أزواجك. قال: فراجعها)). رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (76 و 77). قلت: رجاله ثقات لكنه معضل، فإن شيخ الإمام أبي حنيفة فيه من اتباع التابعين (1). قال في "التقريب" (196): "صدوق

أخرى وقوع الطلاق الرجعي بهذا اللفظ فتكلم في أسانيد صاحب الجوهر النقي وجرحها ((2: 114 و 115)).

قوله: "حدثنا علي" إلخ. قال المؤلف: قول البخاري يحتمل المعنيين: أحدهما: أن سليمان ابن حرب وإن حدثه مرفوعاً لكن في التحقيق هذا الحديث موقوف. وثانيهما: أنه حدث به موقوفاً لا كما روى عنه علي بن نصر. وهذا هو الظاهر بل هو المتعين، لقول الترمذي: "وكان علي" إلخ. فإنه قصد بهذا القول أن علياً ليس ممن يخطئ حيث يجعل الموقوف مرفوعاً، فلا ريب في أنه سليمان حدثه به مرفوعاً وإن كان حدثه به البخاري موقوفاً فافهم.

قلت: وقد حقق في موضعه أن زيادة الثقة مقبولة، والرفع زيادة. والحديث محمول على ما إذا نوى الزوج الثلاث بهذا اللفظ

هذا من رواية الكبار من الصغار فإن الإمام تابعي جليل (1)

من السادسة اهـ". وقد تقوى باحتجاج الإمام به

عن ابن مسعود - رضي الله عنه - في الرجل يحرم امرأته، قال: "إن كان يري - 3277 طلاقاً وإلا فهي يمين". رواه عبد الرزاق في مصنفه (كنز العمال 344:8). وأخرجه الطبراني أيضاً كما في جمع الفوائد (134:1) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن. وفي "مجمع الزوائد" (337:2): وفي رواية عنه: "إن كان نوى طلاقاً وإلا فهي يمين". رواه الطبراني ورجاله ثقات إلا أن مجاهداً عن ابن مسعود منقطع

عن كعب بن مالك في الحديث الطويل في قصة توبته: "لأن النبي - صلى الله - 3278 عليه وسلم - لما أرسل إليه أن يعتزل امرأته. فقال: أطلقها أم ماذا أفعل؟ قال: لا! بل اعتزلها ولا تقربها. فقال لامرأته: الحقي بأهلك، فتكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر". الحديث أخرجه البخاري (635:2) واللفظ له وغيره

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قلت: وقد وافق ابن مسعود على ذلك ابن عباس فقد أخرج الشيخان عنه قال: من حرم امرأته فليس بشيء، وقرأ: وفي رواية: "إذا حرم الرجل عليه امرأته فهي يمين يكفرها، وقرأ الآية". وللنسائي: قال رجل: إني جعلت امرأتي علي حراماً، قال: كذبت! ليست عليك بحرام، ثم تلا: "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك". عليك أغلظ الكفارة، عتق رقبة". كذا في جمع الفوائد (231:1). هذا هو الأصل في التحريم أنه يمين، ثم استعمله الناس في الطلاق فأفتى ابن مسعود بأنه إن كان يري الطلاق (أي ينويه) فهو طلاق، وإلا فيمين، ولعل بعض أهل البلدان تعارفوه في الطلاقات الثلاث فأفتاهم علي وزيد بن ثابت وغيرهما بالثلاث. وقد جاء عن علي التصريح: "بأنها ثلاث إذا نوى"، فليحمل المطلق من الروايات على ذلك كما تقدمت الإشارة إليه، ومن أراد تفصيل الآثار في الكنايات فليراجع فتح الباري (323:9 و 325).

قوله: "عن كعب بن مال" إلخ. قلت: فيه دلالة على عدم وقوع الطلاق "بالحقي بأهلك" إذا لم ينوها. وفي حديث عائشة بعده دلالة على وقوعه بهذه اللفظة إذا نواه، وهو مذهب أصحابنا الحنفية. والله تعالى أعلم. وفيما ذكرنا من الآثار عن ابن مسعود وغيره رد على من قال: إن الكنايات كلها

وأخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها: أنه - صلى الله عليه وسلم - قال لابنة - 3279 الجون: "لقد عدت بعظيم، الحقى بأهلك". وزاد الذهلي في الزهريات في آخره قال (الزهري). "جعلها تطليقة". كذا في "فتح الباري" (9:311)

باب أن الخيار مقصور على مجلسه ذلك

عن ابن مسعود - رضي الله عنه -: "إذا ملكها أمرها فتفرقا قبل أن يقضى بشيء - 3280 فلا أمر لها". رواه عبد الرزاق وأخرجه الطبراني والبيهقي من طريقه، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعاً. (دراية: 228□227). قلت: الانقطاع غير مضر عندنا

عن جابر - رضي الله عنه -: "إذا خير الرجل امرأته فلم تخير في مجلسها ذلك - 3281 فلا خيار". أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح. وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن عمر (وعثمان نحوه). وفي إسناده ضعف (دراية 228

أخبرنا أبو حنيفة: حدثنا عمرو بن دينار عن جابر قال: "إذا خير الرجل امرأته - 3282 فقامت من مجلسها فلا خيار لها". أخرجه محمد في "الآثار" (79). وقال: به نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ. وسنده صحيح

عن حجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو، - 3283 قال في الرجل يخير امرأته: "لها الخيار مادامت في مجلسها". رواه ابن أبي شيبة (زيلعي 33:2). قلت: إسناده حسن، وتقصيله في الحاشية

رواجع، فهذا ابن مسعود قد صح عنه أنه جعل استفلهي بأمرك، أو أمرك لك، وهبتها لأهلها، واختاري نفسك، تطليقة بائة فافهم

باب أن الخيار مقصور على مجلسه ذلك

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة. والضعاف نقلت للتأيد

أبواب الإيمان في الطلاق

باب حكم تعليق الطلاق بالنكاح قبل النكاح

مالك: أنه بلغه أن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم - 3284 (تابعي) بن عبد الله والقاسم بن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون: "إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أثم إن ذلك لازم له إذا نكحها" كذا في ("الموطأ" 214).

قوله: "عن حجاج" إلخ. قال بعض الناس عن "تهذيب التهذيب" (2:197): قال ابن المبارك: "كان الحجاج يدلس فكان يحدثنا بالحديث عن عمرو بن شعيب مما يحدثه العرزمي، متروك" اهـ. قلت: قد حسن الترمذي أحاديثه بالنعنة كثيراً. فالحديث حسن إلا أن يقوم دليل على أنه دلسه عن العرزمي وإذا لا فلا. ودلالته على الباب ظاهرة

باب حكم تعليق الطلاق بالنكاح قبل النكاح

قوله: "مالك" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة. وأما ما في موطأ مالك ما نصه: "مالك أنه بلغه أن عبد الله بن مسعود كان يقول فيمن قلا: كل امرأة أنكحها فهي طالق: (أنه إذا لم يسم قبيلة أو امرأة بعينها فلا شيء عليه" 214).

فالجواب عنه: ما قاله ابن العربي من المالكية، كما في فتح الباري (9:340)، ونصه: ونظر مالك ومن قال بقوله في مسألة الفرق بين المعينة وغيرها، أنه إذا عم سد على نفسه باب النكاح الذي ندب إليه، فعارض عنده المشروع فسقط. قال: وهذا على أصل مختلف فيه، وهو تخصيص الأدلة بالمصالح، وإلا فلو كان هذا لازماً في الخصوص للزم في العموم، والله أعلم. فأخذت الحنفية بالأحوط في باب الفروج، فإن الدليل يقتضي مساواة العموم والخصوص في وقوع الطلاق. وأما تخصيص الأدلة بالمصالح فإن كان يقتضي عدم الوقوع في صورة التعميم، ولكن إذا تعارض المحرم والمبيح يرجح المحرم، كما تقرر في الأصول، وإلى هذا ذهب مجاهد وسالم بن عبد الله، فقالا بوقوع الطلاق في صورة التعميم أيضاً. فقد أخرج أبو عبيد من طريق خصيف: "أن أمير مكة قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق. قال خصيف: فذكرت ذلك لمجاهد. وقلت له: إن سعيد بن جبير قال: ليس بشيء طلق ما لم يملك. قال: فكره ذلك مجاهد وعابه. كذا في فتح الباري (9:338).

أخبرنا مالك أخبرنا مجبر عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: "إذا قال الرجل: إذا - 3285
نكحت فلانة فهي طالق، فهي كذلك إذا نكحها، وإن طلقها واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً فهو كما
قال". رواه الإمام محمد في "الموطأ" (254). ورجاله ثقات

أخبرنا أبو حنيفة عن محمد بن قيس عن إبراهيم وعامر⁽¹⁾ عن الأسود بن يزيد: - 3286
"أنه قال لامرأة ذكرت له: إن تزوجتها فهي طالق فلم ير الأسود شيئاً. وسئل أهل الحجاز
فلم يروا ذلك شيئاً. فتزوجها ودخل بها. فذكر ذلك لعبد الله بن مسعود، فأمره أن يخبرها
أنها أملك بنفسها". رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (76). ورجاله ثقات على اختلاف في
بعضهم، وهو غير مضر فالسند محتج به

وقال ابن أبي شيبه: ثنا إسماعيل بن علية عن عبد الله، قلت لسالم بن عبد الله: "رجل
قال: كل امرأة يتزوجها فهي طالق، وكل جارية يشتريها فهي حرة. فقال: أما أنا فلو كنت
لم أنكح، ولم أشتري" كذا في "الجواهر النقي" (109:2). وهذا سند صحيح. وبمثله قال
الزهري كما سيأتي وإليه ذهب مالك، ومن قال بقوله: وجعله الشافعي في حكم طلاقه لمن
لم يتزوج، أو عتقه لمن لم يملك. وذكر الاختلاف فيه عن الصحابة والتابعين، ولما اختلفوا
تأمنوا توجيه الأصول المتفق عليها، فوجدنا الرجل يقول: "كل ولد تلده مملوكتي هذه فهو
حر". فتحمل بعد ذلك بأولاد، ثم تلدهم فيعتقون عليه، وقد كان وقت التعليق غير مالك
لهم لأنهم غير مخلوقين. فروعي فيهم وقت الوقوع إلى وقت القول. فكان نظيره في
القياس أن لا يراعى الوقت الذي علق فيه بقوله: "فلانة طالق إن تزوجتها". ويراعى وقت
وقوعه. ولا معنى لمراعاة ملك أمها، لأن المعتق الولد لا الأم. وقد قال - صلى الله عليه
وسلم - لعمر لما استشاره في صدقته مما حصل له من سهام خيبر: "احبس الأصل وسبل
الثمرة". فكان فيه ما دل على حواز العقود في الأشياء الحوادث التي لا يملكها عاقدها
وقت كلامهم. فمثله ما يعقده الرجل على ما يملكه في المستقبل من الممالك، وعلى ما
يتزوجه من النساء، وتأملنا في قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا نذر لابن آدم فيما لا
يملك)). (ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتاق فيما لا يملك. أخرجه أبو داود وصححه الحاكم).
ثم وجدنا قوله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ}، إلى قوله: {بِمَا
أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ}، الآية. فكان ما كان منهم بقولهم: {لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ}، ما
قد أوجب عليهم إذا آتاهم ما وعده أن يفعلوا

الظاهر أنه الشعبي (1)

فيه. وكان ذلك بخلاف من قولهم فيما لا يملكون، فمثل ذلك قول الرجل: "إن تزوجت فلانة فهي طالق"، يكون

عن معمر عن الزهري: "أنه قال في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق: هو - 3287 كما قال. فقال له معمر: أليس قد جاء: لا طلاق قبل نكاح. قال إنما ذلك أن يقول: امرأة فلان طالق. أخرجه عبد الرزاق (دراية). ورجاله رجال الصحيح.

باب حكم الاستثناء في الطلاق وغيره

أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم في رجل قال لامرأته: أنت طالق - 3288 إن شاء الله، قال: "ليس بشيء ولا يقع عليها الطلاق". رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (336:2). ورجاله محتج بهم مع اختلاف، وهو غير مضر

عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه: "من قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله، أو - 3289 لغلام أنت

حكمه خلاف ما إذا قال: "هي طالق"، ولم يقل: "إذا تزوجتها" فيلزمه إذا علق، ولا يلزمه (إذا نجز. قاله الطحاوي (المعتمر من المختصر 199:1

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال المؤلف دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قوله "عن معمر" إلخ، قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

وأما حديث: لا طلاق قبل نكاح"، ففي الدراية (228): وأقواها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: "لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك". صححه الترمذي ونقل عن البخاري أنه أصح شيء في الباب اهـ. ولكن اختلف فيه على عمرو بن شعيب، فبعضهم يقول عن أبيه عن جده. وأخرجه الحاكم والبيهقي من طريق ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن طاوس عن معاذ بن جبل. وفيه اختلاف آخر. فأخرج سعيد بن منصور من وجه آخر عن عمرو بن شعيب: أنه سئل عن ذلك فقال كان أبي عرض علي امرأة يزوجنيها فأبيت أن أتزوجها، وقلت: هي طالق البتة يوم أتزوجها، ثم ندمت فقدمت المدينة، فسألت سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير فقالا: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا طلاق إلا بعد نكاح)). وهذا يشعر بأن من قال فيه عن أبيه عن جده سلك الجادة، وإلا فلو

كان عنده عن أبيه عن جده لما احتاج أن يرحل فيه إلى المدينة، ويكتفي بحديث مرسل قاله الحافظ في الفتح (337:9). وفي "نيل الأوطار" (165:6): عن المسور بن مخرمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا طلاق قبل

حر أو قال: علي المشي إلى بيت الله إن شاء الله فلا شيء عليه". رواه ابن عدي وفيه إسحاق بن أبي يحيى الكعبي وهو ضعيف. (دراية 228).

عن معديكرب (الهمداني) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من طلق أو - 3290 أعتق واستثنى فله ثنياء)). أخرجه أبو موسى المديني في ذيل الصحابة قاله الحافظ في "التلخيص الحبير" (319:2). وسكت عنه ههنا، وضعفه في "الإصابة" (123:6). وفيه عمر بن موسى الوجيهي ضعيف له ترجمة طويلة في "اللسان" وفي (332:4) "التلخيص" أيضاً: قال البيهقي: "وروى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده والراوي عنه الجارود بن يزيد ضعيف اهـ".

نكاح، ولا عتق قبل ملك". رواه ابن ماجه، وحسنه الحافظ في التلخيص ولكنه اختلف فيه على الزهري. فروى عنه عن عروة عن المسور، وروى عنه عن عروة عن عائشة اهـ. قلت: ومع ذلك فقد أوله الزهري بحمله على المنجز، كأن يقول: امرأة فلان طالق، ولم يحمله على المعلق. والمسئلة من معتزك الآراء، ومن الخلافيات المشهورة، وتأويل المرفوع عندنا ما قاله الزهري إنما ذلك أن يقول: امرأة فلان طالق

باب حكم الاستثناء في الطلاق وغيره

قوله: "عن ابن عباس" إلى قوله: "عن معديكرب". قلت: فهذه ثلاث طرق، اثنان منها ضعيفان، إذا ضم بعضها إلى بعض حدثت لها قوة، وتأييد أيضاً بقول جمهور العلماء بمعناه. قال الحافظ في الفتح: "واتفقوا على دخول الاستثناء في كل ما يحلف به إلا الأوزاعي، فقال: لا يدخل في الطلاق والعتق والمشي إلى بيت الله. وكذا جاء عن طاوس، وعن مالك مثله، وعنه إلا المشي. وقال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى والليث: يدخل في الجميع. عن أحمد يدخل الجميع إلا العتق. واحتج بتشوف الشارع له. وورد فيه حديث عن معاذ رفعه: إذا قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله لم تطلق، وإن قال لعبده: أنت حر إن شاء الله فإنه حر. قال البيهقي: تفرد به حميد بن مالك وهو مجهول، واختلف عليه في أسناده" اهـ (522:11). وقال الجصاص في أحكام القرآن له: "هذا حديث شاذ واهي السند غير (معمول عليه عند أهل العلم" اهـ (213:3).

قلت: حميد هذا هو اللخمي ضعفه يحيى وأبو زرعة وغيرهما، وذكره في "الضعفاء" العقيلي والساجي. وقال النسائي: "لا أعلم روى عنه غير إسماعيل بن عياش ثقتان"، كذا في "اللسان".

عن ابن عمر رضي الله عنهما رفعه: ((من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا - 3291 حث عليه)). رواه الترمذي وحسنه، كذا في "الدراية" (228). وفي "الفتح" (524:11). وصححه الحاكم اهـ.

ومعنى قول النسائي هذا أنه أي حميد بن مالك مجهول لم يرو عنه ثقتان فيما (366:2) أعلم غير إسماعيل. ويرحم الله بعض الناس، حيث فهم من هذا الكلام أن النسائي قد وثق إسماعيل وحميداً كليهما. وهذا المعنى أبعد من كلامه بمراحل، ثم أسس على هذا المعنى الفاسد بناء طويلاً لا يرفع إليه من ماس الحديث رأساً. فحميد هذا ضعيف عند الكل، لم يوثقه أحد. ذكره عبد الحق في "أحكامه" من جهة الدارقطني. وقال: "في إسناد حميد بن مالك وهو ضعيف". وقال البيهقي: "هو حديث ضعيف ومكحول عن معاذ منقطع". وقال في "التنقيح": "الحمل فيه على حميد تكلم فيه أبو زرعة وأبو حاتم وابن عدي والأزدي" (أه كذا "نصب الراية" (36:2)).

لا يقال: إن محمد احتج به وهو مجتهد في الفقه والحديث. واحتجاج مثله بحديث صحيح له، لأننا لا نسلم احتجاجه به، وما روي عنه: "أن الاستثناء لا يدخل في العتق". إنما هو رواية عنه، واحتج بتشوف الشارع له دون هذا الحديث. كما هو ظاهر كلام الحافظ. وإن كان مجرد موافقة قوله للحديث داخلاً في الاحتجاج فنقول: ما ذكرناه من الأحاديث في المتن قد وافقه قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين المجتهدين. فهو أولى بالأخذ منه كما لا يخفى. وفي الجوهر النقي: ثم ذكر البيهقي حديثاً في سنده حميد بن مالك. فقال: مجهول. قلت: روى عنه ابنه الربيع وإسماعيل بن عياش ومعاوية بن حفص (والمسيب ابن شريك. كذا ذكر ابن عدي، فليس هو بمجهول لكنه ضعيف اهـ (2:118)).

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: اليمين في الأصل القوة، ثم استعمل في القسم لكونه مؤكداً. فهو في الأصل يعم كل كلام مؤكد لازم الأثر فيدخل فيه الطلاق والعتاق بجامع لزوم الأثر، وأيضاً، فقوله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لشيءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا} (23) إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ، يفيد أن هذا الضرب من الاستثناء يدخل لرفع حكم الكلام، حتى يكون وجوده وعدمه سواء. وذلك لأن الله تعالى ندبه إلى الاستثناء

بمشية الله تعالى لئلا يصيره كاذباً بالحلف فدل على أن حكمه ما وصفنا. ويدل عليه أيضاً: قوله عز وجل حاكياً عن موسى عليه السلام: {سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا}. فلم يصبر، ولم يك كاذباً لوجود الاستثناء في كلامه فدل على أن معناه ما وصفناه من دخوله في الكلام لرفع حكمه. فوجب أن لا

باب طلاق المريض

باب أن المطلقة بطلقة قاطعة للنكاح في مرض موت الزوج تترث منه

ثنا عباد بن العوام عن أشعب عن الشعبي: "أن أم البنين ابنة عينية بن حصين - 3292 كانت تحت

يختلف حكمه في دخوله على اليمين، أو على إيقاع الطلاق، أو على العتاق. كذا قال (الجبصاص في "أحكام القرآن" 213:3).

الفائدة: قال الحافظ في الفتح: "واتفق العلماء كما حكاه ابن المنذر على أن شرط الحكم بالاستثناء أن يتلفظ المستثنى به، وأنه لا يكفي القصد إليه بغير لفظ. قال ابن المنذر: واختلفوا في وقته، فالأكثر على أنه يشترط أن يتصل بالحلف. قال مالك: إذا سكت أو قطع كلامه فلا ثنيا. وقال الشافعي: يشترط وصل الاستثناء بالكلام الأول، ووصله أن يكون نسقاً، فإن كان بينهما سكوت انقطع إلا إن كانت سكتة تذكر، أو عي، أو انقطاع صوت. وكذا يقطعه الأخذ في كلام آخر. وعن طاوس والحسن: له أن يستثنى ما دام في المجلس وعن أحمد نحوه. وقال: مادام في ذلك الأمر. وعن إسحاق مثله، وقال: إلا أن يقع سكوت. وعن قتادة: إذا استثنى قبل أن يقوم أو يتكلم. وعن عطاء: قدر حلب ناقة. وعن سعيد بن جبير: إلى أربعة أشهر، وعن مجاهد: بعد سنتين. وعن ابن عباس أقوال، منها: ولو بعد حين. وعنه كقول سعيد، وعنه سنة، وعنه شهر وعنه أبداً. قال أبو عبيد: وهذا لا يؤخذ على ظاهره، لأنه يلزم منه أن لا يحنث أحد في يمينه، وأن لا تتصور الكفارة التي أوجبها الله تعالى على الحالف. قال: ولكن وجه الخبر سقوط الإثم عن الحالف لتركه الاستثناء لأنه مأمور به في قوله تعالى: {وَلَا تَقُولُ لِّشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا} (23) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}. فقال ابن عباس: إذا نسي أن يقول إن شاء الله يستدركه. ولم يرو أن الحالف إذا قال ذلك بعد أن انقضى كلامه أن ما عقده باليمين ينحل.

وحاصله حمل الاستثناء المنقول عنه على لفظ إن شاء الله فقط، وحمل (1) إن شاء الله على التبرك. ومن الأدلة على اشتراط اتصال الاستثناء بالكلام قوله في حديث الباب: "فليكفر عن يمينه". فإنه لو كان

عثمان بن عفان - رضي الله عنه - فلما حصر طلقها، وقد كان أرسل إليها يشتري منها ثمنها، فأبى. فلما قتل أتت علياً - رضي الله عنه - فذكرت ذلك له فقال: تركها حتى إذا أشرف على الموت طلقها فورثها". رواه ابن أبي شيبه، وهذا السند رجاله على شرط مسلم (الجواهر النقي 2:119).

في مصنف ابن أبي شيبه: ثنا جرير بن عبد الحميد عن مغيرة عن إبراهيم عن - 3293 شريح، قال: "أتاني عروة البارقي من عند عمر في الرجل يطلق امرأته ثلاثاً في مرضه: أنه ترثه ما دامت في العدة ولا يرثها". (الجواهر النقي 2:118). وفيه أيضاً: قال ابن حزم: "وإنما يصح من هذا الطريق اه".

فال ابن أبي شيبه: ثنا يزيد بن هارون أنا سعيد بن أبي عروبة عن هشام بن عروة - 3294 عن أبيه عن عائشة قالت في المطلقة ثلاثاً وهو مريض: "ترثه ما دامت في العدة". (الجواهر النقي 2:118).

قلت: رجاله ثقات مشهورون ومن رجال الجماعة لكن فيه انقطاعاً، فإن سعيداً لم يسمع عن هشام وهو غير مضر عندنا.

عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان قال: "كانت عند جدي حبان - 3295 امرأتان هاشمية

الاستثناء بفيد بعد قطع الكلام لقال فليستثن، لأنه أسهل من التكفير، وكذا قوله تعالى: لَأَيُّوبَ {وَوَحَّدَ يَدَيْكَ فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ} فإن قوله: استثن أسهل من التحيل لحل اليمين بالضرب، وللزم منه بطلان الإقرارات والطلاق والعتاق. فيستثنى من أقرأ أو طلق أو أعتق بعد زمان، ويرتفع حكم ذلك فالأولى تأويل ما نقل عن ابن عباس وغيره من السلف في ذلك" اه. ملخصاً (521:11).

باب أن المطلقة بطلقة قاطعة للنكاح في مرض موت الزوج ترث منه

قال الحافظ: "وعليه حمل الحديث المرفوع الذي أخرجه أبو داود وغيره موصولاً ومرسلاً: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((والله لأغزون قريشاً ثلاثاً)). ثم سكت، ثم قال: ((إن شاء الله، أو على السكوت لتنفس ونحوه)) اه. وأجاب الجصاص في أحكام القرآن: "بأن شريكاً رواه عن سماك (عن عكرمة) أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: والله لأغزون قريشاً ثلاثاً، ثم قال في آخرهن: إن شاء الله. فأخبر أنه استثنى في آخرهن، وذلك يقتضي اتصاله باليمين، وهو أولى" اه. (214:3). قلت: ورواية شريك هذه أخرجه أبو داود وابن حبان كما في التلخيص، وأخرج أبو داود عن مسعر عن سماك عن عكرمة يرفعه بلفظ: "والله لأغزون قريشاً، ثم قال: إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشاً، ثم سكت: ثم قال: إن شاء الله" اه. (116:2).

قوله: "ثنا إلخ". قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. ولا ذكر فيه لنوع الطلاق لكن يحمل على القاطع، لما ورد في آثار أخرى، علا أنه لو كان رجعيًا لم تكن تحتاج المرأة إلى الاستفسار من سيدنا علي - رضي الله عنه - في التوريت، فإن الرجعي يبقى معه النكاح

قوله: "في مصنف" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. وقال بعض الناس: "لكن قول عمر - رضي الله عنه -: ولا يرثها لم نعمل به" اهـ. وهذا غلط بين منشأ الجهل بمذهب الحنفية. فقد صرح في "الهداية" و"فتح القدير" بحرمان الزوج عن ميراثها بتطليقه إياها طلاقًا بائنًا. ففي "الهداية": "والزوجة في هذه

وأنصارية. فطلق الأنصارية وهي ترضع. فمرت بها سنة ثم هلك ولم تحض، فقالت: أنا أرثه لم أحض، فاختمت إلى عثمان بن عفان، ففقدى لها بالميراث. فلامت الهاشمية عثمان. فقال: هذا عمل ابن عمك، هو أشار علينا بهذا يعني علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -. رواه الإمام مالك في "موطأ" (208). قلت: رجاله رجال الجماعة وسنده صحيح

الحالة ليست بسبب لإرثه عنها، فتبطل في حقه خصوصاً إذا رضي به" اهـ. قال المحقق في الفتح: "قوله: فتبطل برفع الأم أي فتبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكمًا، فلا يرثها إذا ماتت" اهـ (4:4). فمذهب الحنفية في الباب موافق لقول عمر - رضي الله عنه - سواء.

قوله: "قال ابن أبي شيبه" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قوله: "عن يحيى" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قال بعض الناس: ويشير الأثر إلى أن مذهب عثمان - رضي الله عنه - كان توريت المرأة في العدة دون بعد انقضائها، فإنه لا بد من أن يذكر عنده أنها لم تحض ولم تنقض عدتها، فلو كان مذهبه - رضي الله عنه - توريتها بعد انقضائها لقال لو حضت وانقضت عدتك لورثتك. فما نقل عنه - رضي الله عنه - وسيأتي في حواشي آخر آثار الباب من أنه ورث امرأة بعد انقضاء عدتها إن ثبت عنه كان مرجوعاً عنه، فافهم. قلت: ولو رأي بعض الناس هذا الأثر في التلخيص الحبير لاستغنى عن قوله، فإنه لا بد أن يذكر عنده أنها لم تحض ولم تنقض عدتها

قال الحافظ: "حديث حبان بن منقذ أنه طلق امرأته طلقة واحدة، وكانت له منه بنية صغيرة ترضعها، فتبعد حيضها، ومرض حبان، فقليل له: إنك إن مت ورثتك، فمضى إلى عثمان وعنده علي وزيد، فسأله عن ذلك. فقال لعلي وزيد: ما تريان؟ فقالا: نرى أنها إن ماتت ورثها وإن مات ورثته، لأنها ليست من القواعد اللائي يئسن من المحيض، ولا من اللائي لم يحضن. فحاضت حيضتين ومات حبان قبل انقضاء الثالثة. فورثها عثمان. الشافعي (رواه) عن سعيد بن سالم (حسن الحديث) عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي بكر، أن رجلاً من الأنصار يقال له حبان بن منقذ، طلق امرأته وهو صحيح، وهي ترضع ابنته فذكره بتمامه. وأخرجه البيهقي من هذا الوجه" اهـ (2:327). وفيه دلالة صريحة على أن

أخبرنا هشيم عن الحجاج بن أرطأة عن ابن أبي مليكة عن عبد الله بن الزبير: "أن - 3296 عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته وهو مريض البتة. فحاضت حيضتين ثم مات. فورثها منه عثمان بن عفان - رضي الله عنه - . فقال ابن الزبير: فلولا أن عثمان - رضي الله عنه - ورثها ما رأينا للمطلقة الثلاث ميراثاً. رواه الإمام محمد في كتاب الحجج (367). قلت: رجاله رجال الصحيحين والحجاج فيه كلام مشهور لكنه مختلف فيه، فلا يسقط عن درجة الاحتجاج، ورواه ابن حزم بإسناده عن ابن الزبير نحوه (الجوهر النقي 2:119).

عن ابن جريج أخبرني ابن أبي مليكة: "أنه سأل عبد الله بن الزبير فقال له: طلق - 3297 عبد الرحمن

عثمان إنما ورثها منه لكونه مات في عدتها ولم تحض حيضة ثالثة، وفيه دلالة أيضاً على أن العدة بالحيض دون الأطهار

واستبان به أن هذا الأثر لا يليق بالباب، لكون حبان لم يطلق ثلاثاً ولا بائناً، وإنما طلقها طلقة واحدة وهو صحيح، ثم مرض في أثناء عدتها. وفي مثل ذلك يتوارثان بالاتفاق إذا مات أحدهما قبل انقضاء العدة. قال المحقق في الفتح: "وقيد بالبائن لأن في الرجعي يرثها وترثه في العدة، وإن طلق في الصحة، لقيام النكاح. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم أن في طلاق يملك الرجعة بعد الدخول يتوارثان في العدة" اهـ (4:2). وفي الاستذكار: "روي عن عمر وعلي في المطلق ثلاثاً وهو مريض أنها ترثه إن مات في مرضه ذلك. وروي مثله عن عائشة، ولا أعلم لهم مخالفاً من الصحابة، وجمهور علماء المسلمين

وافقوا الصحابة إلا طائفة منهم وافقوا ابن الزبير في أن لا تترث مبتوتة بحال " اهـ. كذا في "الجوهر النقي".(119:2) "

قلت: إجماع الصحابة مقدم على خلاف ابن الزبير، فلا يكون قادحاً، على أن ابن الزبير لعله خالفهم أولاً برأيه، ثم رجع إلى قضاء عثمان، كما دلت الآثار عليه

قوله: "أخبرنا هشيم" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. وهذا يدل على أن ابن الزبير رجع عن قوله السابق، وهو أن لا تترث مبتوتة بحال كما نقله في "الجوهر النقي" عن -. "الاستذكار" (119:2) إلى قول عثمان - رضي الله عنه

قوله: "عن ابن جريج" إلخ. قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة. وفي موطأ مالك عن ابن شهاب عن طلحة بن عبد الله بن عوف. قال: وكان أعلمهم بذلك. وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: "أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته البتة وهو مريض، فورثها عثمان بن عفان منه بعد انقضاء عدتها" اهـ (208). فهذا يدل على خلاف حديث ابن جريج. وقال الإمام الشافعي - رضي الله عنه -: هذا منقطع، وحديث ابن الزبير متصل، (وهو حديث ابن جريج رواه الشافعي بواسطة عنه كما في "التلخيص" 321:2). وفي "الجوهر النقي" (118:3) عن البيهقي أنه قال (أي الشافعي رحمه الله) في الإملاء: "ورثها عثمان بعد انقضاء العدة، وهو فيما يخيل إلى أثبت الحديثين" اهـ. وفيه أيضاً (118:2): "وفي الاستذكار: اختلف عن عثمان - رضي الله عنه - هل ورث زوجة عبد الرحمن في العدة أو بعدها، وأصح الروايات أنه ورثها بعد انقضاء العدة" اهـ. قلت: فقد تعارض قولاً الشافعي - رضي الله عنه -، لكن الترجيح عندنا لحديث ابن جريج لموافقته ما نقلناه عن جماعة من الصحابة □

باب إذا ادعا رجلان بولد يكون بينهما

حدثنا أبو بكرة قال: ثنا سعيد بن عامر قال: حدثني عوف بن أبي جميلة عن أبي - 3450 المهلب: "أن عمر بن الخطاب قضى في رجل ادعاه رجلان كلاهما يزعم أنه ابنه، وذلك في الجاهلية، فدعا عمر أم الغلام المدعى، فقال:

النبي - صلى الله عليه وسلم - حرم المتعة آخراً وأوجب الغسل بالتقاء الختانين، ولم يشتهر ذلك، فكان بعض الصحابة يستمتع ولا يغتسل من الإكسال، فلما بلغ عمر نهاهم. وقول عبيدة السلماني لعل: "رأيت ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة" يدل على انعقاد الإجماع على عدم جواز بيع أمهات الأولاد في زمن عمر لم يكن له مخالف حينئذ ولذا رجع علي عن رأيه الثاني إلى الأول. والله أعلم

باب إذا دعا رجلان بولد يكون بينهما

قال المؤلف: دلالة الأثرين على الباب ظاهرة. وأما ما روى أبو داود وسكت عنه (1: 316): حدثنا خشيش ... بن أصرم أنا عبد الرزاق أنا الثوري عن صالح الهمداني عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن أرقم قال: "أتى علي رضي الله عنه بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة في طهر واحد، فسأل اثنين أقران لهذا بالولد؟ قالوا: لا! حتى سألهم جميعاً فجعل كلما سأل اثنين قالوا: لا، فأقرع بينهم فألحق الولد بالذي صارت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية. قال: فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فضحك حتى بدت نواجذه" اهـ. وفي عون المعبود (2: 249): "قال المنذري: فأما عبد خير فرجال اسناده ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال" اهـ. فهذا الحديث يخالف الآثار المذكورة في الباب، فالجواب عنه: ما قد تقدم وحاصله: أن ذلك حين كان يحكم بالقرعة في أشياء ثم نسخه ما ورد من النهي عن الميسر في القرآن وحديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن حد الميسر في القرآن صادق على القرعة لما فيها من التعليق على الخطر، أو يقال: إنما أقرع علي باختیار المدعين ورضاهم بالإقراع، وأما إذا لم يرضوا بذلك فلا يحكم إلا بالتشريك، كما في حديثي المتن. والله أعلم

وأما ما رواه البخاري عن عائشة، إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دخل على مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: «ألم ترى إلى مجزر نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض» اهـ. فهذا يدل على اعتبار القيافة في باب النسب، فعنه جوابان الأول ما قاله الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (2: 291 و 292): "أن سرور النبي - صلى الله عليه وسلم - بقول مجزر المدلجي الذي ذكره في حديث عائشة ليس فيه دليل على ما توهموا من واجب الحكم بقول القافة، لأن أسامة كان نسبه ثبت من زيد قبل ذلك، ولم يحتج النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك إلى قول أحد. ولولا ذلك لما كان دعي أسامة فيما تقدم إلى زيد، وإنما تعجب النبي - صلى الله عليه وسلم - من إصابة مجزر كما يتعجب من ظن الرجل الذي يصيب بظنه حقيقة الشيء الذي

[illegible][illegible]

فالجواب عنهما: أن الانقطاع وإن لم يكن يضر عندنا إذا لم يكن المرسل يرسل عن الضعفاء إلا أن الاتصال راجح على الانقطاع، فما ثبت عن عمر بسند حسن أو صحيح متصل يعتمد عليه، ويترك المرسل، فإن الموصول أرجح من المرسل اتفاقاً

قال: فنظر القافة فقالوا: قد أثبتنا، ثم فرق بينهم، ثم سألهم رجلاً رجلاً، قال: فتقاعدوا يعني فتتابعوا كلهم يشهد أن هذا لمن هذين، قال: فقال عمر: يا عجبا لما يقول هؤلاء. قد كنت أعلم أن الكلبة تلحق بالكلاب ذوات العدد، ولم أكن أظن أن النساء يفعلن ذلك قبل هذا

[illegible]

قال الطحاوي (2: 293). فإن قال قائل: فإذا كان ذلك كما ذكرته فما كان احتياج عمر إلى القافة حتى دعاهم. قيل له: يحتمل ذلك عندنا -والله أعلم- أن يكون عمر رضي الله عنه وقع بقلبه أن حملاً لا يكون من رجلين فيستحيل إلحاق الولد بمن يعلم أنه لم يلد، فدعا القافة ليعلم منهم هل يكون ولد يحمل به من نطفتي رجلين أم لا. وقد بين ذلك ما ذكرناه في حديث أبي المهلب، فلما أخبره القافة بأن ذلك قد يكون وأنه غير مستحيل رجع إلى الدعوى التي كانت من الرجلين فحكم بها، فجعل الولد ابنهما جميعاً يرثهما وورثانه، فذلك حكم بالدعوى لا بقبول القافة" اهـ. وأما ما رواه عروة "أن عمر ألحق الولد بأحد الرجلين"، فيمكن أن يكون ترجح دعواه بترجيح شرعي، كأن يكون صاحب اليد أو يكون الولد مميزاً قد صدق أحدهما وكذب الآخر مثلاً، ولم يلحقه به بقول القائف فقط، وإنما دعا القائف لتطبيب قلوب الخصوم كما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرع بين نسائه إذا سافر تطيباً لقلوبهن، لا لإثبات الحكم بالقرعة فافهم. والله تعالى أعلم.

:حكم القيافة وأنه ليس من الحجة في شيء

فائدة: حاصل ما تحصل من حجج الخصم أنه - صلى الله عليه وسلم - سرّ بقول القائف في أسامة وزيد "هذه الأقدام بعضها من بعض"، وأن عمر رضي الله عنه قضى على وفق قول القافة، وأنه - صلى الله عليه وسلم - لم ينكر إثبات على النسب بالقرعة حين أتى بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة في طهر واحد. فأقرع بينهم فألحق الولد بالذي صارت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية، فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فضحك حتى بدت نواجذه، ولا شك أن المعول عليه ما ينسب إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - وذلك هو سروره بقول القائف. وأجاب عنه صاحب الهداية: "بأن سروره كان لأن الكفار كانوا يطعنون في نسب أسامة رضي الله عنه، لما في حديث أبي داود كان أسود وكان زيد أبيض، فكانوا لذلك يطعنون في نسبه منه، وكانوا مع ذلك يعتقدون قول القافة، فكان قول "القائف مقطوعاً لطعنهم

وقال الطحاوي: "إن أسامة قد كان نسبه ثبت من زيد قبل ذلك، ولم يحتج النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك إلى قول أحد. ولولا ذلك لما كان دعى أسامة فيما تقدم إلى زيد، وإنما تعجب النبي - صلى الله عليه وسلم - من إصابة مجزر كما يتعجب من ظن الرجل الذي يصيب بظنه حقيقة الشيء الذي ظنه، ولا يجب الحكم بذلك، فترك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الإنكار عليه لأنه لم يتعاط بقوله ذلك

أني لا أرد ما يرون، اذهب فهما أبواك". رواه الطحاوي (2: 293)، وقال صاحب "الجوهر النقي بسند حسن، وقال الطحاوي: وقد روي عن عمر رضي الله عنه أيضاً من (2: 256) "وجه صحاح أنه جعله بين الرجلين جميعاً



إثبات مالم يكن ثابتاً فيما تقدم، فهذا ما يتحمله هذا الحديث" اهـ. (2: 292) ويحتمل مع ذلك كون القيافة حقاً في نفسها فتكون متعلق سروره أيضاً أو ليست حقاً فيختص سروره بما قلنا، فلزم أن حكمنا يكون سروره بها نفسها فرع حكمنا بأنها حق، فيتوقف على ثبوت حقيقتها ولم يثبت بعد، وطعن يطعن بالمرح وفي النسب.

وقد يستدل على صحة القيافة بحديث اللعان حيث قال - صلى الله عليه وسلم - فيه: «إن جاءت به أصهيب حمش الساقين فهو لزوجها، وإن جاءت به أورك جعدا جماليا خدلج الساقين ساغب الإليتين فهو للذي رميت به». وهذه هي القيافة والحكم بالشبه، وأجاب أصحابنا بأن معرفته - صلى الله عليه وسلم - ذلك من طريق الوحي لا القيافة، والحق أنهم ينقلب عليهم، لأنه لو كانت القيافة معتبرة لكان شرعية اللعان تختص بما إذا لم يشبه المرمى به أشبه بالزوج أو لا، لحصول الحكم الشرعي حينئذ بأنه ليس ابناً للنافي، وهو يستلزم الحكم بكذبها في نسب الولد.

وأما حديث علي رضي الله عنه وإثباته النسب بالقرعة ففي إسناده يحيى بن عبد الله الكندي المعروف بالأجلح. قال المنذري: لا يحتج بحديثه، وفي الخلاصة: وثقه يحيى بن معين والعجلي. وقال ابن عدي: يعد في الشيعة مستقيم الحديث، وضعفه النسائي. قال المنذري: ورواه بعضهم مراسلاً (أي موقوفاً على علي رضي الله عنه من قوله غير مرفوع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -) وقال النسائي: هذا صواب. وقال الخطابي: وقد تكلم في إسناده حديث زيد ابن أرقم. وقد رواه أبو داود من طريقين، الأولى من طريق عبد الله بن الخليل عن زيد بن أرقم عنه، والثانية من طريق عبد خير عن زيد عنه. قال المنذري: أما حديث عبد خير فرجال إسناده ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال، انتهى. والمراد بالإرسال هنا الوقف لا ما هو الشائع في الاصطلاح، وعلى هذا لم تخل كل واحدة من الطريقين من علة - فالأولى فيها الأجلح، والثانية معلولة بالرسال. كذا في " النيل " (6: 212).

والعجب من ابن حزم حيث رفع طريق عبد خير أيضاً في المحلى (10: 150)، ولم يعزه إلى من خرجها، ولا ندري من أين وقع له ذلك، فلا حجة فيه والحال هذه، ولم يذهب إلى ظاهر هذا الحديث غير أسحق بن راهويه وابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر، ويعارضه ما رواه الطحاوي: ثنا روح بن الفرّج ثنا يوسف بن عديّ ثنا أبو الأحوص عن سماك عن مولى لبني مخزوم. قال: "وقع رجلان على جارية في طهر واحد، فعلقت الجارية فلم يدر من أيهما هو، فأتيا عمر

[illegible][illegible]

وبقي ما ثبت عن عمر رضي الله عنه من العمل بقول القافة، ولكن الآثار عنه قد وردت مختلفة في ذلك، منها ما تقدم عن سماك عن مولى لبني مخزوم: في رجلين وقعا على جارية في طهر واحد، فعلمت الجارية فلم يدر من أهما هو، فاختصما إلى عمر في الولد، فقال عمر: ما أدري كيف أقضي في هذا؟ الحديث. وهو ليس بأدنى منزلة مما رواه سليمان

[illegible]

قال الطحاوي: "فليس يخلوا حكمه في هذه الآثار التي ذكرنا من أحد وجهين. إما أن يكون بالدعوى، لأن الرجلين ادعيا الصبي وهو في أيديهما (أو في يد ثالث وهما خارجان) فألحقه بهما بدعواهما، أو يكون فعل ذلك بقول القافة. وفي حديث سعيد ابن المسيب ما يدل على أن قضاء عمر بالولد للرجلين كان بغير قول القافة. وذلك أنه قال: فقال القافة: لا ندرى



ورواه ابن أبي شعبة في "مصنفه" عن حسين بن علي عن زائدة عن سماك عن حنش عن علي



لأيهما هو؟ فجعله عمر ابنهما والقافة لم يقولوا: هو ابنهما، فدل ذلك على أن عمر أثبت نسبه من الرجلين بدعواهما، ولما لهما عليه من اليد، لا يقول القافة" اهـ. (2: 293).

وفي "المبسوط": "إن قول القائف رجم بالغيب ودعوى بما استأثر الله تعالى بعلمه في قوله: ويعلم ما في الأرحام، ولا برهان له في قوله، مع أن في قوله قذف المحصنات ونسبه الأولاد إلى غير الآباء. (فلو فتحنا هذا الباب لا نفتح باب فتنة عظيم يؤدي إلى هتك الأعراض وسفك الدماء)، ومجرد الشبه غير معتبر، ألا ترى أن الله تعالى حكم باللعان بين الزوجين عند نفي النسب، ولم يأمر بالرجوع إلى قول القاذف واعتباره الشبه، وإنما سر به عليه السلام لأن الكفار كانوا يطعنون في نسب أسامة بن زيد لاختلاف لونيهما، وكانوا يعتقدون أن عند القاذف علماً بذلك فكان قول القاذف رداً لطعن الكفار لا لأن قول القاذف حجة في النسب شرعاً" اهـ. من العناية (5: 341). ولو اطلع ابن حزم على هذا الكلام الجزل الذي لا يحاد عنه لم يتكلم في أبي حنيفة وأصحابه بكلام قد أقذع فيه وأساء الأدب، كما هو ديدنه في الكلام مع خصومه في باب، وارتكب مثله في هذه المسئلة (التي قد حيرت أولي الألباب (10: 150).

ومما يدل على بطلان القيافة ما أخرجه الشيخان والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً، في قصة داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام، حين تحاكم إلى داود امرأتان كان لهما ابنان، فذهب الذئب بأحدهما، فادعت كل واحدة منهما أن الباقي ابنها، وأن الذي أخذ الذئب ابن الأخرى، فحكم به داود للكبرى، وقال سليمان: "ائتوني بالسكين أشقه بينهما"، فقالت الصغرى: "لا تفعل يرحمك الله هو ابنها"، فقضى به للصغرى، كذا في جمع الفوائد (2: 175). فهذا كما ترى قد حكم به داود للكبرى، ولعله كان في يدها وعجزت الصغرى عن إقامة البينة. وحكم به سليمان للصغرى ولم يعمد إلى نقض ما حكم به داود، وإنما احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما في نفس الأمر، وذلك أنه لما دعا بالسكين ليشقه بينهما، ولم يعزم على ذلك في الباطن وإنما أراد استكشاف الأمر، جزعت الصغرى. فحصل مقصوده لجزعها الدال على عظيم الشفقة وعدم جزع الكبرى، بل وقولها: "نعم اقطعه"، كما في رواية عند النسائي من طريق مسكين بن بكير عن شعيب، ولم يلتفت إلى إقرار الصغرى بقولها: "هو ابن الكبرى"، لأنه علم أنها أثرت حياته، فظهر له من قرينة شفقة الصغرى وعدمها في الكبرى مع ما انضاف على ذلك من القرينة الدالة على صدقها ما هجم به على الحكم للصغرى، ويحتمل بل هذا هو الظاهر أن تكون الكبرى في تلك الحالة اعترفت بالحق حين قال لها سليمان: "لو ... كان ابنك لم ترض أن يقطع". زاده النسائي من طريق بشير (ين نهيك عن أبي هريرة. كما في "فتح الباري" (12: 48).

باب لا تكون الأمة فراشاً لمولاها حتى تلد منه ويدعى ولدها

«عن أبي هريرة مرفوعاً: «الولد لصاحب الفراش وللعهر الحبز - 3452

رواه البخاري والإسماعيلي (فتح الباري 12: 33). وهو حديث متواتر بلفظ: «الولد للفراش وللعاهر الحبز». فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً قاله المناوي (العزيمي 3: 419).

باب لا تكون الأمة فراشاً لمولاها حتى تلد منه ويدعى ولدها

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. استدل به الجمهور على أن الأمة إذا اعترفت سيدها بوطئها أو ثبت ذلك بأي طريق كان، ثم أتت بولد لمدة الإمكان بالوطء لحقه من غير استلحاق، كما في الزوجة، لكن الزوجة تصير فراشاً بمجرد العقد، فلا يشترط في الاستلحاق إلا الإمكان، لأنها تتراد للوطء فجعل العقد عليها كالوطء، بخلاف الأمة فإنها تتراد لمنافع أخرى، فاشترط في حقها الوطء، ومن ثم يجوز الجمع بين الأختين بالملك دون الوطء، هذا قول الجمهور. وعن الحنفية: لا تصير الأمة فراشاً إلا إذا ولدت من السيد ولداً ولحق به، فمهما ولدت بعد ذلك لحقه إلا أن ينفيه. وعن الحنابلة: من اعترف بالوطء فأنت منه لمدة الإمكان لحقه، وإن لدت منه أولاً فاستلحقه لم يلحقه ما بعده إلا بإقرار مستأنف على الراجح عندهم.

قال الحافظ في الفتح: "وترجيح المذهب الأول أي مذهب الجمهور ظاهر (بحديث عائشة في منازعة سعد وعبد بن زمعة في ابن وليدة زمعة، وقضاءه - صلى الله عليه وسلم - لعبد، وقوله: "هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحبز") لأنه لم ينقل أنه كان لزمعة من هذه الأمة ولد آخر، والكل متفقون على أنها لا تصير فراشاً إلا بالوطء" اهـ (2: 29).

قلت: لا حاجة فيه إلى النقل، بل يكفي لإثباته إطلاق الفراش عليها، فإن الفراش حقيقة في الزوجة عرفاً. فقد نقل ابن الأعرابي: أن الفراش عند العرب يعبر به عن الزوج وعن المرأة، والأكثر إطلاقه على المرأة (أي الزوجة). ومما ورد في التعبير به عن الزوج قول جرير فيمن تزوجت بعد قتل زوجها

باتت تعانقه وبات فراشها ... خلق العباءة بالبلاء ثقيلاً

ذكره الحافظ في "الفتح" أيضاً، وإذا كان كذلك فلا يطلق على غير الزوج والزوجة إلا إذا كان مثلهما، ولا خلاف في أن الفراش لا يطلق على كل موطوءة ولا على واطئ، ألا ترى أنه لا يقال للمزنية فراشاً مع كونها موطوءة، فثبت أن مطلق الوطء لا يكفي لكون المرأة فراشاً، فلا بد من اشتراط شيء زائد على الوطء، وليس إلا أن تكون

[illegible]

□ □

ويؤيد قولنا أنها كانت أم ولد لزمعة ما رواه أحمد عن ابنة زمعة، قالت: «أثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت: إن أبي مات وترك أم ولد له، وأنا كنا نظنها برجل، وأنها ولدت فخرج ولد يشبه الرجل الذي ظنناها به. قال: فقال لها: أما أنت فاحتجبي منه فليس (بأخيك، وله الميراث)». وتابعه لم يسم، وبقيّة رجاله ثقات كذا في مجمع الزوائد (5: 14

وبهذا تبين ضعف ما نقل الحافظ عن الشافعي: "أنه ناظر بعض الحنفية لما قال: إن أبا حنيفة خص الفراش بالزوجة، وأخرج الأمة من عموم الولد للفراش. فرد عليه الشافعي: بأن هذا ورد على سبب خاص أي وأن خصوص السبب لا يخرج، ولو قلنا: إن العبرة بعموم اللفظ، والخبر إنما ورد في حق الأمة فلا يجوز إخراجها" اهـ (12: 29). فإن أبا حنيفة لم يقل: عن الفراش لا يطلق على الأمة مطلقاً، بل أراد أنه لا يطلق على كل أمة موطوءة لكون الفراش مختصاً بالزوجة عرفاً، فلا يلحق بها إلا الزوجة أو أم الولد بدليل ما قلنا. وقال شيخنا حكيم الأمة دام مجده وعلاه: "الأحسن في تقرير الجواب أن يقال: إن الفراش مختص بالزوجة عرفاً، فلا يقال بعمومه لكل أمة موطوءة إلا بدليل، وحديث عائشة هذا لا يدل عليه لكونه وارداً في أم الولد كما مر، ودلت آثار الصحابة المذكورة في المتن على عدم عمومه لكل أمة موطوءة كما سيأتي، فالحق ما قاله أصحابنا: إن الفراش لا يطلق شرعاً إلا على الزوجة أو أم الولد دون غيرهما، ومن ادعى إطلاقه على غيرها فليأت ببرهان" اهـ

فاندحض به ما قاله الحافظ في الفتح أيضاً: "وقد شنع بعضهم على الحنفية بأن من لازم مذهبهم إخراج السبب مع المبالغة في العمل بالعموم في الأحوال، وأجاب بعضهم بأنه خصص الظاهر القوى بالقياس، وقد عرف من قاعدته تقديم القياس في مواضع على خبر الواحد وهذا منها" اهـ (12: 30). فهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فقد عرفت أنه ليس من لازم مذهبهم إخراج السبب. كيف؟ وهم قائلون بأن الفراش فراشان، قوي وهو فراش المنكوحة وضعيف وهو

.....

فراش أم الولد، ومعنى الفراش هو كون المرأة مقصوداً من وطنها الولد، إما ظاهراً كما في أم الولد فإنه إذا اعترف به ظهر قصده إلى ذلك، أو وضعاً كالمنكوحة يثبت نسب ما تأتي به، ولا ينتفي بنفيه إلا باللعان، وولد أم الولد وإن ثبت نسبه بلا دعوة ينتفي بمجرد نفيه. كذا في "فتح القدير" (3: 331). وإذا كان كذلك فقوله: "الولد للفراش" معناه ولد المنكوحة أو أم الولد للزوج أو للمولى، فكيف يصح تشنيع هذا البعض على الحنفية بأن من لازم مذهبهم إخراج السبب؟ فإن النص إنما ورد عندنا في حق أم الولد بدليل ما ذكرنا، ولم نقل بخروجها من الفراش، ولم يرد في حق الأمة بالعموم كما قاله الجمهور

هذا جوابنا على ظاهر الرواية أن الأمة لا تكون فراشاً لمولائها بمجرد الوطاء، بل بأن تلد منه ويدعى ولدها، وأما على قول بعض المشايخ منا: بأنه إذا أقر أنه كان لا يعزل عنها وحصنها ينبغي أن يثبت نسب ولدها من غير توقف على دعواه، وإن كنا نوجب عليه في هذه الحالة الاعتراف به، فلا حاجة إلى أن نوجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت نسبه، بل يثبت نسبه ابتداءً فالخطب هين. قال المحقق في "الفتح": وأظن أن لا بعد في أن يحكم على المذهب بذلك" اهـ (3: 232).

قلت: وقد ورد في الآثار ما يدل على أن زمعة كان قد حصن تلك الوليدة التي نوزع في ولدها، ولم يكن يعزل عنها. وهو ما رواه الطحاوي من طريق جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن يوسف بن الزبير عن عبد الله بن الزبير، قال: "كانت لزمعة جارية يتطأها (وفي لفظ كان تبطنها) (1) وكان يظن برجل آخر يقع عليها، فمات زمعة وهي حبلى، فولدت غلاماً كان يشبه الرجل الذي كان يظن بها، فذكرته سودة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: أما الميراث فله، وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ" (2: 67). والحديث أخرجه النسائي بهذا السند والمتن نحوه (2: 110). وحسنه الحافظ في "الفتح" (12: 31). وقال: "رجاله رجال الصحيح إلا شيخ مجاهد وهو يوسف مولى آل الزبير، وقد طعن البيهقي في سنده، فقال فيه جرير وقد نسب في آخر عمره إلى سوء الحفظ، وفيه يوسف وهو غير معروف، وعلى تقدير ثبوت فلا يعارض حديث عائشة المتفق عليه. وتعقب بأن جريراً هذا لم ينسب إلى سوء الحفظ، وكأنه اشتبه عليه بجرير

(أخرجه الجصاص في الأحكام له بسند حسن (3: 305) 1) (1)

[illegible]

□ □

(فيه العدد (أي نصاب الشهادة) ذكره الموفق في المغنى (5: 227).

قال الحافظ في "الفتح": وقد سلك الطحاوي فيه مسلكاً آخر، فقال: معنى قوله: هو لك أي يدك عليه لا أنك تملكه، ولكن تمنع غيرك منه إلى أن يتبين أمره، كما قال لصاحب القطة: هي لك، وقال له: إذا جاء صاحبها فادها إليه

قلت: والمسلك الذي سلكه الطحاوي سبقه إليه المزني صاحب الإمام الشافعي، كما في فتح الباري (12: 29). وتعبه الحافظ أيضا بمثل ما تعقب به الطحاوي، بأن قوله لعبد بن زمعة: هو أخوك يدفع هذا التأويل اهـ. وبعيد من مثل هؤلاء الحفاظ المجتهدين في الفقه والحديث أن تخفى عليهم هذه الزيادة التي زادها مسدد في روايته، ولكنهم لم يعبأوا بها لكونها شاذة غير صحيحة عندهم فافهم. واندحض بذلك استدلال من استدل بهذا الحديث على أن حكم الحاكم لا يحل الأمر في الباطن كما لو حكم بشهادة زور، لأنه حكم بأنه أخو عبد، وأمر سودة بالاحتجاب بسبب الشبهة بعنبة، فلو كان الحكم يحل الأمر في الباطن لما أمرها بالاحتجاب كذا في فتح الباري فإن كونه حكم بأنه أخو عبد مختلف. (32: 12) " في صحته كما قد عرفت، ولو سلم فإن الأمر بالاحتجاب كان للاحتياط، ويحمل الأمر في ذلك إما على الندب وإما على تخصيص أمهات المؤمنين بذلك، كما قالته الشافعية، حكاها (الحافظ (12: 33

واستدل به علي أن لوطاً الزنا حكم وطاء الحلال في حرمة المصاهرة وهو قول الجمهور، ووجهة الدلالة أمر سودة بالاحتجاب بعد الحكم بأنه لأجل الشبه بالزاني. وقال مالك في المشهور عنه والشافعي: لا أثر لوطاً الزنا بل للزاني أن يتزوج أم التي زنى بها وبنتها، والحديث حجة عليهما. وقول النووي: هذا احتجاج باطل، لأنه على تقدير أن يكون من الزنا فهو أجنبي من سودة لا يحل لها أن تظهر له، سواء الحق بالزاني أم لا، فلا تعلق له في مسألة البنت المخلوقة من الزنا. رد الفرع برد الأصل، وإلا فالبناء الذي بنوه صحيح. قاله الحافظ في "الفتح" (12: 32) أيضاً

وتذكر ما قدمناه أن هذا كله هو كلامنا بعد تسليم ما قاله الخصم: أنه لم يكن لزمنة ولد من الأمة المذكورة سابقاً وإلا فالحق عندنا أنها كانت أم ولد له من قبل، كما في رواية أحمد في مسنده. وإذا ثبت ذلك فلا إشكال في ثبوت نسب الولد المتنازع فيه من زمنة من غير حاجة إلى الإلحاق والاستلحاق، ولا في صحة ما زاده مسدد في روايته: "هو أخوك يا عبد!" وبحمل قوله لسودة: "ليس لك باخ" على أنه ليس لك باخ في استحسان الدخول، وإلا فهو أخ لها في ظاهر الشرع، ونظيره ما قاله الجمهور في تأويل قوله: "احتجبي منه يا سودة!" وظني أن تحرير المسألة بهذا الوجه قد تفرد به، ولله الحمد على ما ألهم وأفهم

[illegible]

قد بلغنا "أن زيد بن ثابت وطئ جارية له فجاءت بولد فنفاه. - 3454

[illegible]

وبدليل ما ثبت عن عمر نفسه أنه فعل ذلك، فلو كانت الأمة تصويراً فراعياً لمولاهما بمجرد الوطء لحقه ولدها، ولم ينتف عنه بنفسه كولدته من زوجته

[illegible][illegible]

والعجب من ابن حزم أنه ذكر في "المحلى" أثر ابن عباس وزيد ابن ثابت، ومع ذلك لم يستح ورد على أبي

□ □

□ □

في الكبير ورجاله رجال الصحيح. وعن علقمة قال جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: إن جارية لى قد أرضعت ابنا لى

[illegible]

ذكر الوعيد على من انتفى من ولده بلا وجه شرعي

ولكن هذا آخر ما أردنا إبراده في هذا الباب. والحمد لله العزيز الوهاب. وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق في كتاب النكاح والطلاق ضحوة الخميس للثالث والعشرين من رجب المعظم سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة وألف من هجرة النبي الأمين المكرم، - صلى الله عليه وسلم -، ما غرد طائر وترنم. وكان ذلك في ظل العارف بالله حكيم الأمة المحمدية، مجدد المراسم الدينية، قطب الإرشاد والهداية، مركز التلقين والحماية، مولانا الشاه محمد أشرف علي التهانوي، أدام الله ضلال بركاته علينا وعلى العالمين، ومتعنا بفيوض أنفاسه القدسية. وسائر الطالبين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وأما ما روي عن عائشة، قالت: "لغو اليمين مالم يعقد الحالف عليه قلبه". فهو يقتضي دخول حلف

وحديث عمر محمول علي الندب (بدليل ما رواه الطحاوي في مشكله من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أنه قال: قلت: يا رسول الله! ما أتيتك حتى حلفت عدا، وجمع بين أصابع يده أن لا أتيك ولا أتى دينك، وأناي قد جئتكَ امرء لا أعقل شيئاً إلا ما علمني الله ورسوله". الحديث، ولم يأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بكفارات عما كان من أيمانه التي قد حث فيها، فدل ذلك أنه لم يكن عليه فيها كفارات، وأن حلفه بها في حال شركه كلا حلف، وإذا كان في حلفه كذلك فنذره أخرى، يؤيده ما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «أنما النذر فيما ابتغى به وجه الله عز وجل». وهو حديث حسن كما سيأتي، والمشرِك والكافر لا ينبغي وجه الله فلا نذر له). والمشهور عند الشافعية أن ما ذكره الموفق وابن حزم



عن أبي هريرة مرفوعاً: «خمس ليس لهن كفارة، الشرك بالله، وذكر الحديث وفيه: - 3461 (ويمين بغير حق)»، رواه أحمد وأبو الشيخ بإسناد حسن، كذا في العريزي (4: 296).



فائدة: اليمين تنقسم خمسة أقسام، واجب: وهي التي ينجي إنساناً معصوماً من هلكة، كما روى عن سويد بن حنظلة قال: "خرجنا نريد النبي - صلى الله عليه وسلم - ومعنا وائل بن حجر، فأخذ عدو له، فخرج القوم أن يحلفوا وحلفت أنا أنه أخي، فذكرت ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم". رواه أبو داود والنسائي، وسكت عنه أبو داود.

وقال الشوكاني: وعزاه المنذري إلى مسلم فينظر في صحة ذلك (عون 3: 219):
ومندوب: وهو الحلف الذي يتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين، أو إزالة حقد من قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر، فهذا مندوب، لأن فعل هذه الأمور مندوب إليه واليمين مفضية إليه. ومختلف فيه: وهو الحلف على فعل طاعة أو ترك معصية، فقليل: مندوب إليه، لأن ذلك يدعو إلى فعل الطاعات وترك المعاصي، وقيل: ليس بمندوب إليه، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لم يكونوا يفعلون ذلك في الأكثر الأغلب، ولا حث النبي - صلى الله عليه وسلم - أحداً عليه، ولا ندبه إليه، ولو كان ذلك طاعة لم يخلوا به، ولأن ذلك يجري مجرى النذر وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن النذر، وقال: "إنه لا يأتي بخير"، وفي رواية: "لا يرد القدر وإنما يستخرج به من البخيل". متفق عليه.
ومباح: كالحلف على فعل مباح أو تركه، والحلف على الخبر بشيء هو صادق فيه، أو يظن أن فيه صادق. قال الله تعالى: {لا يؤاخذكم الله في اللغو في أيمانكم}. ومكروه: وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب. قال الله تعالى: {ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس}. وقالت عائشة رضي الله عنها: فلما أنزل الله براءتي قال أبو بكر وكان ينفق على مسطح لقربته وفقره: والله لا أنفق عليه شيئاً أبداً بعد ما قال بعائشة، فأنزل الله: {ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة} إلى {رحيم}. فقال أبو بكر: والله إنني لأحب أن يغفر الله لي، فرجع إلى مسطح الذي كان يجري عليه، فقال: والله لا أنزعها منه أبداً. رواه الشيخان وغيرهما، ولا يرد حديث الأعرابي الذي سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الصلوات، فقال هل علي غيرها؟ فقال: لا إلا أن تطوع! فقال: والذي بعثك بالحق لا أزيد عليها ولا أنقص منها، ولم ينكر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - بل قال: أفلح الرجل إن صدق. لأن هذه اليمين إن تضمنت ترك المندوب فقد تناولت فعل الواجب والمحافظة عليه كله بحيث لا ينقص منه شيئاً، وهذا في الفضل يزيد على إتيان التطوع فيكون من جنس المندوب فافهم. ومن قسم المكروه الحلف في البيع والشراء، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الحلف متفق للسلعة لمحقق للبركة». رواه ابن ماجه، ومحرم: وهو الحلف الكاذب، فإن الله تعالى ذمه بقوله: {ويحلفون على الكذب وهم يعلمون} □

[illegible][illegible]

قال: "وأما الحلف على الحقوق عند الحاكم ففيه وجهان، أحدهما أن تركه أولى من فعله فيكون مكروهاً، (أي تنزيهاً) لما روى أن عثمان والمقداد تحاكما إلى عمر في مال استقرضه المقداد، فجعل عمر اليمين على المقداد فردها على عثمان، فقال عمر: لقد انصفناك، فأخذ عثمان ما أعطاه المقداد ولم يحلف، فقال: خفت أن يوافق قدر بلاء فيقال بيمين عثمان. (رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح كما في "مجمع الزوائد" ولكن قد وقع التصحيف في عبارة المجمع حيث أشكل فهم معناه). والثاني (4: 182) أنه مباح فعله كتركه، لأن الله أمر نبيه بالحلف على الحق في ثلاثة مواضع

وروى عمر ابن شبيبة في كتاب قضاة البصرة بإسناد عن الشعبي: أن عمر وأبياً تحاكما إلى زيد في نخل ادعاه أبي، فتوجهت اليمين على عمر، فقال زيد: أعف أمير المؤمنين، فقال عمر: ولم يعف أمير المؤمنين؟ إن عرفت شيئاً استحققته بيمينني وإلا تركته، والله الذي لا إله إلا هو أن النخل لنخلي وليس لأبي فيه حق، فلما خرجا وهب النخل لأبي، فقيل له: يا أمير المؤمنين هلا كان هذا قبل هذا؟ فقال: خفت إن لا أحلف فلا يحلف الناس على حقوقهم بعدى فيكون سنة" اهـ (11: 169).

قلت: وسياق أثر عثمان أيضا مشعر بعدم كراهة الحلف عند الحاكم، وإنما امتنع من الحلف انتقاء موضع التهمة خشية أن يوافق القدر بلاء فيقال هذا بيمين عثمان، وهذا ليس من سبب الكراهة في شيء وإنما هو مجرد احتياط وحزم فافهم. وأثر عمر أخرجه سفيان بن عيينة في جامع عن عطاء بغير هذا السياق، فجعل خصم عمر رجلا لم يسمه وأنها تحاكما (إلى أبي بن كعب. كما في "كنز العمال" (8: 345

قوله: "حدثنا حميدة بن مسعدة" إلخ. قلت: ومعناه أن لغو اليمين قول الرجل: لا والله وبلى والله في عرض كلامه وهو يظن أنه صادق، وإن كان يظنه كاذباً فهو داخل في قوله {تعالى:} ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم

حدثنا حميد بن مسعدة قال: حدثنا حسان يعني ابن إبراهيم قال: حدثنا إبراهيم - 3462
يعني الصائغ عن عطاء في اللغو في اليمين قال: قالت عائشة: إن رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - قال: هو كلام الرجل في بيته كلا والله وبلى والله". رواه أبو داود (2):
115). وقال: "روى هذا الحديث داود بن أبي الفرات عن إبراهيم الصائغ موقوفاً على
عائشة. وكذلك رواه الزهري وعبد الملك بن أبي سلمة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن
عائشة موقوفاً" اهـ. قلت: حسان هذا من رجال الشيخين وأبي داود وهو مختلف فيه.
والاختلاف غير مضر، والرفع زيادة فتقبل. وقد رواه البخاري (2: 986) موقوفاً على
عائشة.

[illegible]

ومن اللغو أيضاً أن يقول: كلا والله لتفعلن كذا، ولا والله لا يكون كذا. فلا كفارة فيه ولا حنث لكونه متعلقاً به لفعل الغير. ويمين الرجل في بيته أكثر ما يكون متعلقاً بفعل الغير لا بفعل المتكلم كما هو مشاهد، فليكن محمل الحديث هذا، وإن حملناه على ما يكون متعلقاً بفعل المتكلم فلا بد من تقييده بالماضي أو بالحال، وبأنه يظنه صادقاً فيه لكي تتفق الآثار، ولا يكون داخلاً "فيما عقدتم الأيمان" هذا. وفي "المدونة": قال ابن وهب عن الثقة: أن ابن شهاب ذكر عن عروة عن عائشة أنها كانت تتأول هذه الآية: {لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم}. فتقول: هو الشيء يحلف عليه أحدكم لم يرد فيه إلا الصدق، فيكون على غير ما حلف عليه، فليس فيه كفارة. وقال له مع عائشة عطاء وعبيد بن عمير. وقال مثل قول عائشة ابن عباس ومحمد بن قيس ومجاهد وربيعة ويحيى بن سعيد ومكحول. وقاله إبراهيم النخعي من حديث المغيرة. قال سحنون: وقاله الحسن البصري من حديث الربيع بن صبيح "اهـ (2: 28).

قلت: فارتفعت علة الشذوذ التي ذكرها الحافظ بموافقة أقوال العلماء فافهم

وقد قال محمد في "الآثار": "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أم المؤمنين في اللغو، قالت: هو كل شيء يصل به الرجل كلامه لا يريد يميناً، لا والله وبلى والله، ولا يعقد قلباً. قال محمد: وبه نأخذ، ومن اللغو أيضاً الرجل يحلف على الشيء يرى أنه على ما حلف عليه فيكون على غير ذلك، فهذا أيضاً من اللغو وهو قول أبو حنيفة" اهـ (106). وهذا يوهم بظاهره أن اللغو عندنا قسمان: الأول ما يجري على اللسان بلا قصد سواء كان لماض أو أت. والثاني أن يحلف كاذباً يظنه صادقاً في ماض أو حال، ولذا قال الزبيلي: إنه روى عن أبي حنيفة كقول الشافعي. وفي الاختيار: أنه حكاه محمد عن أبي حنيفة، ولكن قال في "البدائع": "وما ذكر محمد على أثر حكايته عن أبي حنيفة أن اللغو ما يجري بين الناس من قولهم: "لا والله وبلى والله". فذلك محمول عندنا على الماضي أو الحال، وعندنا ذلك لغو. فيرجع حاصل الخلاف بيننا وبين الشافعي في يمين لا يقصدها الحالف في المستقبل، فعندنا ليست بلغو وفيها الكفارة،

[illegible]

قوله: "أخرج الطبري" إلخ. دلالتة على تفسير اللغو بما ذكرناه ظاهرة

وفي "المحلى" لابن حزم: "ومن طريق ابن عباس ولا يصح عنه، لأنه من طريق الكلبي: لغو اليمين هو قول الرجل "هذا والله فلان وليس بفلان". وهو أيضاً قول الحسن وإبراهيم الشعبي ومجاهد وقتادة ووزارة بن أوفى وسليمان بن يسار وسفيان الثوري والأوزاعي والحسن بن حيي (وأبي حنيفة ومالك وأبي سليمان) وأحمد بن حنبل وغيرهم" (8: 34). قلت: "ولكن قال ابن عدي في "الكامل": للكلبي أحاديث صالحة وخاصة عن أبي صالح. وهو معروف بالتفسير، وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع، وبعده مقاتل بن سليمان، إلا أن الكلبي يفضل عليه لما في مقاتل من المذاهب الرديئة" اهـ من "الإتقان" (2: 196). ولا يخفى أن الكلبي رواه عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: {لا يؤاخذكم الله بالغو في



وقد أخرجه الطبراني في "الصغير" عن معاوية بن حيدة: "أن رسول الله - صلى - 3464
الله عليه وسلم - مر بقوم يتراهم، وهم يحلفون أخطأت والله، أصبت والله، فلما رأوا
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمسكوا. فقال: ارموا فإنما أيمان الرماة لغو لا حنت
فيها ولا كفارة". قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (4: 185): "رجاله ثقات إلا أن شيخ
الطبراني لم أجد من وثقه ولا جرحه" اهـ. قلت: وقد مر في الكتاب، وفي المقدمة أن
شيوخه الذين لم يضعفوا في "الميزان" ثقات، فالحديث حسن صحيح، وتأييد به مرسل
الحسن.

قد أخرج ابن أبي عاصم من طريق الزبيدي، وابن وهب في جامعة عن يونس - 3465
وعبد الرزاق في مصنفه عن معمر، كلهم عن الزهري عن عروة عن عائشة "لغو اليمين ما
كان في المراء والهزل، والمراجعة في الحديث الذي كان يعقد عليه". وهذا موقوف ورواية
يونس تقارب الزبيدي، ولفظ معمر: "أن القوم يتدارؤون، يقول أحدهم: لا والله، وبلى والله،
وكلا والله، ولا يقصد الحلف". وليس مخالفاً للأول وهو المعتمد. وأخرج ابن وهب عن
الثقة عن الزهري بهذا السند: "هو الذي يحلف على الشيء لا يريد به إلا الصدق، فيكون
على غير ما حلف عليه". وهذا يوافق القول الثاني، لكنه ضعيف من أجل هذا المبهم، شاذ
لمخالفة من هو أوثق منه وأكثر عدداً. (فتح الباري (11: 477)، وهذا المبهم لما وثقة ابن
وهب فهو ثقة، ولا يلتفت إلى تضعيف غيره ممن لم يعرفه. فإن العارف مقدم على من لم
يعرف، ولا شذوذ فيه بمخالفة الثقات، فإن التطبيق ممكن والجمع سهل



في أيمانكم}. فهو صالح للإحتجاج به لا سيما وقد تأيد بقوله الأجلة من فقهاء التابعين
وعلماءهم.

وقال الموفق في "المغني": "ومن حلف على شيء يظنه كما حلف فلم يكن فلا كفارة عليه،
لأنه من لغو اليمين. أكثر أهل العلم على أن هذه اليمين لا كفارة فيها. قاله ابن المنذر،
يروى هذا عن ابن عباس وأبي هريرة وأبي مالك ووزارة بن أوفى والحسن والنخعي. وممن
قال: هذا لغو اليمين، مجاهد وسليمان بن يسار ومالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة
وأصحابه. وأكثر أهل العلم على أن لغو اليمين لا كفارة فيه. وقال ابن عبد البر: أجمع
المسلمون على هذا. وقد حكى عن النخعي في اليمين على شيء يظنه حقا فيتبين بخلافه
أنه من لغو اليمين وفيه الكفارة، وهو أحد قولي الشافعي. وروى عن أحمد أن فيه الكفارة
وليس من لغو اليمين. ولنا قول الله تعالى: {لا يؤاخذكم الله بالغو في أيمانكم} وهذه منه،
ولأنهما يمين غير منعقدة فلم تجد فيها كفارة كيمين الغموس. وفي الجملة لا كفارة في
يمين على ماض، لأنها تنقسم ثلاثة أقسام: ما هو صادق فيه فلا كفارة فيه إجماعاً، وما
تعتمد الكذب فيه فهو يمين الغموس لا كفارة فيها، لأنها أعظم من أن تكفر، وما يظنه حقا
فيتبين بخلافه فلا كفارة فيه، لأنه من لغو اليمين، اهـ (11: 181 و 182).

[illegible]

فائدة: قد ذهب بعض العلماء من التابعين إلى أن اليمين في الغضب، واليمين على المعصية لا تجب فيها الكفارة. قالوا: قد روي عن ابن عباس: "أن لغو اليمين من اليمين في الغضب ولا كفارة فيها". وقد روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا نذر ولا يمين فيما لا يملك ابن آدم، ولا في معصية الله، ولا في قطيعة رحم، ومن حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليدعها وليأت الذي هو خير، فإن تركها كفارة». ومن طريق حجاج بن المنهال بن هشيم عن يحيى بن عبيد الله عن أبي هريرة مرفوعاً: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير فهو كفارتها". وروى العقيلي من طريق شعيب بن حبان بن شعيب بن أدهم بن يزيد بن أبي معاذ عن مسلم بن عقرب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من حلف على مملوكه ليضربه فإن كفارته أن يدعه، وله مع كفارته خير» كذا في "المحلى و (41: 8) " (42).

□ □

واعلم أن حديث عمرو بن شعيب إنما تركنا آخره للعلة التي ذكرناها من كونه معارضا للأصح الأثبت واختلاف الرواة على عمرو فيه، وأما أوله فليس بمتروك، بل معناه لا يجوز اليمين والنذر فيما لا يملك، ولا في معصية الله، ولا في

[illegible]

باب الحلف بالله تعالى وبأسمائه وبصفاته

وفي "البدائع": "تم المقسم به قد يكون اسما وقد يكون صفة. والاسم قد يكون مذكورا وقد يكون محذوفا، والمذكور قد يكون صريحا، وقد يكون كناية. أما الاسم الصريح فهو أن يذكر اسما من أسماء الله تعالى أي اسم كان، سواء اسما خالصا لا يطلق إلا على الله تعالى نحو الله والرحمن، أو كان يطلق على الله تعالى وعلى غيره كالعليم والحكيم والكريم والحليم ونحو ذلك، لأن هذه الأسماء وإن كانت تطلق على الخلق ولكن تعيين الخالق مرادا بدلالة القسم، إذ القسم بغير

□ □

قوله: "عن حديث عائشة" إلخ. قال الموفق: "وإن قال: لعمر الله فهي يمين موجبة للكفارة، وبه قال أبو حنيفة: وقال الشافعي: إن قصد اليمين فيمين وإلا فلا، وهو اختيار أبي بكر، لأنهما إنما تكون يميناً بتقدير خبر محذوف فكأنه



عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «بيننا أيوب - 3471 يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه



قال: لعمر الله ما أقسم به، فيكون مجازا، والمجاز لا ينصرف إليه الإطلاق. ولنا أنه أقسم بصفة من صفات الله تعالى، فإن معنى ذلك الحلف ببقاء الله تعالى وحياته. ويقال: العمر والعمر (بالضم والفتح) واحد فكان يمينا موجبا للكفارة، كالحلف ببقاء الله تعالى، وقد ثبت "له عرف الشرع والاستعمال. قال الله تعالى: "لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون

وقال النابغة:

فلا لعمر الذي قد زرتة حججا وما أريق على الأنصاب من حسد

وقال آخر

إذا رضيت كرام بني قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

وقال آخر

ولكن لعمر الله ما ظل مسلما كفر الثنايا واضحات الملاغم

وهذا في الشعر والكلام كثير. وأما احتياجه إلى التقدير فلا يصح، فإن اللفظ إذا اشتهر في العرف صار من الأسماء العرفية، يجب حمله عليه عند الإطلاق دون موضوعه الأصلي على ما عرف من سائر الأسماء العرفية، ومتى احتاج اللفظ إلى التقدير وجب التقدير له، ولم يجز إطرأحه، ولهذا يفهم مراد المتكلم به من غير اطلاع على نية قائله وقصده، ويفهم من قوله تعالى: "واسأل القرية". و"أشربوا في قلوبهم العجل". التقدير، فكذا ههنا" اهـ ملخصا (11: 188).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ: دلالة على الحلف بصفات الله تعالى ظاهرة، ولا يخفى أن عزة الله وعظمته بمعنى واحد، والعجب من ابن حزم حيث جعل الحلف بعزة الله يمينا دون الحلف بعظمة الله لعدم ورود النص بها، وهل هذه إلا ظاهرة محضة؟ (المحلى 8: 31). فإن أراد أن النص لم يرد بالحلف بها. فنقول: وكذلك لم يرد بالحلف بأكثر أسماء الله الحسنى التي قد ذكرتها، كالدهر والبر والوتر ونحوها، وإنما ثبت بالنص كونها أسماء الله تعالى. وإن أراد أن النص لم يرد بكونها صفة لله تعالى فهو ظاهر البطلان، لأن العظمة قد ثبت كونها من صفات الله تعالى، بل من أخص صفاته. قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما يحكيه عن ربه عز وجل: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" الحديث. رواه أبو داود وابن ماجه وابن حبان في



يا أيوب! ألم أكن أغنيك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك ولكن لا غنى بي عن بركتك». رواه (البخاري (42:1)



"صحيحه" (الترغيب: 500). وفي دعائه - صلى الله عليه وسلم -: "وأسألك بإسمك الطاهر المطهر المنزل في كتابك من لدنك، إلى أن قال: وبِعَظَمَتِكَ وكِبَرِيَاكَ وبنور وجهك أن ترزقني القرآن العظيم إلخ. كما في "الحصن". والتزم الصحة والحسن فسمما يورده. فإن كان الحلف باسم من أسماء الله تعالى يمينا مكفرة سواء ورد النص بالحلف به أو لا كان الحلف بصفة من صفاته التي ثبت بالنص كونها صفة الله تعالى يمينا أيضاً، بدليل ما في القصة أيوب عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: "بلى وعزتك" وما في حديث جبريل في خلق الجنة والنار: "وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد". رواه النسائي (المحلى 8: 31) "وما في حديث أنس عند البخاري فتقول (جهنم): "قط قط وعزتك

وأما ما رواه الطبراني في "الكبير" عن عبد الله (هو ابن مسعود) قال: "لا تحلفوا بحلف الشيطان، يقول أحدكم: وعزة الله، ولكن قولوا كما قال الله: رب العزة. ففيه عبدالرحمن المسعودي وهو ثقة ولكنه اختلط، كذا في "مجمع الزوائد وقال الحافظ في (4: 178) "الفتح": وفي المسعودي ضعف، وعون عن عبد الله منقطع (11: 475)، فلا يصلح معارضا للأحاديث الصحيحة الثابتة القائمة الأسانيد. وأيضاً: فإن العزة يحتمل أن تكون صفة بمعنى القدرة والعظمة، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر بمخلوقاته والغلبة لهم. ولذلك صحت إضافة اسمه إليها (في قوله: رب العزة). وقد تستعار العزة للحمية والأنفة، ومنه قوله تعالى: "أخذته العزة بالإثم". كذا في فتح الباري عن ابن بطال، والراغب (13: 313). فقول ابن مسعود: "لا تحلفوا بحلف الشيطان". محمول على المعنيين الأخيرين فإن الحلف بالعزة بدينك المعنيين منهى عنه، كما نهى عن الحلف بحق السماء وحق زيد. وأما بالمعنى الأول فليس بمنهى عنه، ولم يروه ابن مسعود لثبوته بالنص كما تقدم. وإذا أطلق الحالف أنصرف إلى صفة الذات وانعقدت اليمين، إلا إن قصد خلاف ذلك، بدليل أحاديث الباب فافهم. وقد ورد في لفظ عند البخاري عن أنس في حديث جهنم: ثم تقول: "قد قد بعزتك وكرمك". قال الحافظ في "الفتح": "ويؤخذ منه مشروعية الحلف بكرم الله كما شرع الحلف بعزة الله" اهـ (13: 314). فاندحض قول ابن حزم: "أن اليمين بعظمة الله وإرادته وكرمه وحلمه وسائر ما لم يأت به نص فليس شيء من ذلك يمينا" إلخ (8: 31). والحق أنه لا حاجة إلى ورود النص بالحلف بصفة صفة بعد ما ثبت كونها صفة لله وعز وجل ما لم يغلب استعمالها في غير الصفة، كما لا حاجة إلى ورود النص بالحلف باسم بعد ما ثبت كونه اسماً لله تعالى، ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان.

قال ابن هبيرة في كتاب الإجماع: "أجمعوا على أن اليمين منعقدة بالله، وبجميع أسمائه الحسنى، وبجميع صفات ذاته، كعزته



عن عبد الرحمن بن صفوان في حديث طويل: ((فقام العباس معه أي مع عبد - 3472 الرحمن بن صفوان، فقال: يا رسول الله! قد عرفت ما بيني وبين فلان، وأتاك بأبيه لتبأيعه على الهجرة فأبيت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا هجرة، فقال العباس: أقسمت عليك لتبأيعه، قال: فبسط رسول الله صلى الله عليه وسلم يده، فقال: هات! أبرر عمي ولا هجرة)). رواه أحمد وابن ماجه (نيل الأوطار 8: 464). قلت: رجال ابن ماجه ثقات غير يزيد بن أبي زياد فمختلف فيه، وقد وثق، وهو من رجال مسلم. وذكره الموفق في "المغنى" (206:11) بلفظ: ((أبررت قسم عمي ولا هجرة)) اهـ



وجلاله وعلمه وقوته وقدرته، واستثنى أبو حنيفة العلم فلم يره يميناً، وكذا حق الله. وقال عياض: لا خلاف بين فقهاء الأنصار أن الحلف بأسماء الله وصفاته لازم، إلا ما جاء عن الشافعي. وإنما يحتاج إلى النية عنده ما يصح إطلاقه عليه سبحانه وعلى غيره. وأما ما لا يطلق في معرض التعظيم شرعاً إلا عليه تنعقد اليمين به وتجب الكفارة". (فتح الباري 11: 466)، وفيه أيضاً: قال الشافعي فيما أخرجه البيهقي في "المعرفة": "من قال: وحق الله وعظمة الله وجلال الله وقدره الله يريد اليمين أو لا يريد به يمين" انتهى (11: 474). "وأختلف أقوال أئمتنا في الحلف بحق الله تعالى، فلا يكون حالفاً في قول أبي حنيفة ومحمد. ورواية عن أبي يوسف، وفي أخرى عنه يكون يميناً، لأن الشيء قد يضاف إلى نفسه في الجملة، والحق من أسمائه تعالى، فكانه قال: والله الحق ولهما أن الأصل الإضافة إلى غيره لا إلى نفسه، والحق المضاف إلى الله تعالى يراد به الطاعات والعبادات في عرف الشرع، بدليل ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم: ((يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده؟ وما حق العباد على الله؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً". الحديث رواه الشيخان والترمذي (جمع الفوائد 1: 7).

والحلف بعبادة الله وطاعته لا يكون يميناً، ولو قال: والحق يكون يميناً، لأن الحق من (أسماء الله تعالى). (بدائع 3: 7)

قوله: "عن عبد الرحمن بن صفوان"، وقوله: عن ابن عباس" إلخ. قال الموفق في المغنى

وإن قال: أقسمت أو أليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن كذا، ولم يذكر في الله فعن أحمد" إنها يمين سواء نوى أو أطلق. روى نحو ذلك عن عمر وابن عباس والنخعي والثوري وأبي حنيفة وأصحابه. وعنه إن نوى اليمين بالله كان يميناً وإلا فلا، وهو قول مالك وإسحاق وابن المنذر، لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره، فلم تكن يميناً حتى يصرفه إليه. وقال الشافعي: ليس بيمين إن نوى. روى نحو ذلك عن عطاء والحسن والزهرى وقتادة وأبي عبيد لأنها عريت عن اسم الله وصفته، فلم تكن يميناً. ولنا أنه قد ثبت لها عرف الشرع والاستعمال. فذكر حديث أبي بكر وعباس المذكور في المتن. ثم قال: وفي



عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل، قالت: ((قال رسول الله صلى الله - 3473 عليه وسلم: أقسم لا أدخل عليكن شهراً، فغاب عنا تسعاً وعشرين، ثم دخل علينا مساء الثلاثين، فقالت: كنت حلفت أن لا تدخل شهراً، فقال: شهر هكذا، وشهر هكذا، وفرق بين كفيه وأمسك في الثالثة الإبهام)). رواه الحاكم في "المستدرک" (4:302). وصححه على شرط البخاري، وقال: فيه البيان أن أقسمت على كذا يمين وقسم، وأقره على تصحيحه الذهبي.

عن ابن عباس: "أن أبا بكر قال: أقسمت يا رسول الله! بأبي أنت لتحدثني ما - 3474 الذي أخطأت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تقسم". رواه أبو داود وسكت عنه

قال المنذري: وأخرجه البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجه وفي لفظ لأبي داود: "لم (يخبره)". سكت عنه هو والمنذري (عون المعبود 3: 224).



كتاب الله تعالى: {إذا جاءك المنافقون قالو نشهد إنك لرسول الله، إلى قوله: اتخذوا أيمانهم جنة}. فسامها يميناً، وسماها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قسماً، وقالت عائكة بنت عبد المطلب عمه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: حلفت لئن عادوا لنصلطلنهم. وقالت عائكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل

فآليت لا تنفك عيني حزينة ... عليك ولا ينفك جلدي اغبرا

وقولهم: يحتمل القسم بغير الله. إنما يحمل على القسم المشروع، ولهذا لم يكن هذا مكروهاً، ولو حمل على القسم بغير الله كان مكروهاً، ولو كان مكروهاً لم يفعله أبو بكر بين يدي النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا أبر النبي - صلى الله عليه وسلم - قسم العباس حين أقسم عليه" اهـ (11:206). وفي "البدائع": "ولنا أن القسم لما لم يجز إلا بالله عز وجل كان الإخبار عنه إخباراً عما لا يجوز بدونه، كما في قوله تعالى: "واسأل القرية التي كنا فيها". (ونذكر قول الموفق: أن اللفظ إذا اشتهر في العرف صار من الأسماء العرفية، يجب حمله عليه عند الإطلاق، ومتى احتاج اللفظ إلى التقدير وجب التقدير له، ولم يجز إطرأحه إلخ). ولأن العرب تعارفت الحلف على هذا الوجه، والقسم لا يكون إلا بالله تعالى في عرف الشرع" اهـ ملخصاً (4:7).

قوله: "عن بريدة" إلخ. قال الموفق في المغني: "قال القاضي" لا يختلف المذهب في أن الحلف بأمانة الله يمين مكفرة، وبهذا قال أبو حنيفة (فيه نظر كما سيأتي). وقال الشافعي: لا تتعقد اليمين لها إلا أن ينوي الحلف بصفة الله تعالى، لأن الأمانة تطلق على الفرائض. قال الله تعالى: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض، الآية. والودائع والحقوق. قال الله تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها}. إذا كان اللفظ محتملاً لم يصرف إلى أحد



عن بريدة قال: قال رسول - صلى الله عليه وسلم -: ((ليس منا من حلف - 3475 بالأمانة)) رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري، ورجال إسناده ثقات

وأخرج الطبراني في الأوسط بإسناد رجاله ثقات من حديث ابن عمر: ((أن النبي - 3476 - صلى الله عليه وسلم - سمع رجلاً يحلف بالأمانة، فقال: ألسنت الذي يحلف بالأمانة)) (نيل الأوطار 8: 465) قلت: والحديث في "مجمع الزوائد" (4: 178)، ولكنه بلفظ: ((إن رجلاً سمع رجلاً يحلف بالأمانة، فقال: ألسنت الذي يحلف بالأمانة)) اهـ. والظاهر وقوع التصحيف فيه

عن ابن عباس في الرجل يقول: هو يهودي أو نصراني أو مجوسي أو بريء من - 3477 الإسلام أو عليه لعنة الله أو عليه نذر، قال: "يمين مغلظ". رواه عبد الرزاق (كنز العمال 8: 343).



محتملاته بنية أو ليل. ولنا أن أمانة الله صفة له بدليل وجوب الكفارة على من حلف بها إذا نوى، ويجب حملها على ذل عند الانطلاق، لأن حملها على غير ذلك صرف ليمين المسلم إلى المعصية أو المكروه، والظاهر خلافه. وما ذكره من الفرائض والودائع لم يعهد القسم بها، ولا يستحسن ذلك لو صرح به. وأيضاً: فإن أمانة الله المضافة إليه هي صفة، وغيرها يذكر غير مضاف إليه، كما ذكر في الآيات والخبر" اهـ ملخصاً (11: 208).

وفي "البدائع": "لو قال: وأمانة الله. ذكر في الأصل أنه يكون يميناً. وذكر الطحاوي عن أصحابنا جميعاً أنه ليس بيمين، وجه ما ذكره الطحاوي أن أمانة الله فرائضه التي تعبد عباده بها، قال الله تعالى: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض}، الآية. فكان حلفاً بغير اسم الله عز وجل، فلا يكون يميناً. وجه ما ذكره في الأصل أن الأمانة المضافة إلى الله تعالى عند القسم يراد بها صفته، ألا ترى أن الأمين من أسماء الله تعالى، وأنه مشتق (من الأمانة فكان المراد بها عند الإطلاق، خصوصاً في موضع القسم" اهـ (3: 6).

قلت: لم أجد الأمين في أسماء الله تعالى عند الترمذي ولا عند ابن ماجه، ولا عند الحافظ في التلخيص الحبير، ولا عند ابت حزم في المحلي. وقد استوعب الأسماء التي صحت الرواية به، واستوعب الحافظ الأسماء التي نطق به القرآن خاصة، فإن صح كونه من أسماء الله تعالى تم الدليل، وإلا فكم من صفات الله تعالى لم تتعارف العرب الحلف به كالعلم، أو لا يكون الحلف بها يميناً لإطلاقها على غير الصفة كالرحمة والغضب، أي ما كان فالحديث مجمول على النهي عن الحلف



روى الزهري عن خارجة بن زيد عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((أنه - 3478
سئل عن الرجل يقول: هو يهودي أو نصراني أو مجوسي أو بريء من الإسلام في اليمين
يحلف بها، فيحنت في هذه الأشياء. فقال: عليه كفارة يمين". أخرجه أبو بكر (الخلال) كذا
في "المغنى. والمذكور من السند صحيح، ولم أقف على باقي الإسناد. (11: 199) "



بالأمانة غير المضافة إلى الله تعالى، كما هو الظاهر المتبادر منه، فلا حجة فيه لمن استدل
به على أن الحلف بأمانة الله ليس بيمين إن نوى الفرائض أو أطلق، والله تعالى أعلم

قوله: "عن ابن عباس"، وقوله: "روى الزهري" إلخ. قال في البدائع: "ولو قال: إن فعل كذا
فهو يهودي أو نصراني أو مجوسي أو بريء عن الإسلام أو كافر أو يعبد من دون الله أو
يعبد الصليب أو نحو ذلك، مما يكون اعتقاده كفراً فهو يمين استحساناً. والقياس أن لا
يكون يميناً، وهو قول الشافعي. وجه القياس أنه علق الفعل المحلوف عليه بما هو معصية،
فلا يكون حالفاً، كما لو قال: إن فعل كذا فهو شارب خمرأ، أو آكل ميتة. وجه استحساننا
أن الحلف بهذه الألفاظ متعارف بين الناس، فإنهم يحلفون بها من لدن رسول الله صلى
عليه وسلم إلى يومنا هذا. ولو لم يكن ذلك حلفاً لما تعارفوه، فدل تعارفهم على أنهم
جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله عز وجل، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه، كقول العرب:
لله على أن أضرب ثوبي حطيم الكعبة، إن ذلك جعل كناية عن التصديق في عرفهم، وإن لم
يعقل وجع الكناية فيه كذا هذا. هذا إذ أضاف اليمين إلى المستقبل، فأما إذا أضاف إلى
الماضي بأن قال: هو يهودي أو نصراني إن فعل كذا لشيء قد فعله، فهذا يمين الغموس
بهذا اللفظ، ولا كفارة فيه عندنا. ولكنه هل يكفر لم يذكر في الأصل، والصحيح أنه لا يكفر،
(لأنه ما قصد به الكفر ولا اعتقده، وإنما قصد به ترويح كلامه وتصديقه فيه" اهـ (3: 8)

وتعليل الجواب بهذا الوجه أولى مما علله به صاحب الداية من إلحاقه بتحريم المباح، فإن
تحريم المباح إنما يكون في المستقبل دون الماضي، والحلف بهذه الألفاظ يمين مطلقاً كما
مر. وهو أولى أيضاً مما نقله أبو الحسن بن القصار من المالكية عن بعض الحنفية، أنهم
احتجوا لإيجاب الكفارة بأن في اليمين الامتناع من الفعل، وتضمن كلامه بما ذكر تعظيماً
للإسلام. وتعقب ذلك بأنهم قالوا فيما قال: وحق الإسلام، إذا حنت لا تجب عليه كفارة،
فأسقطوا الكفارة إذا صرح بتعظيم السلام، وأثبتوها إذا لم يصرح اهـ. كذا في "فتح
(الباري" (11: 468).

3480 - عن أبي رافع قال: "قالت لي مولاتي ليلي بنت العجماء: كل مملوك لها محرر، وكل مال لها هدى، وهي يهودية ونصرانية إن لم تفرق بينك وبين امرأتك. قال: فأثيت زينب بنت أم سلمة. ثم أثيت حفصة إلى أن قال: ثم أثيت ابن عمر فجاء معي إليها، فقام على الباب فسلم، فقال: أ من حجارة أنت أم من حديد؟ أفنتك زينب، وأفنتك أم المؤمنين، كفري عن يمينك، وخلي بين الرجل وامرأته". رواه الأثرم والجوز جاني مطولاً، وزاد أحمد: "واعتقي جاريتك". وهذه زيادة يجب قبولها. قاله الموفق في "المغني" (219:11). قلت: وعزاه في "كنز العمال" (343:8) إلى عبد الرزاق، وذكره مفصلاً. والظاهر من كلا الموفق كون الحديث صالحاً للاحتجاج به. وأخرجه الدار قطني في سننه (493:2) بسند رجاله ثقات خلا قوله: "واعتقي جاريتك" ثم اطلعت على سند عبد الرزاق عند ابن حزم في "المحلي" (8:8) عن المعتمر بن سليمان التيمي عن أبيه عن بكر بن عبد الله المزني. أخبرني أبو رافع فذكره، وهذا سند صحيح، وصرح ابن حزم نفسه بصحة الأثر.

واحتج الجمهور بما رواه الشيخان عن أبي هريرة مرفوعاً: من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى، فليقل لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك، فليتصدق. وبما رواه النسائي عم سعد: "كنا نذكر في بعض الأمر وأنا حديث عهد الجاهلية، فحلفت باللات والعزى فقال لي أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ما قلت؟ أثت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فإنا لا نراك إلا قد كفرت، فلقيته. فقال: قل: لا إله إلا الله وحده ثلاث مرات، وتعوذ بالله من الشيطان ثلاث مرات، وانقل عن شمالك ثلاث مرات ولا تعدله. (جمع الفوائد 1: 213). قال الخطابي: في هذا الحديث دليل على أن لا كفارة على من حلف بغير الإسلام وإن أتم به، لكن تلزمه التوبة لأنه صلى الله عليه وسلم أمره بكلمة التوحيد، فأشار إلى عقوبته تختص بذنبه، ولم يوجب عليه في ماله شيئاً. كذا في فتح الباري (467:11).

قلت: لا دليل فيه على ما ذكره، بل فيه دليل على أن اليمين بغير الله لا تنعقد، وهذا لا نزاع فيه ولا يخفى أن الحلف باللات والعزى لم يكن متعارفاً بين المسلمين لا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا فيما بعده وإنما حلف بها من حلف خطأ لسبق اللسان، بخلاف الحلف بقوله: "هو برئ من الإسلام أو هو يهودي ونصراني ومجوسي"، فإنه متعارف بين الناس يحلفون به من لدن سول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا. فدل تعارفهم على أنهم جعلوا لك كناية عن الحلف بالله عز وجل، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه، وقياس التعارف على غير المتعارف باطل.

ويرد على الحنفية ما في حديث ابن عباس: "أو عليه لعنة الله" وما في حديث أم سلمة: "لا أعتقها الله من النار"



أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "أقسم وأقسم بالله، وأشهد وأشهد - 3481 بالله، وأحلف وأحلف بالله، وعلى عهد الله، وعلى ذمة الله، وعلى نذر الله، وعلى نذر، وهو يهودي، وهو نصراني، وهو مجوسي، وهو برئ من الإسلام. كل هذا يمين يكفرها إذا (حنت)". أخرجه محمد في الآثار وقال: ولهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ (104).



إن أعنته". فكل ذلك ليس بيمين عندهم كما في الهندية (36:3): "لو قال: عليه لعنة الله إن فعل كذا، أو عليه عذاب الله، لا يكون يميناً، وكذا لو قال: عذبه الله بالنار، أو حرم عليه الجنة إن فعل كذا، أو عليه عذاب الله، لا يكون يميناً، وكذا لو قال: عذبه الله بالنار، أو حرم عليه الجنة إن فعل كذا، فشيء من هذا لا يكون يميناً" اهـ. والجواب: أن الحلف باللعة أو بتحريم الجنة عليه لم يكن متعارفاً عندهم، ولعله كان متعارفاً عند ابن عباس وأم سلمة، فجعله يميناً، ولا يخفى ما فيه. ويؤيد كون الحلف بأن عليه لعنة الله، أو لا يعتقه الله من النار إن فعل كذا يميناً قوله تعالى: {والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين}. جعلها شهادة والشهادة يمين عندهم. ويمكن أن يقال: إن في ذلك في معنى الشهادة، ولا يلزم من كون الشهادة يميناً كون ما في معناها يميناً أيضاً فافهم. فلعن الله يحدث بعد ذلك أمراً.

قال الموفق في "المغنى": "اختلفت الرواية عن أحمد في الحلف بالخروج عن الإسلام. فعن أحمد عليه الكفارة إذا حنت. يروى هذا عن عطاء وطاوس والحسن والشعبي (والنخعي كما سيأتي. وهؤلاء أجلة التابعين) والثوري والأوزاعي وأصحاب الرأي. ويروى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه. والثانية لا كفارة عليه، وهو قول الشافعي ومالك وإبي ثور وابن المنذر وهذه أصح إن شاء الله تعالى، فإن الوجوب من الشارع، ولم يرد في هذه اليمين نص، ولا هي في "قياس المنصوص" اهـ ملخصاً (11:199). قلت: وأي نص أصرح من حديث زيد بن ثابت مرفوعاً: "عليه كفارة اليمين". ذكره الموفق نفسه، ولم يعله بشيء، فهل قوله: لم يرد في هذه اليمين نص إلا تحكم. وقد تأيد بقول ابن عباس وابن عمر وأم سلمة وحفصة فالحق ما ذهب إليه أصحابنا الحنفية رحمهم الله تعالى.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالة على معنى الباب ظاهرة. وإبراهيم من أخص الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه وألزمهم له: فقواه حجة لا سيما وقد وافقه على ذلك غيره من فقهاء الصحابة والتابعين كما تقدم. وفي كل ذلك دليل على صحة ما رواه زيد ابن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك. ولا أقل من أن يكون صالحاً للاحتجاج به. والله تعالى أعلم.

باب لا تنعقد اليمين إذا حلف بغير الله عز وجل

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: ((أن رسول - صلى الله عليه وسلم - أدرك - 3482
عمر ابن الخطاب وهو يسر في ركب يحلف بأبيه. فقال: ألا! إن الله ينهاكم أن تحلفوا
بآبائكم، من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت)). رواه البخاري، وفي لفظ له: قال عمر:
"فو الله ما حلفت بها منذ سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لو أحدكم حلف
بالمسيح هلك، والمسيح خير من آباءكم". وهذا مرسل يقوى بشواهد.

باب لا تنعقد اليمين إذا حلف بغير الله عز وجل

قوله: "عن عبد الله بن عمر" إلخ. قال الحافظ في الفتح: وظاهر الحديث تخصيص الحلف بالله خاصة. لكن اتفق الفقهاء على أن اليمين تتعقد بالله وذاته وصفاته العلية، واختلفوا في انعقادها ببعض الصفات كما تقدم. وأما اليمين بغير ذلك فقد ثبت المنع فيها، وهل المنع للتحريم قولان عند المالكية، (وكذا عند الحنفية كما في رد المحتار). والمشهور عندهم الكراهة. والخلاف أيضاً عند الحنابلة، لكن المشهور عندهم التحريم، وبه جزم الظاهرية. وقال ابن عبد البر: لا يجوز الحلف، بغير الله بالإجماع، ومراده بنفي الجواز الكراهة أعم من التحريم والتنزيه، فإنه قال في موضع آخر: أجمع العلماء على أن اليمين بغير الله مكروهة منهي عنها، لا يجوز لأحد الحلف بها. والخلاف موجود عند الشافعية، وجمهور أصحابه على أنه للتنزيه. وقال إمام الحرمين: المذهب القطع بالكراهية. وجزم غيره بالتفصيل، فإن اعتقد في المحلوف فيه من التعظيم ما يعتقده في الله حرم، وكان بذلك الاعتقاد كافراً، وعليه ينتزل الحديث المذكور، وإذا اعتقد تعظيم المحلوف به على ما يليق به من التعظيم فلا يكفر بذلك، ولا تتعقد يمينه. قال الماوردي: لا يجوز لأحد أن يحلف أحداً بغير الله لا بطلاق ولا عتاق ولا نذر، وإذا حلف الحاكم أحداً بشيء من ذلك وجب عزله لجهله" اهـ ملخصاً (462:11).

قلت: "حديث النهي عن الحلف بغير الله محمول على غير التعليق، وهو الحلف المتعارف بأدوات القسم، أو بقوله: أحلف وأقسم وآليت ونحوها، لأن هذا هو اليمين وضعاً. وأما تعليق الجزاء بالشرط فليس بيمين وضعاً، وإنما سمي يميناً عند الفقهاء لحصول معنى اليمين بالله تعالى، وهو الحمل أو المنع، فالحلف بغير الله من غير تعليق يكره اتفاقاً، لما فيه من مشاركة المقسم به لله تعالى في التعظيم. وأما التعليق فليس فيه تعظيم، بل فيه الحمل أو المنع مع حصول الوثيقة، فلا يكره اتفاقاً. وإنما كانت الوثيقة فيه أكثر من الحلف بالله تعالى في زماننا لقلة مبالاة العوام بالحنث ولزوم الكفارة. وأما التعليق فيمتنع الحالف فيه من الحنث، خوفاً من وقوع الطلاق والعتاق. وفي المعراج: فلو حلف به لا على وجه الوثيقة أو على الماضي يكره." كذا في "رد المحتار" (70:3). فبطل حكم الماوردي بكرهته إدخاله في الحلف بغير الله مطلقاً لم تتعد

لا تنعقد اليمين إذا حلف بغير الله عز وجل

□ □

وأخرج الترمذي من وجه آخر عن ابن عمر: "أنه سمع رجلاً يقول (1): لا والكعبة. - 3483 فقال: لا تحلف بغير الله، فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك. قال الترمذي: حسن وصححه الحاكم (فتح الباري 4: 297).

يمينه (بدليل أنه لم يوجب الكفارة على من حلف باللات والعزى، وإنما أمره أن يقول لا إله إلا الله) سواء كان المحلوف به يستحق التعظيم لمعنى غير العبادة كالأنبياء والملائكة والعلماء والصلحاء والملوك والأباء والكعبة، أو كان لا يستحق التعظيم كالأحاد، أو يستحق التحقير والإذلال كالشياطين والأصنام وسائر من عبد من دون الله. استثنى بعض الحنابلة من ذلك الحلف بنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم، فقال: تنعقد به اليمين، وتجب الكفارة بالحنث، فاعتل بكونه أحد ركني الشهادة التي لا تتم إلا به، وأطلق ابن العربي نسبته لمذهب أحمد، وتعبه بأن الإيمان عند أحمد لا يتم إلا بفعل الصلاة، فيلزمه أن من حلف (بالصلاة) تنعقد بيمينه ويلزمه الكفارة إذا حنث. اهـ (465:11)

وقال الموفق في "المغني" بعد ذكر الروائيتين عن أحمد: "والأول أولى (أي عدم انعقاد اليمين به) لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت". ولأنه حلف بغير الله تعالى توجب الكفارة بالحنث فيه كسائر الأنبياء، ولأنه مخلوق فلم تجب الكفارة بالحلف به، ولأنه ليس بمنصوص عليه ولا في معنى المنصوص، ولا يصح قياس اسم غير الله على اسمه، لعدم الشبه وانتفاء المماثلة" اهـ (178:11). فثبت أن انعقاد اليمين بالحلف بنبينا صلى الله عليه وسلم رواية ضعيفة عن أحمد لا تعويل عليها عند أهل مذهبه فافهم.

وقال بعض العلماء: "لا يكره الحلف بغير الله تعالى، لأن الله تعالى أقسم بمخلوقاته. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث الأعرابي: ((أفلح وأبيه إن صدق)). وقال في حديث أبي العشراء: ((وأبيك لو طعنت في فخذه لأجزأك"، ولا حجة لهم في ذلك. فأما قسم الله تعالى بمصنوعاته فإنما أقسم دالاً على قدرته وعظمته، فكأنه أقسم بصفاته. والله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه، ولا وجه للقياس على أقسامه، لا يسأل عما يفعل وهم)). (يسألون. وأما قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأعرابي: ((أفلح وأبيه

[illegible]

حديث ابن عمر هذا أخرجه الحاكم في "المستدرک" وصححه على شرط الشيخين، (1). وأقره عليه الذهبي (4: 297).

[illegible][illegible]

قوله: "عن ابن جريج" إلخ. فيه دلالة على عدم انعقاد اليمين بالحلف بالمصحف لكونه من الحلف بغير الله، فإن المصحف والقرآن والكتاب اسم للمكتوب بيت الدفتين، والمكتوب ليس بصفة الله تعالى حقيقة، بل كلام الله الصفة النفسية القائمة به تعالى لا بمعنى الحروف، غير أنه لا يقال: القرآن مخلوق، لأن العوام إذا قيل لهم ذلك تعدوا إلى الكلام مطلقاً، ولذا قالوا: من قال بخلق القرآن فهو كافر. قلت: فحيث لم يجز أن يطلق عليه أنه مخلوق، ينبغي أن لا يجوز أن يطلق عليه أنه غيره تعالى، بمعنى أنه ليس صفة له، لأن الصفات ليست عيناً ولا غيراً كما قرر في محله. فالحق ما قاله في الهداية: "وكذا إذا حلف بالقرآن لأنه غير متعارف". فهو يفيد أنه ليس من قسم الحلف بغير الله، بل هو من قسم الصفات، ولذا علله بأنه غير متعارف، ولو كان من القسم الأول لكانت العلة فيه النهي المذكور لا غيره، لأن التعارف إنما يعتبر في الصفات المشتركة. قال الكمال: ولا يخفى أن الحلف بالقرآن الآن متعارف فيكون يميناً. وأما الحلف بكلام الله فيدور مع العرف. وقال العيني: وعندني أن المصحف يمين لا سيما في زماننا، وعند الثلاثة المصحف والقرآن وكلام الله يمين، وفي الهندية عن المضمرات: وقد قيل هذا أي عدم كونه يميناً في زمانهم، أما في زماننا فيمين، وبه نأخذ ونأمر ونعتقد.

[illegible][illegible]

قوله: هن أبي هريرة إلخ. قال البغوي في شرح السنة تبعاً للخطابي: "في هذا الحديث دليل على أن لا كفارة على من حلف بغير الله تعالى وإن أثم به، لكن تلزمه التوبة، لأنه صلى الله عليه وسلم أمره بكلمة التوحيد، فأشار إلى أن عقوبته تختص بذنبه، ولم يوجب عليه في ماله شيئاً" اهـ من "فتح الباري" ملخصاً (467:11). قلت: وهو قول جمهور (العلماء كما صرح به الموفق في المغني (209:11)

باب إذا حلف على فعل معصية أو ترك واجب وجب الحنث
وجب الحنث وكفارة اليمين

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((والله - 3486 لأن يستلج أحدكم في يمينه أثم له عند الله من أن يؤدي الكفارة التي فرض الله عليه)).
رواه مسلم (المحلى: 43:8). وقال الموفق في المغني (166:11) متفق عليه

فائدة:

قال الموفق في "المغني": "إذا حلف بالعهد، أو قال: وعهد الله وكفالته، فذلك يمين يجب تكفيرها إذا حنث فيها. وبهذا قال الحسن وطاوس والشعبي والحاتم العكلي وقتادة والحكم والأوزاعي ومالك. وحلفت عائشة بالعهد أن لا تكلم ابن الزبير، فلما كلمته أعتقت أربعين رقبة، وكانت إذا ذكرته تبكي وتقول: واعهداه. قال أحمد: العهد شديد في عشرة مواضع من كتاب الله، ويتقرب إلى الله تعالى إذا حلف بالعهد وحنث ما استطاع، وعائشة أعتقت أربعين رقبة ثم تبكي حتى تبل خمارها، وتقول: واعهدا. وقال عطاء وأبو عبيد وابن المنذر: لا يكون يميناً إلا أن ليس بيمين ولعلمهم ذهبوا إلى ينوي. وقال الشافعي: لا يكون يميناً إلا أن ينوي اليمين بعهد الله الذي هو صفته. وقال أبو حنيفة: ليس بيمين ولعلمهم ذهبوا إلى أن العهد من صفات الفعل، فلا يكون الحلف به يميناً، وقد وافقنا أبو (حنيفة في أنه إذا قال: على عهد الله وميثاقه، ثم حنث أنه يلزمه الكفارة" اهـ (11: 197

قلت: بل قد وافقهم أيضاً فيما إذا قال: وعهد الله، فهو يمين عنده لأن العهد يمين، فصار كأنه قال: ويمين الله، وذلك يمين، فكذا هذا ذكره في "البدائع" (3: 6). وفي الهداية: "وكذا قوله: وعهد الله وميثاقه، لأن العهد يمين، قال الله تعالى: {وأوفوا بعهد الله} والميثاق عبارة عن العهد". قال المحقق في الفتوح: "وكذا الذمة، كأن يقول وذمة الله" (361: 4). وإنما خالفهم أبو حنيفة إذا قال: والعهد، وأطلق من غير أن يضيفه إلى الله تعالى، فلا يكون يميناً. وأما أثر عائشة فإنما أخرجه البخاري في باب الهجرة بلفظ: "على نذر إن كلمته". وقالت بعد ما أعتقت أربعين: "وددت أني جعلت حين حلفت عملاً لأعمله فأفرغ منه". (390: 6). فإن ثبت فيه لفظ فالظاهر أنها قالت: لله على عهد وهو يمين عنده. نعمنا كما مر، والله تعالى أعلم

باب إذا حلف على فعل معصية أو ترك واجب وجب الحنث وكفارة اليمين

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. فصح بهذا الخبر وجوب الكفارة في الحنث في اليمين التي يكون التماذي على الوفاء بها إثماً

باب تحريم الحلال يمين تجب كفارتها إذا حنث فيها

[illegible]

فائدة: قال الموفق في "المغني": ويكره الإفراط في الحلف بالله تعالى، لقول الله تعالى: {ولا تطع كل حلاف مهين}. وهذا ذم يقتضي كراهة فعله، فإن لم يخرج إلى حد الإفراط فليس بكروه إلا أن يقترن به ما يوجب الكراهة. ومن الناس من قال: الأيمان كلها مكروهة، لقول الله تعالى: {ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم}. ولنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يحلف كثيراً، وقد كان يحلف في الحديث الواحد أيماناً كثيرة، وربما كرر اليمين الواحدة ثلاثاً، فإنه قال في خطبة الكسوف: ((والله يا أمة محمد! ما أحد أغير من الله أن يزني عبده، أو تزني أمته، يا أمة محمد! والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً)) ولقيته امرأة من الأنصار، فقال: ((والذي نفسي بيده إنكم لأحب الناس إلي)) ثلاث مرات. وقال: "والله لأغزون قريشاً" ثلاثاً. ولو كان هذا مكروهاً لكان النبي - صلى الله عليه وسلم - أبعد الناس منه. وأما قول تعالى: {ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم}. فمعناه: لا تجعلوا أيمانكم بالله مانعة لكم من البر والتقوى والإصلاح بين الناس. قال أحمد وذكر حديث ابن عباس بإسناده في قوله تعالى: {ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم}. الرجل يحلف أن لا يصل قرابته، وقد جعل الله له مخرجاً في التكفير، فأمره أن لا يعتل بالله فليكفر. (وليس. ثم ذكر حديثي المتن (11: 166)

باب تحريم الحلال يمين كفارتها إذا حنت فيها

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال الحافظ في "الفتح": قال ابن المنذر: اختلف فيمن حرم على نفسه طعاماً وشرباً يحل. فقالت طائفة: لا يحرم عليه وتلزمه كفارة يمين، وبهذا قال أهل العراق (فيه رد على من عزى إلى الحنفية حرمة ما حرمه على نفسه). وقالت طائفة: لا تلزمه الكفارة إلا إن

[illegible][illegible]

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: "وأما قول من قال: إنه حرم وحلف أيضاً، فإن ظاهر الآية لا يدل عليه وإنما فيها التحريم فقط. فغير جائز أن يلحق بالآية ما ليس فيها، فوجب أن يكون التحريم يميناً لإيجاب الله تعالى فيها كفارة يمين بإطلاقي لفظ التحريم اهـ (3: 464). ويدل على ذلك كون الله تعالى قد عقب قوله: {يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم} بقوله: {لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولك يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان}. فلو لا أن تحريم الحلال يمين لم يكن لتعقيبه بحكم اليمين وجه يرتبط به إحدى الآيتين بالأخرى، وإلى ذلك أشار ابن مسعود كما سيأتي

[illegible][illegible]

وقال الموفق في "المغني": "إذا قال: هذا حرام على إن فعلت وفعل أو قال: ما أحل الله على حرام إن فعلت ثم فعل، فهو مخير إن شاء ترك ما حرمه على نفسه (أي بشرط أن لا يكون تركه معصية) وإن شاء كفر. وإن قال: هذا الطعام حرام على فهو كالحلف على تركه، ويروي نحو هذا عن ابن مسعود والحسن وجابر بن زيد وقتادة وإسحاق وأهل العراق. وقال سعيد بن جبير فيمن قال: الحل على حرام، يمين على الأيمان يكفرها. وقال الحسن: هي يمين إلا أن ينوي طلاق امرأته. وعن إبراهيم مثله، وعنه أن نوى طلاقاً وإلا فليس بشيء. وعن الضحاك: أن أبا بكر وعمر وابن مسعود قالوا: الحرم يمين، وقال طاوس: هو ما نوى، وقال مالك والشافعي: ليس بيمين ولا شيء عليه، لأنه قصد تعبير المشروع فلما قصد، كما لو قال هذه ربييتي ولنا قول الله تعالى: {يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك، إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم}. سمي تحريم ما أحل الله يميناً، وفرض له تحلة وهي الكفارة، وقالت عائشة، فذكر حديث المتن، ثم قال: فإن قيل: إنما نزلت الآية في تحريم مارية القبطية، كذلك قال الحسن وقتادة. قلنا: ما ذكرناه أصح، فإنه متفق عليه. وقول عائشة صاحبة القصة الحاضرة للتنزيل المشاهدة للحالة الأولى، وقتادة والحسن لو سمعا قول عائشة لم يعدلا به شيئاً ولم يصيرا إلى غيره، فكيف يصار إلى قولهما ويترك قولها. وقد روي عن ابن عباس وابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه جعل تحريم الحلال يميناً. ولو ثبت أن الآية نزلت في تحريم مارية كان حجة لنا، لأنها من الحلال الذي حرم وليست زوجة، فوجوب الكفارة بتحريمها يقتضي وجوبه في كل حلال حرم بالقياس عليها، لأنه حرم الحلال. فأوجب الكفارة كتحرим الأمة والزوجة وما ذكره يبطل تحريمهما وإذا قال هذه ربييتي يقصد تحريمها فهو ظاهر اهـ (202:11).

وفي "الهداية": "ومن حرم على نفسه شيئاً لم يصير محرماً. وعليه إن استباحه (أي فعل شيئاً مما حرمه قليلاً أو كثيراً) كفارة يمين اهـ. وقال المحقق في الفتح بعد ذكر الاستدلال بقوله: {يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك}. الآية: "فإن قيل: إنه روي أنه قال: والله لا أدوقه، فذلك سمي تحريماً ولزمت التحلة. أجيب: بأنه لم يذكر في الآية ولا في الحديث الصحيح (بهذا اللفظ، فلا يرد ما جاء في لفظ للبخاري: وقد حلفت). وأن أعود إليه. ولا شك أن هذا ليس بيمين موجب للكفارة عند أحد. فحيث ذكر الله تعالى ما يفيد أن الواقع منه كان يميناً وجب الحكم بأنه كان منه - صلى الله عليه وسلم - مع ذلك قول آخر لم يرد في تلك الرواية، فجاز كونه قوله: "والله لا أدوقه". وجاز كونه لفظ التحريم، إلا أن لفظ حرم على نفسه ظاهر في إرادته أنه قال: حرمت كذا ونحوه، بخلاف الحلف على تركه اهـ (372:3).

□ □

عن مسروق قال: "أتى عبد الله بضرع فأخذ يأكل منه. فقال للقوم: - 3490

[illegible]

قوله: "عن مسروق" إلخ. فيه أن ابن مسعود أمر الرجل بتكفير اليمين بمجرد قوله: "إني حرمت الضرع". ثم تلا: {يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم}، فأشار إلى أن الله عقب ذلك بذكر حكم اليمين وكفارتها، فدل على أن تحريم الحلال يمين، والله أعلم

باب أن النذر الغير مسمى يكون يمينا

عن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: قال رسول الله: - صلى الله عليه وسلم - - 3492 (كفارة النذر إذ لم يسم كفارة يمين)). رواه الترمذي وقال: حسن صحيح غريب (184:1)).

عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من نذر - 3493 نذراً ولم سمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لم يطقه فكفارته كفارة يمين))، رواه أبو داود وابن ماجه، وزاد: ((ومن نذر نذراً أطاقه فليف به)) قال الحافظ في بلوغ المرام: ("إسناده صحيح إلا أن الحافظ رجحوا وقفه" (نيل الأوطار 482:8 □ 483).

عن عروة بن الزبير: "أن عائشة كانت لا تمسك شيئاً مما جاءها من رزق الله، فقال - 3494 ابن الزبير: ينبغي أن يؤخذ على يديها، فقالت: أيؤخذ على يدي؟ على نذر إن كلمته. فاستشفع إليها رجال من قريش، وبأحوال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خاصة فامتنعت، فقال لها الزهريون أحوال النبي - صلى الله عليه وسلم -: إذا استأذنا فافتحم الحجاب، ففعل. فأرسل إليها بعشر رقاب، فأعتقتهم، ثم لم تزل تعتقهم حتى بلغت أربعين، وقالت: وددت أني جعلت حين حلفت عملاً أعمله فأفرغ منه". رواه البخاري (فتح الباري 390:6)، وهذا مختصر

وقيل: يكفر لأنه تنجيز بمعنى، كما إذا قال: هو يهودي، والصحيح أنه لا يكفر فيهما إن كان يعلم أنه يمين. فإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما، لأنه رضى بالكفر حيث أقدم على الفعل "اه. وبعارضه في بادئ النظر ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً كما في "كنز العمال": (340:8) "من حلف على يمين فهو كما حلف، إن قال: هو يهودي فهو يهودي، وإن قال: هو نصراني فهو نصراني، وإن قال: هو برئ من الإسلام، فهو برئ من الإسلام. ومن ادعى دعوى الجاهلية فهو من جثاء جهنم وإن صلى وصام" اه. ولكن لا بد من التأويل فيه، فإن الإيمان يتعلق بالقلب، فمن لم يكفر قلبه كيف يحكم بكفره؟ فالحديث إما محمول على الصورة التي ذكرها صاحب "الهداية" بقوله: فإن كان عنده إلخ. وهو الأظهر بالأصول والقواعد، أو هو محمول على الزجر والتشديد فافهم.

[illegible]

قوله: عن عقبه بن عامر، وقوله: عن ابن عباس إلخ. دلالتهما على معنى الباب ظاهرة. قال الموفق في المغني (334:11): النذر المبهم هو أن يقول: لله على ذ 1 ر، فهذا تجب به الكفارة في قول أكثر أهل العلم. وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعائشة. وبه قال الحسن وعطاء وطاوس والقاسم وسالم والشعبي والنخعي وعكرمة وسعيد بن جبير ومالك والثوري ومحمد بن الحسن، ولا أعلم فيه مخالفاً إلا الشافعي (قلت: وهو محجوج بإجماع من تقدمه) قال

[illegible]

فإن قيل: "كيف جاز لعائشة هجران ابن الزبير وهو ابن أختها، وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الهجرة، وأنه لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليا". قلنا: "أجاب الطبري بأن المحرم إنما هو ترك السلام فقط. وأن الذي صدر من عائشة ليس فيه أنها امتنعت من السلام على ابن الزبير، ولا من رد السلام عليه لما بدأها بالسلام. وأطال في تقرير ذلك، وجعله نظير من كانا في بلدين لا يجتمعان، ولا يكلم أهدهما الآخر. وليس مع ذلك مهاجرين. قال: وكانت عائشة لا تأذن لأحد من الرجال أن يدخل عليها إلا بإذن، ومن دخل كان بينه وبينها حجاب إلا إذا كان ذا محرم منها. ومع ذلك لا يدخل عليها حجابها إلا بإذنها، لكانت في تلك المدة منعت ابن الزبير من الدخول عليها والصواب ما أجاب به غيره: أن عائشة رأت أن ابن الزبير ارتكب بما قال أمراً عظيماً، وهو قوله: "الأحجرن عليها". فإن فيه تنقيصاً لقدرها ونسبة لها إلا ارتكاب ما لا يجوز من التبذير، مع ما انضاف إلى ذلك من كونها أم المؤمنين، وخالته أخت أمه، ولم يكن أحد عندها

باب اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين

في منزلته، فكأنها رأت أن في ذلك الذي وقع منه نوع عقوق. والشخص يستعظم ممن يلوذ به ما لا يستعظمه من الغريب، فرأت أن مجازاته على ذلك بترك مكالمته، كما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه عقوبة لهم، لتخلفهم عن غزوة تبوك بغير عذر، ولم يمنع من كلام من تخلف عنها من المنافقين، مؤاخذه للثلاثة لعظيم منزلتهم، وإدراء بالمنافقين لحقارتهم. فعلى هذا يحمل ما صدر من عائشة. وقد ذكر الخطابي أن هجر الوالد ولده، والزوج زوجته ونحو ذلك لا يتضيق بالثلاث واستدل بأنه - صلى الله عليه وسلم - هجر نساءه شهراً وكذلك ما صدر من كثير من السلف في استجارتهم ترك مكالمه بعضهم بعضاً مع علمهم بالنهي عن المهاجرة اه من فتح الباري (ملخصاً 414:10).

قلت: ولا يخفى أن عموم النهي مخصوص بمن لم يكن لهجره سبب مشروع. فالأولى حمل ما صدر من السلف الصالح على أن مهاجرتهم كانت لسبب شرعي في زعمهم، وإن لم تطلع عليه فافهم.

قال الحافظ في "الفتح": "قال أكثر العلماء: تزول الهجرة بمجرد السلام ورده. وقال أحمد: لا يبرأ من الهجرة إلا بعوده إلا الحال التي كان عليها أولاً. وقال أيضاً: ترك الكلام إن كان يؤذيه لم تنقطع الهجرة بالسلام. قال الحافظ: ولا يخفى أن ههنا مقامين، أعلى وأدنى، والوعيد الشديد إنما هو لمن يترك المقام الأدنى، وأما الأعلى فمن تركه من الأجانب، فلا (يلحقه اللوم بخلاف الأقارب، فإنه يدخل فيه قطعة الرحم" اه (السابق).

باب اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين

قال المؤلف: دلالة آثار الباب على الباب ظاهرة. وفي "الهداية" (2:461): "ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وهي كالخبر المشهور" اه. وفي الحسامي: "والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وأولئك قوم تقاة أئمة لا يتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي (المتواتر" 65).

قلت: هذه القراءة كذلك، وهي بمنزلة الحديث المشهور كما لا يخفى على من تتبع الآثار. وقد ذكرنا في المتن ما وقفنا عليه منها، وسنذكر بعضها ههنا في الحاشية. وفي "نيل الأوطار" تحت الحديث الثاني من هذا الكتاب: "قراءة الآحاد، منزلتها منزلة أخبار الآحاد صالحة لتقييد المطلق وتخصيص العام، كما تقرر في الأصول. وخالف في وجوب التتابع عطاء ومالك والشافعي والمحاملي" (8:476). قلت: وذكر عطاء في المخالفين ليس بسديد، فقد ذكرنا في المتن بسند صحيح عنه أنه كان يقرأ قراءة ابن مسعود، وأما ما في "الإتقان" (1:84): "واحتج (أي الإمام الأعظم) على وجوب

[illegible]

وقال الموفق في "المغني": "من لم يجد طعاماً ولا كسوة ولا عنقاً انتقل إلى صيام ثلاثة أيام، لقول الله تعالى: {فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام}، وهذا لا خلاف فيه إلا في اشتراط التتابع في الصوم، وظاهر المذهب اشتراطه. كذلك قال إبراهيم النخعي والثوري وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأي. وروى نحو ذلك عن علي رضي الله عنه وبه قال عطاء ومجاهد وعكرمة. وعن أحمد رواية أخرى: أنه يجوز تفريقها. وبه قال مالك والشافعي في أحد قوليه، لأن الأمر بالصوم مطلق، ولا يجوز تعييده إلا بدليل. ولنا أن في قراءة أبي وعبد الله بن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. كذلك ذكره الإمام أحمد في التفسير عن جماعة، هذا إن كان قرينا فهو حجة، لأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن لم يكن قرينا فهو رواية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ يحتمل أن يكونا سمعاه من النبي - صلى الله عليه وسلم - تفسيراً فظناه قرآناً. فثبتت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة تفسير النبي - صلى الله عليه وسلم - وعلى كلا التقديرين فهو حجة يصار إليه، ولأنه صيام في كفارة، فوجب التتابع ككفارة القتل والظهار. والمطلق يحمل (على) المقيد على ما قررناه فيما مضى" اهـ (273:11)

قلت: وبهذا اندحض ما قاله الطبري: "فأما ما روى عن أبي وابن مسعود من قراءتهما: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات". فذلك خلاف ما في مصاحفنا، وغير جائز لنا أن نشهد بشيء ليس من مصاحفنا من الكلام أنه من كتاب الله، غير أني اختار للصائم في كفارة اليمين أن يتتابع خروجاً من الخلاف، وإن كان الآخر جائزاً" اهـ. ملخصاً (21:7). فإنك إن لم تشهد بأنه من كتاب الله فلا بد لك أن تشهد بأنه من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم لكتاب الله، كما

الرد على ابن حزم في إيرادہ على الحنفية فی الباب

وقد ذكرنا في المتن ثبوت زيادة "متابعات" في قراءة الأعمش وهل العمل بقراءة والقول بصحتها يستلزم جواز كتابتها في المصحف أو القراءة بها في المحراب؟ كلا! فإنه لا يكتب في المصحف، ولا يقرأ في المحراب إلا ما تواتر دون ما



عن ابن جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أنه كان - 3495
يقرأ: ((فصيام ثلاثة أيام متتابعات)). أخرجه الحاكم في "المستدرک"، وقال: "صحيح
الإسناد ولم يخرجاه" (زيلي 2:68). بإسناد جيد (درأية 240

عن أبي بن كعب وابن مسعود رضي الله عنهما، أنهما قرءا: ((فصيام ثلاثة أيام - 3496
(متتابعات)). حكاه أحمد، ورواه الأثرم بإسناده (نيل الأوطار 8:473 و 474

وفيه أيضاً: "وأثر أبي بن كعب أخرجه الدار قطني وصححه". قلت: وأخرجه ابن أبي شيبة
وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي داود وابن المنذر والبيهقي والحاكم وصححه عن أبي
(بن كعب) (الدر المنثور 2:34)

أخبرنا ابن عينية عن ابن أبي نجيح عن مجاهد، قال: في قراءة ابن مسعود - 3497
((فصيام ثلاثة أيام متتابعات)). رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلي 2:68). قلت: كلهم
رجال الجماعة

أخبرنا معمر عن أبي إسحاق والأعمش، قالا: في حرف ابن مسعود رضي الله عنه: - 3498
((فصيام ثلاثة أيام متتابعات)). قال أبو إسحاق: "وكذلك نقرأها". رواه عبد الرزاق في
"مصنفه" (زيلي 2:68). قلت: رجاله رجال الجماعة



قال الطبري في تفسيره: "حدثنا أبو كريب ثنا وكيع قال: سمعت سفيان يقول: إذا فرق
صيام ثلاثة أيام لم يجزه. قال: وسمعته يقول في رجل صام في كفارة يمين ثم أفطر،
قال: يستقبل الصوم". (20:7). وهذا هو قول أبي حنيفة سواء. فهل يجزئ ابن حزم أن
يقول في سفيان أنه زاد في القرآن كذباً مفترى، نعوذ بالله منه. "وأخرج عبد الرزاق وابن
أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن الأنباري وأبو الشيخ والبيهقي من
طرق عن ابن مسعود، أنه كان يقرأها: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات". قال سفيان: ونظرت
في مصحف ربيع بن خيثم فراءت فيه: فمن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام
متتابعات". كذا في "الدر المنثور" (2:314). وربيعة ابن خيثم تابعي مخضرم ثقة عابد
جليل. قاله ابن مسعود: "لو رآك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأحبك". كذا في
"التقريب" (57). فهل يقول فيه ابن حزم ما قاله في الحنفيين

قوله: "عن أبي جعفر الرازي" إلى قوله: "حدثنا ابن وكيع" إلخ. دلالة الآثار على قراءة أبي
وابن مسعود ظاهرة، وفيه ما يدل على كون قراءة ابن مسعود بذلك مشهورة في زمن
التابعين كما لا يخفى



أخبرنا ابن جريج، سمعت عطاء يقول: بلغنا في قراءة ابن مسعود: ((فصيام ثلاثة - 3499 أيام متتابعات))، وكذلك نقرأها. رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي 86). قلت: رجاله رجال الجماعة.

حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبي، قال: قرأ عبد الله: ((فصيام ثلاثة - 3500 أيام متتابعات)). رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه". (الزيلعي: السابق) وفي "الدرية" (240): "والشعبي عن عبد الله منقطع أه. قلت: مراسليه صحاح، ورجاله رجال الجماعة إلا جابراً، والجعفي وهو مختلف فيه، وقد مر ذكره غير مرة.

حدثنا هناد ثنا ابن المبارك عن ابن عون عن إبراهيم، قال: في قراءتنا (وفي - 3501 رواية: في قراءة أصحاب عبد الله): ((فصيام ثلاثة أيام متتابعات)). رواه الطبري في تفسيره (20:7). وسنده صحيح على شرط مسلم

حدثنا بشر بن معاذ ثنا جامع بن حماد ثنا يزيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة قوله: - 3503 فصيام ثلاثة أيام متتابعات)). وبه كان يأخذ قتادة. رواه الطبري أيضاً (20:7). ورجاله ثقات، وجامع بن حماد إن لم يكن عبد الأعلى بن حماد فليست أعرفه

حدثني المثنى ثنا عبد الله بن صالح ثنى معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة - 3504 عن ابن عباس، قال: "هو بالخيار في هؤلاء الثلاثة، الأول، فالأول، فإن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام متتابعات". رواه الطبري أيضاً (20:7). وسنده جيد، وأخرج أبو عبيد وابن المنذر عنه أنه كان يقرأها: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ... (الدر المنثور 314:2).



قوله: "حدثنا بشر بن معاذ" إلخ. فيه أخذ قتادة بقراءة أبي وابن مسعود. فهل يقول فيه ابن حزم ما قاله في الحنفيين؟

قوله: "حدثني المثنى" إلخ. دلالة قول ابن عباس على اشتراط التتابع في صيام كفارة اليمين ظاهرة. ولو اطلع عليه ابن حزم لاستحبي مما قاله في الحنفية. وأخرجه ابن مردويه عن ابن عباس مرفوعاً: قال: "لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم! نحن بالخيار؟ قال: أنت بالخيار إن شئت أعتقت، وإن شئت كسوت، وإن شئت أطعمت، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات". كذا في "الدر المنثور" (314:2)).

عن علي، "أنه كان لا يفرق في صيام اليمين ثلاثة أيام". رواه ابن أبي شيبة (الدر - 3506). (المنثور، السابق)

عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((إذا - 3507 حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك)). وفي لفظ: (((كفر عن يمينك وأت الذي هو خير

[illegible]

قوله: "حدثنا محمد بن العلاء" إلخ. فيه أخذ مجاهد بقراءة أبي: "متتابعات" فهل يقول فيه ابن حزم كما قاله في الحنفية أنه زاد في القرآن ما ليس منه؟ وبالجملة فمذهب الحنفية في الباب أوى ما يكون. والله الحمد

قوله: عن عبد الرحمن بن سمرة إلخ قال في الهداية: وإن قدم الكفارة قبل الحنث لم يجزه. وقال الشافعي: يجزيه بالمال، (دون الصوم) لأنه أداها بعد السبب وهو اليمين، فأشبهه التفكير بعد الجرح. ولنا أن الكفارة لستر الجنابة (من الكفر وهو الستر قال القائل ع: في ليلة كفر النجوم غمامها) ولا جناية ههنا، واليمين ليست بسبب لأنه مانع غير مفض بخلاف الجرح لأنه مفض اهـ.

وقال المحقق في "الفتح" في توضيح دليل الشافعي ما نصه: "وإنما كان سبب الكفارة هو اليمين لأنه أضيف إليه الكفارة في النص، بقوله تعالى: {ذلك كفارة أيمانكم} وأهل اللغة والعرف يقولون: كفارة اليمين ولا يقولون: كفارة الحنث، والإضافة دليل لسببية المضاف إليه للمضاف الواقع حكماً شرعياً أو متعلقة، كما فيما نحن فيه، فإن الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب إذا ثبت سببية جاز تقديم الكفارة على الحنث، لأنه حينئذ شرط والتقديم على الشرط



قلت: أنا قوله: "وإذا لم يدل الخبر على المنع فلم يبق إلا طريق النظر" بعيد من الإنصاف. فقد عرفت ترجيح الخبر بتقديم الحنث على التكفير رواية ودراية، وأما النظر الذي ذكره ففيه قياس المحلل على المبطل، فإن الاستثناء لا يحل اليمين بعد انعقادها، بل يمنع انعقادها يميناً ويبطلها، بخلاف الكفارة، فإنها تستدعي يميناً منعقدة لم تبطل بعد، ولا تجب إلا عقوبة سائرة للذنوب، فكيف يجوز تقديمها على الحنث ولم يوجد سببها؟ وأما ما أئزموا أبا حنيفة أنه قال فيمن أخرج ظبية من الحرم إلى الحل فولدت أولاداً ثم ماتت في يده هي وأولادها شيء مع أن الجزاء الذي أخرجه عنها كان قبل أن تلد أولادها فيحتاج إلى الفرق بل الجواز في كفارة اليمين أولى اهـ. من "فتح الباري" أيضاً. ففيه أن أبا حنيفة لم يقل بأن الجزاء الذي أداه بعد إخراجها ملكها فلم تلد في يده وهي من صيد الحرم، بل ولدت وهي مملوكة له، ولا جزاء في أولاد ظبية هي مالك لها، بخلاف ما إذا ولدت قبل أداء الجزاء فقد ولدت وهي من صيد الحرم، وأولاد صيد الحرم في حكمه، فإن ماتت هي وأولادها جزاءها بعد ما أخرجهما فقد أداه بعد تحقيق سبب الوجوب، بخلاف التكفير قبل الحنث فإنه يستلزم الأداء قبل السبب، وهو باطل، كمن أدى جزاء الصيد قبل إخراجها من الحرم ثم أخرجه منه، فتبين الفرق وبطل ما أئزموه به. والله أعلم.

قال الحافظ في "الفتح" أيضاً: قال القاضي عياض: الخلاف في جواز تقديم الكفارة على الحنث مبني على أن الكفارة رخصة لحل اليمين أو لتكفير مآثمها بالحنث. فعند الجمهور أنها رخصة شرعها الله لحل ما عقد من اليمين، فلذلك تجزي قبل وبعد اهـ. قلت: ما أبعد القول بكونها رخصة وتسميتها كفارة تؤذن بكونها عقوبة وحدا، وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا استلج أحدكم باليمين في أهله فإنه آثم عند الله من الكفارة التي أمر بها". رواه الحاكم وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبي فإنه مشعر (4:302) " بكون الكفارة إنما أمر بها لرفع الإثم

قال الحافظ: "وقال الباجي وابن التين وجماعة: الروايتان دالتان على الجواز، لأن الواو لا ترتب. قال ابن التين: فلو كان تقديم الكفارة لا يجزئ لأبانه، ولقال: فليأت ثم ليكفر، لأن تأخير البيان عن الحاجة لا يجوز، فلما تركهم على مقتضى اللسان دل على الجواز" اهـ (11:527). ورد بأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يتركهم على مقتضى اللسان من غير بيان، بل نص على تقديم الحنث على الكفارة في غير ما حديث، ولا يلزم من تصرف الرواة في لفظ الحديث تأخير البيان عن الحاجة. فيجب علينا التأمل وترجيح بعض الروايات على بعض كما تقدمت الإشارة إليه. وفي "الجواهر النقي" (2:236): "لأن الكفارة للتغطية، ولم يوجد معنى يصح أن يكون الكفارة تغطية له. ولأن قوله: "فليكفر" أمر وظاهره للوجوب والكفارة لا يجب



.....



إلا بعد الحنث". وفيه أيضاً: ثم إن حولان الحول شرط لوجوب الزكاة والسبب هو النصاب فلذلك جاز تقديم الزكاة على الحول لوجود السبب، بخلاف كفارة اليمين لأن سببها هو الحنث فلذلك لم يجز تقديمها على الحنث. وليست اليمين سبباً بدليل أنه لو بر في يمينه لم يكن عليه كفارة مع وجود اليمين. وأيضاً: فاليمين لا يبغي على الحنث يوجب حل اليمين ضد الشيء لا يكون سبباً له اهـ. وفيه أيضاً: حكى البيهقي عن الشافعي قال: إن كفر قبل الحنث بالطعام رجوت أن يجزى عنه قياساً على تعجيل الزكاة وصدقة الفطر.

قلت: بحث معه الطحاوي بما ملخصه: إن لم يجز تعجيل الصيام فكذا بقية الكفارات، إذ الكفارة بالكفارة أشبه منه بالزكاة، ولئن شبه الإطعام بالزكاة فمن أين جوز تقديم العتق؟ ولا أصل له يردده إليه، ولو أعتق قبل أن يظاهر لم يجز عنده ولا عند غيره. فوجب أن يرد رقة اليمين إلى هذه الرقة فإن قال: لم يظاهر بعد، قلت: لم يحنث بعد، والنكاح سبب للظهار كما أن اليمين سبب للحنث ولا فرق بينهما. انتهى كلامه إلى أن قال: فبعد الحنث يمكن حمل اللفظ (أي ليكفر عن يمينه) على جميع الكفارات، وقبل الحنث خصص الشافعي اللفظ ببعضها، فترك الظاهر من ثلاثة أوجه: أحدها تسميتها كفارة وليس هناك ما يكفر، والثاني صرف الأمر عن الوجوب إلى الجواز، والثالث تخصيص التكفير ببعض أنواع. وإذا قدّمنا الحنث سلمنا من ذلك كله اهـ.

وفيه أيضاً: "ويجعل" ثم "في الرواية التي لفظها: فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير، بمعنى الواو، كقوله تعالى: {فك رقة} إلى أن قال تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا} ". إذ الإيمان يتقدم على هذه الأفعال". قلت: والرواية التي فيها لفظ: "ثم ليأت الذي هو خير" قد أخرجها أبو داود ولفظه قال: "فكفر عن يمينك ثم أت الذي هو خير وقال (109:2) " (الزيلعي (2:69) سند صحيح" اهـ.

الجواب عن إبراد ابن حزم على الحنفية

قلت: وروده ابن حزم في المحلي بما نصه: "واعترض بعضهم بأن قال: قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((فليكفر ثم ليأت الذي هو خير". هو مثل قول الله تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا}، وكقوله تعالى: {ثم أتينا موسى الكتاب}. وليس كما ظنوا، أما قوله تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا}، فقد ذكرنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزان: "أسلمت على ما أسلفت من الخير". فصح بهذه الآية عظيم نعمة الله تعالى على عباده في قوله كل عمل بر عملوه في

كفرهم ثم أسلموا، فالآية على ظاهرها "اهـ. قلت: ومن أنبأك أن الآية نزلت في من عمل برا في كفره ثم أسلم. وهل تخصيص العام من غير دليل إلا تحكم وتمويه بالباطل. قال: وأما قوله تعالى: {ثم آتينا موسى الكتاب}، فليس كما ظنوا، أما قوله تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا}. فقد ذكرنا قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لحكيم بن حزام: "أسلمت على ما أسلفت من الخير". فصح بهذه الآية عظيم نعمة الله تعالى على عباده في قوله كل عمل بر عملوه في كفرهم ثم أسلموا، فالآية على ظاهرها "اهـ. قلت: ومن أنبأك أن الآية نزلت في من عمل برا في كفره ثم أسلم، وهل تخصيص العام من غير دليل إلا تحكم وتمويه بالباطل. قال: وأما قوله تعالى: {ثم آتينا موسى الكتاب}، فليس كما ظنوا، لأن أول الآية قوله عز وجل: {وأن هذا صراطي مستقيماً}. وقال تعالى: {مَلَأْ أَبْصَارَ إِبْرَاهِيمَ}. فصح أن الصراط الذي أمرنا الله تعالى بإتباعه هو صراط إبراهيم عليه السلام. وقد كان قبل موسى بلا شك. ثم أتى الله موسى الكتاب، فهذا تعقيب بمهلة لا شك فيه" اهـ (67:8 و 68).

فيا له من تحريف في القرآن قد ارتكبه، وتأويل بالباطل قد ابتدعه، فإن أول الآيات هناك قوله تعالى: {قل تعالوا أنل ما حزم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً}. ثم عطف عليه {وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه}. وفيه خطاب لنبيينا محمد - صلى الله عليه وسلم - حتماً دون إبراهيم عليه السلام، فليس معنى قوله: {وأن هذا صراطي مستقيماً} إلا أنه صراط محمد أفضل الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين. وتأويله "بأن هذا صراط إبراهيم"، تحريف محض، وصرف للكلام عن ظاهره. ولا يلزم من قوله: {ملة أبيكم إبراهيم}، أن لا يكون لسيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - صراط قد امتاز به أصلاً، وأن يكون خطاب الله له مستلزماً لذكر إبراهيم دائماً، فجعباً ممن يذم القياس وأهله أن يقول في كتاب الله برأيه، ويفسره بما لم يفسره به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا أحد من أصحابه ولا أتباعهم، ويصرفه لنصرة ما ذهب إليه عن ظاهره، ويموه للناس هواه بتأويل القرآن بالباطل. نعوذ بالله من العصية التي تعمي وتعمى. وماذا يقول هذا القائل في قوله تعالى: {ثم الله شهيد على ما يفعلون}؟ قال ابن حزم بعد ذكر الأحاديث الواردة في تقديم الحنث على الكفارة وعكسه، فهذه أحاديث جامعة لجميع أحكام ما اختلفوا فيه من جواز تقديم الكفارة قبل الحنث، فوجب استعمال جميعها، ولم يكن بعضها أولى بالطاعة من بعض، ولا تحل مخالفة بعضها لبعض، فكان جائزاً" اهـ (67:8).

قلت: إنما يجب استعمال الجميع إذا ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قدم الحنث على الكفارة، وقدم الكفارة على الحنث أخرى، ودون إثباته خرط القتاد، بل الظاهر □ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قدم أحدهما على الآخر

[illegible]

قلنا: هذا مما انقلب على الراوي فأدخل في إسناده متن إسناده آخر، فإن أحمد أخرج في مسنده بهذا الإسناد حديث: "لا نذر ولا يمين في ما لا يملك ابن آدم، ولا في معصية الله عز وجل، ولا قطيعة رحم، فمن حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليدعها وليأت الذي هو خير، فإن تركها كفراتها" اهـ (212:2)، وكذا هو عند أبي داود في سننه (243:3)، وعند الحاكم في "مستدركه". والأمر بإتيان ما هو خير مع التكفير ليس من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وإنما هو من رواية هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، والله تعالى أعلم

قلت: ذكرناه اعتذاراً. وعن عمران بن حصين في حديث مرفوعاً: "ولكن إذا حلفت على يمين فرأت غيرها خيراً منها فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني". رواه الطبراني في "الكبير" و "الأوسط". وفيه سعيد بن زربي ضعيف، كذا في "المجمع" أيضاً، وذكرناه اعتضاداً. وأخرج الحاكم في "المستدرک" عن عجي بن حاتم في حديث طويل: أما أني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إذا حلف أحدكم على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير" (301:4) وصححه، وأقره عليه الذهبي، وقال ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن سنان بن سعد الكندي عن أنس بن مالك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليفعل الذي هو خير وليكفر عن يمينه)). قال مالك: والكفارة بعد الحنث أحب إلى كذا في "المدونة الكبرى"



عن أم سلمة: "أنها حلفت في غلام لها استعتقتها قالت: لا أعتقها الله من النار إن - 3511
أعتقه أبرداً، ثم مكث ما شاء الله، ثم قالت: سبحان الله! سمعت رسول



"كان ثقة ثبتاً" اهـ (تهذيب التهذيب 9:21). وذكره السيوطي في رواية الحديث بمصر (118:1). ودلالته على تأخير الكفارة عن الحنث ظاهرة. والحديث أخرجه مسلم بهذه السياقة ولفظه: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأتها وليكفر عن يمينه". ولكن الوليد بن القاسم الهمداني ثقة، وثقه أحمد ويعلى بن عبيد. وقال أحمد: "قد كتبنا عنه أحاديث حسناً عن يزيد بن كيسان فاكتبوا عنه". كما في "التهذيب" (11:146). وزاد لفظه "ثم" وهي لا تنافي أصل الحديث، فتقبل زيادته، وبهذه اندحض ما قاله ابن التين: أو كان تقديم الكفارة لا يجزي لأبانه ولقال: "فليأت قم ليكفر"، لأن تأخير البيان عن الحاجة لا يجوز اهـ. قلنا: فقد أبان - صلى الله عليه وسلم - ما كان خفياً، وقال: "فليأت ثم ليكفر عن يمينه"

ولا يتم للجمهور فرحة بما روى أبو داود من طريق عبد الأعلى: عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فكفر عن يمينك ثم أت الذي هو خير". فإن المنذري لم يذكر هذا الحديث في مختصره، والذي يظهر من كلام المزي أن أبا داود ما أخرج هذا الحديث في كتاب الإيمان، بل أخرج قصة اليمين مع قصة الإمارة في الخراج، كما أخرجه البخاري مع في كتاب الإيمان والنذور، كذا في "عون المعبود" (3:223). والبخاري لم يخرج به بلفظة "ثم" كما هو معلوم. ورواه النسائي بهذا السند بعينه بلفظ: "فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير". بدون لفظه "ثم" (2:144). ورواه من طريق جرير بن حازم عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فكفر عن يمينك ثم أت الذي هو خير". وجرير وإن كان من رجال الجماعة ثقة إلا أنه اختلط في آخر عمره، وحدث بمصر أحاديث مقلوبة، كما في "التهذيب" (2:72). وليس في الحسن كقتادة. وقد تقدم عن الحافظ في الفتح: أن أكثر الرواة قدموا ذكر الحنث على الكفارة في حديث عبد الرحمن بن سمرة فهو الراجح. وأخرجه البخاري ومسلم بمن رواية جرير بالواو، كما في "الفتح" أيضاً (11:528). ولو سلمنا فقد وردت لفظه "ثم" في تقديم الحنث على الكفارة أيضاً في حديث المتن هذا، فتلك بتلك. وما ذكرناه من وجوه الترجيح لتقديم الحنث حسنى وزيادة، وترجمة الإمام قاسم بن ثابت قد ذكرناها في الجزء الثاني من الكتاب، فليراجع

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. فيه دلالة ظاهرة على صحة ما قاله أصحابنا. ويجعل حرف "ثم" في الرواية التي لفظها: "فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير" بمعنى الواو كقوله تعالى: {ثم كان من الذين آمنوا}، وقوله: {ثم الله شهيد على ما يفعلون}. ألا ترى أن أم سلمة روت الحديث بلفظ: "فليكفر عن يمينه ثم يفعل الذي هو خير". ثم قدمت الاعتاق



على التكفير، فأعتقت العبد أولاً ثم كفرت عن يمينها. ولو لا أن تقديم الكفارة على الحنث لا يفيد ولا يجدي لم تترك أم لله - صلى الله عليه وسلم - يقول: من حلف على يمين فأبى خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم يفعل الذي هو خير. فأعتقت العبد ثم كفرت عن يمينها". رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات. إلا أن عبد الله بن حسن لم يسمع من أم سلمة (مجمع الزوائد 4:185). قلت: هو ثقة جليل القدر من أخيار أهل البيت، كما يظهر من ترجمته في "التهذيب وصاحب البيت أدري بما فيه، فمثل هذا الانقطاع لا يضر. (186:5) " صحة الحديث. أشار إلى ذلك الحافظ في التلخيص. (259:2) "

حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن أذينة عن أبيه: أن النبي - - 3512 صلى الله عليه وسلم - قال: ((من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير فليكفر عن يمينه)). رواه أبو داود الطيالسي في مسنده (الإصابة، 24). وهذا سند صحيح، رجاله رجال الصحيح خلا عبد الرحمن وهو ثقة، كما في التقريب (118).



سلمة العمل بظاهر ما روته. فقد علم المحفوظون من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - أن أصحابه وأهل بيته من أتبع الناس لنبيهم لا يؤخرون ما قدمه إلا لعله، لا سيما وقد سمعوا قوله - صلى الله عليه وسلم - ((ابدؤوا بما بدأ الله به))، فلا حجة فيه للجمهور بل هو حجة عليهم، وميد للحنفية الكرام. والعجب من الحافظ كيف احتج للجمهور بأول هذا الحديث وترك آخره، فقال في الفتح: "وهو في حديث عائشة عند الحاكم أيضاً بلفظ "ثم" وفي حديث أم سلمة عند الطبراني نحوه، ولفظه: "فليكفر عن يمينه ثم ليفعل الذي هو خير" وحذف قوله. (829:11) "فأعتقت العبد ثم كفرت عن يمينها". وقد علم أن عمل الراوي بخلاف ما رواه قدح في الرواية عند خصمه. والله المستعان.

قوله: "حدثنا أبو الأحوص" إلخ. قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة. والحديث في المسند المطبوع الحاضر عندنا بالواو بلفظ ((وليكفر عن يمينه)) (195)، ولعله في نسخة الحافظ بالفاء، وهي حجة على الشافعية ومن وافقهم كما لا يخفى. وأذينة صحابي ليس له إلا هذا الحديث الواحد، كما في الإصابة، فنعيد من الصحابي أن يرتكب الخطأ في حديث واحد سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يسمع غيره، ولم يختلف عليه الرواة فيما علمنا، وفيه تقديم الحنث على الكفارة، فليكن هو المعول عليه دون غيره مما اختلف الرواة في لفظه. فثبت أن مذهب أبي حنيفة في الباب أقوى ما يكون، والله الحمد. وهو أرجح المذاهب رواية ودراية، لا ينكره ولا يجله إلا معاند مجاهر. والسلام

[illegible][illegible]

قلت: إنما أجمع المسلمون على صحة النذور لزوم الوفاء به في الجملة، كما في "المغني" (331:11). فلم يكن قطعي الدلالة على لزوم كل منذور كما مر في تأويل الآية، فلذا أم نقل بالافتراض بل بالوجوب فحسب

[illegible][illegible]

قلت: رواه ابن حبان في صحيحه مسنداً، وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس، وعن مسعر بن كدام عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، ثم سكت ساعة. ثم قال: إن شاء الله)). انتهى. قال ابن حبان في كتاب الضعفاء: هذا حديث رواه شريك ومسعر فأسنده مرة وأرسله أخرى. انتهى



عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: - 3515
(من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، وإن شاء ترك من غير حنث)). رواه النسائي وسكت
(عنه) 144:2).



قلت: أما الأول فلا دلالة فيه على الفصل بين الاستثناء والمستثنى منه، فإن المراد
بالصاحب هو الملك القرين وكان قوله ذلك بطريق الإلقاء في القلب، ولا بعد في كون هذا
الإلقاء قبل أن يتم سليمان كلامه أو مع تمام الكلام بلا فصل، ويؤيده ما في الحديث من
قوله: "فقال له صاحبه"، أي قال ذلك بالفوز، فلو التفت سيدنا سليمان عليه وعلى نبينا
الصلاة والسلام الأكملان إلى قوله لكان قادراً على وصل الاستثناء بكلامه، فمعنى قوله
عليه السلام: ((لو قال: إن شاء الله لم يحنث)) إلخ أي لو أقله حين لقنه القرين. وأما
الثاني فقد مر الجواب عنه في باب الاستثناء في الطلاق. وحاصله أن قوله - صلى الله
عليه وسلم -: إن شاء الله، بعد فصل السكوت بينه وبين قوله: "والله لأغزون قريشاً"
محمول على التبرك دون الاستثناء، أو يحمل على السكوت لتنفس ونحوه، قاله الحافظ في
(فتح الباري 521:11).

وأجاب الجصاص في أحكام القرآن له: بأن شريكاً رواه عن سماك عن عكرمة أنه - صلى
الله عليه وسلم - قال: ((والله لأغزون قريشاً)) ثلاثاً، ثم قال في آخرهن: "إن شاء الله".
فأخبر أنه استثنى في آخرهن، وذلك يقتضي اتصاله باليمين وهو أولى اهـ (214:3).
ورواية شريك هذه أخرجه أبو داود وابن حبان كما في التلخيص الحبير، وفي النسخة
الحاضرة عندنا لأبي داود عن سماك عن عكرمة يرفعه: ((والله لأغزون قريشاً، ثم سكت، ثم
قال: إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشاً إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشاً،
ثم سكت، ثم قال: إن شاء الله)) الحديث. (116:2). وفيه دلالة على وصل الاستثناء
باليمين مرتين، ولفظة "ثم" للترتيب الذكرى أو الفصل القليل الذي لا يعد فاصلاً شرعاً
وعرفاً. وإنما وقع السكوت بين اليمين والاستثناء في الثالثة لعذر، ولعله - صلى الله عليه
وسلم - اكتفى بالاستثناء المذكور سابقاً مرتين ثم صرح به ثالثاً تأكيداً

وبالجملة فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على جواز الفصل بين اليمين والاستثناء، لما
في ألفاظه من الاختلاف والاضطراب الشديد، وإن سلم فيحتمل أن يكون الاستثناء
منفصلاً من خصائصه - صلى الله عليه وسلم -، بدليل ما في الدر المنثور: "أخرج ابن أبي
حاتم والطبراني وابن مردويه عن ابن عباس في قوله: {واذكر ربك إذا نسيت}. قال: إذا
نسيت الاستثناء فاستثنى إذا ذكرت. قال: هي خاصة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -،
وليس لأحد أن يستثنى إلا في صلة يمينه" اهـ. (218:2). وقد صرح السيوطي في
"الإتقان" أن ابن أبي حاتم لا يخرج عن ابن عباس بالطرق الواهية شيئاً في تفسيره، بل
يتحرى الطرق الصحيحة أو الحسنة منها. وقد ذكرناه في الكتاب غير مرة. وقال الزيلعي:
أخرجه الطبراني عن ابن أبي نجيج عن مجاهد عن ابن عباس في قوله تعالى: {واذكر ربك
إذا نسيت}. قال: هي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس لنا أن نستثنى إلا بصلة



عن نافع عن عبد الله بن عمر، أنه كان يقول: "من قال: والله ثم قال: إن شاء الله، - 3516 ثم لم يفعل الذي حلف عليه لم يحنث". رواه الإمام مالك في الموطأ (180). ورواه موسى بن عقبة بن نافع عن ابن عمر أيضاً موقوفاً. وقال فيه: "ثم وصل الكلام بالاستثناء". وفي (رواية: "فقال في أثر يمينه". قاله البيهقي في المعرفة (الزيلي، 71:2).



اليمين" اهـ (72:2). قلت: وابن أبي نجيج من رجال الجماعة ثقة كان سفيان يصحح تفسيره كما في "التهذيب" (54:6) "

ومجاهد لا يسأل عنه، والمعروف من عادة المصنفين من المحدثين أنهم لا يحذفون من الإسناد إلا ما سلم عن شوب الطعن، فلا أثر صحيح. وفي "مجمع الزوائد" فيه عبد العزيز بن الحصين، وهو ضعيف، (182:4). قلت: وأعجب منه أن الحاكم أخرج له في "المستدرک"، (ووقال: إنه ثقة، كذا في "اللسان" (29:4).

قلت: والظاهر سلامة طريق ابن أبي حاتم عنه، فإنه قد التزم أن يخرج أصح ما ورد كما في "الإتقان" (195:2). أو كان عنده ثقة كما قاله الحكم. والله أعلم. وبالجمله: فالحديث حسن وبعد ذلك فلا مساع للاستدلال بحديث: ((لأغزون قريشاً))، أصلاً

فائدة: الاستثناء مع اليمين مستحب، بدليل ما رواه الطبراني عن أبي هريرة: "من تمام إيمان العبد أن يستثنى في كل حديث". وفيه عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد ضعيف، كذا في "مجمع الزوائد" (182:4). ويكتفي بمثله في فضائل الأعمال، ولكن لا يبقى به اليمين، بل يكون وعداً مؤكداً فاحفظه

فائدة: قد دل أثر ابن عباس المذكور على أنه لم يكن قائلاً بصحة الاستثناء منفصلاً كما اشتهر عنه، فلا بد من حمل المشهور على أن الاستثناء منفصلاً كما اشتهر المترتبة على ترك الاستثناء. وأما إنه يبطل اليمين فلا، وإلا لزم أن لا يجب الكفارة على حالف ويلغو إيجابها، ولا أحد يكون كاذباً في يمينه إذا كان يتخلص منها بالاستثناء ولو بعد حين فافهم. قلت: وقلوه المشهور ما رواه الحاكم من طريق الأعمش عن مجاهد عنه: "إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية في هذا: {واذكر ربك إذا نسيت}. قال: وكان الأعمش يأخذ بهذا" (4: 303). وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي، ولا بد من الجمع بينه وبين ما رواه أبو حاتم من طريق مجاهد عنه. فأما أن يجمع بما ذكرناه، أو يقال: كان ابن عباس يراه أولاً عاماً ثم قال بخصوصه للنبي - صلى الله عليه وسلم - بدليل لاح له. والله أعلم

لطيفة: ذكر السيوطي في تبييض الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة نقلاً عن تاريخ ابن خلكان، قال أبو



أخرج الدار قطني (2: 493): من طريق سعيد بن منصورنا ابن أبي الزناد عن - 3517
أبيه عن سالم عن ابن عمر، قال: "كل استثناء غير موصول فصاحبه حاث". وهذا سند
صحيح. قال الحافظ في "الدراية" (124): "وروى البيهقي من حديثه: كل استثناء
موصول فلا حث عليه" اهـ



يوسف: دعا أبو جعفر المنصور فقال الربيع حاجب المنصور وكان يعادي أبا حنيفة: يا أمير
المؤمنين! هذا أبو حنيفة يخالف جدك، كان عبد الله بن عباس يقول: إذا حلف على يمين
ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين! إن
الربيع يزعم أنه ليس لك في رقاب جندكبيعة، قال: وكيف ذلك؟ قال: يحلفون لك ثم
يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل أيمانهم، فضحك المنصور، وقال: يا ربيع! لا
تتعرض لأبي حنيفة، فلما خرج أبو حنيفة قال له الربيع: أردت أن تشيط بدمي فتخلصت
(نفسى اهـ 32).

قوله: "أخرج الدار قطني" إلخ. دلالتة على اشتراط الاتصال في الاستثناء ظاهرة. وهو
معارض لقول ابن عباس المشهور، ولكن الجمهور على ترجيح قول ابن عمر، بدليل حديث
عبد الرحمن بن سمرة المتفق عليه مرفوعاً: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها
فكفر عن يمينك"، وغير ذلك من الأحاديث الآمرة بإتيان الخير إذا حلف على ضده، فلم
يقُل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاستثن، ولو جاز الاستثناء منفصلاً مبطلاً لليمين
أو محلاً لها لبينه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - له، والسكوت في موضع البيان
بيان. فثبت أن الاستثناء بفصل ليس بشيء، وأيضاً: فلو جاز الاستثناء في كل حال لم
يحدث حاث به، ولم يأنم شاهد يحلف زور، لاستحلاله عنه بالاستثناء ولو بعد حين

قال الموفق في المغني: "إن الحالف إذا قال: إن شاء الله، مع يمينه، فهذا يسمى استثناء،
وأجمع العلماء على تسمية استثناء، وأنه متى استثنى في يمينه لم يحدث فيها، والأصل
فيه قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((من حلف فقال: إن شاء الله، لم يحدث)).
ويشترط أن يكون الاستثناء متصلاً باليمين بحيث لا يفصل بينهما كلام أجنبي، ولا يسكت
بينهما سكوتاً يمكنه الكلام فيه. فأما السكوت لانقطاع نفسه أو صوته أو عارض من عطسة
أو غيرها فلا يمنع صحة الاستثناء وثبوت حكمه، (هذا هو قول الحنفية صرح به المحقق
في "الفتح" 3: 377) وبهذا قال مالك والشافعي والثوري وأبو عبيد وأصحاب الرأي
وإسحاق، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من حلف فاستثنى". وهذا يقتضي
كونه عقيب، ولأن الاستثناء من تمام الكلام فاعتبر اتصاله به، كالشرط وجوابه، وخبر
المبتدأ والاستثناء بإلا، ولأنه بعد الفراغ رجوع، ولا رجوع في اليمين"، اهـ ملخصاً (11):
(226).

وقال الشوكاني في النيل: "في حديث ابن عمر دليل على أن التقييد بمشيئة الله مانع من
انعقاد اليمين أو يحل



عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن المغيرة عن إبراهيم: "إن استثنى في نفسه - 3519
فليس بشيء حتى يظهره بلسانه"

وعن معمر عن حماد في الاستثناء: "ليس بشيء حتى يسمع نفسه" - 3520

وعن قتادة عن الحسن البصري: "إذا حرك لسانه أجزأ عنه في الاستثناء". أخرجه - 3521
ابن حزم في "المحلّى" (8: 45). وإسناده صحيح

أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "إذا حرك شفّتيه بالاستثناء فقد - 3522
استثنى". أخرجه محمد في الآثار (104) وقال: بهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ



قوله: "عبد الرزاق" إلى قوله: "أخبرنا أبو حنيفة أولاً" إلخ. قال الموفق في "المغني":
"ويشترط أن يستثنى بلسانه، ولا ينفعه إلا الاستثناء بالقلب في قول عامة أهل العلم منهم
الحسن والنخعي والثوري والأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأبو حنيفة وابن
المنذر، ولا نعلم لهم مخالفاً، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: من حلف فقال: إن
شاء الله، والقول هو النطق، ولأن اليمين لا تنعقد بالنية فكذلك الاستثناء، وقد روي عن
أحمد: إن كان مظلوماً فاستثنى في نفسه رجوت أن يجوز إذا خاف على نفسه، فهذا في
حق الخائف على نفسه، لأن يمينه غير منعقدة (عند أحمد ومن وافقه) أو لأنه بمنزلة
(المتأول، وأما في حق غيره فلا" اهـ (11: 228

الرد على ابن حزم في نسبته إلى أبي حنيفة إلغاء الاستثناء في اليمين بغير الله

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" ثانياً إلخ. ورحم الله ابن حزم حيث عزى إلى أبي حنيفة ما لم
يقُل به بنى على زعمه الباطل تشنيع مذهبه وبتشيعه، ولم يدرك أن من بصق في وجه
السماء تلطخ به وجهه. قال ابن حزم: "والعجب أن أبا حنيفة ومالكا يريان الاستثناء في
اليمين بالله تعالى فقط. ولا يريان في سائر الأيمان، وهذا عجب جداً أن يكون الأيمان
لغير الله أوكد وأعظم من اليمين بالله، لأن اليمين بالله تعالى يسقطها الاستثناء، ويسقطها
الكفارة، واليمين بغير الله أجل من أن يسقطها الاستثناء، ومن أن يسقطها الكفارة، ومن أن
يكون فيها غير الوفاء بها، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذا القول البشيع الشنيع، والكفارة
في نص القرآن جاءت على الأيمان جملة، والاستثناء في بيان رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - جاء في الحلف جملة، فإن كان تلك أيماناً فلاستثناء والكفارة فيها، وإن لم تكن
(أيماناً فمن أين ألزموها" اهـ (8: 47)



أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: إذا قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله، - 3523 قال: ليس بشيء. لا يقع عليها الطلاق. أخرجه محمد في الآثار (104). وقال: بهذا نأخذ. إذا كان استثناء موصولاً بيمينه قدمه أو أخره وهو قول أبي حنيفة اهـ



وقد عرفت أن أبا حنيفة قائل بالاستثناء في الطلاق والعتاق وسائر الأيمان، نعم! قد توقف أحمد في جواب من قال لزوجه: أنت طالق إن شاء الله، أو لعبد: أنت حر إن شاء الله، وفي موضع قطع أنه لا ينفعه الاستثناء، لأنهما ليسا من الأيمان، وبه قال مالك والأوزعي والحسن وقتادة (فلأحمد ومالك سلف فيه من أجله التابعين) ولأنه أوقع الطلاق والعتاق في محل قابل فوقع كما لو لم يستثن. والحديث (وكذا نص القرآن) إنما تناول الأيمان، وليس هذا بيمين، إنما هو تعليق على شرط (فلا يكون فيها الكفارة). قال ابن عبد البر: إنما ورد التوقيف بالاستثناء (والكفارة) في اليمين بالله، وقول المتقدمين الأيمان بالطلاق والعتاق إنما جاز على التقريب والأتساع، ولا يمين في الحقيقة إلا بالله، وهذا طلاق وعتاق (وليس بيمين وتحصل بذلك الجواب عما أورده ابن حزم عليهم فافهم). وقال طائوس وحماد والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي بجواز الاستثناء فيهما، لأنه علق الطلاق والعتاق بشرط لم يتحقق وجوده. (فلا يحكم بوجود الجزاء بالشك فلم يقع، كما لو عقله بمشيئة). (زيد ولم يتحقق مشيئته اهـ. ملخصاً (المغني 231:11)

الرد على ابن حزم في إirاده على مالك في مسألة الاستثناء

قال ابن حزم: "وعجب آخر عجيب جداً، وهو أن مالكا قال: إن الاستثناء في الأيمان إن نوى به الحالف الاستثناء فهو الاستثناء صحيح، فإن نوى به قول الله عز وجل: {ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله}، لم يكن استثناء. قال ابن حزم: هذا كلام لا يدري ما هو، ولا ماذا أراد قائله به، ولقد رمنا أن نجد عند من أخذنا قوله عنه من المنتمين إليه معنى يصح فهمه لهذا الكلام فما وجدناه، إلا أنهم يحملونه كما جاء، وكما نقول نحن (في كهيعص وطه آمناً به، كل من عند ربنا وإن لم نفهم معناه" اهـ (47:8)

قلت: لقد صدق من قال: إن ابن حزم علمه أكثر من عقله، وروايته أوفر من درايته، وهكذا أهل الظاهر كلهم لا يكادون يفقهون حديث الأئمة، فكيف بكلام الله وحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم -؟ وإنما أراد مالك أنه إذا لم يرد بقوله: "إن شاء الله" الاستثناء وقطع اليمين، بل أراد التبرك فحسب، لم يكن استثناء، وأنه يحث، ودليل ذلك قوله: "ولم يرد الاستثناء". وذكر سحنون بعد ذلك قول عطاء: "ما لم يقطع اليمين وتبرك". كما "المدونة" (2:33□ 34) وليس قول مالك ذلك بعجيب، بل أعجب منه قول من قال بصحة الاستثناء من غير قصد، وهو لا يقول بانعقاد اليمين بدونه، استدلالاً بقوله

□ □

[illegible]

)):تحقيق الاستثناء في قوله - صلى الله عليه وسلم :- (إلا الإِذْخِرْ

فكذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -: "إلا الإذخر" ليس من باب الاستثناء، بل من باب الترخيص وقبول الضراعة، وإنما أوردته في صورة الاستثناء مراعاة لمشكلة ضراعة فهو استثناء صورة وترخيص ونسخ معنى، كما أن قول العباس: إلا الإذخر استثناء صورة وضراعة وتلقين معنى، أو يقال: إنه من باب التفسير، فإن مراده صلى الله عليه وسلم بقوله: "لا يختل خلاها" ما يمكن حمله من الحل ولا بتعذر الصبر عنه، لكون الحرج مدفوعاً في الشرع، وكان ذلك مما قد علمه العباس، ولكنه أراد مزيد



البيان فأجابه - صلى الله عليه وسلم - بقوله: إلا الإذخر مفسراً لقوله: لا يختل خلاها. وأخرجه في صورة الاستثناء مشاكلة كما مر. وقد تقرر في الأصول أن الاتصال إنما هو شرط لبيان التغيير دون بيان التفسير فلفظة "إلا" ههنا بمعنى لكن، كما في قوله تعالى: {ولا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قليل سلاماً سلاماً}. وأجاب الجمهور عن ذلك بأن هذا الاستثناء في حكم المتصل، لاحتمال أن يكون صلى الله عليه وسلم أراد أن يقول إلا الإذخر فشغله العباس بكلامه فوصل بكلامه بنفسه، فقال: ((إلا الإذخر)). ذكره (الحافظ في "الفتح" 43:4).

وفيه أيضاً: قال ابن المنير: "والحق أن سؤال العباس كان على معنى الضراعة (والالتماس) وترخيص النبي - صلى الله عليه وسلم - كان تبليغاً عن الله، إما بطريق الإلهام أو بطريق الوحي، ومن ادعى أن نزول الوحي يحتاج إلى أمد متسع فقد وهم" اهـ. قلت: والترخيص بعد التضييق والتخصيص بعد التعميم نسخ عندنا كما تقرر في الأصول، ولا يشترط اتصاله بالمنسوخ كما هو معلوم، ويحتمل أن يقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - أراد إعادة الكلام من أوله حتى يتصل الاستثناء بالمستثنى منه، ولمن الراوي اكتفى بقوله: "إلا الإذخر" اختصاراً. ونظيره ما ورد في الصحيح: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أملى على زيد بن ثابت: "لا يستوي القاعد من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله"، فجاءه ابن أم مكتوم - وكان أعمى - قال: يا رسول الله! والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت فأنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، ثم سرى عنه، فأنزل الله: "غير أولى الضرر". وفي رواية فنزلت مكانها: {لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله} قال ابن المنير: لم يقتصر الراوي في الحال الثاني على ذكر الكلمة الزائدة، وهي: {غير أولى الضرر} فإن الوحي نزل بزيادة قوله: "غير أولى الضرر" فقط، فكأنه رأى إعادة الآية من أولها حتى يتصل الاستثناء بالمستثنى منه، وإن كان الوحي نزل بإعادة الآية بالزيادة بعد أن نزل بدونها، فقد حكى الراوي صورة الحال كذا في فتح الباري (8:196). فاحفظه فإنه تحقيق نفيس عجب، قد أعطيناك بلا تعب بعد ما تجشمتنا فيه من تصفح الأوراق وتتبع الكتب والأطباق أمراً جليلاً، وحملاً ثقيلاً. وربنا أعلم هو أهدي سبيلاً

ولنذكر في خاتمة الكلام قول الأمدي في "كتاب الأحكام" ونصه: "شرط صحة الاستثناء عن أصحابنا وعند الأكثرين أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة من غير تدخل فاصل بينهما، أو في حكم المتصل، وهو ما لا يعد المتكلم به آتياً به بعد فراغه من كلامه الأول عرفاً وإن تدخل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة. ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال الزمان. وذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز

تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى



ولعله مذهب ابن عباس. حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه

الأول: ما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "من حلف على شيء فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه". ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحاً لأرشد النبي صلى الله عليه وسلم إنما يقصد التيسير والتسهيل، ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير، فحيث لم يرشد إليه دل عدم صحته

الثاني: أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاماً منتظماً ولا معدوداً من كلام العرب، ولهذا لو قال لفلان على عشرة دراهم، ثم قال بعد الشهر أو سنة: إلا درهماً، أو قال: رأيت بني تميم، ثم قال بعد شهر: إلا زيداً، فإنه لا يعد استثناء ولا كلاماً صحيحاً، كما لو قال: رأيت زيداً، ثم قال بعد شهر: قائماً، فإنهم لا يعدونه بذلك مخبراً عن زيد بشيء

الثالث: أنه قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب، ولا حصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح وبيع وإجازة، ولا لزوم معاملة أصلاً، لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا بخفي ما في ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية وهو محال، فإن قيل: إن عباس ترجمان القرآن ومن أفصح فصحاء العرب وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل. قلنا: لعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وإن تأخر لفظاً، وهو غير ما نحن فيه، وإلا فهو مخصوم بما ذكرناه من الأدلة، واتفاق أهل اللغة على إبطاله ممن سواه" اهـ. ملخصاً (240:2 □ 424).

وبهذا كله ظهرت سخافة رأى ابن حزم حيث ألزم الحنفية بقوله: ويلزمهم إذ قاسوا ما يكون صداقاً على ما تقطع فيه اليد في السرقة أن يقيسوا مدة مهلة الاستثناء على مدة الإيلاء، فيقولوا بقول سعيد بن جبير في ذلك. (وهو جواز الاستثناء بعد أربعة أشهر) أن يجعلوه شهراً على قولهم في أجل المدين أنه يسجن شهراً، ثم يسأل عنه بعد شهر، أو يقيسوه على قولهم الفاسد في المخيرة أن لها الخيار ما لم تقم عن مجلسها، أو تتكلم فأى فرق بين هذه التحكمات في الدين وبين مهلة الاستثناء؟ وهل هذا إلا شبه التلاعب بالدين" اهـ (المحلى 48:8).

قلت: وهل هذا إلا كلام من لا دراية له ولا فقه! وأي شبه بين هذه وتلك؟ فإن الاستثناء والمستثنى منه كلام واحد، ولا يجوز انفصال أحد أجزاء الكلام الواحد عن الآخر؟ فهل تحقق مثله في النظائر التي ذكرها مع انفصال أحد

باب اليمين في الأكل والشرب

باب ما ورد في الأحاديث من أنواع الإدام

عن جابر رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((نعم الإدام - 3524 (الخل)). رواه الجماعة إلا البخاري (نيل 8: 455

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: - 3525 ((أئتموا بالزيت وادهنوا به، فإنه شجرة مباركة)). رواه ابن ماجه ورجاله ثقات إلا (الحسين بن مهدي شيخ ابن ماجه. فقال في "التقريب": إنه صدوق (نيل، السابق

عن يوسف بن عبد الله بن سلام، قال: "رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - أخذ - 3526 كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمر، وقال: هذه إدام هذه" رواه أبو داود والبخاري (نيل (8: 455). وإسناد أبي داود صحيح كما في "المرواة" (4: 384

حدثنا القومسي (1) حدثنا الأصمعي عن أبي هلال الراسبي عن عبد الله ابن - 3527 بريدة عن أبيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((سيد إدام أهل الدنيا والآخرة اللحم)). رواه ابن قتيبة (2) في غريبه (نيل 8: 455). ورواه البيهقي والطبراني في "الأوسط"، وأبو نعيم في الطب في حديث. قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العيزي 2: 320).

باب ما ورد في الأحاديث من أنواع الإدام

قوله: "عن جابر رضي الله عنه" إلخ. قال المؤلف: دللته على كون الخل إداما ظاهرة. وكذلك دلالة الحديث الذي بعده

قوله: "عن يوسف" إلخ. قال المؤلف: دللته على كون التمر إداما ظاهرة، لكنه مخصوص بموضع جرى فيه العرف به كما يتحصل من كلام الفقهاء، ففي المرواة (4: 384): "عن ميرك: يحتمل أنه وقع إطلاق الإدام على التمر في الحديث مجازاً أو تشبيهاً بالإدام حيث أكله مع الخبز.

(بضم وإهمال سين نسبة إلى "قومس" كذا في المغني (65 طبع مجتبائي دهلي (1)

هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد صاحب التصانيف صدوق قليل الرواية، كذا (2) (في ميزان الاعتدال (2: 77

حدثنا هشام بن عمار ثنا مروان بن معاوية ثنا عيسى بن عيسى عن رجل أراه - 3528 موسى عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((سيد إدامكم (الملح)). رواه ابن ماجه (246). قلت: هذا سند ضعيف لكن يتأيد به العرف

باب اليمين في العتق والطلاق

باب إن اشترى أباه ينوي عن كفارة يمينه أجزأه

عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ((لا يجزئ ولد والده إلا أن يجده مملوكاً - 3529 (فيشتريه فيعتقه)). أخرجه الجماعة إلا البخاري (زيلعي 2: 72

قلت: هذا المحتمل هو المتعين وإلا لكان قوله - صلى الله عليه وسلم - تحصيلاً للحاصل. وأما مبنى الأيمان والحنث على العرف المختلف زماناً ومكاناً. اهـ. وفي "الدر المختار" (3: 146 مع در المختار) "فما يؤكل وحده غالباً كتمر وزبيب وجوز وعنب وبطيخ وبقل وسائر الفواكه ليس إداماً، إلا في موضع يؤكل تبعاً للخبز غالباً اعتباراً للعرف" اهـ. فاندحض بذلك

ما أورده ابن حزم في المحلى على قول أبي حنيفة: "من حلف أن لا يأكل إداماً فأكل خبزاً بشواء لم يحنث". فإن أكله بملح أو بزيت أو بشيء يصبغ فيه الخبز حنث". قال ابن حزم: "هذا كلام فاسد جداً، لأنه لا دليل عليه لامن شريعة ولا من لغة، ثم ذكر حديث يوسف بن عبد الله بن سلام هذا، وقال: أصل الإدام الجمع بينه وبين الخبز، فكل شيء جمع إلى الخبز ليسهل أكله به فهو إدام" اهـ (8: 56).

قلت: نعم! هو إدام لغة لا عرفاً. وقد اعترف ابن حزم بأن المنظور إليه في الأيمان ما تعارفه أهل تلك اللغة في كلامهم (8: 60). وأبو حنيفة أعرف منه ومن ألوف أمثاله بعرف الكوفة والعراق، كما أن ابن حزم أعرف منا بعرف بلاده، فيكيف يكون كلام أبي حنيفة فاسداً وكلامه صحيحاً؟ وهل هذا إلا تحكم بالباطل؟ وأما الحديث ذكرنا تأويله، وأيضاً: فلو كان مبني الإيمان على عرف القرآن والحديث دون ما تعارفه الناس للزم ابن حزم أن يقول بحنث من حلف لا يقرأ بضوء سراج فقرأ بضوء الشمس، لقوله تعالى: {وجعل الشمس سراجاً}؛ وبحنث من حلف لا يلقي ثيابه على وتدفالفاها على جبل، لقوله تعالى: {والجبال أوتاداً}. وهو لا يقول به، كما في "المحلى" (8: 61)، وأول راض سيرة من يسيرها

باب إن اشترى أباه ينوي عن كفارة يمينه أجزأه

قال المؤلف: وجه دلالة حديث الباب عليه بما في "الهداية" (2: 478): "ولنا أن شراء القريب إعتاق، لقوله

باب من نذر نذرا في معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتها كفارة يمين

عن عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((من نذر أن يطيع الله - 3530 فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه)). رواه البخاري (2: 991). وزاد الطحاوي في هذا الوجه: ((وليكفر عن يمينه)). (التلخيص الحبير 2: 398).

عليه السلام: "الن يجزئ ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه". جعل نفس الشراء إعتاقا، لأنه لا يشترط غيره، فصار نظير قوله: "سقاء فأرواه" اه في حاشية المشكاة عن "اللمعات" (2: 249 طبع نظامي دهلي) تحت هذا الحديث: "قوله: "فيعتقه". ليس المعنى على استثناء العتق وإنشاء فيه بعد الشراء، ويؤيده ما يأتي في الحديث الآتي فيمن ملك ذا رحم محرم منه فهو حر. وأجمعوا على أنه يعتق على ابنه إذا ملكه في الحال، لكن لما كان شراؤه سببا لعتقه أضيف إليه، وذهب أصحاب الظواهر إلى أنه لا يعتق عليه بمجرد التملك. وقيل: عليه الإجماع. ومعنى قوله: فيعتقه أي بالشراء لا بالإنشاء" اه. قلت: قد مر حديث: "من ملك" إلخ في كتاب العتاق. وقال زفر والشافعي ومالك وأحمد، وهو قول أبي حنيفة الأول: إن شراء القريب لا يجزئ عن كفارة اليمين، لأن العلة للعتق هي القرابة المحرمة لا شراؤه والواجب تحرير رقبة، والتحرير فعل العتق ولم يحصل العتق ههنا بتحرير منه ولا إعتاق، فلم يكن ممثلا للأمر، ولأن عتقه مستحق بسبب آخر فلم يجزئه كما لو ورثه ينوي به العتق عن كفارته وكأم الولد، كذا في "المغني" (11: 268).

ولنا أن علة العتق مجموع القرابة والملك، ولذا جمعنا بينهما غير أن الشراء علة لجزء العلة، ولما كان الشراء الاختياري هو الجزء الأخير من العلة بخلاف القرابة أضيف الحكم إليه، ولذا قلنا: شراء القريب إعتاق، وهو مؤيد بالنص، وهو قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فيشتريه فيعتقه"، جعل الشراء إعتاقا، فإذا نوى عند الشراء أنه يشتريه عن كفارته صح، بخلاف ما إذا ملك أباه بالإرث، فإن الملك يثبت فيه بلا اختيار، فلا يتصور النية فيه، فلا يعتق عن كفارته إذا نواه، لأنها نية متأخرة عن العتق، بخلاف ما إذا وهب له أو وصى له به أو تصدق به عليه فنوى عند القبول فإنه يصح لسبقها مختارا في السبب. وظهر بذلك فساد قولهم: العتق مستحق بالقرابة، لأن العتق لا يثبت قبل تمام العلة، وبطل قياسهم ذلك على أم الولد، لأن حريتها مستحقة بالاستياء لا مدخل فيه لإعتاقه أصلا اه ملخصا من "فتح القدير" بمعناه (4: 439). والله أعلم

باب من نذر نذرا في معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتها كفارة يمين

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة

قلت: وفي حديث ابن عباس هذا دلالة أيضا على أن النذر المهم كفارته كفارة يمين. وقد روى البيهقي ومسلم وغيره عن عقبة بن عامر: "كفارة النذر كفارة اليمين". وحمله البيهقي على نذر اللجاج الذي يخرج مخرج الأيمان. وهذا التقييد يحتاج إلى دليل، وذكرى النووي □ في شرح مسلم: أن مالكا وكثيرين أو الأكثر حملوا الحديث على النذر المطلق

[illegible][illegible]

قلت: وسيأتي تحقيق نذر اللجاج، وأقوال الأئمة فيه في الباب الآتي، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((ومن نذر أنطافه فليف به)) صريح في وجوب الوفاء بكل نذر منجزا كان أو معلقا. والحديث رواه مسلم من حديث عمران بن حصين بلفظ: "لا نذر في معصية الله ولا فيما لا يملكه ابن آدم". ولأبي داود عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: ((لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك. وللدار قطني عن ابن عباس نحوه، كذا في التلخيص الحبير فعمل مالك والشافعي. (398: 2) " وأحمد في رواية بإطلاقه، فقالوا: إذا نذر بمعصية لم يصح نذره، ولم تجب عليه الكفارة، "لأن ذلك هو مقتضى عبارة النص بلفظ لا نذر في معصية الله". قلنا: معناه لا وفاء لنذر في معصية الله، بدليل ما رواه مسلم من حديث عمران بن حصين بلفظ: "لا وفاء لنذر في معصية، ولا فيما لا يملك العبد" اهـ (2: 45). وما رواه أحمد: ثنا عبد العزيز بن عبد الصمد ثنا مطر الوراق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: "لا يجوز طلاق ولا بيع ولا عتق ولا وفاء نذر فيما لا يملك وهذا سند صحيح على شرط من يحتج. (190: 2) " .

[illegible]

□ □

وبهذا ظهر بطلان قول ابن حزم في المحلي: "إن أبا حنيفة لا يرى فيمن أخرج النذر مخرج اليمين إلا الوفاء به، وهو نذر معصية، وإنما يرى كفارة نذر المعصية كفارة اليمين في موضعين فقط" إلخ، (7:8). فكل ذلك مبناه عدم معرفته

إعلاء السنن ... من نذر نذرا في معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتها كفارة يمين ... 400

أخبرنا هارون بن موسى الفروي قال: ثنا أبو زمرة عن يونس عن ابن شهاب، - 3532
قال: ثنا أبو سلمة عن عائشة، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لا نذر في
معصية

وكفارته كفارة اليمين" بعد قوله: "لا نذر في معصية الله" معنى، فإن وجوب الكفارة"
يستلزم صحة النذر وانعقاده، فحملناه على النذر بمعصية هي معصية لغيرها لا لذاتها،
والإطلاقات التي احتج بها مالك والشافعي وغيرهما على معصية لعينها، ولا يخفى أن
إعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر

وبهذا ظهر بطلان قول ابن حزم في المحلى: "إن أبا حنيفة لا يرى فيمن أخرج النذر
مخرج اليمين إلا الوفاء به، وهو نذر معصية، وإنما يرى كفارة نذر المعصية كفارة يمين في
"موضعين فقط

إلخ، (7:8). فكل ذلك مبناه عدم معرفته بمذهب أبي حنيفة وأقواله

وأما النذر فيما لا يملكه العبد فنوعان: منجز، وفي حكمه المعلق بشرط غير الملك، ومعلق
بشرط الملك. أما الأول فباطل، كما لو قال: لله على أن أعتق عبد فلان، أو أن أنحر ناقة
فلان، أو أتصدق بدار فلان إن شفى الله مريضى، أو نجاني من العدو. والمعلق بشرط
الملك صحيح، ويجب عليه الوفاء به إذا ملك، كما لو قال: لله على أن أعتق عبد فلان إذا
ملكته، أو أنحر ناقته إن اشتريتها، أو أتصدق بداره إن ورثتها أو وهبت لي، فإن المعلق
بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وإن انعقد صورة إلا عند تحقق الشرط، وعند تحقق الشرط
ليس مما لا يملكه، وصادف النذر محلا صالحا له فيجب الوفاء به، والمسألة مذكورة في
كتب الأصول.

فبطل استلال ابن حزم ومن وافقه على إبطال النذر المعلق على شرط الملك بقوله - صلى
الله عليه وسلم -: ((لا وفاء لنذر فيما لا يملك العبد))، وبقصة المرأة التي نذرت بنحر ناقة
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن نجاها الله من العدو، فإن كل ذلك إنما ورد في
المنجز، أو فيما هو معلق بشرط غير الملك فافهم. قال في الشامية: "وشرط صحة النذر
أن يكون المنذور ملكا للناذر أو مضافا إلى السبب" اهـ. (3:109) وفصله في البدائع أحسن
تفصيل (5:90).

واحتج لصحة النذر المضاف إلى الملك بقوله تعالى: {ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من
فضله لنصدقن}، الآية. لو لم يصح النذر المضاف إلى الملك ولم يلزم الوفاء به لم يستحق
هؤلاء العقاب، ولم ينسبوا إلى

قوله: "أخبرنا هارون بن موسى" إلخ. قلت: قد تكلم معظم المحدثين في حديث عائشة
هذا مع أنه أخرجه أصحاب السنن، ورواته ثقات، قالوا: "ولكنه معلول، فإن الزهري رواه عن
أبي سلمة، ثم بين أنه حملة عن سليمان بن أرقم عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة،
فدلسه بإسقاط اثنين وحسن الظن بسليمان، وهو عند غيره ضعيف باتفاقهم". وحكى
الترمذي عن البخاري أنه

وكفارتها كفارة اليمين)). رواه النسائي (2:148). وسكت عنه، فهو صحيح عنده على قاعدته. وفي "التلخيص الحبير" (2:399): "وقال النووي في الروضة: حديث: ((لا نذر في معصية وكفارته كفارة اليمين))، ضعيف باتفاق المحدثين. قلت: قد صححه الطحاوي وأبو علي بن السكن، فأين الاتفاق" اه

قلت: وقد صححه أيضا عبد الحق في الأحكام، وابن القطان، كما في "الجواهر النقي" (238:2)).

قال: "لا يصح". قال الحافظ في الفتح: "ولكن له شاهد من حديث عمران بن حصين، أخرجه النسائي وضعفه، وشواهد أخرى ذكرتها آنفا. وأخرج الدارقطني من حديث عدي بن حاتم نحوه، وفي الباب أيضا عموم حديث عقبة بن عامر: ((كفارة النذر كفارة اليمين)). أخرجه مسلم. وفي الباب حديث ابن عباس أخرجه أبوداود ((وقد ذكرناه في المتن)) ورواته ثقات، لكن أخرجه ابن أبي شيبه موقوفا، وهو أشبه (قلت: قد تقرر في الأصول أن (الحكم للرافع إذا كان ثقة). وأخرجه الدارقطني من حديث عائشة" اه (11:509).

قلت: وهل كلامهم في حديث عائشة إلا تحكم بالباطل، ومناقضة للأصول، فقد صرحوا بأن المدلس مثل الوليد وبقيّة وابن إسحاق وغيرهم إذا صرح بالتحديث وهو ثقة زالت علة التدليس، وصح الحديث بلا شبهة. فمالهم لا يصححون حديث عائشة هذا؟ وقد صرح الزهري فيه بالتحديث عند النسائي، وقال: حدثنا أبو سلمة كما ذكرناه في المتن، والزهري مشهور بالإمامة والجلالة من التابعين. وقال الذهبي في الميزان: "كان يدلس في النادر" (2:126)).

قال السندي في حاشية النسائي: قوله: لا نذر في معصية. ليس معنا لا ينعقد أصلا، إذ لا يناسب ذلك قوله: وكفارته إلخ، بل معناه ليس فيه وفاء، وهذا هو صريح بعض الروايات الصحيحة، فإن فيها: ((لا وفاء لنذر في معصية)). وقوله: وكفارته كفارة اليمين، معناه أنه ينعقد يميننا يجب فيه الحنث، وهذا هو مذهب أبي حنيفة. ولا يخفى أن حديث: "ومن نذر أن يعصى الله (فلا يعصه) وأمثاله لا ينفي ذلك، فلا حجة للمخالف فيه. نعم! هم يضعفون حديث وكفارته كفارة اليمين، ويقولون: إن في سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف، وأنت خير بأن الحديث قد سبق عن عقبة بن عامر وسيجئ عن عمران ابن حصين وحديث عائشة في بعض إسناده عن الزهري عن أبي سلمة. وفي بعضها حدثنا أبو سلمة. وهذا يثبت سماع الزهري من أبي سلمة، وفي بعضها حدثنا أبو سلمة. وهذا يثبت سماع الزهري من أبي

سلمة، وفي بعضها عن سليمان بن أرقم أن يحيى بن أبي كثير حدثه أنه سمع أبا سلمة. وهذا الاختلاف يمكن دفعه بإثبات سماع الزهري مرة عن سليمان عن يحيى عن أبي سلمة، ومرة

إعلاء السنن ... من نذر نذرا في معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتها كفارة يمين ... 402

عن عقبة بن عامر قال: "نذرت أختي أن تحج ماشية غير مختمرة، فذكرت ذلك - 3533
لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: مر أختك فلتخمر ولتركب ولتصم ثلاثة أيام"

أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن. وأخرجه أبو داود، ورجال إسناده ثقات خلا عبيد الله
بن زحر فإنه متكلم فيه، وقد أخرج له الحاكم في "المستدرک" ولم يضعفه البيهقي في
سننه في موضع من المواضع، بل قد حكى عن البخاري أنه وثقه، وذكر الترمذي أيضا في
(العلل توثيقه عن البخاري. كذا في "الجوهر النقي" 239:2)

عن أبي سلمة نفسه وعند ذلك لا قطع بضعفه سيما وحديث عقبة وعمران يؤيد الثبوت،
(والله تعالى أعلم 148:2)

وقد عرفت أن الطحاوي وابن السكن وعبد الحق وابن القطان صححوه فهذا هو المعول

قال القاري في المرقاة: "ورحم الله من أنصف في طريق الهدى، ولم يتعسف إلى طريق
"الهوى"

اه. وقال الحافظ في الفتح: "واختلف فيمن وقع منه النذر في ذلك أي في المعصية، هل
يجب فيه كفارة؟ فقال الجمهور: لا! وعن أحمد ((وهو الصحيح من مذهبه كما صرح به
"الموفق في" المغني

والثوري وإسحاق وبعض الشافعية والحنفية (كلهم): نعم! ونقل الترمذي (335:11)
اختلاف الصحابة كالقولين، واتفقوا على تحريم النذر في المعصية (ولا يحل الوفاء به
إجماعا. صرح به الموفق في " المغني ")، واختلفوا فيما هو في وجوب الكفارة اه
(509:11).

وقال الموفق في " المغني ": "نذر المعصية لا يحل الوفاء به إجماعا، ويجب على الناذر
كفارة يمين. روى نحو هذا عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعمران بن حصين وسمرة
بن جندب، وبه قال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه. وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة
عليه. وروى هذا عن مسروق والشعبي وهو مذهب مالك والشافعي يقول رسول الله -
صلى الله عليه وسلم -: "لا نذر في معصية الله". رواه مسلم، ووجه الأول ما روت عائشة.
فذكره ما ذكرناه. وعن أبي هريرة وعمران بن حصين مرفوعا مثله، وهذا نص. قال أحمد:
إليه أذهب. فأما أحاديثهم فمعه لا وفاء بالنذر في معصية الله، وهذا لا خلاف فيه، وقد
جاء مصرحا به في رواية مسلم، ولو لم يبين الكفارة في أحاديثهم فقد بينها في أحاديثنا"
(اه. ملخصا 336 - 335:11)

قوله: "عن عقبة" وقوله: "تنا يونس" إلخ. قلت: قد ورد في هذا الحديث ذكر الكفارة، وفي
بعض طرقه ذكر الهدى، فالكفارة راجعة إلى نذر المعصية أي كشف الوجه، والهدى راجع
إلى نذر المشى وعجزها منه، فإن نذر المشى وعجزها منه، فإن نذر المشى ليس من نذر
المعصية في شيء، بل هو نذر بطاعة كما

ثنا يونس أنا ابن وهب أنا يحيى بن عبد الله المعافري عن أبي عبد الرحمن - 3534 الجيلي عن عقبة بن عامر: "أن أخته نذرت أن تمشي إلى الكعبة حافية غير مختمرة، فذكر ذلك عقبة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: مر أختك فلتركب ولتخمر ولتصم ثلاثة أيام". ورواه الطحاوي في "مشكله"، ويحيى قال فيه ابن معين: ليس به بأس، وأخرج له الحاكم في "المستدرک"، وابن حبان في صحيحه، وذكره في الثقات، ثم ذكره الطحاوي من وجه آخر وفيه: "نذرت أن تحج ماشية ناشرة شعرها، فقال: لتركب ولتصم ثلاثة أيام". قال الطحاوي: "وكشف وجهها حرام، فأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالكفارة لمنع الشريعة إياه منه". كذا في "الجواهر النقي" أيضا (السابق).

أخبرنا أبو حنيفة حدثنا محمد بن الزبير عن الحسن بن عمران بن حصين عن - 3535 النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((لا نذر في معصية وكفارتها كفارة يمين)). أخرجه محمد في "الآثار" (105). وهذا سند حسن، ومحمد بن الزبير وإن ضعفه أئمة الجرح والتعديل ولكن أبا حنيفة روى عنه، وشيوخه ثقات عندنا وكذا روى عنه غير واحد من الأجلة، كالثوري وجريز بن حازم ويحيى بن أبي كثير وحماد بن زيد وإبراهيم بن طهمان وأبو بكر النهشلي وإسماعيل بن علية وغيرهم. كما في التهذيب، واحتج أبو حنيفة بروايته فهو توثيق له منه، وسماع الحسن بن عمران ثابت كما حققه صاحب "الجواهر النقي" (2: 238).

مر في كتاب الحج، وسيأتي بعض ما يتعلق بهذا الحديث في باب النذر بالمشي إلى بيت الله فانتظر.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" الحديث أخرجه النسائي في المجتبى، وضعفه لأجل محمد الزبير هذا (9: 149) وللحديث طرق وشواهد، فلا يضرنا ضعف محمد بن الزبير هذا. وروى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السخثياني قال: "سأل رجل سعيد بن المسيب عن رجل نذر نذرا لا ينبغي له ذكر لأنه معصية، فأمره أن يوفيه، ثم سأل عكرمة فنهاه عن الوفاء، وأمره بكفارة يمين.

فرجع إلى سعيد بن المسيب فأخبره، فقال سعيد: لينتهين عكرمة أو ليوجعن الأمراء ظهره، فرجع إلى عكرمة فأخبره، فقال عكرمة: سله عن نذرك إطاعة الله هو أم معصية؟ فإن قال: معصية لله فقد أمرك بالمعصية، وإن قال: هو طاعة لله فقد كذب على الله، إذ زعم أن معصية الله طاعة له". أخرجه ابن حزم في "المحلى. وسنده صحيح. (8: 17).

أبو حنيفة عن الشعبي قال: "سمعتة يقول: لا نذر في معصية الله ولا كفارة. قال - 3536 أبو حنيفة: فقلت له: قد ذكر في الظهار: وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً، وجعل فيه الكفارة، فقال: أقياس أنت؟" أخرجه الحافظ ابن خسرو في مسنده هكذا، وأخرجه محمد في "الآثار" مختصراً، كذا في "جامع المسانيد" (2:255). وفيه تصريح بسماع أبي حنيفة من الشعبي، وقد ورد عن ابن عباس عند الدارقطني (1) وعند مالك في "الموطأ" مثل ما قاله أبو حنيفة.

قوله: "أبو حنيفة عن الشعبي" إلخ. قلت: وهذا مما قد وافق قياس أبي حنيفة قياس ابن عبا. قال محمد في الموطأ: "أخبرنا مالك أخبرني يحيى بن سعيد قال: سمعت القاسم ابن محمد يقول: أنت امرأة إلى ابن عباس، فقلت: إني نذرت أن أنحر ابني، فقال: لا تحري ابنك، وكفري عن يمينك، فقال شيخ عند ابن عباس جالس: كيف يكون في هذا كفارة؟ (أي وأنه نذر معصية)، قال ابن عباس: رأيته إن الله تعالى قال: {الذين يظاهرون من نسائهم} (وفيه إنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً) ثم جعل فيه من الكفارة ما ترى" اهـ (325). ومراده إثبات عدم المنافاة بين المعصية ووجوب الكفارة فيها، ولا شك أن استدلاله على ذلك بما ذكره تام لا غائلة فيه.

الرد ابن حزم في اجترائه على ابن عباس بإدحاض حجته

فاندحض ما أورده ابن حزم عليه بسخافة رأيه ونصه: "لا حجة لابن عباس في هذه الآية أول ذلك أنه لم يجعل هو في طاعة الشيطان التي شبهها بطاعته في الظهار الكفارة التي في الظهار ويكفي هذا" اهـ (8:15). قلت: لا يتكلم بمثل هذا الكلام إلا من لا دراية له ولا فقه، فلا يخفى على من له مسكة أنه لا يجب (2) في قياس أحد الشئيين على الآخر مساواتهما في جميع الأحوال ولا اتحادهما من كل وجه، وإلا لبطل قياس قضاء الحج عن الميت على قضاء دين العباد عنه، وهو وارد في النص مرفوعاً، وهل لابن حزم أن يقول بطلان هذا القياس، لكونه لم يجعل في قضاء الحج

ولفظه: قال رجل من القوم: سبحان الله! كفارة في معصية الله، فقال ابن عباس: نعم، قد ذكر الله الظهار وأمر (1) (بالكفارة) اهـ (2:494).

وظهر به الجواب عن قول ابن عبد البر حيث قال: لا معنى للاعتبار في ذلك بكفارة الظهار، لأن الظهار ليس بنذر كذا (2) في "التعليق الممجد" (315). وهل هذا إلا كقول من يرد على أبي بكر قوله: والله لأقلن من فرق بين الصلاة والزكاة. بأن لا معنى للاعتبار في ذلك بالصلاة، فالجواب الجواب. والله الموفق للحق والصواب.

باب وجوب الإيفاء بنذره الطاعة معلقا كان

أو منجز لجاجا كان أو غيره إذا أطاقه وإلا فبقدر الطاقة

عن سعيد بن الحارث، أنه سمع عبد الله بن عمر -وسأله رجل- يا أبا عبد الرحمن! - 3537
إن ابني كان بأرض فارس فيمن كان عند عمر بن عبيد الله، وأنه وقع بالبصرة طاعون
شديد، فلما بلغ ذلك نذرت إن الله جاء بابني أن أمشي إلى الكعبة، فجاء مريضاً فمات، فما
- ترى؟ فقال ابن عمر: أو لم تنهوا عن النذر؟ إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم

ما جعله في قضاء الدين من أداء الدرهم والدنانير ونحوها إلى الدائن، فكما صح هذا
القياس لاشتراكهما في معنى الدين مع اختلافهما في طريق الأداء فكذلك قياس ابن عباس
هذا.

قال: "ثم لو طرد هذا القول لوجبت في كل معصية كفارة يمين وهذا لا يقوله هو ولا
غيره" اه قلت: إنما ورد قول ابن عباس هذا في النذر بالمعصية، فلا يطرد إلا باب النذر
وما أشبهه، ومن لم يفرق بين نذر المعصية وبين كل معصية لا يجوز له أن ينطق في
الشرائع بحرف.

قال: "وقد صح عنه فيمن قال لامرأته: أنت على حرام، أنها لا تحرم بذلك، ولم يجعل فيه
كفارة، وهذا أصح أقواله" اه. قلت: قد روى عنه البخاري في الصحيح قولين: أحدهما أنه
قل في الحرام: يكفر كما مر ذكره في باب تحريم الحلال يمين. والثاني أنه قال: إذا حرم
امرأته ليس بشيء. وكلا القولين صحيح لا منافاة بينهما، فمعنى قوله: ليس بشيء أي
ليست امرأته حراما عليه، وليس معناه أنه ليس عليه يمين ولا كفارة. فقد ورد عنه
التصريح بما قلنا عند النسائي وابن مردويه مع إيجاب الكفارة. وقد أخطأ ابن حزم حيث
حمل. قوله: "ليس بشيء" على معنى نفي الكفارة، كما قدمناه في باب تحريم الحلال يمين
لا مزيد عليه فليراجع. ولا يرى أحد القولين منافيا للأخر إلا من ليس له مسكة في فقه
الأحكام.

قال: "وقد روينا عنه غير هذا من أمره بكبش، وفي رواية بديعة النفس، وفي رواية بمائة
بدنة". وسيأتي الجواب عن كل ذلك في باب النذر بذبح الولد إن شاء الله تعالى، ولا عجب
ممن لا يراعى حرمة الصحابة، وينسبهم إلى الغلط في القياس والأخذ بالرأي الباطل أن لا
يراعى حرمة الأئمة، ويتكلم فيهم بما لا يليق بشأنهم، فإلى الله المشتكى

باب وجوب الإيفاء بنذر الطاعة معلقا كان

أو منجزا لجاجا كان أو غيره إذا أطافه وإلا فبقدر الطاقة

قوله: "عن سعيد بن الحارث" إلخ، دلالتها على معنى الباب ظاهرة، فإن نذر الرجل كان

قال: إن النذر لا يقدم شيئا ولا يؤخره، وإنما يستخرج به من البخيل، أوف بنذر

أخرجه الحاكم في "المستدرک" (4:304)، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي.

مطلقا بشرط، ومع ذلك أفاته ابن عمر بوجوب الإيفاء. قال المحقق في الفتح: "وإن علق النذر بشرط فعليه الوفاء بنفسه النذر، لإطلاق الحديث الذي رويناه من البخاري، (وهو ما روته عائشة مرفوعا: "من نذر أن يطيع الله فليطعه)". فإنه أمر بذلك من غير تقييد بمنجز ولا معلق، ولأن المعلق بالشرط كالمنجز عنده، فكأنه قال عند الشرط: لله علي كذا. وعن أبي حنيفة أنه رجع عن ذلك أي عن لزوم عين المنذور إذا كان معلقا بالشرط، أي مخير بين فعله بعينه، وكفارة بيمين، وهو قول محمد. فإذا قال: إن فعلت كذا فعلي حجة أو صوم سنة. إن شاء حج أو صام سنة، وإن شاء كفر، فإن كان فقيرا صار مخيرا بين صوم سنة وصوم ثلاثة أيام. والأول وهو لزوم الوفاء به عينا هو المذكور في ظاهر الرواية والتخيير عن أبي حنيفة في رواية النوادر، وبهذا كان يفتي إسماعيل الزاهد. وقال الولوالجي: مشايخ بخارا وبلخ يفتون بهذا، وهو اختيار شمس الأئمة، قال: لكثرة البلوى في هذا الزمان. وجه الظاهر النصوص من الآية الكريمة والأحاديث. ووجه رواية النوادر ما في صحيح مسلم من حديث عقبة بن عامر عنه - صلى الله عليه وسلم - قال: ((كفارة النذر كفارة اليمين)). فهذا يقتضي أن يسقط بالكفارة مطلقا، فيتعارض فيحمل مطلق الإيفاء بعينه على المنجز، ومقتضى سقوطه بالكفارة على المعلق. ولا يشكل لأن المعلق منتف في الحال، فالنذر فيه معدوم، فيصير كاليمين في أن سبب الإيجاب وهو الحنث منتف حال التكلم فيلحق به، بخلاف النذر المنجز لأنه نذر ثابت في وقته، فيعمل فيه حديث الإيفاء. (قلت: وفي الاستدلال بحديث عقبة نظر، لما قدمنا من كونه واردا في النذر المبهم، لوقوع (التصريح به في رواية الترمذي وغيره، والأولى والاستدلال بما سنذكره من الآثار

واختار المصنف والمحققون أن المراد بالشرط الذي تجزى فيه الكفارة الشرط الذي لا يريد كونه مثل دخول الدار وكلام فلان، فإنه إذا لم يرد كونه يعلم أنه لم يرد كون المنذور، حيث جعله مانعا من فعل ذلك الشرط، لأن تعليق النذر على ما لا يريد كونه بالضرورة يكون لمنع نفسه عنه، فإن الإنسان لا يريد إيجاب العبادات دائما، وإن كانت مجلبة للثواب مخالفة أن يثقل فيتعرض للعقاب، ولهذا صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن النذر، وقال: "إنه لا يأتي بخير" الحديث. وأما الشرط الذي يريد كونه مثل قوله: إن شفى الله مريضى فله على صوم شهر. فوجد الشرط لا يجزئه إلا فعل عين المنذور، لأنه إذا أراد كونه كان مريدا كون النذر، فكان النذر في معنى المنجز، فيندرج

عن إسماعيل بن أمية عن عثمان بن أبي حاضر، قال: "حلفت امرأة مالي في - 3538 سبيل الله، وجاريته حرة إن لم تفعل كذا، فقال ابن عباس وابن عمر: أما الجارية فتعتق، وأما قولها: مالي في سبيل فيتصدق بركة مالها". أخرجه ابن حزم في "المحلى" (9:8) وجزم به ولم يعله بشيء.

في حكمه وهو وجوب الإيفاء به، فصار محمل ما يقضي الإيفاء بالمنجز والمعلق المراد كونه، ومحمل ما يقتضي إجزاء الكفارة المعلق الذي لا يراد كونه، وهو المسمى منه طائفة نذر اللجاج، وهو مذهب أحمد فيه كهذا التفصيل الذي اختاره المصنف "اه ملخصا (376:3).

واحتج في البدائع لظاهر الرواية بقوله جل شأنه: "ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية، وغيرها من نصوص الكتاب العزيز، والسنة المقتضية لوجوب الوفاء بالنذر عاما مطلقا من غير فصل بين المطلق والمعلق بالشرط. قال: واحتج أبو يوسف في ذلك بأن وجوب الكفارة يؤدي إلى وجوب القليل بإيجاب الكثير، ووجوب الكثير بإيجاب القليل، لأنه لو قال: إن فعلت كذا فعلى صوم سنة، أو إطعام ألف مسكين، لزمه صوم ثلاثة أيام أو إطعام عشرة مساكين، ولو قال: إن فعلت كذا فعلى صوم أو إطعام مساكين أو صوم ثلاثة أيام، (أي ولا نظير له في الشرح بل المعهود منه وجوب الشيء وفق الإيجاب). ولا حجة لهم (أي للقائلين بوجوب الكفارة في نذر اللجاج) بالآية الكريمة أي قول عز وجل: {ولكن يؤأخذكم بما عقدتم الأيمان} لأن المراد بها اليمين بالله تعالى (ونذر اللجاج ليس منها). والحديث (أي قوله - صلى الله عليه وسلم - : "كفارة النذر كفارة اليمين) محمول على النذر المبهم، وقولهم: إن هذا في معنى اليمين بالله تعالى ممنوع، بأن النذر المعلق بالشرط صريح في الإيجاب عند الشرط، واليمين بالله تعالى ليس بصريح في الإيجاب، وكذا الكفارة في اليمين بالله تجب جبرا لهتك حرمة اسم الله عز اسمه الحاصل بالحنث، وليس (في الحنث ههنا هتك حرمة اسم الله تعالى" اه (91:5).

قوله: "عن إسماعيل بن أمية" إلخ. دللته على معنى الباب ظاهرة، فإن ابن عمر وابن عباس أفتياها بإعتاق الجارية وصدقة المال، ولم يفتياها بكفارة اليمين.

النذر بصدقة المال كله يقع على ما تجب فيه الزكاة من الأموال

وفيه دلالة أيضا على أن النذر بصدقة المال كله يقع على الأموال التي فيها الزكاة من الذهب والفضة وعروض التجارة والسوائم ولا يدخل فيه مالا زكاة فيه، فلا يلزم أن يصدق بدور السكنى وثياب البدن والأثاث، والعروض التي لا يقعد بها التجار والعوامل، وأرض الخراج، وهذا

استحانا، والقياس أن يدخل فيه جميع الأموال، لأن المال لما يتمول. وجه الاستحسان أن النذر يعتبر بالأمر، لأن الوجوب في الكل بإيجاب الله تعالى (ولذا لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب) ثم الإيجاب المضاف إلى المال من الله تعالى في الأمر وهو الزكاة في قوله تعالى: {خذ من أموالهم صدقة}. وقوله عز شأنه: {في أموالهم حق معلوم}. ونحو (ذلك) تعلق بنوع دون نوع، فكذا في النذر اه من البدائع (86:5)

فإن قيل: إن أمر الله في الزكاة كما تعلق بنوع دون نوع، كذلك تعلق بربع العشر من الذهب والفضة وعروض التجارة، وبالعشر ونصف العشر مما أخرجت الأرض العشرية، وبشاة من أربعين شاة ونحوها، فينبغي أن لا يجب تصدق جميع الأموال الزكوية، بل قدر ما يجب أدائه في الزكاة، وبذلك أفتى ابن عمر وابن عباس في حديث المتن، فقلا: تتصدق بزكاة مالها. ومذهب الحنفية فيمن قال: جعلت مالي في سبيل الله وجوب التصدق بجميع ما تجب فيه الزكاة من الأموال، صرح به البدائع

قلنا: مقتضى إطلاق المال وجوب التصدق بكل ما يسمى مالا سواء وجب فيه الزكاة أم لا كما مر، وإنما استحانا تقييده بأموال الزكاة لما ذكرنا، ولم نقيده بقدرها لكونه خلافا لإطلاق المال من كل وجه، ولأنه لا فائدة في إيجاب ما هو واجب عليه، فمن شرائط صحة النذر أن لا يكون المنذور واجبا عليه قبل النذر، فلو نذر الصلاة المكتوبة أو صوم رمضان فالنذر باطل كما في الدر والشامية (104:3). وهذا يفضي إلى إلغاء الكلام، ولا يجوز إلغاء كلام المكلف ما أمكن تصحيحه، فيجب عليه التصدق بجميع ما يملكه من أموال الزكاة، ولا يفرق بين مقدار النصاب وما دونه، لأنه مال الزكاة ويعتبر فيه الجنس لا القدر عملا بإطلاق لفظ المال، لأن اعتبار النصاب هناك لإثبات صفة الغنى للمالك، لا لأن ما دون النصاب ليس بمال، فإن اسم المال يتناول القليل والكثير، ومعنى قول ابن عمر وابن عباس: تتصدق بزكاة مالها، أي بمال زكاتها، بدليل ما صح من طريق عبد الرزاق عن معمر عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه: أن رجلا سأل، فقال: جعلت مالي في سبيل الله، فقال ابن عمر: فهو في سبيل الله. كما في "المحلى" (10:8). فتراه قد أفتى الرجل بأن يتصدق بماله كله، فجمعنا بينهما يحمل الثاني على التصدق بجميع ما يجب فيه الزكاة، والأول على مال زكاتها، كيلا تتضاد الأقوال عن قائل واحد

الرد على ابن حزم في إنكاره على أبي حنيفة تخصيص المال بمال الزكاة

قال ابن حزم في "المحلى": "وقالت طائفة: يتصدق بربع العشر كما رويانا ذلك أنفا عن ابن

عباس وابن عمر وهو قول ربيعة" اه

قلت: ورب العشر لا يجب إلا في النقود، وعروض التجارة، فقد ثبت عن الصحابة تقييد إطلاق المال بما يجب فيه الزكاة منه، فكيف ساغ له أن يرد على أبي حنيفة قوله بأنه لا متعلق له بقرآن ولا بسنة ولا برواية سقيمة ولا قول سلف، ولا قياس (11:8). وأيضا: فله متمسك بالقرآن وهو قوله تعالى: {خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها} أمر بأخذ الصدقة من الأموال وقيدتهما السنة بنوع دون نوع وأما قوله في الرد على من احتج بهذه الآية: "أن الصدقة المأخوذة إنما هي من جملة ما يملك المرء" إلخ. فلا أدري ماذا أراد به؟ فلا نزاع في أن الزكاة إنما تجب في ما يملك المرء دون ما لا يملكه، وإنما النزاع في أن المال إذا أطلق هل يراد به كل ما يملكه من الأموال وما يجب فيه الزكاة منها؟ ولا شك أن المال في الآية مطلق، والسنة قيدته بنوع دون نوع، فتم الاحتجاج بها

وأما قوله: "وما اختلف قط عربي ولا لغوي ولا فقيه في أن الحوائط والدور تسمى مالا وأموالا وإن من حلف أنه لا مال له وله حمير ودور وضياع فإنه حانت عندهم وعند غيرهم".

فنقول: نعم! لا نزاع في تسمية كل ذلك مالا، وإنما النزاع في كونه متبادرا من إطلاق المال عرفا، وقد اعترفت نفسك بأن المنظور إليه في باب الأيمان ما يتعارفه أهل اللسان، وباليقين نعلم أن المرء لا يعد متمولا ولا ذا مال بتملك دار أو حمار، بل بالنقود أو عروض التجارة أو المواشي التي تجب فيها الزكاة. وهذا ابن عمر وابن عباس وهما من فصحاء العرب قد قيدا إطلاق المال بمال الزكاة، فمن الفقيه أو اللغوي بعدهما؟ ولكن ابن حزم لا يعرف ما يخرج من رأسه، ويرد قول أبي حنيفة مع ذكره دلائله في غصون الكلام. وأما قوله: "إن من حلف لا مال له" إلخ. ممنوع، فإنه لا يحث عند أبي حنيفة ما لم تكن الحمير أو الدور للتجارة كما في البدائع (5:86). وفي العرف إذا صودر رجل يقال له قد افتقر ولم يبق له مال وإن كان له دار أو حمار. قال في المبسوط: "وإن كان له عروض أو حيوان غير السائمة لم يحث، وفي القياس يحث، لأن ذلك مال، ولكنه استحسن فقال: ليس ذلك بمال شرعا وعرفا حتى لا تجب الزكاة فيها (شرعا)، ولا يعد صاحبها متمولا بها (عرفا) (والأيمان) (والنذر) مبينة على العرف والعادة" اه (9:15)

وأما حمل ربيعة قولهما على ربع العشر مع أنه ليس في لفظ الحديث إلا زكاة مالها، واحتجاجه بأن المطلق محمول على معهود الشرع، ولا يجب في الشرع إلا قدر الزكاة، فلا يصح لأن الزكاة وجبت لإغناء الفقراء ومواساتهم، وهذه صدقة تبرع بها صاحبها تقربا إلى الله تعالى □

ولأنه يبطل بما لو نذر صياما فإنه لا يحمل على صوم رمضان وكذلك الصلاة، وأيضا: فإن المعهود في الشرع وجوب ربع العشر في نصاب كامل، فإن كان الناذر يملك النصاب فالزكاة واجبة عليه قبل النذر، ونذر الواجب لا يصح ولا ينقعد، كما قدمنا وصرح به الموفق في "المغني" (338:11). وإن لم يمكن يملك نصابا فاعتبار ربع العشر هناك خلاف المعهود في الشرع. فالأولى ما قلنا من حمل قولهما على مال الزكاة دون ربع العشر

:تأييد قول أبي حنيفة بقول أصحاب اللغة

وحكى الحافظ في الفتح عن ثعلب أنه قال: المال كل ما تجب فيه الزكاة قل أو كثر، فما نقص عن ذلك فليس بمال، وبه حزم ابن الأنباري (514:11). فهذا بحمد الله لغوي إمام في اللغة مسلم قد وافق أبا حنيفة وأصحابه في أن ما لا يجب فيه الزكاة ليس بمال أي عرفا وعادة وإن كان قد يسمى مالا في الأصل

:تفصيل الأقوال في النذر بصدقة المال كله

:قال الحافظ: "وقد اختلف السلف فيمن نذر أن يتصدق بجميع ماله على عشرة مذاهب

فقال مالك: يلزمه الثلث لهذا الحديث، أي حديث كعب بن مالك. وفيه أنه قال: وإني انخلع من مالي كله صدقة. قال: يجزئ عنك الثلث. ونوزع في أن كعب بن مالك لم يصرح بلفظ النذر ولا بمعناه، بل يحتمل (1) أنه نجز النذر، ويحتمل أن يكون أراداه فاستأذن، والانخلع الذي ذكره ليس بظاهر في صدور النذر منه. وإنما الظاهر أنه أراد أن يؤكد أمر توبته بالتصدق بجميع ماله شكرا لله تعالى على أنعم به عليه، ومن ثم كان الراجح عند الكثير من العلماء وجوب الوفاء لمن التزم أن يتصدق بجميع ماله، إلا إذا كان على سبيل القرية (2) وقيل: إن كان مليا لزمه، وإن كان فقيرا فعليه كفارة يمين. وهذا قول الليث، ووافقه ابن وهب وزادوا إن كان متوسطا يخرج قدر زكاة ماله، والآخر عن أبي حنيفة بغير تفصيل (بين الملي والفقير، قلت: إن صح ذلك عن أبي حنيفة فأثر المتن يؤيده من غير تأويل) وهو قول ربيعة، وعن الشعبي وقتادة وابن أبي لبابة لا يلزمه شيء أصلا، وعن قتادة يلزم الغني العشر، والمتوسط السبع، والمملق الخمس (وهذا كله تحكم من غير دليل). وقيل: يلزم الكل إلا في نذر اللجاج، فكفارته كفارة يمين. وعن سحنون يلزمه أن

قلت: وهذا هو جواب عن قصة أبي لبابة، وقوله - صلى الله عليه وسلم - له: "يجزئ عنك الثلث" (1)
أي من غير إيجاب، فلا يجب التصديق بالكل، بل: يمسك عليه بعض ماله (2)

يخرج مالا يضر به، وعن الثوري والأوزاعي وجماعة يلزمه كفارة يمين بغير تفصيل، وعن (النخعي يلزمه الكل بغير تفصيل اه ملخصا (497:11)

قلت: وقول النخعي هو قول أبي حنيفة فيما رواه محمد عنه في الآثار له. قال: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: إذ جعل الرجل ماله في المساكين صدقة فليُنظر ما يسعه ويسع عياله، فليمسكه ويتصدق بالفضل، فإذا أيسر تصدق بمثل ما أمسك. قال محمد: وبهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة" اه (105). وقد عرفت في قول الحافظ أنه قول الكثير من العلماء، ويؤيده ما مر عن ابن عمر فيمن جعل ماله سبيل الله فقال: فهو سبيل الله.

الرد على ابن حزم في قوله به بطلان النذر

وذهب ابن حزم إلى أن النذر بصدقة المال كله نذر معصية، لورود النهي عن التصدق بجميع المال، واحتج بقوله: {و لا تبذر تبذيرا}. وبقوله: {و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا}. وبقوله - صلى الله عليه وسلم - "خير الصدقة ما ترك غنى، وأبدأ بمن تعول". قال: فصح بما ذكرنا أن من نذر أن يتصدق بجميع ماله لا أجر له، فلا يحل إعطاؤه فيه، لأنه إفساد للمال وإضاعة له، وسرف حرام اه ملخصا من المحلى (14:8). قال: فإن ذكروا صدقة أبي بكر بما يملكه. قلنا: هذا لا يصح، لأنه من طريق هشام بن سعد وهو ضعيف عن زيد بن أسلم عن أبيه، قال: سمعت عمر يقول: "أمرنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أبقيت لأهلك؟ قلت: مثله، وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أبقيت لأهلك قال: أبقيت لهم الله ورسوله". قال: ثم لو صح لم يكن فيه حجة لهم، لأنه بلا شك كانت له دار بالمدينة معروفة، ودار بمكة

(وأيضا: فإن مثل أبي بكر لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليضيعه اه (15:8).

قلت: لا حجة له في الآيات، فإنه لا إسراف ولا تبذير في الصدقة. فقد صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "ما نقص مال من صدقة، أو ما نقصت صدقة من مال. وإنما التبذير أن تفرق مالك في معصية الله". قال ابن عباس: "لا تنفق في الباطل فإن المبذر هو المسرف في غير حق

قال ابن جريح: وقال مجاهد: "لو أنفق إنسان ماله كله في الحق ما كان تبذيرا، ولو أنفق مدا في باطل كان تبذيرا". وقال قتادة: "التبذير النفقة في معصية الله، وفي غير الحق وفي الفساد". أخرج الآثار كلها ابن جرير في التفسير (53:15) وفيه أيضا بسند صحيح عن ابن زيد في قوله: "إن المبذرين". إن المنفقين في معاصي الله كانوا إخوان الشياطين. وقال: لا تبذر تبذيرا، لا تعط في معاصي الله اه. وأخرج نحوه عن ابن

□ {مسعود. وقوله تعالى: {ولا تبسطها كل البسط

معناه لا تبسطها في الحوائج الدنيوية، وليس معناه النهي عن التصدق بجميع المال. فقد صح أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يدخر للغد شيئاً، ولا يبيت عنده دينار ولا درهم، فالمتصدق بماله كله في سبيل الله ليس بمنذر ولا مسرف

قال الحافظ في الفتح: "قال الطبري وغيره: قال الجمهور: من تصدق بماله كله في صحة بدنه وعقله حيث لا دين عليه وكان صبوراً على الإضافة ولا عيال له أو له عيال يصبرون أيضاً فهو جائز، فإن فقد شيء من هذه الشروط كرهه أه. وقال البخاري: من تصدق وهو محتاج، أو أهله محتاج، أو عليه دين، فالدين أحق أن يقضى من الصدقة والهبة والعتق، وهو رد عليه، ليس له أن يتلف أموال الناس، إلا أن تكون معروفًا بالصبر فيؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة، كفعل أبي بكر حين تصدق بماله، وكذلك أثر الأنصار المهاجرين أه. قال الحافظ في الفتح: قوله: "كفعل أبي بكر" إلخ. هذا مشهور في السير، وورد في حديث مرفوع أخرجه أبو داود، وصححه الترمذي والحاكم من طريق زيد بن أسلم عن أبيه، سمعت عمر فذكر نحو ما ذكره ابن حزم، ثم قال: تفرد به هشام بن سعد عن زيد، وهشام (صدوق فيه مقال من جهة حفظه" أه (234:3)

قلت: أخرج له مسلم في الشواهد، واحتج به أصحاب السنن. وقال ابن معين: "صالح ليس بمتروك الحديث". وقال العجلي: "جائز الحديث حسن الحديث". وقال أبو زرعة: "محله الصدق وهو أحب إلى من ابن إسحاق". وقال أبو داود: "هشام بن سعد أثبت الناس في زيد بن أسلم

كذا في "التهذيب" (40:11). والحديث من روايته عن زيد، فقول ابن حزم: "هو ضعيف" من إطلاقاته المردودة. وأما قوله: ثم لو صح لم يكن حجة لهم لأنه بلا شك كانت له دار بالمدينة معروفة ودار بمكة" إلخ. فهو حجة عليه، لكون أبي بكر لم يعد الدار من الأموال، ولما سأله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله، أي ولم يبق لهم شيء من المال، فلو كانت الدار من الأموال لم يصح قوله هذا، وكان خطأ منه، وكان عليه أن يقول: أبقيت لهم الدارين. فبطل بذلك قول ابن حزم: "إن الحوائط والدور تسمى مالا وأموالاً". وبعد ذلك فليس مراد من أباح التصدق بجميع المال أن يتصدق الرجل بكل شيء، حتى بداره وثيابه بدنه، فيبقى عارياً لا يأوي إلى دار، ولا يجد شيئاً يستر به عورته، بل المراد التصدق بجميع ما يسمى مالا شرعاً وعرفاً وعادة، كما تقدم.

وأما قوله: "وأيضاً فإن مثل أبي بكر لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليضيعه" إلخ. فنقول: وكذلك التصدق بماله لم يكن الله ليضيعه، لما قد ص عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "ما نقصت صدقة من مال

عن ابن عباس رضي الله عنهما في حديث: "ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته - 3539 كفارة يمين، ومن نذر نذراً أطاقه فليف به". رواه أبو داود. وقال الحافظ في "التخليص الحبير": "إسناده حسن، فيه طلحة بن يحيى وهو مختلف فيه" اه. وقد تقدم في الباب الذي يلي هذا الباب، فقول ابن حزم في "المحلّى" (6:8). "طلحة بن يحيى الأنصاري ضعيف جداً" اه. رد عليه كيف؟ وهو من رجال مسلم والأربعة، وثقه أحمد وابن معين ويعقوب بن شعبة والعجلي وأبو داود وأبو زرعة وأبو حاتم، وقال: صحيح الحديث، وابن عدي وابن حبان وصالح بن أحمد عن أبيه، والحاكم عن الدارقطني وابن سعد، كذا في ("التهذيب" 28:5).

وأيضاً فيجب على ابن حزم أن يقيد الجواب بما إذا لم يكن للنادر صديق لا يضيعه، ويقول بأنه إذا كان له صديق كذلك صح نذره بصدقة ماله كله، وبهذا يظهر فساد إطلاقه القول بفساد مثل هذا النذر، وعده من المعاصي فافهم. والله تعالى أعلم

وذهب أحمد فب المسألة إلى قول مالك بوجوب التصديق بثالث المال، احتجاجاً بحديث كعب بن مالك وأبي لبابة رضي الله عنه قال الموفق في المغني: إن منعه - صلى الله عليه وسلم - من الصدقة بزيادة على الثلث دليل على أنه ليس بقربة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يمنع أصحابه من القرب، ونذر ما ليس بقربة لا يلزم الوفاء به" اه (11:240). وفيه أن حمله قوله - صلى الله عليه وسلم - "يجزئ عنك الثلث". على المنع من الصدقة بزيادة على الثلث ممنوع، بل كان ذلك بطريق المشورة للمستشير (1) والمستشار مؤتمن، والإشارة على شيء لا يستلزم حرمة ضده ولا كراهته، بل قد يترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر عنه همة الرجل فيقع في أشد منه. وهذا مما لا يخفى على من مارس الحديث والفقه.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالة قوله - صلى الله عليه وسلم -: "ومن نذر نذراً أطاقه فليف به" على وجوب التصديق بجميع المال إذا نذره ظاهرة، لكونه مما يطيقه، نعم! لو نذر التصديق بألف ولا يملك إلا مائة لزمه التصديق بالمائة فقط، لكون الزائد مما لا يطيقه، صرح في "الدر" عن الخلاصة (3:104، مع الشامية). وإذا عجز عنه بالكلية فعليه كفارة يمين كما سيأتي.

دلل ذلك أما في أثر أبي لبابة فلما ورد في لفظ مالك في موطأ، من حرف الاستفهام، قال: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحجر دار قومي وأجاروك. وأنخلع من مالي صدقة إلى الله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - (181) وأما في أثر كعب فللاحتمال الذي ذكره الحافظ في الفتح وقد مر ذكره

باب إذا أخرج النذر مخرج اليمين وفي بنذره أو كفر ليمينه

إلا في العتاق والطلاق فيقعان بوجود الشرط

أخبرنا مالك أخبرني أيوب بن موسى من ولد سعيد بن العاص عن منصور بن عبد - 3540 الرحمن الحجبى عن أبيه عن عائشة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنها قالت فيمن قال: مالي في رتاج الكعبة: "يكفر ذلك بما يكفر اليمين". رواه محمد في "الموطأ" (326) ومنصور بن عبد الرحمن ثقة، أخطأ ابن حزم في تضعيفه، وقوله

"عن أبيه"، تصحيف. والصحيح عن "أمه". كما في موطأ يحيى، وهي صفة بنت شيبه، لها رؤية، وحدثت عن عائشة وغيرها من الصحابة. قال الحافظ في "التلخيص": "هذا الحديث أخرجه مالك والبيهقي بسند صحيح". كذا في التعليق الممجد عن الزرقاني وغيره. ولفظ مالك والبيهقي: "أنها سئلت عن رجل جعل ماله في رتاج الكعبة إن كلم ذا قرية له، فقالت: (يكفر اليمين)". (التلخيص 397:2)

باب إذا أخرج النذر مخرج اليمين وفي بنذره أو كفر ليمين

إلا في العتاق والطلاق فيقعان بوجود الشرط

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال محمد بعد ذكر الحديث: "قد بلغنا هذا عن عائشة، وأحب إلينا أن يفي بما جعل على نفسه فيتصدق بذلك ويمسك ما يقوته، فإذا أفاد مالا تصدق بمثل ما كان أمسك، وهو قول أبي حنيفة والعامه من فقهاءنا" اه. قلت: وإنما قال محمد ذلك لأن لفظ النذر عنده لم يكن معلقا بشرط لا يريد الناذر كونه، فلم يكن مخرجا مخرج اليمين، وقد عرفت أنه معلق عند البيهقي وأبي داود، وعند مالك في موطأه بكلام ذي قرابة، والناذر بمثل ذلك مخير عند محمد بين الوفاء بما نذره وبين أن يكفر اليمين. قال في "الدر": "ثم إن علقه بشرط يريد كونه كأن قدم غائبى أو شفى مريضى يوفى وجوبا إن وجد الشرط، وإن علقه بما لا يريده كأن كلمت فلانا مثلا فحنت وفي بنذره أو كفر ليمينه على المذهب، لأنه نذر بظاهره يمين بمعناه، فيخير ضرورة" اه (105:3) مع الشامية وهذا هو المسمى عند الشافعية نذر اللجاج ونذر الغضب، فقول بعض الناس: "إن أترى عمر وعائشة يخالقان ما ذهب إليه علماءنا" اه. رد عليه، وهو مشعر بعدم معرفته بالمذهب، وبأن في أثر عائشة عند محمد في موطأه اختصارا، ولفظه عند غيره أتم، وفيه تصريح بكونه واردا في المعلق بما لا يريده الناذر فافهم

قال الموفق في المغني: "إذا أخرج النذر مخرج اليمين بأن يمنع نفسه أو غيره به شيئا، أو

عن سعيد بن المسيب: "أن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث، فسأل أحدهما - 3541 صاحبه القسمة. فقال: لئن عدت سألتني القسمة لا أكلمك أبدا، وكل مالي في رتاج الكعبة (1)". فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن الكعبة لغنية عن مالك، كفر عن يمينك وكلم أخاك، فإني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا يمين عليك

ولا نذر في معصية الرب، ولا في قطيعة الرحم، ولا فيما تملك". رواه الحاكم في المستدرک. وقال حديث صحيح الإسناد وأقره عليه الذهبي: (4:300) "

وصح عن عائشة وأم سلمة أمي المؤمنين، وعن ابن عمر، أنه جعل في قول ليلى - 3542 بنت العجماء: "كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدي، وهي يهودية أو نصرانية إن لم تطلق امرأتك". كفارة يمين واحدة. قاله ابن حزم في المحلى (8:8). وزاد أحمد فيه أنه قال: "كفري يمينك. وأعتقي جاريتك". قال الموفق في "المغني" (220□11:219): وهذه زيادة يجب قبولها ويحتمل أنها لم يكن مملوك سواها اه

وقد تقدم الحديث مفصلا في باب اليمين

يبحث به على شيء، مثل أن يقول: إن كلمت زيدا فله علي الحج، أو صدقة مالي، أو صوم سنة، فهذا يمين، حكمه أنه مخير بين الوفاء بما حلف عليه (إن لم يكن معصية وإلا فالحنث واجب عليه) فلا يلزمه

شيء، وبين أن يحنث فيتخير بين فعل المنذور وبين كفارة يمين، ويسمى نذر اللجاج والغضب، ولا يتعين عليه الوفاء به، وإنما يزم في نذر التبر، وهذا قول عمر وابن عباس وابن عمر وعائشة وحفصة وزينب بنت أبي سلمة، وبه قال عطاء وطاوس وعكرمة والقاسم والحسن وجابر بن زيد وقتادة وعبد الله بن شريك والشافعي والعهري وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر. وقال أبو حنيفة ومالك: يلزمه الوفاء بنذره، لأنه نذر فيلزمه الوفاء به كنذر التبر، وروى نحو ذلك عن الشعبي. (قلت: هذا ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، وقد صح أنه رجع عنه إلى التخيير بين الوفاء والتكفير، وهو المذهب كما مر). ولنا ما روى عن عمران بن حصين مرفوعا: لا نذر في غضب، وكفارته كفارة اليمين. رواه سعيد والجوزجاني في المترجم. وعن عائشة مرفوعا: "من حلف بالمشي، أو الهدي، أو جعل ماله في سبيل الله، أو في المساكين، أو في رتاج

الرتاج ككتاب الباب العظيم، وهو الباب المغلق، ورتج الباب غلقه، كذا في القاموس. والمراد به نفس الكعبة، لأن (1) المقصود إهداء المال إليها لا إلى بابها، وإنما ذكر الباب تعظيما

باب من نذر المشي إلى بيت الله لزمه المشي في أحد النسكين فإن ركب أهدى

عن شريك عن أبي إسحاق، قال في الرجل يحلف بالمشي فيعجز فيركب، قال: - 3543 قال ابن عباس: "يحج من قابل فيركب ما مشى ويمشي ما ركب". قال شريك: وحدثنا محمد بن عبد الرحمن مولى آل طلحة عن كريب عن ابن عباس رضي

الكعبة، فكفارته كفارة اليمين". (قلت: قد صح ذلك عنها موقوفا عليها، وهو مقيد بما إذا علقه بشرط لا يريده كما ذكرناه أنفا) ولأنه قول من سميننا من الصحابة، ولا مخالف لهم (في عصرهم" اهـ. ملخصا (195:11)

قلت: وأخرج الدارقطني من طريق غالب بن عبيد الله العقيلي عن عطاء عن عائشة، في حديث: "ومن جعل ماله هديا إلى الكعبة في أمر لا يريد فيه وجه الله فكفارة يمين، ومن جعل ماله صدقة في أمر لا يريد به وجه الله فكفارة يمين". الحديث. (2:492) قال الدارقطني: "غالب ضعيف الحديث" اهـ. قلت: نعم! بل هو متروك الحديث لم يوثقه أحد من الأئمة، ولكن الأثر مؤيد بالقياس الصحيح الذي ذكره ابن الهمام في "الفتح"، وقد مر ذكره، ففيه دليل لتقسيم أصحابنا المعلق بما يريده، وبما لا يريده. والله تعالى أعلم

باب من نذر المشي إلى بيت الله لزمه المشي في أحد النسكين فإن ركب أهدى

قوله: "عن شريك" إلخ. فيه أن ابن عباس سئل عن المشي، فأجاب بلزوم الحج وكذلك سئل النبي - صلى الله عليه وسلم - عمن جعلت عليها المشي إلى بيت الله، فقال: "قل لها فلتحج راكبة ولتكفر يمينها"، وهكذا في معظم الروايات في حديث عقبة. وقد ورد في رواية البيهقي: "أن أخت عقبة نذرت أن تحج ماشية"، كما في "فتح الباري" (11:510). فهو من تصرف الراوي رواية بالمعنى، فإن الحديث رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن بلفظ: "نذرت أن تمشي إلى بيت الله". كما في "جمع الفوائد" (1:213). ورواه أحمد بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عباس، والطبراني بسند حسن عن عائشة بهذا اللفظ، كما في ("مجمع الزوائد" (4:189).

لم يقل أحد: "نذرت أن تحج ماشية". ففيه دلالة على الجزء الأول من الباب أن نذر المشي إلى بيت الله يوجهه في أحد النسكين. ولعل النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما اقتصر على ذكر الحج لكون السؤال وقع في أشهر الحج، فأجاب بأفضل النسكين

قال الموفق في "المغني": "من نذر المشي إلى بيت الله الحرام لزمه الوفاء بنذره، وبهذا قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو عبيد وابن المنذر، ولا نعلم فيه خلافاً، ولا يجزئه المشي إلا في حج

الله عنهما. أن رجلا جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: إن أختي جعلت عليها المشي إلى بيت الله. قال: إن الله لا يصنع بشقاء أحدك شيئا، قل لها فلتحج رابكة ولتكفر "يمينا".

أو عمرة، وبه يقول الشافعي ولا أعلم فيه خلافا، لأن المشي المعهود في الشرع هو المشي في حج أو عمرة، فإذا أطلق الناذر حمل على المعهود الشرعي، ويلزمه المشي فيه لنذره، فإن عجز عن المشي ركب وعليه كفارة يمين. وعن أحمد رواية أخرى أنه يلزمه دم، وهو قول للشافعي، وأفتى به عطاء، لما روى ابن عباس: أن أخت عقبة بن عامر نذرت المشي إلى بيت الله الحرام، فأمرها النبي - صلى الله عليه وسلم - أن تركب وتهدي هديا، رواه أبو داود وفيه ضعيف. (قلت: رجاله رجال الصحيح، وصححه الحافظ في التلخيص كما ذكرناه في المتن. وقال القرطبي: زيادة الأمر بالهدي رواها ثقات ولا ترد، وليس سكوت من سكت عنها بحجة على من حفظها وذكرها، قاله الحافظ في "الفتح" (511:11)، فلا يقبل (دعوى الضعيف إلا برهان).

وقال أبو حنيفة: عليه هدي سواء عجز عن المشي أو قدر عليه، وأقل الهدي شاة. وقال الشافعي: لا يلزمه مع العجز كفارة بحال، إلا أن يكون النذر مشيا إلى بيت الله، فهل يلزمه هدي؟

فيه قولان. وأما غيره فلا يلزمه مع العجز شيء. ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - حين قال لأخت عقبة بن عامر لما نذرت المشي إلى بيت الله. لتمش ولتركب، ولتكفر عن يمينها. وفي رواية: فلتصم ثلاثة أيام

قلنا: لا حجة فيه، لأنها كانت نذرت المشي إلى بيت الله حافية غير مختمرة. أخرجه أصحاب السنن كما في "فتح الباري" (511:11). فأمرها - صلى الله عليه وسلم - بأن تختمر وتركب وتصوم ثلاثة أيام، وتهدي هديا، فالصوم راجع إلى الركوب، لكون النذر بالمشي إطاعة. كما ذكرناه في كتاب الحج

فاقتصر بعض الرواة على ذكر التكفير، وبعضهم على ذكر الهدي، وإعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر. وقد عرفت أن زيادة الأمر بالهدي رواها ثقات فلا ترد، ولا يكون سكوت من سكت عنها حجة على من ذكرها، فلا يتم به الاحتجاج على وجوب كفارة اليمين في نذر المشي إلى بيت الله فافهم) وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: كفارة النذر كفارة اليمين. (قلت: لا حجة فيه، لكون الراوي قد اختصر لفظه، وتماته عند الترمذي وغيره عن عقبة: كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين كما تقدم). قال: وحديث الهدي ضعيف (قلت: ممنوع). " وهذا حجة على الشافعي، حيث أوجب عليها الكفارة من (غير ذكر العجز" اه ملخصا (346:1)

قلت ولا يرد ذلك علينا، فإن الكفارة عندنا راجعة إلى نذرها كشف الوجه، والهدي راجع إلى نذر المشي، وإطلاق الركوب في الروايات محمول على عجزها عن المشي، بدليل ما في رواية

إعلاء السنن ... من نذر المشي إلى بيت الله لزمه المشي في أحد النسكين ... 418

رواه الحاكم في "المستدرک" (4:302): وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبي ولم يعقبه بشيء

لأبي داود: "إنها لا تطيق المشي فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: فلتركب ولتهد بدنة". (فلا يجوز الركوب ما لم يعجز عن المشي، ولو ركب فعليه الهدى عاجزا كان أو قادرا) إلا أنه عمل بإطلاق الهدى من غير تعيين بدنة لقوة روايتها، (وبهذا ظهر الجواب عما قاله ابن الهمام في باب النذر ونصه: "لكن حمل المطلق على مقيد واجب إذا كانا في حادثة واحدة فتجب البدنة" (4:452). فإن هذا إذا لم يترجح أحدهما على الآخر قوة، وإلا فيحمل المطلق على الأدنى المتيقن. ولا يجب الزيادة عليه بالشك ولقائل أن يقول: ليس الهدى والبدنة من باب المطلق والمقيد، بل الهدى عام للإبل والبقر والغنم، والبدنة من أفرادها، ولا يجب حمل العام على الخاص، بل يعمل بالعموم، ويحمل الخاص على الاختيار والفضلة، (فافهم).

"واختلف المشايخ في محل وجوب المشي، لأن محمدا لم يذكره (وإنما قال: لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة، فذكر الغاية ولم يذكر المبدأ). فقيل: من الميقات، والأصح أنه من بيته، لأنه المراد به عرفا ولو أحرم من بيته فالاتفاق أنه يمشي من بيته ومقتضى الأصل أن لا يخرج عن عهدة النذر إذا ركب، كما لو نذر الصيام متتابعاً فقطع التتابع، (لزمه الاستئناف) ولكن ثبت ذلك في الحج نوا، فوجب العمل به". كذا في فتح القدير ملخصا (مع تقديم وتأخير 3:88).

وقال في البدائع: "إن وجوب أحد النسكين ماشيا بقوله: لله على المشي إلى بيت الله أو الكعبة أو مكة أو بكة، استحسان. والقياس أن لا يصح ولا يلزمه شيء، لأن من شرط صحة النذر أن يكون المنذور به قرينة مقصودة، ولا قرينة في نفس المشي، وإنما القرينة في الإحرام، وهو ليس بمذكور. وجه الاستحسان أن هذا الكلام عندهم كناية (1) عن التزام الإحرام (ماشيا) يستعملونه لالتزام الإحرام بطريق الكناية من غير أن يعقل فيه وجه الكناية، بمنزلة قوله: لله على أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة. كناية عندهم عن التزام الصدقة، والإحرام يكون بالحجة أو بالعمرة، فيلزمه أحدهما، بخلاف سائر الألفاظ (من السفر والخروج والركوب والذهاب والإتيان، والوصول إلى بيت الله، أو المشي إلى الصفا والمروة ومسجد الخيف وعرفة والمزدلفة منى، وغيرها من الأماكن

قال المحقق في الفتح: وأورد أنه أي نذر المشي إلى بيت الله إذا كان كقوله: على حجة أو عمرة، ينبغي أن لا يلزمه (1) المشي، لأنه لو قال: على الحج لم يلزمه. والجواب أن التقدير على حجة أو عمرة ماشيا، لأن المشي لم يهدر اعتباره (شرعا، لما في صحيح مسلم أنه قال: لتمش ولتركب اه، ملخصا 4:452).

التي في الحرم) فإنها ما جرت عاداتهم بالتزام الإحرام بها، والمعتبر في الباب عرفهم وعاداتهم، ولا عرف هناك، وكذلك لو ذكر المسجد الحرام أو الحرم، قال أبو حنيفة: لا يصح نذره ولا يلزمه شيء. وقال أبو يوسف ومحمد: يلزمه حجة أو عمرة، لاشتغال الحرم على البيت ومكة، فكانه قال: على المشي إلى بيت الله ومكة. وجه قوله إنا أوجبنا عليه الإحرام في لفظ المشي إلى بيت الله أو إلى الكعبة أو مكة أو بكة للعرف، حيث تعارفوا استعمال ذلك كناية عن التزام الإحرام، ولم يتعارفوا استعمال غيرها من الألفاظ (أي ولا يجوز القياس في اللغة والعرف، فلا يلحق بلفظ ما هو في معناه مالم يتحقق العرف فيه) (84:5).

قال المحقق في "الفتح": "والوجه في ذلك أن يحمل على أنه تعورف بعد أبي حنيفة إيجاب النسك بهما أي بالمشي إلى المسجد الحرام أو الحرم، فقلا به، كما تعورف بالمشي إلى الكعبة، ويرتفع الاختلاف" اه (453:4). وبهذا اندحض قول ابن حزم في المحلى: "هذا خطأ، لأنه أي إلزام المشي في حج أو عمرة إلزام ما لم ينذره على نفسه بغير قرآن ولا سنة" اه (264:7). قلنا: كفى بالمرء علما إذا كان لا يدري أن يقول: لا أدري، فإن كان حزم لا يعرف بعرف أهل الحرمين والعراقيين، وإذا ثبت أنهم تعارفوا التزام الإحرام بهذا اللفظ فكيف يكون إلزام المشي في حج أو عمرة إلزام مالم ينذره الناذر على نفسه؟ وكيف يكون إلزامه في أحد النسكين إلزاما بغير قرآن ولا سنة؟ وقد اعترف ابن حزم بكون العرف منظورا إليه في باب الأيمان والنذور، وبوجوب الوفاء بنذر الطاعة كما تقدم، فهل إذا نذر الإحرام إلى بيت لا يجب عليه الإحرام في أحد النسكين؟ فكذا هذا

وقال ابن حزم: "وقال مالك: إن نذر المشي إلى المسجد، أو إلى الكعبة، أو إلى الحرم لزمه فإن نذر إلى عرفة أو إلى مزدلفة أمني أو الصفا أو المروة، لم يلزمه، وهذا تقسيم بلا برهان" اه. قلنا: بل هو تقسيم بالبرهان، لأن مبنى الأيمان والنذور على العرف، ولم يتعارفوا إيجاب النسك بهذه الألفاظ، فلا يجب بها شيء، لأن نفس المشي ليس بقربة مقصودة مالم يكن كناية عن الإحرام، وبهذا اندحض قول ابن حزم ومن وافقه: "إن من نذر المشي إلى مسجد المدنية، أو مسجد بيت المقدس، أو إلى مكان سماه من الحرم لزمه، لأنه نذر طاعة، والحرم كله مسجد، وكذلك إن نذر مشيا أو نهوضا أو ركوبا إلى المدنية لزمه ذلك، وكذلك إلى أثر من آثار الأنبياء عليهم السلام" اه (18:8). فإن مجرد كون المنذور طاعة لا يكفي لصحة النذر مالم تكن طاعة

عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: "ما خطبنا رسول الله - صلى الله عليه - 3544 وسلم - خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة قال: وقال: إن من المثلة أن يندر أن يحج ماشيا، فمن نذر أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب". رواه الحاكم في "المستدرک" (305:4). وقال: صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبي

أخبرنا شعبة بن الحجاج عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعي، عن علي بن - 3545 أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال: "من نذر أن يحج ماشيا ثم عجز فليركب ولينحر بدنة". وجاء عنه في حديث آخر: "ويهدي هديا". أخرجه محمد في "الموطأ" (323)، وهذا سند صحيح إلا أن إبراهيم عن علي منقطع، ولكن مراسيله صحاح كما مر غير مرة. وقال محمد في الحج له (178): قد روى أبو حنيفة عن علي رضي الله عنه أنه قال: "ويركب ويهدي شاة". وبلاغات محمد وأبي حنيفة حجة عندنا. وأخرجه عبد الله الرزاق عن علي (بسند صحيح) فتح القدير 452:4

مقصودة كما سيأتي في باب اشتراط كون المنذور عبادة مقصودة فانتظر

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. فيه حجة لقول أبي حنيفة بکراهة الحج ماشيا، لكونه - صلى الله عليه وسلم - قد عده من المثلة، وتأويله أنه إنما كرهه إذا كان مظنة سوء الخلق ومجادلة الرفيق، كأن يكون صائما مع المشي، أو ممن لا يطبق فيكون المشي سببا للمأثم، وإلا فلا شك أن المشي أفضل في نفسه، لأنه أقرب إلى التواضع. وعن ابن عباس أنه - صلى الله عليه وسلم - قال لما كف بصره: "ما أسفت على شيء كأسفى على أن لم أحج ماشيا، فإن الله تعالى قدم المشاة، فقال: {يأتوك رجالا وعلى كل ضامر} كذا في "فتح القدير" (87:3)

قلت: فلما جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - نذر الحج ماشيا من المثلة مع أن له أصلا في الكتاب والسنة كما مر ذكره في كتاب الحج، فما ظنك بنذر المشي إلى المدينة أو إلى بيت المقدس ونحوهما ولا أصل له في شيء من الشريعة. فمن أين يقول ابن حزم بصفة النذر به وبلزومه؟ وفي الحديث حجة لأبي حنيفة ومن وافقه في قوله بلزوم الهدى إذا ركب سواء عجز عنه أولم يعجز، لإطلاق قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فمن نذر أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب". فبطل قول ابن حزم بعدم وجوب الهدى على العاجز عن الركوب كما في "المحلى" (263:7)، وسيأتي لذلك مزيد فانتظر

قوله: "أخبرنا شعبة" إلخ. فيه دلالة ظاهرة على وجوب الهدى على العاجز عن الركوب، وفيه رد على ابن حزم ومن وافقه وكذا في أثر مجاهد بعده

ج-11 ... من نذر المشي إلى بيت الله لزمه المشي في أحد النسكين ... 421

أخبرنا عمر بن ذر الهمداني قال: "سألت مجاهدا عن الرجل والمرأة يجعل عليه - 3546 المشي إلى بيت الله، قال يمشي ما أطاق، ويركب إذا عجز، ويدخل الحرم ماشيا إلى بيت الله، ويهدي لركوبه هديا". رواه محمد في الحجج له (178)، وروى مثله عن عطاء من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عنه في الموطأ، والسندان صحيحان، وعمر بن ذر من (رجال البخاري ثقة). (تقريب 154)

عن عكرمة عن ابن عباس: أن عقبة بن عامر سأل النبي - صلى الله عليه وسلم -، - 3547 فقال: إن أخته نذرت أن تمشي إلى البيت، وشكا إليه ضعفها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: إن الله غني عن نذر أختك، فلتركب ولتهد بدنة. رواه أحمد وفي لفظ: "إن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت وأنها لا تطيق ذلك، فأمرها النبي - صلى الله عليه وسلم - أن تركب وتهد رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري ورجال رجال الصحيح وقال الحافظ في التلخيص: إسناده صحيح (نيل الأوطار 8:483). وفي فتح القدير (452:4): وسنده حجة، ولفظ البخاري ومسلم: فقال - صلى الله عليه وسلم -: لتمش ولتركب. (فتح الباري 11:511).

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "جاء رجل فقال: يا رسول الله! - 3548

إن أختي حلفت أن تمشي إلى البيت، وأنه يسبق عليها المشي، فقال: مرها فلتركب إذا لم تستطع أن تمشي، فما أغنى الله أن يشق على أختك". أخرجه الحاكم، وسكت عنه الحافظ في "الفتح" قلت: قال الحاكم في (511:11) "المستدرک صحیح الإسناد، (4:302) " وأقره عليه الذهبي

قوله: عن عكرمة عن ابن عباس إلخ. قلت: قد ثبت عند الشيخين أنه - صلى الله عليه وسلم - أمرها بالمشي والركوب جميعا، وثبت عند أحمد وأبي داود أن سبب ذلك علمه بأنها لا تطيق المشي، فنبت أن من نذر المشي إلى بيت الله لزمه المشي ما أطاق، فإذا عجز ركب وأهدي هديا لركوبه، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: فإن شق عليه المشي إلى حيث نذر من ذلك فليركب ولا شيء عليه اهـ

قال الشوكاني في النيل: "ويرد قول من قال بأنه لا كفارة (ولا هدي) مع العجز، وتلزم مع عدمه ما وقع في حديث عكرمة عن ابن عباس، وفي الرواية التي بعده، فإنهما مصرحان (بوجوب الهدي مع ذكر ما يدل على العجز من الضعف وعدم الطاقة" اهـ (8:485).

قوله: "عن ابن عباس". وقوله: "عن الحسن" إلخ. دلالتهما على معنى الباب بأثر أجزاءه

عن الحسن بن عمران رفعه: "إذا نذر أحدكم أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب". - 3549 رواه البيهقي، وفي سنده انقطاع (فتح الباري 511:11)، قال البيهقي: "لا يصح سماع الحسن بن عمران". قلت: قد قدمنا قريبا الاستدلال على صحة سماع الحسن بن عمران من "الجواهر النقي" (2: 128 □ 139)، ونصه: قال ابن حبان: سمع الحسن بن عمران، وكذا قال الحاكم في "المستدرک". وقال: إن أكثر مشايخنا على أنه سمع منه، وذكر صاحب الكمال أنه سمع منه اه. فالحديث صحيح

ظاهرة. وفي قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فلتركب إذا لم تستطع أن تمشي" دلالة على وجوب المشي ما أطاق، وهو ظاهر أي وإذا عجز ركب وأهدي لركوبه هديا، كما صرح في رواية أحمد وأبي داود

فائدة:

قد رويت عن ابن عباس في الباب روايات مختلفة من رأيه. منها ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريح عن عطاء: أن ابن عباس قال "امش ما استطعت واركب واذبح أو تصدق". وهذا موافق لما روي مرفوعا إلا ذكر الصدقة فقط، وهو محمول على نذر اللجاج بأن كان علقه على شرط لا يريده، فهو مخير بين الوفاء بالنذر وبين كفارة اليمين كما تقدم. ومنها ما رواه حماد بن سلمة عن حميد عن بكر هو ابن عبد الله المزني: "أن ابن عباس أمر امرأة نذرت أن تحج ماشية بأن تشتري رقبة ولتمش، فإذا عجزت فلتركب ولتمش الرقبة، فإذا أعييت الرقبة فلتركب ولتمش الناذرة، فإذا قضت حجها فلتعتقها

ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبي إسحاق السبيعي عن أم محبة: "أنها نذرت أن تمشي إلى الكعبة، فمشت حتى أعييت فركبت، ثم أتت ابن عباس فسألته، فقال: أتستطيعين أن تحجي قابلا وتركبي حتى تنتهي إلى المكان الذي ركبت فيه فتمشي ما ركبت فيه فتمشي ما ركبت؟ قالت: لا! قال: ألك ابنة تمشي عنك؟ قالت: لي ابنتان هما في أنفسهما أعظم، قال: استغفري الله وتوبي إليه" كذا في المحلى (7: 265). وكل ذلك محمول على أنه قاله قبل أن يبلغه حديث عقبة بن عامر في قصة نذر أخته، فإن الظاهر أن ابن عباس سمعه من عقبة ولم يسمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن مطر الأوراق رواه عن عكرمة عن عقبة عند الطحاوي (2: 75) وعكرمة لم يلق عقبة، فالظاهر أنه سمعه من ابن عباس: أن عقبة بن عامر أتى النبي - صلى الله عليه وسلم

فذكر الحديث، كما في "مجمع الزوائد" (4: 189) وأن، وعن سواء في السماع والاتصال (عند الجمهور، صرح به في "تدريب الراوي" 75)

باب من حلف لا يتكلم لم يحث بقراءة القرآن

وذكر الله في الصلاة وخارج الصلاة

عن معاوية بن الحكم السلمي مرفوعاً في حديث: "إن هذه الصلاة لا يصلح فيها - 3550 شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"، أو كما قال رسول الله - (صلى الله عليه وسلم) - رواه مسلم كذا في الجزء الخامس من "الإعلاء" (13:5).

عن عبد الله في حديث مرفوعاً: "إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وأنه قد أحدث - 3551 من أمره أن لا يتكلم في الصلاة". رواه النسائي والطحاوي بسند صحيح

("وأن مما أحدث قضي أن لا تتكلموا في الصلاة". (فتح الباري 59:3).

باب من حلف لا يتكلم لم يحث بقراءة القرآن وذكر الله في الصلاة وخارج الصلاة

قوله: عن معاوية" إلخ. قال الحافظ في "الفتح" في باب إذا قال: والله لا أتكلم اليوم فصرى أو قرأ أو سبح أو كبر أو حمد أو هلل ما نصه: "والجمهور على أنه لا يحث، وعن الحنفية يحث

وفرق بعض الشافعية بين القرآن فلا يحث به، ويحث بالذكر، وحجة الجمهور أن الكلام في العرف ينصرف إلى كلام الأدميين، وأنه لا يحث بالقراءة والذكر داخل الصلاة، فليكن كذلك خارجها. ومن الحجة في ذلك الحديث الذي عند مسلم، فذكر حديث المتن. وقال: فحكم للذكر والقراءة بغير كلام الناس" اه (492:11). وظاهر الرواية عندنا أنه لا يحث بالقراءة والذكر في الصلاة، ويحث بها في غير الصلاة، لأن القراءة والذكر كلام حقيقة وشرعاً، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إن أصدق الحديث كتاب الله" وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "أفضل الكلام أربع، سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله: والله أكبر". وقال مجاهد: "كلمة التقوى لا إله إلا الله". وقال - صلى الله عليه وسلم -: "كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم" أخرج الجميع البخاري في "الصحيح"، كما في "فتح الباري" (11:1) " و (493) سوى الأول فأخرجه أحمد ومسلم والنسائي، كما في العزيمي (320:1) إلا (492 ":- أنه في الصلاة ليس بكلام عرفاً ولا شرعاً، لقوله - صلى الله عليه وسلم وإن مما أحدث أن لا يتكلم في الصلاة". متفق عليه.

وأما الحديث الذي احتج به الجمهور ففيه أنه إنما نفى عنها كلام الناس، ولا يستلزم نفي الكلام مطلقاً. وهذا التفصيل جواب ظاهر المذهب، ولما كان مبنى الإيمان على العرف، وفي

باب من نذر صوم يوم الفطر أو النحر يصوم يوما مكانهما

وإن صامهما تم نذره وأثم

عن زياد بن جبير قال: كنت مع ابن عمر فسأله رجل فقال: "نذرت أن أصوم كل - 3552 ثلاثاء وأربعاء، فوافقت هذا اليوم يوم النحر، فقال: أمر الله بوفاء النذر، ونهينا أن نصوم (يوم النحر، فأعاد عليه، فقال مثله لا يزيد عليه". رواه البخاري (فتح الباري 11: 513).

عن كريمة بنت سيرين: "أنها سألت ابن عمر، فقالت: جعلت على نفسي أن تصوم - 3553 كل أربعاء، واليوم يوم أربعاء وهو يوم النحر، فقال: أمر الله بوفاء النذر،

العرف التأخر لا يسمى التسبيح والقرآن وما معه كلاما، حتى أنه يقال لمن سبح طول يومه أو قرأ: لم يتكلم اليوم بكلمة، اختار المشايخ أنه لا يحنث أيضا بجميع ذلك خارج الصلاة، واختير للفتوى، وأما الشعر فإنه يحنث به، لأنه كلام منظوم، وفي الحديث: "أصدق كلمة قاله شاعر كلمة لبيد

الأكل شيء ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

(وعرف مما تقدم أنه لا يحنث بالكتابة والإيماء ونحوه، كذا في "فتح القدير" (4: 421).

أي أنه لا يعد كلاما عرفا وعادة والحديث أخرجه مسلم وابن ماجه والبيهقي، وليس فيه (إلا صدر البيت دون آخره كما في العزيزي (1: 212).

باب من نذر صوم يوم الفطر أو النحر يصوم يوما مكانهما وإن صامهما تم نذره وأثم

قوله: "عن زياد بن جبير وعن كريمة" إلخ. قال الزبير بن المنير: "يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به، فيصوم يوما مكان يوم النذر، ويترك صوم يوم العيد، (فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء". ذكره الحافظ في "الفتح" (4: 210).

قلت: هذا هو الظاهر المتعين، لأنه نسب الأمر بوفاء النذر إلى الله تعالى، والنهي عن صوم يوم النحر إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولا يظن به أن يبطل أمر الله تعالى بنهي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وبهذا اندح ما ذكره أخو ابن المنير والداودي من أن المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهي. قال الحافظ: "انعقد الإجماع على أنه لا يجوز له أن يصوم يوم الفطر ولا يوم النحر، لا تطوعا ولا عن نذر، سواء عينهما أو أحدهما بالنذر، □ أو وقعا (في يوم نذره) معا، أو أحدهما اتفاقا

ونهي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صوم يوم النحر". أخرجه ابن حبان في ("ثقافته"، ورواته ثقات (فتح الباري، السابق

فلو نذر لم ينعقد نذره عند الجمهور، وعند الحنابلة روايتان في وجوب القضاء، وخالف أبو حنيفة، فقال: لو أقدم فصام وقع ذلك عن نذره، وقد تقدم بسط ذلك في أواخر الصيام اه (512:11)).

وقال في باب الصيام: "وفي الحديث تحريم صوم يومي العيد، سواء النذر والكفارة والتطوع والقضاء والتمتع، وهو بالأجماع، واختلفوا فيمن أقدم فصام يوم عيد (ونذره) فعن أبي حنيفة ينعقد، وخالفه الجمهور، فلو نذر يوم قدوم زيد فقدم يوم العيد فالأكثر لا ينعقد النذر، وعن الحنفية ينعقد ويلزمه القضاء، وفي رواية يلزمه الإطعام. وعن الأوزاعي يقضي إلا إن نوى استثناء العيد. وعن مالك في رواية يقضى إن نوى القضاء وإلا فلا. وسيأتي عن ابن عمر أنه توقف في الجواب عن هذه المسألة. وأصل الخلاف في هذه المسألة أن النهي هل يقتضي صحة المنهي عنه؟ قال الأكثر: لا. وعن محمد بن الحسن: نعم! واحتج بأنه لا يقال للأعمى لا يبصر، لأنه تحصيل الحاصل (يعني فلا ينهي إلا من يمكن منه الفعل) فدل على أن صوم يوم العيد ممكن، وإذا أمكن ثبت الصحة، وأجيب بأن الإمكان المذكور عقلي، والنزاع في الشرعي، والمنهي عنه شرعا غير ممكن فعله شرعا" اه (208:4)).

قلت: كيف يصح قوله: "إن الإمكان المذكور عقلي"؟ والكلام إنما هو في الأفعال الشرعية التي لا وجود لها إلا باعتبار الشرع فقط، لا مدخل للعقل والحسن في إدراك وجودها أصلا، فلا يتصور إمكانها إلا بالشرع أيضا، فلا بد لصحة النهي من إمكانها شرعا، فثبت أن المنهي عنه شرعا ممكن فعله شرعا، وليس قول أبي حنيفة بانهقاد النذر وتماه بصوم يوم العيد مع الإثم بأعجب من قول من أجاز للمتمتع فاقد الهدى صيام أيام التشريق. وهو مذهب مالك والشافعي في القديم، مع تواتر النهي عن صيامها عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقد تقدم بسط ذلك في أواخر كتاب الحج فليراجع. وماذا على أبي حنيفة إن خالفه الناس إذا وافقه ابن عمر رضي الله عنه فقد عرفت أن المتبادر من كلامه العمل بكلا الدليلين من أمر الله بوفاء النذر، ونهي الرسول عن صوم يوم النحر، فيترك صوم يوم العيد ويصوم يوما مكانه، وأمره في التورع عن بت الحكم لا سيما عند تعارض الأدلة مشهور، فلا يصح حمل كلامه على التوقف، بل الحق أنه تورع عن بت الحكم فيه وأرشد السائل إلى العمل بالدليلين إشارة فافهم

فلو نذر لم ينعقد نذره عند الجمهور، وعند الحنابلة روايتان في وجوب القضاء، وخالف أبو حنيفة فقال: لو أقدم فصام وقع ذلك عن نذره، وقد تقدم بسط ذلك في أواخر الصيام" اهـ (11: 512).

وقال في باب الصيام: "وفي الحديث تحريم صوم يومي العيد، سواء النذر والكفارة والتطوع والقضاء والتمتع، وهو بالإجماع، واختلفوا فيمن أقدم فصام يوم عيد (ونذره) فعن أبي حنيفة ينعقد، وخالفه الجمهور، فلو نذر يوم قدوم زيد فقدم يوم العيد فالأكثر لا ينعقد النذر، وعن الحنفية ينعقد ويلزمه القضاء، وفي رواية يلزمه الإطعام، وعن الأوزاعي يقضي إلا إن نوى استثناء العيد

وعن مالك في رواية يقضي إن نوى القضاء وإلا فلا، وسيأتي عن ابن عمر أنه توقف في الجواب عن هذه المسألة، وأصل الخلاف في هذه المسألة أن النهي هل يقتضي صحة المنهي عنه؟ قال الأكثر: لا

وعن محمد بن الحسن: نعم! واحتج بأنه لا يقال للأعمى لا يبصر، لانه تحصيل الحاصل (يعني فلا ينهي إلا من يمكن منه الفعل) فدل على أن صوم يوم العيد ممكن، وإذا امكن ثبت الصحة، وأجيب بأن الإمكان المذكور عقلي، والنزاع في الشرعي، والمنهي عنه شرعاً غير ممكن فعله شرعاً" اهـ (4: 208).

قلت: كيف يصح قوله: "إن الإمكان المذكور عقلي؟" والكلام إنما هو في الأفعال الشرعية التي لا وجود لها إلا باعتبار الشرع فقط، لا مدخل للعقل والحسن في إدراك وجودها أصلاً، فلا يتصور إمكانها إلا بالشرع أيضاً، فلا بد لصحة النهي من إمكانها شرعاً، فثبت أن المنهي عنه شرعاً ممكن فعله شرعاً، وليس قول أبي حنيفة بانعقاد النذر وتمامه بصوم يوم العيد مع الإثم بأعجب من قول من أجاز للمتمتع فاقد الهدى صيام أيام التشريق، وهو مذهب مالك والشافعي في القديم، مع تواتر النهي عن صيامها عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقد تقدم بسط ذلك في أواخر كتاب الحج فليراجع، وماذا على أبي حنيفة إن خالفه الناس إذا وافقه ابن عمر رضي الله عنه فقد عرفت أن المتبادر من كلامه العمل بكلا الدليلين من أمر الله بوفاء النذر، ونهى الرسول عن صوم يوم النحر، فيتترك صوم يوم العيد ويصوم يوماً مكانه، وأمره في التورع عن بت الحكم لاسيما عند تعارض الأدلة مشهور، فلا يصح حمل كلامه على التوقف، بل الحق أنه تورع عن بت الحكم فيه وأرشد السائل إلى العمل بالدليلين إشارة فافهم

باب إذا حلف يميناً واحدة على أشياء كثيرة فهي يمين واحدة وإن حلف أيماناً كثيرة على شيء واحد وأراد التكرار اتحدت وإلا تعددت

قوله: "عبد الرزاق" إلخ

قلت: دل قول عطاء على انه إذا كرر اليمين على أمرين مختلفين فهما يميناً، وعليه كفارتان، وإذا حلف بيمين واحدة على أمور شتى فيمين واحدة وكفارة واحدة، وهو

(المذهب كما صرح به في "البدائع" (3: 9

قوله: "من طريق عبد الرزاق" إلخ

قول ابن عمر هذا مجمل غير مفسر، فيحمل على ما إذا نوى التكرار، قال في البدائع في قوله: "والله لا أفعل كذا والرحمن لا أفعل كذا، وكذا قوله: والله لا أفعل كذا، والله لا أفعل كذا: إنهما يمينان، ولو قال: أردت بالثاني الخبر عن الأول ذكر الكرخي أنه يصدق، لأن الحكم المتعلق باليمين بالله تعالى هو وجوب الكفارة، وأنه أمر بينه وبين الله تعالى، ولفظه محتمل في الجملة وإن كان خلاف الظاهر، فكان مصداقاً فيما بينه وبين الله عز وجل " اهـ (3: 10).

قلت: وهذا هو الراجح عندي لتأييده بالآثر، وما رواه المعلي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: أنه لا يصدق مرجوح والله تعالى أعلم

قوله: "عن هشام بن عروة" إلخ، محمول على إرادة التكرار أيضاً كما تقدم

قوله: "روينا من طريق حماد بن سلمة" إلخ، قلت: في قول مجاهد: "قد حلفت مراراً

دليل على أن تكرار اليمين على شيء واحد يقتضي تعدد اليمين ظاهراً، فقول ابن عمر: "كفارة واحدة" محمول على أنه كان قد أراد التكرار والتأكيد دون تعدد اليمين

مسألة الاستحلاف أي قوله لغيره

وفيه دليل على أن من أقسم غيره وقال: والله لتفعلن كذا ولم ينو شيئاً (أو نوى أنه يفعل ذلك ولا بد) فهو حالف، فإن لم يفعل المخاطب حنث، وإن أراد به الاستحلاف فهو (استحلاف، ولا شيء على واحد منهما إذا لم يفعل كذا في "فتح القدير" (4: 472

قلت: ودليل عدم الحنث في الاستحلاف ما مر في قصة أبي بكر في تعبير الرؤيا، وقوله: "أقسمت عليك يا رسول الله بأبي أنت لتحدثني ما الذي أخطأت، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لا تقسم"، وفي لفظ لأبي داود: "ولم يخبره

أخرجه البخاري ومسلم والأربعة (عون المعبود 3: 224)، فلم يأمره بالكفارة ولم يخبر بما أقسم عليه، والله تعالى أعلم

قال ابن حزم: "وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن أراد التكرار (في تكرير اليمين) فيمين واحدة، وغن لم تكن له نية، أو أراد التغليظ، أو كان ذلك في مجلسين فصاعداً فلكل يمين كفارة" اهـ (8: 53)، وفي الدر عن البحر عن الخلاصة والتجريد: "تتعدد الكفارة لتعدد اليمين، والمجلس والمجالس سواء" اهـ

تداخل الكفارات إذا كثرت

قال الشامي: "وفي البغية: كفارات الأيمان إذا كثرت تداخلت، ويخرج بالكفارة الواحدة عن عهدة الجميع، قال شهاب الأئمة: هذا قول محمد، قال صاحب الأصل: هو المختار عندي اهـ

قوله: "روينا من طريق حماد بن سلمة" إلخ

قلت: في قول مجاهد: "قد حلفت مراراً"، دليل على أن تكرار اليمين على شيء واحد يقتضي تعدد اليمين ظاهراً، فقول ابن عمر: "كفارة واحدة" محمول على أنه كان قد أراد التكرار والتأكيد دون تعدد اليمين

مسألة الاستحلاف أي قوله لغيره

وفيه دليل على أن من أقسم غيره وقال: والله لتفعلن كذا ولم ينوي شيئاً (أو نوى أنه يفعل ذلك ولا بد) فهو حالف، فإن لم يفعل المخاطب حنث، وإن أراد به الاستحلاف فهو استحلاف، ولا شيء على واحد منهما إذا لم يفعل كذا في "فتح القدير" (4: 472)، قلت: ودليل عدم الحنث في الاستحلاف ما مر في قصة أبي بكر في تعبير الرؤيا، وقوله: "أقسمت عليك يا رسول الله بأبي أنت لتحدثني ما الذي أخطأت، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لا تقسم"، وفي لفظ لأبي داود: "ولم يخبره"، أخرجه البخاري ومسلم والأربعة (عون المعبود 3: 224)، فلم يأمره بالكفارة ولم يخبر بما أقسم عليه، والله تعالى أعلم.

قال ابن حزم: "وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن أراد التكرار (في تكرير اليمين) فيمين واحدة، وإن لم تكن له نية، أو أراد التغليظ، أو كان ذلك في مجلسين فصاعداً فلكل يمين كفارة: اهـ (8: 53)، وفي الدر عن البحر عن الخلاصة والتجريد: "تتعدد الكفارة لتعدد اليمين، والمجلس والمجالس سواء" اهـ.

تداخل الكفارات إذا كثرت

قال الشامي: "وفي البغية: كفارات الأيمان إذا كثرت تداخلت، ويخرج بالكفارة الواحدة عن عهدة الجميع، قال شهاب الأئمة: هذا قول محمد، قال صاحب الأصل: هو المختار عندي اهـ، المقدسي، ومثله في القهستاني عن المنية" اهـ (3: 80)، قلت: وعلى هذا فلا حاجة إلى التأويل في قول ابن عمر وعروة، بل يحمل قولهما باتحاد الكفارة على القول بالتداخل فافهم

428

باب من حلف لا يكلم حيناً

قوله: "روينا من طريق يحيى" إلخ

قال في الهداية: "ومن حلف لا يكلم فلاناً جيناً أو زماناً أو حيناً فهو على ستة أشهر، لأن الحين قد يراد به الزمان القليل، وقد يراد به أربعون سنة، وقد يراد به ستة أشهر، وهذا هو الوسط فينصرف إليه، وهذا لأن البشير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة، والمؤيد لا يقصد غالباً لأنه بمنزلة الأبد، ولو سكت عنه يتأيد فيتعين ما ذكرنا

وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين، وهذا إذا لم تكن له نية، أما إذا نوى شيئاً فهو على ما نوى، لأنه نوى حقيقة كلامه، وكذلك الدهر عندهما، وقال أبو حنيفة: الدهر لا ادري ما هو، والصحيح أن الاختلاف في المنكر، وأما المعروف باللام يراد به الأبد عرفاً، وإنما توقف أبو حنيفة في تقديره لن اللغات لا تدرك قياساً، والعرف لم يعرف استمراره (على وجه واحد) لاختلاف في الاستعمال" اهـ ملخصاً، قال المحقق في الفتح: "وتوقفه دليل فقهاء

ودينه وسقوط اعتباره نفسه، رحمنا الله به، وقد نظم جملة ما توقف فيه، فقال بعضهم

من قال: لا أدري لما لم يدره ... فقد اقتدى في الفقه بالنعمان

في الدهر والخنثى كذاك جوابه ... ومحل أطفال ووقت ختان

والمراد بالأطفال أطفال المشركين" اهـ (4: 429).

وقال ابن حزم: "من حلف أن لا يفعل كذا حيناً أو دهرأً أو زماناً أو مدة أو برهة أو وقتاً، أو ذكر كل ذلك بالألف واللام، أو قال ملياً أو عمراً أو العمر، فبقي مقدار طرفة عين لم يفعله ثم فعله فلا حنث عليه، لأن كل جزء من الزمان زمان ودهر وحين ووقت وبرهة ومدة" اهـ (8: 57).

قلت: هذا خلاف ما قد نص عليه نفسه أنه إنما يراعي في الأيمان ما يخاطب به أهل تلك اللغة، فقلوه: "إن كل جزء من الزمان زمان ودهر وحين"، غير مسلم، فإنه لا يقال في العرف لمن سكت ساعة أنه سكت زماناً أو دهرأً أو حيناً

429

بل يقال سكت ساعة أو وقتاً أو برهة، وأيضاً فإن اليسير لا يقصد بالمنع في الأيمان عادة، كما ذكره صاحب الهداية، ولا يجوز القياس في اللغة أو العرف

والعجب ممن يذم القياس وأهله ويقول: القياس كله باطل، أن يرتكب القياس فيما لا يجوز بالإجماع، وهذا أبو حنيفة الذي يعده ابن حزم من أهل الرأي والقياس قد توقف في الدهر، ولا يتوقف هو، وينسب التوقف إلى التخليط، ويقول: لأبي حنيفة ههنا تخاليط عظيمة اهـ (8: 59)، وليس ما قاله الإمام من التخليط في شيء، ولكنه تنكب عن الحكم في دين الله من غير علم، ولكن قاتل الله العصبية تبدى المحاسن مساوي، ولنذكر اختلاف السلف الصالحين في هذا الباب وبه يظهر خطأ ابن حزم عند أولى الأبواب

فروى ابن وهب عن الليث بن سعد: "كان علي بن أبي طالب يقول: الحين سنة"، وقد روى من طريق عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "الحين سنة، ومن طريق محمد ابن المثنى عن محمد بن عبد الله الأنصاري عن محمد بن علي بن الحسين: "أن الأحيان ثلاثة: ستة أشهر، وثلاثة عشر عاماً، وإلى يوم القيامة"، وعن سعيد بن المسيب: "الحين شهران"، ومن طريق الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس، قال: "الحين قد يكون غدوة وعشية"، وهو قول الشافعي، ومن طريق وكيع عن أبي جعفر عن طاووس، قال: "الزمان شهران"، ذكر الآثار كلها ابن حزم في "المحلى ولم يرو عن أحد من □ (8: 58) " السلف أنه قال: الحين والدهر والزمان ساعة وطرفة عين

واستدل ابن حزم لذلك بقوله تعالى: {فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ}، إلى قوله: {وَحِينَ تَظْهَرُونَ}، قال: "فسمى الله المساء حيناً، والإصباح حيناً، والظهيرة حيناً" اهـ

ولا يخفى على من له أدنى إلمام بتصاريف الكلام أن إضافة الحين إلى فعل لا يفيد تسمية الفعل بالحين، وإلا لزم أن يكون إتيان النفس ونفع الصادقين مسمى باليوم، لقوله تعالى: {يوم تأتي كل نفس}، قوله: {هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ}، وقوله: {الَّذِي يَزَاكَ حِينَ تَقُومُ}، وهكذا قياس من لم يعرف بالقياس ولم يحكم أصوله، وأيضاً: فالنزاع إنما في

الحين والزمان والدهر المطلق الواقع ظرفاً من دون الإضافة إلى شيء، كما لا يخفى على من تتبع كلمات الفقهاء وعباراتهم، وأما إذا أضيف أحدهما إلى فعل فلا نزاع أنه يتقيد بالمضاف إليه، كما إذا حلف والله لا أكلمه حين يشتمني.

430

لم يحنث بكلامه إذا لم يشتم، ولا أكلمه زمان قيامه، لم يحنث بالكلام إذا كان قاعداً، ولا أكلمهن حين يصبح، لا يحنث بالكلام مساءً، ولا ألقاه حين يمسي، لم يحنث باللقاء غدوة، ولم يتقيد في كل ذلك بالستة الأشهر اتفاقاً

قال الموفق في المغني: "ولنا أن الحين المطلق في كلام الله أقله ستة أشهر، وما استشهدوا به من المطلق في كلام الله فما ذكرنا أقله فيحمل عليه، لأنه اليقين" اهـ (11: 302)، فثبت أن النزاع إنما هو في المطلق دون المقيد بالإضافة ونحوها، وقال الموفق أيضاً: "قال ابن أبي موسى: الزمان ثلاثة أشهر، وقال طلحة العاقولي: الحين والزمان والعمر واحد، لنهم لا يفرقون في العادة بينهما، والناس يقصدون بذلك التعبد، فلو حمل على القليل حمل على خلاف قصد الحالف، (فيه رد على ابن حزم كما لا يخفى)، والدهر يحتمل أنه كالحين أيضاً لهذا المعنى (لم يجزم به لاختلاف في الاستعمال، ولذا لم يجزم به الإمام أبو حنيفة) وقال في بعيد وملئ وطويل: هو أكثر من شهر، وهذا قول أبي حنيفة، لأن ذلك ضد القليل لقوله تعالى: {وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا}، ولا يجوز حمله على ضده، (أي القليل) ولو حمل العمر على أربعين سنة كان حسناً، لقول الله تعالى مخبراً عن نبيه عليه السلام: "فقد لبثت فيكم عمراً من قبله"، وكان أربعين سنة، ولأن العمر في الغالب لا يكون إلا مدة طويلة، فلا يحمل على خلاف ذلك، قال: فإن حلف لا يكلمه الدهر أو الأبد أو الزمان فذلك على الأبد، لأن ذلك بالألف واللام، وهي للاستغراق، فتقضي الدهر كله، وإن حلف على أيام فهي ثلاثة، لأنها أقل الجمع، قال الله تعالى: {وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ}، وهي أيام التشريق (ثلاثة أيام)، وإن حلف على أشهر فهي ثلاثة، لأنها أقل الجمع، وإن حلف على شهور فذلك، وقيل: اثني عشر شهراً، لقول الله تعالى: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا}، ولن الشهور جمع الكثرة، وأقله عشرة، فلا يحمل على ما يحتمل عليه جمع القلة" اهـ (11: 303)، قلت: الشهور عند أبي حنيفة عشرة أشهر، وعندهما اثنا عشر شهراً، كما في "الهداية" مع "الفتح" (4: 430)، وهذا إذا لم يكن له نية وإلا فعلى ما نوى، والله تعالى أعلم

باب من حلف ليضر بن امرأته أو عبده عدداً

من الأسواط فجمعها كلها في ضربة واحدة بر في يمينه إذا أصابه جميعاً

قوله: "روينا" إلخ

قلت: قال أبو بكر الجصاص الرازي في "أحكام القرآن" له: "في هذه الآية دلالة على أن من حلف أن يضرب عبده عشرة أسواط فجمعها كلها وضربه واحدة

431

انه يبر في يمينه إذا أصابه جميعاً، لقوله تعالى: {وَأَخَذَ بِيَمِينِكَ ضُعْفًا فَأَضْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ}، والضغث هو ملأ الكف من الخشب أو السياط أو الشماريخ ونحو ذلك، فأخبر الله تعالى أنه إذا فعل ذلك فقد بر في يمينه، وقد اختلف الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد: إذا ضربه ضربة واحدة بعد أن يصيبه كل واحدة منه فقد بر في يمينه،

وقال مالك والليث: لا يبر، وهذا القول خلاف الكتاب، لأن الله تعالى قد أخبر أن فاعل ذلك لا يحنت، وقد روى عن مجاهد أنه قال: هي لأيوب خاصة، وقال عطاء: للناس عامة

قال الجصاص: دلالة الآية ظاهرة على صحة القول الأول من وجهين: أحدهما: أن فاعل ذلك يسمى ضارباً لما شرط من العدد، ومقتضاه البر في يمينه، والثاني: أنه لا يحنت لقوله: "ولا تحنت"، وزعم بعض من يحتج لمالك أن ذلك لأيوب خاصة، لأنه أسقط عنه الحنت، فكان بمنزلة من كانت عليه الكفارة فأداها، أو بمنزلة من لم يحلف على شيء، وهذا حجاج ظاهر السقوط لا يحتج بمثله من يعقل ذلك، لتناقضه واستحالة ومخالفته لظاهر الكتاب، لأن الله تعالى أخبر أنه إذا فعل ذلك لم يحنت، واليمين تتضمن شيئين حنتاً أو برأ، فإذا أخبر الله أنه لا يحنت فقد أخبر بوجود البر، إذ ليس بينهما واسطة، ولو كان لأيوب خاصة وكان قد أسقط عنه الحنت، وكان عبادة تعبد بها دون غيره، كان الله أن يسقط عنه الحنت (بلا شيء) ولا يلزمه شيئاً، وإن لم يضربها بالضغث، فلا معنى على قوله لضربها بالضغث، إذ لم يحصل به بر في اليمين، وزعم هذا القائل أن الله تعالى أن يتعبد بما شاء في بعض الأوقات، وفيما تعبدنا به ضرب الزاني، قال: ولو ضربه ضربة واحدة لم يكن حداً

432

قال أبو بكر: أما ضرب الزاني بشماريخ فلا يجوز إذا كان صحيحاً سالماً، وقد يجوز إذا كان عليلاً يخاف عليه، ثم ذكر ثاني حديثي الباب من طريق أبي داود: ثنا أحمد ابن سعيد الهمداني ثنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب أخبرني أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من انصار الحديث

قلت: قد اعتذر ابن العربي في "أحكام القرآن" له لمالك في انفراده بهذه المسألة بعذر حسن، فليراجع، فبطل قول ابن حزم في "المحلى": وقال مجاهد والليث ومالك: لا يبر بذلك، ولا نعلم لهم حجة أصلاً" اهـ (8: 57)، فإن أئمة الهدى لم يقولوا في دين الله بقول إلا ولهم فيه حجة وبرهان.

قال الجصاص: وفي الآية دلالة على أن الزوج أن يضرب امرأته تأديباً، لو لا ذلك لم يكن أيوب ليحلف عليه ويضربها، ولما أمره الله تعالى بضربها بعد حلفه، والذي ذكره الله تعالى في القرآن وأباحه من ضرب النساء إذا كانت ناشزة بقوله: {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ}، إلى {قوله: {وَأَضْرِبُوهُنَّ}}

وقد دلت قصة أيوب على أن له ضربها تأديباً بغير نشوز (لأن امرأته لم تكن ناشزة، بل كانت أطوع خلق الله لزوجها)، وكذا قوله تعالى: {الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} يدل على مثل دلالة قصة أيوب، لأنه نزل في رجل لطفك امرأته على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأرادها أهلها القصاص

وفي الآية دليل على أن للرجل أن يحلف ولا يستثنى، لأن أيوب حلف ولم يستثن

ونظيره من سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - في قصة الأشعريين حين استحملوه، فقال: والله لا أحملكم، ولم يستثن، ثم حملهم، الحديث، وفيه دليل على أن من حلف على يمين فرأى خيراً منها أن عليه الكفارة إذا ترك المحلوف عليه، لأنه لو لم تجب عليه الكفارة لترك أيوب ما حلف عليه، ولم يحتج إلى أن يضربها بالضغث، وهو خلاف قول من قال: لا كفارة عليه إذا فعل ما هو خير، وقد روى فيه حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - (وقد بينا ضعفه فتذكر)، وفيه دليل على أن التعزيز يجاوز به الحد، لأن في الخبر إن أيوب حلف أن يضربها مائة، فأمره الله تعالى بالوفاء به، إلا أنه روي عن النبي - صلى الله

من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين، وفيه دليل على أن الاستثناء لا يصح إلا أن يكون متصلاً باليمين، لأنه لو صح الاستثناء متراحياً عنها لمر بالاستثناء، ولم يؤمر بالضرب، وفيه دليل على جواز الحيلة في التوصل إلى ما يجوز فعله، ودفع المكروه بها عن نفسه وعن غيره، لأنه تعالى أمره بضربها بالضغث ليخرج به من اليمين، ولا يصل إليها كثير ضرر" اهـ ملخصاً (3: 384).

□باب إن حلف لا يفعل كذا حنث بفعله مرة

ولو حلف ليفعلن كذا ففعله مرة في العمر بر يمينه

قوله: "عن أبي موسى" إلخ

دلالتة على الجزء الأول من الباب ظاهرة

قال في "الهداية" مع "الفتح": "إذا حلف لا يفعل كذا تركه أبداً، لأنه نفى الفعل مطلقاً، فعم الامتناع ضرورة عموم النفي للفعل المتضمن للمصدر النكرة، فلو وجد مرة لم يكن النفي في جميع الأوقات ثابتاً، وإن حلف ليفعلن كذا بر بالفعل مرة واحدة، لأن الملتزم فعل واحد غير عين، إذ المقام مقام الإثبات، فيبر بأي فعله، وإذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحنث حتى يقع اليأس عن الفعل، وذلك بموت الحالف قبل الفعل، فيجب عليه أن يوصي بالكفارة، أو بموت محل الفعل، هذا إذا كانت اليمين مطلقة، فلو كانت مقيدة بوقت فمضى الوقت ولم (يفعل حنث" اهـ ملخصاً (4: 467).

قوله: "عن المسور" إلخ

قال الحافظ في "الفتح": "يستفاد من هذا أن الكلام يحمل على إطلاقه وعمومه حتى تظهر إرادة التخصيص والتقيد، وإن من حلف على فعل شيء ولم يذكر مدة معينة لم (يحنث حتى تنقضي أيام حياته" اهـ (5: 255).

وقال الموفق في "المغني" (11: 174): "إن كانت اليمين على ترك شيء ففعله حنث ووجب الكفارة، وإن كانت على فعل شيء، فلم يفعله وكانت يمينه مؤقته بلفظ أو نية أو قرينة حاله، ففات الوقت حنث وكفر، فإن كانت مطلقة لم يحنث إلا بفوات وقت الإمكان، لأنه مادام في الوقت والفعل ممكن فيحتمل أن يفعل، فلا يحنث، ولهذا قال عمر للنبي - صلى الله عليه وسلم -: ألم نخبرنا أنا نأتي البيت ونطوف به؟ قال: فأخبرت أنك تأتيه العام؟ قال: لا! قال: ففك أتبه ومطوف به، وقد قال الله تعالى: {قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ}، وهو حق ولم يأت بعد" اهـ

باب من حلف أن لا يدخل على أهله شهراً

وكان الشهر تسعاً وعشرين أي ثم دخل فإنه لا يحنث

قال الحافظ في "الفتح": هذا إذا وقع الحلف أول جزء من الشهر اتفاقاً، فإن وقع في أثناء

الشهر ونقص هل يتعين أن يلفق ثلاثين؟ أو يكتفي بتسع وعشرين؟ فالأول قول الجمهور (قلت: ومنهم الحنفية)، وقالت طائفة منهم ابن عبد الحكم من المالكية بالثاني، واحتج الطحاوي للجمهور بالحديث الصحيح الماضي في الصيام بلفظ: "الشهر تسع وعشرون، فإذا غم عليكم فأكملوا ثلاثين"، قال: فأوجب عليهم إذا أغمى ثلاثين وجعله على الكمال حتى يروا الهلال قبل ذلك، (أي ولا يمكن الرؤية في أثناء الشهر فيجب إكمال ثلاثين)، قال الحافظ: وهذا إنما يحتج به على من زعم أنه إذا وقعت يمينه في أثناء الشهر أن يكتفي بتسع وعشرين، سواء كان ذلك الشهر الذي حلف فيه تسعاً وعشرين أو ثلاثين، وأم قول ابن عبد الحكم فإنما يصلح تعقبه بحديث عائشة، فذكره وهو ثاني أحاديث المتن، ثم قال: قال الطحاوي بعد تخريجه: يعرف بذلك أن يمينه كانت مع رؤية الهلال، كذا قال، وليس ذلك صريحاً في الحديث، والله أعلم. (493: 11) "

قلت: وأي لفظ أصرح من قوله: "إن شهرنا هذا كان تسعاً وعشرين"، وهو إشارة إلى الشهر الذي نزل فيه، دون الذي تقدمه، وإذا كان إشارة إلى الشهر الذي نزل فيه ثبت أن يمينه كانت مع رؤية الهلال

435

لامتناع الحكم بكونه تسعاً وعشرين في أثناء الشهر كما أشرنا إليه آنفاً، ولعل الحافظ قد نسي ما قدمه في كتاب النكاح: "أن عائشة خشيت أن يكون - صلى الله عليه وسلم - نسي مقدار ما حلف عليه وهو شهر، والشهر ثلاثون أو تسعة وعشرون يوماً، فلما نزل في تسعة وعشرين ظنت أنه ذهل عن القدر، أو أن الشهر لم يهل، فأعلمهما أن الشهر استهل، فإن الذي كان الحلف وقع فيه جاء تسعاً وعشرين يوماً، وفيه تقوية لقول من قال: إن يمينه - صلى الله عليه وسلم - اتفق أنها كانت في أول الشهر، ولهذا اقتصر على تسعة (وعشرين) اهـ (9: 256)

قوله: "عن أنس وعن عائشة" إلخ

قال الموفق في "المغني" فيمن نذر أن يصوم شهراً: إنه إذا صام شهراً من أول الهلال أجزأه، ناقصاً كان أو تاماً، لأن ما بين الهالين شهر، ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "وإنما الشهر تسع وعشرون" وإن بدأ من أثناء شهر لزمه شهر بالعدد ثلاثون يوماً، لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم (فأكملوا ثلاثين) اهـ (11: 365)

قوله: "حدثنا أبو بشر الرقي" إلخ

قال الطحاوي بعد ما أخرج من حديث أبي هريرة مرفوعاً: إن الشهر يكون تسعاً وعشرين ويكون ثلاثين، وإذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فأكملوا العدة: فأخبر رسول الله في هذا الحديث أنه إنما يكون تسعاً وعشرين برؤية الهلال قبل الثلاثين، فقد دلت الآثار لما كشفت عما ذكرنا، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم (الله تعالى، وقد روى ذلك أيضاً عن الحسن فذكره (2: 72)

436

فائدة: قد اختلفت الروايات في سبب إيلائه - صلى الله عليه وسلم - من نساءه شهراً، ففي الصحيح من حديث ابن عباس عن عمر رضي الله تعالى عنهم: "فاعتزل النبي - صلى الله عليه وسلم - نساءه من أجل ذلك الحديث حين أفشته حفصة إلى عائشة، وقال: ما أنا

بداخل عليهن شهراً، من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله عز وجل.

قال الحافظ: "لم يفسر الحديث المذكور الذي أفشته حفصة، والمراد بالمعاتبه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ}، والآيات، وقد اختلف في الذي حرم على نفسه وعوتب على تحريمه على أقوال، فالذي في الصحيحين أنه العسل، وذكرت في التفسير قولاً آخر أنه في تحريم جاريته مارية، وذكرت هناك كثيراً من طرقه، ووقع في رواية يزيد بن رومان عن عائشة عند ابن مردويه ما يجمع القولين، وجاء في ذلك ذكر قول ثالث أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس، قال: دخلت حفصة على النبي - صلى الله عليه وسلم - بيتها، فوجدت معه مارية، فقال: لا تخبري عائشة حتى أبشرك ببشارة أن أباك يلي هذا الأمر بعد أبي بكر إذا أنامت، فأخبرتها، فقالت له عائشة ذلك، والتمست منه أن يحرم مارية، فحرمها، ثم جاء إلى حفصة، فقال: أمرتك أن لا تخبري عائشة فأخبرتها، فعاتبها، ولم يعاتبها على أمر الخلافة، فهذا قال الله تعالى: {عرف بعضه وأعرض عن بعض} وأخرج الطبراني في "في الأوسط" عن أبي هريرة نحوه بتمامه، وفي كل منهما ضعف، وجاء في سبب غضبه منهن وحلفه قصة أخرى، فأخرج ابن سعد من طريق عمرة عن عائشة، قال أهديت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - هدية، فأرسل إلى كل امرأة من نساءه نصيبها، فلم ترض زينب بنت جحش بنصيبها فزادها (وعند الحاكم: أنه قال لعائشة: زيد لها) مرة أخرى، فلم ترض، فقالت عائشة: لقد أقمات وجهك ترد عليك الهدية (لفظ الحاكم: لقد أهانتك) فقال: لانتن أهون على الله من أن تقمئني (لفظ الحاكم: أنت وهي أهون على الله من أن يهينني منكن أحد أقسم)، لا أدخل عليكن شهراً، الحديث (صححه الحاكم على شرط البخاري وأقره عليه الذهبي 4: 302)، ومن طريق الزهري عن عروة عن عائشة نحوه، وفيه: ذباً فقسمه بين أزواجه، فردته زينب، فقال: زيدوها ثلاثاً كل ذلك تردده وفيه: قول آخر أخرجه مسلم، وهو كونهن سألته النفقة، ويحتمل أن يكون مجموع هذه الأشياء كان سبباً لاعتزالهن، وهو اللائق بمكارم أخلاقه - صلى الله عليه وسلم -، وسعة صدره، وكثرة صفحه، وإن ذلك لم يقع منه حتى تكرر موجهه منهن - صلى الله عليه وسلم - ورضى عنهن.

437

ويؤيده شمول الحلف للجميع، ولو كان مثلاً في قصة مارية فقط لاختص بحفصة وعائشة" اه ملخصاً (9: 254).

باب أن الرجوع في الأيمان إلى نية الحالف ديانة وإلى نية المستخلف قضاء

قال المؤلف: الحديث الأول من الباب يدل على أن الاعتبار في الأيمان بنية الحالف إذا كان اللفظ يحتمله، كما يدل عليه لفظه - صلى الله عليه وسلم -: "المسلم أخو المسلم"، وهو المذهب، ففي الدر المختار: "وعندنا على العرف ما لم ينو مالا يحتمله اللفظ" (3: 110)، مع رد المحتار، والحديث الثاني يدل على خلاف ما دل عليه الأول، فنقول تطبيقاً بين الحديثين: إن الثاني محمول على اعتبار نية المستخلف قضاء، كمن ادعى شيئاً على أحد عند القاضي أو الحكم، واستخلف المدعي عليه فحلف، وروى في نفسه معنى، فلا يعتبر ذلك عند القاضي، فإن ملاك القضاء ومداره على الظاهر، فلا يعتبر توريته وتأويله، لئلا يتلف حق المدعي فافهم

قال محمد: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: إذا استخلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما درى، وإن كان ظالماً فاليمين على نية المستخلف قال (محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة"، كذا في "جامع المسانيد" (2: 271).

وقال الموفق في "المغني": لا يخلوا حال المؤول من ثلاثة أحوال: أحدها أن يكون مظلوماً، مثل من يستحلف ظالم على شيء لو صدقه لظلمه، أو ظلم غيره، أو نال مسلماً منه ضرر، فهذا تأويله، واحتج له بحديث سويد بن حنظلة، والثاني أن يكون الحالف ظالماً فهذا ينفعه تأويله، ولا نعلم فيه مخالفاً، واحتج له بحديث أبي هريرة، وهو ثاني حديثي الباب، والثالث لم يكن ظالماً ولا مظلوماً

438

فظاهر كلام أحمد أن له تأويله، وهو مذهب الشافعي، ولا نعلم في هذا خلافاً

واحتج بأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يمزح ولا يقول إلا حقاً، ومزاحه أن يوهم السامع بكلامه غير ما عناه، وهو التأويل. (244: 11) "

باب استحباب إبرار المقسم

قال المؤلف: قد ثبت من الحديث الأول الأمر بإبرار المقسم، ومن الثاني عدم إبراره، حيث لم يبره - صلى الله عليه وسلم -، فعلم أن الإبرار مستحب لا واجب

قال الموفق في المغني: "ثبت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بإبرار المقسم"، ورواه البخاري، وهذا والله أعلم على الندب لا على سبيل الإيجاب، بدليل أن أبا بكر قال: أقسمت عليك يا رسول الله! لتخبرني، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا تقسم ولم يخبره، ولو وجب عليه إبراره لخبره" اهـ (11: 247).

باب من نذر وهو مشرك ثم أسلم يوفى به

قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة: دللته على الباب ظاهرة، لكن الإيفاء ليس بواجب، فإن الناذر وقت النذر لم يكن من أهله، وأما ما في حاشية البخاري (1: 272) قال أبو حنيفة: "لا يصح نذره" اهـ، فمعناه -والله تعالى أعلم- لا يجب فافهم

باب من نذر أن يذبح في موضع معين يذبح هناك أو في غيره

قال المؤلف: قد دل الحديث الأول من الباب على اعتبار تعيين موضع النذر، والثاني على التخيير بين ذلك الموضع وغيره، فيحمل الأول على الاستحباب والثاني على الإباحة فغن قلت: "يحتمل في الحديث الثاني أن التخيير كان بسبب كون المسجد الحرام أفضل من بيت المقدس، فإن الفاضل يدخل في الأفضل بزيادة، كما قال به أبو يوسف: قلت: لو كان المر كذلك لم يقل له في آخره: "شأنك إذا" كما هو مقتضى شفقته على أمته، فإن في الصلاة في بيت المقدس نصباً مع نقص الثواب بالنسبة إلى المسجد الحرام، وأيضاً: فإن فضل مسجد مكة ومسجد المدينة على المسجد الأقصى إنما هو في باب الصلوات المكتوبات، وأما في النوافل فالبيوت لها أفضل كما مر في كتاب الصلاة، ولا شك أن المنذور في الأصل تطوع فافهم

قال ابن حزم في المحلى: لما أخبر الرجل النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه نذر الصلاة في بيت المقدس، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صل ههنا، يعني بمكة، تبين بذلك أنه ليس عليه وجوب نذره أن يصلي في بيت المقدس، وصح أنه ندب مباح، وكان في ظاهر الأمر لازماً له أن يصلي بمكة، فلما راجع بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال له عليه السلام: "فشأنك" إذا تبين وصح أن أمره - صلى الله عليه وسلم - له بأن

يصلي بمكة ندب لا فرض أيضاً، هذا ما لا يمكن سواه ولا يحتمل الخبر غيره، فصار كل (ذلك ندباً فقط اهـ (8: 20).

قلت: وسواء في ذلك نذره صلاة فرض، أو صلاة تطوع، وفرق ابن حزم بينهما، فقال بلزوم الوفاء في صلاة الفرض، وعدم لزومه في التطوع، واحتج بأنه نذر طاعة، والجواب أن نذر التطوع نذر طاعة أيضاً

440

فإن قال: إنما قلنا لا يلزمه ذلك في نذره صلاة تطوع فيها للأثر الثابت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قلنا: وهذا الأثر بعينه يدل على إهداء تعيين المكان في صلاة الفرض، لأن صلاة التطوع ليست كتاباً موقوتاً على المؤمنين، وإنما هي على مشيئة العبد واختياره، بخلاف صلاة الفرض فإنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً، لا يجوز لأحد أن يخرجها عن وقتها عمداً، فلما بطل اعتماد تعيين العبد مكاناً للتطوع فلائ بيبطل تعيينه ذلك للفرض أولى، وأيضاً: فإن نذر كل طاعة لا يلزم الوفاء به ما لم تكن طاعة مقصودة، ألا ترى أن إسباغ الوضوء على المكاره طاعة، فلو نذر أن يتوضأ في الليلة الباردة بالماء البارد لم ينعقد النذر، ولم يلزم الوفاء به، مع أن إسباغ الوضوء على المكاره يوجب الأجر الجزيل، ولكن أحداً لم يقل بصحة هذا النذر، ولا أظن ابن حزم أيضاً قائلًا به، فكذا نذره بالصلاة في مسجد معين، فإن تعيين المسجد للصلاة ليست بقربة مقصودة، وإن كان بعض المساجد أفضل من بعض

قال المحقق في "الفتح": قد عرف من الشرع أن التزام ما هو قربة موجب، ولم يثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد العبادة بمكان، إنما عرف ذلك الله تعالى، فلا يتعدى لزوم أصل القربة بالتزامه إلى لزوم التخصيص بمكان، فكان ملغى وبقي لازماً بما هو قربة" اهـ (4: 375)، وسيأتي بسط ذلك في الباب الآتي إن شاء الله تعالى، فلا يتم قول ابن حزم بمجرد ما ورد في الآثار: "إن صلاة في مسجد المدينة أفضل من ألف صلاة فيما سواه، وإن صلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد المدينة"، ما لم يثبت من الشرع أن تخصيص العبد العبادة بمكان قربة، ودون إثباته خرط القتاد، فاندحض ما أورده على أبي حنيفة في الباب.

قال: "وأما قول أبي يوسف ففاسد أيضاً، لأنه يجب على قوله من نذر صوم يوم فجاهد فإنه يجزيه من الصوم، لأنه قد فعل خيراً مما نذر، وهذا خطأ لأنه لم يف بنذره" اهـ (8: 21)، وهذا لا يرد على أبي يوسف أصلاً، فإنه إنما أجاز أداء المنذور في المكان الأفضل، لأن الفاضل يدخل في الأفضل بزيادة، والصوم لا يدخل في الجهاد أصلاً، لكونه نوعاً آخر من العبادة غير الصوم، بخلاف المسجد الحرام والمسجد الأقصى فكلاهما من الأماكن والمساجد، لا بدع في دخول الفاضل منهما في الأفضل، نعم! يرد عليه من نذر صوم يوم من رجب فصام نصف شعبان أن يجزيه من المنذور وهو قائل به، فإن الصوم لا يتقيد عنده بوقت عينه الناذر له، كما لا تتقيد الصلاة بمكان عينه بها عندنا، والمذكور في كتب الحنفية خلاف زفر في هذا الباب دون خلاف أبي يوسف قال في "البدائع"

441

ولو كان النذر مقيداً بمكان بان قال: لله علي أن أصلي ركعتين في موضع كذا، أو أتصدق على فقراء بلد كذا، يجوز أدائه في غير ذلك المكان عند أصحابنا الثلاثة، وعند زفر لا يجوز إلا في المكان المشروط" اهـ (5: 93)، فما ذكره ابن حزم من خلاف أبي يوسف لعله

تذييل: في "الجوهر النقي" (2: 239): في الخلافات للبيهقي: "لو قال: إن شفى الله مريضاً قلله علي أن أنحر ولدي، لم ينفذ نذره، ثم ذكر قولاً آخر أنه يلزمه كفارة يمين، قال: والآثار تدل على ذلك، وقال أبو حنيفة ومحمد: يلزمه ذبح شاة" انتهى كلامه، وبديل للقول الأخير أن الله تعالى أمرنا بالاعتداء بإبراهيم عليه السلام، وهو قد أمر بذبح ولده فخرج عن موجهه بشاة، والنذر واجب بالأمر، والسلف اتفقوا على وجوب شيء، واختلفوا في قدره، فمن لم يوجب شيئاً فقد خالف جميعهم

قال بعض الناس: "الدعوى غير صحيحة، أي قياس نذر ذبح الولد على قصة إبراهيم، فإن لشرع قد أمرنا باتباعه - صلى الله عليه وسلم - فيما لم يأمرنا نبينا - صلى الله عليه وسلم - بخلافه، وقد تقرر في الأصول أن شرائع من قبلنا حجة لنا إذا لم تنكر في شريعتنا، ولا يخفى أنه - صلى الله عليه وسلم - لما أمر بالكفارة في معصية النذر، كما مر في باب من نذر نذراً في معصية إلخ، فقد علم أن حكم الملة الإبراهيمية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام في هذا الباب لم يبق في الملة المحمدية صلى الله تعالى على صاحبها وعلى آله وسلم، وكون ذبح الابن معصية ظاهر، ولهذا قد امر حبر الزمان ترجمان القرآن سيدنا عبد الله بن عباس بالكفارة لا غير، ففي "الجوهر النقي" وصححه سند (أي البيهقي): (2: 238) "عن ابن عباس أنه قال للمرأة التي نذرت أن تنحري ابنك، وكفري عن يمينك، وفي رد المحتار (3: 106) عن الاختيار وقال أبو يوسف وزفر: لا يصح شيء من ذلك لأنه معصية فلا يصح أه، وأما ما في المشكاة (2: 291): عن محمد بن المنتشر، قال: إن رجلاً نذر أن ينحر نفسه إن نجاه الله من عدوه، فسئل ابن عباس، فقال له: سل مسروقاً، فسأله، فقال له: لا تنحر نفسك فإنك إن كنت مؤمناً قتلت نفساً مؤمنة، وإن كنت كافراً تعجلت إلى النار، واشتر كبشاً فاذبحه للمساكين، فإن إسحاق خير منك وفدي بكبش، فأخبر ابن عباس فقال: هكذا كنت أردت أن أفتيك، رواه رزين أه، فالجواب عنه: أما أولاً فبأن السند لم يعرف، فلا يحتج به لا سيما إذا صح عنه خلافه كما مر

442

وأما ثانياً فلو سلمنا أنه ثابت أيضاً تعارض النقل عنه، وإذا تعارضاً تساقطاً، وأما ثالثاً فبأن الحديث المرفوع يعارضه، فلا يقبل هذا القول منه، فإن القول قول النبي، وأنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بالكفارة في نذر المعصية، وقتل النفس أو الابن أو غيرهما كله معصية

قلت: أما قولك: "إن السند لم يعرف فلا يحتج به"، ففيه أن الاحتجاج بالحديث لا يتوقف على معرفتك بالإسناد، فأنت ومعرفتك كالهباء أو كالصداء، والسلام أن تقول: إنني لم أعرف بسنده لقلة مخبري وقصور نظري ولو طالعت كتاب الآثار لمحمد لم تقل ما قلته، قال محمد: "أخبرنا أبو حنيفة حدثنا سماك بن حرب عن محمد المنتشر، قال: أتى رجل ابن عباس، قال: إني جعلت ابني نحيراً، ومسروق بن الأجدع جالس في المسجد، فقال له ابن عباس: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله، ثم تعال فأخبرني بما يقول: فأتاه فسأله، فقال له مسروق: اذبح كبشاً فإنه يجزئك

فأتى ابن عباس فحدثه بما قال مسروق، قال: وأنا آمرك بما أمرك به مسروق" أه (106)، وأما قوله: "لو سلمنا أنه ثابت تعارض النقل عنه، وإذا تعارضاً تساقطاً"، ففيه أن لا تعارض، لأن قوله: "لو سلمنا أنه ثابت تعارض النقل عنه، وإذا تعارضاً تساقطاً"، ففيه أن لا تعارض، لأن قوله للمرأة: "كفري عن يمينك"، مجمل وهذا مفصل، فعله أراد بالكفارة ذبح الكبش أو يقال: كان ذلك رأى ابن عباس أولاً ثم رجع إلى ما قاله مسروق، وهذا ظاهر، وأما قوله:

"إن الحديث المرفوع يعارضه، فإن قتل النفس والابن كله معصية، والنبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بالكفارة في نذر المعصية"، ففيه أنك حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء، أما أولاً فلأن نص القرآن يوافقه، فلا يضره خلاف خبر الواحد.

وقد مر في كلام الجوهر النقي وجه دلالة النص عليه، وأما ثانياً وبه تبين فساد ما أوردته على كلام صاحب الجوهر، أن نذر ذبح الولد لله ليس بمعصية من كل وجه، لكون ذبح الحيوان لله قرينة.

والنذر مشتمل عليه ضرورة وجود المطلق في المقيد، والمعصية إنما هي في القيد فقط، فيجب اعتبار المطلق وإلغاء القيد، كما لو نذر بصوم يوم النحر صح النذر في مطلق الصوم، ويؤمر بصوم يوم غيره، فبطل إدخالك هذا النذر في نذر المعصية مطلقاً، ولا شك أن قتل النفس (١) والولد معصية، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في نذر ذبح الولد ونحره لله، وليس ذلك بمعصية على الإطلاق.

443

وإنما المعصية في متعلق الذبح لا في ذبح الحيوان، فافهم، فإن مدارك الصحابة والتابعين دقيقة لا يهتدي إليها إلا من رزقه الله قلباً سليماً وفهماً مستقيماً

قال في "البدائع": "ولو قال: لله تعالى علي أن أنحر ولدي، أو أدبح ولدي، يصح نذره ويلزمه الهدى، وهو نحر البدنة أو ذبح الشاة، والأفضل هو الإبل ثم البقر ثم الشاة، وإنما ينحر أو يذبح في أيام النحر، سواء كان في الحرم أولاً، وهذا استحسان، وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، والقياس أن لا يصح نذره وهو قول أبي يوسف وزفر والشافعي: وجه القياس أنه نذر بما هو معصية، والنذر بالمعاصي غير صحيح، ولهذا لم يصح بلفظ القتل وجه الاستحسان أن النذر بذبح الولد نذر بذبح الشاة تقديراً لكونها خلفاً عنه، فيصح النذر على وجه يظهر أثره فيما هو خلف عنه، كالشيخ الفاني إذا نذر صوم رجب مثلاً يصح نذره، وتلزمه الفدية خلفاً عنه، ودليل ما قلنا الحديث وضرب من المعقول.

أما الحديث فقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أنا ابن الذبيحين، أراد أول آبائه من العرب، وهو إسماعيل عليه السلام، وآخر آبائه حقيقة، وهو عبد الله بن عبد المطلب، سماهما عليه السلام ذبيحين، ومعلوم أنهما ما كانا ذبيحين حقيقة، فكانا ذبيحين تقديراً بطريق الخلافة، لقيام الخلف مقام الأصل، (وأيضاً: ففي قوله - صلى الله عليه وسلم - هذا تصويب لنذر جده عبد المطلب بذبح ولده، ولو كان النذر بذلك معصية لم يقل - صلى الله عليه وسلم -: أنا ابن الذبيحين، تحديثاً بالنعمة فافهم)، وأما المعقول فلأن المسلم إنما يقصد بنذره التقرب إلى الله تعالى، فإذا عجز عن التقريب بذبح الولد حقيقة يحمل على ذبحه تقديراً بذبح الخلف" اهـ ملخصاً (5: 85).

وفي "المبسوط": "وجه الاستحسان ما روى أن رجلاً سأل ابن عباس عن هذه المسألة فقال: أرى عليك مائة بدنة، ثم قال: أتت ذلك الشيخ فأسأله، وأشار إلى مسروق، فسأله فقال: أرى عليك شاة، فأخبر بذلك ابن عباس، فقال: وأنا أرى عليك ذلك، وفي رواية عنه أنه جعل فيه كفارة اليمين، وعن علي رضي الله عنه أنه أوجب فيه بدنة أو مائة بدنة، وعن ابن عمر، فقال: أرى عليك مائة من الإبل، واحتج بنذر عبد المطلب وإقراعه بين عبد الله وبين عشرة من الإبل، فخرجت القرعة عليه فمازال يزيد عشرة عشرًا حتى بلغت الإبل مائة فخرجت القرعة عليها ثلاث مرات فنحرها.

من الإجماع أن يشتهر قول ولا يظهر خلافه

والصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على صحة النذر، واختلفوا فيما يخرج به، فاستدلنا بإجماعهم على صحة النذر، لأن من الإجماع أن يشتهر قول بعض الكبار منهم ولا يظهر خلاف ذلك، ولا شك أن رجوع ابن عباس إلى قول مسروق قد اشتهر ولم يظهر من أحد منهم خلافه.

والذي روى عن مروان: أخطأ الفتيا لا نذر في معصية الله، شاذ لا يلتفت إليه، فإن قول مروان لا يعارض قول الصحابة، ثم أخذنا بفتوى ابن عباس ومسروق في إيجاب الشاة، لأن هذا القدر متفق عليه، ولأن من أوجب الشاة إنما أوجبها استدلالاً بقصة الخليل صلوات الله عليه، ومن أوجب مائة من الإبل فإنما أوجبها استدلالاً بفعل عبد المطلب، والأخذ بفعل الخليل صلوات الله عليه أولى من الأخذ بفعل عبد المطلب، وهو الاستدلال الفقهي في المسألة" اهـ ملخصاً (8: 139 □ 140).

وأما قصة نذر عبد المطلب بذبح ولده عبد الله والإقراع بينه وبين الإبل، فأخرجه ابن سعد عن ابن عباس، والحاكم وابن جرير والأموي في مغازيه من طريق الصحابي عن معاوية، وفيه قول الأعرابي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكر عليه، كذا في الخصائص الكبرى (1: 45)، وتعدد الطرق يفيد الحديث قوة، وقال الحاكم في "المستدرک": "وقد كنت أرى مشايخ الحديث قبلنا وفي سائر المدن التي طلبنا الحديث فيه وهم لا يختلفون أن الذبح إسماعيل، وقاعدتهم فيه قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: أنا ابن الذبيحين، إذ لا خلاف أنه من ولد إسماعيل، وأن الذبيح الآخر أبوه الأدنى عبد الله بن عبد المطلب" اهـ (2: 559)، وفيه دليل على أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أنا ابن الذبيحين" كان ثابتاً مشهوراً عند المحدثين من مشايخ الحديث فافهم

وأما اختلاف الصحابة في هذا الباب أي في من نذر نحر نفسه أو ابنه: "فروينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، أخبرني يحيى بن سعيد الأنصاري، قال: سمعت القاسم ابن محمد يقول: سئل ابن عباس عمن نذر أن ينحر ابنه، فقال: لا ينحر ابنه، وليكفر عن يمينه، فقيل لابن عباس: (لعل القائل مروان كما يدل عليه كلام المبسوط) كيف تكون في طاعة الشيطان كفارة؟

فقال ابن عباس: الذين يظاهرون ثم جعل فيه الكفارة ما رأيت، ومن طريق ابن جريج عن عطاء، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال له: نذرت لأنحرن نفسي، فقال ابن عباس: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ}، {وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ} فأمره بكبش، ومن طريق عبد الرزاق

عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس، أنه قال في رجل نذر أن ينحر نفسه، قال: ليهدي مائة ناقة، ومن طريق شعبة عن عمرو بن مرة، قال: سمعت سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس، قال: نذرت أن أنحر نفسي، فقال: انظر دينك فأجعلها في بدن، فاهدها في كل عام شيئاً، ولو لا أنك شددت على نفسك لرجوت أن يجزبك كبش" (فيه دلالة على أن ابن عباس إنما كان يشدد على من شدد على نفسه وإلا فكان الكبش مجزئاً عنده) ذكر الآثار ابن حزم في "المحلى"، وقال: "هذه الآثار في غاية الصحة" اهـ.

وفيه أيضاً: "من طريق قتادة عن ابن عباس، أنه أفتى رجلاً نذر أن ينحر نفسه، بأن ينحر مائة بدنة، فلما ولى الرجل قال ابن عباس: أما لو أمرته بكبش لأجزأ عنه، ومن طريق ابن حبيب الأندلسي وهو ساقط: حدثني ابن المغيرة عن الثوري عن إسماعيل ابن أمية عن عثمان بن حاطب، أن علياً وابن عباس وابن عمر سئلوا عن ذلك بعد ذلك (أي بعد إفتائهم من نذر أن يهدي ابنه بإهداء مائة من الإبل) فقالوا: ينحر بدنة، فإن لم يجد فكبشاً" اهـ (8: 16) □ 17

قلت: "عبد الملك بن حبيب كان قد جمع علماً عظيماً، كان فقيهاً مفتياً أثنى عليه ابن المواز بالعلم والفقه، كان حافظاً للفقه على مذهب مالك نبياً فيه، غير أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بصحيحه من سقيمه، وقال بعضهم: كان الفقهاء يحسدون عبد الملك لتقدمه عليهم بعلوم لم يكونوا يعلمونها ولا يسرعون فيها، قال القاضي منذر بن سعيد: لو لم يكن من فضل عبد الملك إلا أنك لا تجد أحداً ممن يحكي عنه معارضته والرد لقوله ساواه في شيء وأكثر ما تجد أحدهم يقول: كذب عبد الملك، أو أخطأ، ثم لا يأتي بدليل (على ما ذكره) اهـ ملخصاً من الديباج المذهب لابن فرحون (156)

وبالجملة: فلم يأت عن صحابي (2) أنه جعل النذر بذبح الولد لغواً، بل محصل ما جاء عنهم أنهم جعلوه نذراً صحيحاً وإن اختلفوا فيما يخرج به عنه، فالحق ما ذهب إليه أبو حنيفة (ومحمد منا، وبه قال أحمد كما ذكره الموفق في "المغني" (11: 217)

وأما ما رواه الطبراني في "الكبير" عن ابن عباس قال: "جاء رجل وأمه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو يريد الجهاد وأمه تمنعه، وجاءه آخر، فقال: إني نذرت أن أنحر نفسي، فشغل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فذهب الرجل، فوجد ينحر نفسه، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: الحمد لله الذي جعل في أمتي من يوفي بالنذر، ويخاف يوماً كان شره مستطيراً، هل لك من مال؟ قال: نعم! قال: أهد مائة ناقة، واجعلها في ثلاث سنين، فإنك لا تجد من يأخذها منك معاً" ففيه رشدين ابن كريب وهو ضعيف جداً جداً، (كذا في "مجمع الزوائد" (4: 189)

ويعارضه ما رواه شعبة عن عمرو بن مرة: قال: "سمعت سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: له: إني كنت أسيراً في أرض العدو، فنذرت إن نجاني الله أن أفعل كذا، وأنحر نفسي، وأني قد فعلت ذلك، قال: وفي عنقه قد، فأقبل ابن عباس على امرأة سألته، وغفل عن الرجل، فانطلق لينحر نفسه، فسأل ابن عباس، فقيل له: ذهب لينحر نفسه، فقال: على بالرجل، فجاء فقال: لما أعرضت عني انطلقت أنحر نفسي، فقال له ابن عباس: لو فعلت ما زلت في نار جهنم، انظر ديتك فاجعلها في بدن فأهداها في كل عام شيئاً، ولو لا أنك شددت على نفسك لرجوت أن يجزيك كبش"، رواه ابن حزم في "المحلى" (8: 16)، وصححه في غاية الصحة كما مر مختصراً، فالحديث هذا وانقلب على رشدين، فعكس الظم مدحاً، وجعل الموقوف مرفوعاً، ولو كان عند ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مدح الذي ذهب ينحر نفسه، لم يقل للذي فعل ذلك بعده: "لو فعلت ما زلت في نار جهنم"، وفي رواية للطبراني في "الكبير" عن ابن عباس، قال: "من نذر أن ينحر نفسه أو ابنه فليذبح كبشاً"، ورجاله رجال الصحيح، كما في "مجمع الزوائد" (4: 190).

تذييل: قد جاء في الحديث ما يدل بظاهره أن قضاء النذر عن الميت واجب، وليس هذا على الإطلاق.

فلنصل: فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه، "أن سعد بن عبادَةَ الأنصاري استفتي النبي - صلى الله عليه وسلم - في نذر كان على أمه، فتوفيت قبل أن تقتضيه، فأفتاه أن يقضيه عنها فكانت سنة بعد" (2: 991) فهذا الحديث مطلق، ولكن لا يخفى أن أحداً لا يزر وزر آخر كما عرف، والحديث محتمل لمعنى الوجوب ومعنى الاستحباب، والثاني هو الظاهر، ويخرج منه الصوم والصلاة بما مر من الأدلة في كتاب الصوم، نعم! لو كان للميت مال وقد أوصى بما كان يجب عليه من النذر وغيره يجب على الموصى أن يؤدي عنه من ماله من الثلث، فإن الوصية بهذا صحيحة كما علم في الفقه، وذهب أهل الظاهر إلى وجوب القضاء على الأولى بظاهر الأخبار الواردة فيه، مثل ما روته عائشة من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه"، وعن ابن عباس: "جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أ فأصوم عنها، قال: أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ قال: نعم! قال: فدين الله أحق أن يقضى"، رواه البخاري وغيره، وقد تقدم الجواب عن ذلك في الجزء التاسع من الكتاب في باب الصوم: أن معنى قوله: "صام عنه وليه" ونحوه أن يؤدي عنه صيامه على النحو الذي شرعه الله للعاجز عن الصيام، وهو قوله: "وعلى الذين يطيعونه فدية طعام مسكين"، فسرّه ابن عباس بالشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فليطعما مكان كل يوم مسكيناً، رواه البخاري

ولم يقل أحد بصوم الولي عن قريبه العاجز عن الصوم في حياته، فلما لم تصح النيابة في الصيام في حال الحياة لم تصح بعد الممات أيضاً، فإن الأصل في الخلافة أن لا تصح إلا بالاستخلاف، وهو في الحياة أمكن منه بعد الممات أيضاً، ولكن النيابة في الصلاة والصوم لا تصح في الحياة مع الاستخلاف أيضاً، فكيف تصح بعد الممات؟

لا يقال: هذا تعليل بمعرض النص، لأننا نقول بكون النص مؤولاً بما قلنا: ودليل التأويل قول الراوي وفتواه، فهذه عائشة قد روت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما روت، ثم سألتها عمرة بنت عبد الرحمن: "إن أمي توفيت وعليها صيام رمضان، أ يصلح أن أقضي عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقي عنها مكان كل يوم على مسكين خیر من صيامك" رواه الطحاوي وسنده صحيح، وهذا عبد الله بن عباس روى عنه النسائي بإسناد صحيح قال: "لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد"، وقد تقدم كل ذلك في باب الصيام، والصحابي الذي قد روى الحديث هو أعرف الناس بمراد النبي - صلى الله عليه وسلم -، لاسيما إذا كان فقيهاً، فثبت أن ليس معنى قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه"

448

ما ذهب إليه أهل الظاهر، بل معناه أدى عنه وليه صيامه بطريق الفدية والتصدق على المساكين.

وأما ما روى عن ابن عباس وابن عمر: "أنهما أمرا امرأة جعلت أمها على نفسها صلاة بقاء، فقلا: صلى عنها"، فمحمول على أن صلى لنفسها وتهدي ثوابها إلى الميت، والأمر للندب، فقد أجمعت الأمة على أنه لا يؤمن أحد عن أحد، ولا يصلي أحد قاله ابن القصار المالكي "عن الملهب، وقال أيضاً: "لما لم يجز الصوم عن الشيخ الهرم في حياته فكذا بعد مماته"

(كذا في العيني على البخاري (5: 284)

وقد روى الترمذي عن ابن عمر رفعه: "في رجل مات وعليه صيام يطعم عنه من كل يوم

مسكين"، قال القرطبي في شرح الموطأ: إسناده حسن، وحديث: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه"، وإن كان متفقاً عليه فمداره على عبيد الله بن أبي جعفر المصري، وهو مختلف فيه، قال مهنا: سألت أحمد عن حديث عبيد الله بن أبي جعفر عن محمد بن جعفر عن عروة عن عائشة مرفوعاً: "من مات وعليه صيام"، فقال أبو عبد الله (أحمد): ليس بمحفوظ، وهذا من قبل عبيد الله ابن أبي جعفر، وهو منكر الأحاديث وكان فقيهاً، وأما الحديث فليس هو فيه بذاك"، وقال البيهقي: "رأيت بعض أصحابنا ضعف حديث عائشة (هذا) اهـ ملخصاً من العيني أيضاً (السابق)

فيجب رد ما اختلف فيه إلى ما أجمع عليه وهو الاقتداء فافهم.

قال ابن حزم: "فإن كان نذره صلاة صلاحها عنه وليه، أو صوماً كذلك أو حجاً كذلك، أو عمرة كذلك، أو اعتكافاً كذلك، أو ذكراً كذلك، وكل بر كذلك"، (قلت: ولم لم يقل: وإيماناً كذلك؟ فمن نذر إن شفاه الله من مرضه آمن وأسلم، ثم عوفي ولم يف بنذره، ومات كافراً آمن أمنه عنه وليه؟ وإلا فم الفرق بين الصلاة والذكر والإيمان؟ وأي بر أعظم من الإيمان؟ قال: "فإن أبي الولي استؤجر من رأس ماله من يؤدي دين الله قبله"، (قلت: وما الدليل على وجوب هذا الاستئجار؟ والذي ثبت بالحديث إنما هو صوم الولي عن الميت دون صوم الأجير، وهل هذا إلا مجرد الرأي؟ أو لا يستحيي ابن حزم من إثبات الوجوب بمجرد الرأي، وهو القائل أن القياس باطل، ولا شك في بطلان قياس مثله، فإن مثل هذا القياس لا يكاد يصدر ممن له أدنى إمام بالكتاب والسنة وفقه معانيهما)، قال: "ومن تعمد النذور ليلزمها (من بعد فهي غير لازمة لا له ولا لمن بعده" اهـ (8: 28)

449

قلت: وما معيار هذا التعمد في حق من هو بعده؟ إذا لم يقر الناظر بأنه تعمد النذر ليلزمها الأولياء من بعده، وإذا لم يكن له معيار فهل توجهه على الولي بمجرد الاحتمال والشك؟ وقد اعترفت في "المحلي" (8: 45) وفي غير ما موضع منه بأنه لا يجوز الإيجاب بالشك، فبان بذلك أن كل ما قاله الظاهرية في هذا الباب مجرد تحكم بلا دليل

قال الموفق في "المغني": "وقال أهل الظاهر: يجب القضاء (أي قضاء النذر) على الولي بظاهر الأخبار الواردة فيه، وجمهور أهل العلم على أن ذلك ليس بواجب على الولي، إلا أن يكون حقاً في المال، ويكون للميت تركه، وأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذا محمول على الندب والاستحباب

إذا لم يكن أوصى أو أوصى ولم يترك مالاً، فيستحب أن يصلي الولي ويصوم لنفسه) ويهدي ثوبه إلى الميت، وإن كان قد ترك مالاً وأوصى لزم الوفاء بنذره من التلت بالتصدق على الفقراء، كما هو مبسوط في الفقه، وتقدمت الإشارة إلى دلالته، وبديل قرائن في (هذا) الخبر، منها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - شبهه بالدين، وقضاء الدين عن الميت لا يجب على الوارث ما لم يخلف تركه يقضي بها" اهـ (11: 370)، فبطل احتجاج ابن حزم بما ذكره في كتاب الصيام والزكاة والحج من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "دين الله أحق أن يقضي" على وجوب كل ذلك على الولي عن مورثه.

وأما احتجاجه بما رواه البخاري عن ابن عباس: "أن سعد بن عبادَةَ الأنصاري استفتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه عليه السلام أن يقضيه عنها، فكانت سنة بعده"، فهل فيه أن أمه كانت قد نذرت بالصوم أو الصلاة من العبادات البدنية التي هي محل النزاع؟ فإن أجاب: أن نعم! قلنا: هاتوا برهانكم

إن كنتم صادقين، ولو سلمنا فهل أفتاه - صلى الله عليه وسلم - بأن يصوم عن أمه أو يصلي؟ أو أفتاه بأن يتصدق عنها؟ فإن ادعى الأول فليأت ببرهان، وإن اعترف بالثاني وهو الحق ثبت ما قلنا إنه لا يصلي ولا يصوم أحد عن أحد، بل يتصدق عنه، ثم نسأله هل كان أمره - صلى الله عليه وسلم - سعداً بالتصدق عن أمه على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب؟ فإن ادعى الأول فعليه البيان، وإن أذعن للثاني وهو الحق ثبت ما قلنا إنه لا يجب على الولي التصديق عن الميت ما لم يخلف مالا ويوص به

تحقيق الأمر إذا ورد في جواب السائل

فإن ادعى أن الأصل في الأمر الوجوب، قلنا: نعم! ولكنه ورد ههنا في جواب السائل

وجوابه يختلف باختلاف مقتضى السؤال، فإن كان مقتضاه السؤال عن الإباحة فالأمر في جوابه يقتضي الإباحة

450

وإن كان السؤال عن الإجزاء فالأمر في جوابه يقتضي الإجزاء، كقولهم أنصلي في مراتب الغنم؟ قال: صلوا في مراتب الغنم، وإن كان السؤال عن الوجوب فأمره يقتضي الوجوب، وسؤال السائل في مسألتنا كان عن الإجزاء، فأمره - صلى الله عليه وسلم - يقتضي (الإجزاء لا غير، كذا في "المغني" (11: 370)

والدليل على أن السؤال كان عن الإجزاء ما رواه البخاري في كتاب الوصايا عن ابن عباس

"أن سعد بن عبادة توفيت أمه وهو غائب عنها، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله! إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، فهل ينفعنا شيء إن تصدقت به عنها؟ قال: نعم! قال: فإني أشهدك أن حائطي المخراف صدقة عليها" (1: 387)، فقلوه: "فهل ينفعها؟". صريح في السؤال عن الإجزاء، فيحمل الأمر على ذلك دون الوجوب

فإن قيل: "إن الحجة في هذا الحديث إنما هو قوله: فكانت سنة بعده، ومعناه أن قضاء الوارث ما على المورث صار طريقة شرعية"، قلنا: وأين فيه الوجوب؟ فإن الطريقة الشرعية أعم من أن يكون وجوباً أو ندباً، وأيضاً: فإن هذه الزيادة لم نرها في غير رواية شعيب عن الزهري، فقد أخرج الشيخان من رواية مالك والليث، وأخرجه مسلم أيضاً من رواية ابن عيينة ويونس ومعمّر وبكر بن وائل، والنسائي من رواية الأوزاعي، والإسماعيلي من رواية موسى بن عقبة وابن أبي عتيق وصالح بن كيسان، كلهم عن الزهري بدونها، قال الحافظ في الفتح: "وأظنها من كلام الزهري، ويحتمل من شيخه" اهـ (11: 507)، قلت: ويحتمل أن تكون من كلام شعيب، فلو كانت من كلام الزهري أو شيخه لما فاتت عن جميع أصحابه غير شعيب، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولا يكاد يثبت بالظن شيء، فبطل استدلال ابن حزم للظاهرية ومن وافقهم بهذه الزيادة على أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه في جميع الحالات

قال: وقد وقع نظير ذلك في حديث الزهري عن سهيل في اللعان، لما فارقها الرجل قبل أن يأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - بفراقها قال: "فكانت سنة" (فتح الباري 11: 507)، قلت: ليس هذا نظير ذلك، فقد وقع التصريح في رواية أبي داود بأنه من قول سهل، ولفظه: "قال سهل: حضرت هذا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبداً" (الزيلي 2: 43)، ولم يقع مثل هذا التصريح في الزيادة التي زادها شعيب في حديث سعد بن عبادة في نذر أمه:

كلام الزهري أو شيخه فقد اختلف في النذر أم سعد، فقيل: كان صوماً، لما رواه مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: جاء رجل فقال: يا رسول الله! إن أُمي ماتت وعليها صوم شهر فأقضيه عنها؟ قال: نعم! " الحديث وتعقب بأنه لم يتعين أن الرجل المذكور هو سعد بن عباد، وقيل: كان عتقاً، قالوا ابن عبد البر، واستدل بما أخرجه من طريق القاسم بن محمد: "أن سعد بن عباد قال: يا رسول الله! إن أُمي هلكت فهل ينفعها إن أعتق؟ قال: نعم! " وتعقب بأنه مع إرساله ليس فيه التصريح بأنها كانت نذرت ذلك، وقيل: كان نذرهما صدقة، بدليل ما في الموطأ وغيره من وجه آخر: "عن سعد بن عباد أن سعد أخرج مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فقيل لأمه: أوص، قالت: المال مال سعد

فتوفيت قبل أن يقدم، فقال: يا رسول الله! هل ينفعها إن أتصدق عنها؟ قال: نعم! " وعند أبي داود من وجه آخر نحوه، وزاد: "فأي الصدقة أفضل؟ قال: الماء" الحديث وليس في شيء من ذلك التصريح بأنها نذرت ذلك قاله الحافظ في "الفتح ولو سلم □ (507: 11)" أنها كانت قد نذرت فليس في الحديث ما يدل على لزوم قضاء نذرهما على سعد كما مر ذكره مستوفى، فهل تمسك ابن حزم بهذا الحديث واستدل به على أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه في جميع الحالات إلا تحكّم، وهل إقذاعه في الكلام وطعنه على مقلدي الأئمة الكرام إلا شيمة المجادلين بالباطل والسلام

باب اشتراط كون المنذور عبادة مقصودة

قوله: "حدثنا أحمد" إلخ

قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، فإن ما ينبغي به وجه الله ظاهر في العبادة المقصودة.

فغير المقصود لا يبتغي به وجه الله إلا بواسطة، والمطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل، فالمراد العبادة المقصودة لا غير فافهم، ويؤيده ما مر من انه - صلى الله عليه وسلم - ألغى تعيين بيت المقدس للصلاة في النذر، مع أن للصلاة فيه فضلاً، فدل على أن النذر بعبادة غير مقصودة لا ينعقد، ولا يجب إيفاءه

قوله: "عن ابن عباس" إلخ

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب من حيث أنه - صلى الله عليه وسلم - أقر الناذر على الصوم الذي هو عبادة، وأبطل ما نذر به من المباحات ولم يأمر بكفارة، وفي "فتح الباري" (509: 11): "واحتج من قال: إنه يشرع في المباح بما أخرجه أبو داود من طريق عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه أحمد والترمذي من حديث بريدة: أن امرأة قالت: يا رسول الله! إنني نذرت أن أضرب على رأسك بالدف، فقال: أوف بنذرك، وزاد في حديث بريدة: أن ذلك وقت خروجه في غزوة، فنذرت إن رده الله تعالى سالماً، قال البيهقي: ويشبه أن تكون أذن لها في ذلك لما فيه إظهار الفرح بالسلامة، ولا يلزمه من ذلك القول بانعقاد النذر به" اهـ

قال بعض الناس: "يعكر على هذا التأويل ما في رواية أحمد في حديث بريدة، إن كنت نذرت فاضربي، وإلا فلا، كما في "فتح الباري فإنه يدل على أن الإذن كان □ (11: 510) " ملاكه ومداره النذر، فيقوى ما ذكره في الفتح الباري احتمالاً، فقال: □ (11: 510) " ويمكن أن يقال: إن من قسم المباح ما قد يصير بالقصد مندوباً، كالنوم في القائلة للتقوى على قيام الليل، وأكلة السحر للتقوى على صيام النهار، فيمكن أن يقال: إن إظهار الفرح بعود النبي - صلى الله عليه وسلم - سالماً معنى مقصود يحصل به الثواب

قال بعض الناس: "ولكن ذلك لا يتمشى على مذهب الحنفية، حيث اشترطوا لصحة النذر كون المندور من جنسه واجب، وضرب الدف ليس من جنسه واجب، على أن ظاهر أحاديث المتن يدل على أن النذر ينعقد بمجرد كونه طاعة مندوباً كان أو فرضاً أو واجباً" اهـ.

قلت: أما قوله: "إن ذلك لا يتمشى على مذهب الحنفية"، ففيه أنه لا يتأتى على مذهب واحد من العلماء من غير تأويل، ألم تر البيهقي والحافظ كيف تجسما لتأويله؟ وإذا كان كذلك فهو

453

يتأتى على مذهب الحنفية أيضاً بحمل قوله: "إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا" على تطييب قلب المرأة، ولذا علق الإذن على النذر، لما في الامتناع عن إيفائه من كسر قلبها، فأراد جبره بذلك، لا أن النذر يمثل ذلك منعقد يجب الوفاء به، يؤيد ذلك أن في آخر الحديث: "أن عمر دخل فتركت، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: إن الشيطان ليخاف منك يا عمر!" (فتح الباري 11: 510) فلو كان ذلك لصحة النذر رد وجوب الوفاء به ومما يتقرب به ما قال ذلك، ولا يشكل نسبته إلى الشيطان على كونه مباحاً، لأن من المباحات ما يشبه اللهو فينسب إلى الشيطان صورة، وقريب من قصتها قصة القنيتين اللتين كانتا تغنيان عند النبي - صلى الله عليه وسلم -، فانكر أبو بكر عليهما، وقال: أبزمور الشيطان عند النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ فأعلمه بإباحة مثل ذلك في يوم العيد، ألا ترى أن أبا بكر سمى الغناء بمزمور الشيطان لكونه من جنس الملاهي؟ وهو مباح في العيد وغيره من المواضع يباح فيه إظهار السرور، ويكون من شعائر الدين كالأعراس والولائم، كذا في (حاشية المشكاة عن "الرقاة" (1: 103)

قال الحافظ في الفتح: "ويدل على أن النذر لا ينعقد في المباح حديث ابن عباس (المذكور في المتن ثانياً) فإنه أمر الناذر بأن يقوم ولا يقعد ولا يتكلم ولا يستظل وصوم ولا يفطر، بأن يتم صومه ويتكلم ويستظل ويقعد، فأمره بفعل الطاعة وأسقط عنه المباح، وأصرح من ذلك ما أخرجه أحمد من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أيضاً: إنما النذر ما يبتغي به وجه الله" اهـ.

فبطل قول بعض الناس: إن ظاهر أحاديث المتن يدل على أن النذر ينعقد بمجرد كونه طاعة، لأن ما يبتغي به وجه الله لا يشتمل المباحات التي قد تصير عبادة بالواسطة، وإلا لم يكن للمنع عن القيام وعدم الاستئلال وجه، لأنهما أيضاً قد تصيران عبادة إذا كان المقصود مجاهدة النفس وقمع الشهوات، ولا لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لمن نذر أن يصلي في بيت المقدس: "صل ههنا" معنى، مع أن للصلاة فيها فضلاً، فثبت أن المراد ما يبتغي به وجه الله من غير واسطة، وكل ما هذا شأنه ليس إلا ما هو من جنسه واجب كما لا يخفى، فقول الحنفية باشتراط كون المندور عبادة مقصودة من جنسها واجب، كالتفسير لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "إنما النذر ما يبتغي به وجه الله" فلا

يصح النذر بالوضوء لكل صلاة، فإنه لا يلزم لأنه غير مقصود لنفسه، ولا أجر في الوضوء لمن يرد به التهيؤ للصلاة، وأراد تبريد الأعضاء أو نظافة الجسم ونحوها، وكذا النذر بعبادة المريض، لأنه ليس من جنسه واجب ويصح بالاعتكاف، لأن من شرطه الصوم ومن جنسه واجب، لأن التزام المشروط التزام الشرط، كمن نذر ركعتين بلا قراءة أزمناه ركعتين بقراءة، أو نذر أن يصلي ركعة أزمناه ركعتين

454

الجواب عن إيراد الهمام على لزوم الاعتكاف بالنذر

فاندفع الإيراد الذي أورده المحقق في "الفتح" (4:451) على لزوم الاعتكاف بالنذر، واستبعد توجيهه بأن من شرطه الصوم إلخ: "بأن وجوب الصوم فرع وجوب الاعتكاف بالنذر، والكلام الآن في صحة وجوب المتبوع، فكيف يستدل على لزومه بلزومه؟ ولزوم الشرط فرع لزوم المشروط" اهـ، وتقرير الجواب: أن المشروط ههنا كناية عن الشرط، كنذر المشي إلى بيت الله كناية عن إيجاب الإحرام، وإذا كان المشروط كناية عن الشرط لم يكن لزوم الشرط فرع لزوم المشروط، بل انعكس الأمر، وأجاب صاحب العناية بجواب آخر لا يرد عليه شيء مما أورده، فقال: "ولا يرد الاعتكاف، لأنه لبث في مسجد جماعة وهو عبادة، لأنه من جنس الوقوف بعرفات، أو لأنه في معنى الصلاة، لأنه لانتظار أوقات الصلاة، ولهذا اختص بمسجد جماعة، والمنتظر للصلاة كأنه في الصلاة" اهـ (6: 436، مع الهداية والفتح).

ودليل اشتراط المنذور بأن يكون من جنسه واجب من جهة النظر أن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، إذ ليس للعبد ولاية الإيجاب مستبداً به، لئلا ينزع الشركة، فما ليس من جنسه واجب لا يصير واجباً بإيجاب العبد بالنذر، لكونه من جنس التشريع، ولا حق للعبد في التشريع، بخلاف ما من جنسه واجب حيث وجد الوجوب من الله تعالى في الجملة فافهم.

قال الحافظ في "الفتح": "وزعم بعضهم أن معنى قولها: نذرت، حلفت، والإذن فيه للبر بفعل المباح" اهـ (11: 510)، قلت: ولا يشترط في صحة الحلف أن يكون من جنس المحلوف عليه واجب، لكونه مشتملاً على احترام اسم الله تعالى، وهو واجب في نفسه، فلا وجه لإيقاف اليمين على واجب آخر غيره فافهم، فإنه من المواهب

الرد على ابن حزم في قوله بصحة النذر بكل طاعة

وبهذا كله اندحض قول ابن حزم بصحة النذر بكل طاعة، سواء كانت عبادة مقصودة أو غير مقصودة، وكان من جنسها واجب أولاً، كالمشي إلى المدينة، وبيت المقدس، وكعبادة المريض، والتسبيح والتلهيل، والذكر ونحوه من البر، ثم أورد بسخافة رأيه على أبي حنيفة ما لا يرد عليه، فقد عرفت أن أبا حنيفة متمسك في ذلك بالآثر، وبالصحيح من النظر ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون

455

فائدة في بعض ما أجمع عليه من مسائل اليمين والنذر

قال الموفق في "المغني": "وإذا حلف يميناً واحدة على أجناس مختلفة، فقال: والله لا - 1 أكلت ولا شربت ولا لبست، فحنث في الجميع، فكفارة واحدة، لا أعلم فيه خلافاً، لأن

وإن حلف أيماناً على أجناس، فقال: والله لا أكلت، والله لا شربت، والله لا لبست، فحنث في واحدة منها، فعليه كفارة، فإن أخرجها ثم حنث في يمين أخرى لزمته كفارة أخرى، لا نعلم في هذا خلافاً أيضاً، فإن حنث في الجميع قبل التكفير فعليه في كل يمين كفارة.

وهو قول أكثر أهل العلم، وعن أحمد تجزئة كفارة واحدة، لأنها كفارات من جنس فتدخلت كالحدود من جنس، صحح القاضي هذه الرواية، وقال أبو بكر: هو المذهب، ورجح الموفق تعدد الكفارات، وهو رواية المروزي عن أحمد قلت: وقد تقدم أن (212 □ 211: 11) " مذهب الحنفية موافق للجمهور وذهب محمد إلى التداخل كقول أحمد فتذكر قال ولو كرر اليمين على شيء واحد، مثل أن قال: والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، فحنث فليس عليه إلا كفارة واحدة، وقال أصحاب الرأي: عليه بكل يمين كفارة، إلا أن يريد التأكيد والتفهم، ونحوه عن الثوري وأبي ثور، وعن الشافعي قولان كالمذهبيين" اهـ (11: 210).

قلت: وتتداخل الكفارات عند محمد ههنا أيضاً، قال: "ولو حلف على شيء واحد بيمينين مختلفي الكفارة، كالحلف بالله، وبالظهار، وبعثت عبده، فإذا حنث فعليه كفارة يمين، وكفارة ظهار، ويعتق العبد، لأن تداخل الأحكام إنما يكون مع اتحاد الجنس، والكفارات ههنا أجناس، وأسبابها، مختلفة، فلم تتداخل" اهـ (11: 213)، لم يذكر فيه خلافاً والظاهر أنه مجمع عليه.

قال الموفق: "من حلف بحق القرآن لزمته بكل آية يمين، نص على هذا أحمد، وهو - 2 قول ابن مسعود والحسن، ولم نعرف له مخالفاً في الصحابة، فكان إجماعاً، قال أحمد: وما أعلم شيئاً يدفعه، ويحتمل أن كلام أحمد في كل آية كفارة على الاستحباب لمن قدر عليه، فإنه قال: فإن لم يمكنه فكفارة واحدة، رده إلى الواحدة عند العجز دليل على أن ما زاد عليها غير واجب، وكلام ابن مسعود أيضاً يحمل على الاختيار والاحتياط لكلام الله، والمبالغة في تعظيمه، كما أن عائشة أعتقت أربعين رقبة حين حلفت بالعهد، وليس ذلك بواجب، ولا يجب أكثر من كفارة، لأنها يمين واحدة، فلم توجب كفارات كسائر الأيمان، وهو قياس المذهب، ومذهب الشافعي، وأبي عبيد (والحنفية) لأن الحلف بصفات الله كلها وتكرار اليمين بالله تعالى لا يوجب أكثر من كفارة واحدة، فالحلف بصفة واحدة من صفاته أولى أن تجزئه كفارة واحدة، ولأن إيجاب كفارات بعدد الآيات يفضي إلى الحرج" اهـ (ملخصاً 11: 214).

الرد على ابن حزم في مسألة الحلف بالقرآن

فاندفع ما قاله ابن حزم في "المحلى": وقد كان يلزم الحنفيين والمالكيين أن يقولوا بقول (ابن مسعود، لأنه لا يعلم له في ذلك مخالف من الصحابة اهـ (8: 33).

قلت: ولكن النص يخالفه إن لم يحمل على الندب، لأن الله تعالى لم يوجب في يمين واحدة أكثر من كفارة واحدة، حيث قال: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ} وهذه يمين واحدة بلا شك، وإن نظرنا إلى اشتمال القرآن على آيات كثيرة فليكن الحلف بالله مستلزماً لكفارات غير متناهية، لاشتمال اسم الله على صفاته، وكلماته التي لا تعد ولا تحصى، فإن "الله" علم للذات الواجب الوجود المستجمع للكلمات فافهم، وأيضاً: فهو مخالف لقوله تعالى {مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} وفي إيجاب الكفارات بعدد الآيات من الحرج

ما لا يخفى، ولو سلمنا قلنا أن نقول بوجوب الكفارات بعددها، ثم نقول بتدخلها، لأن الكفارات إذا اتحدت جنساً وسبباً تداخلت عندنا، فلا يجب إلا كفارة واحدة، ولكن ابن حزم قد رد في هذا الباب ما رواه من طريق عبد الرزاق عن الحسن ومجاهد، قالاً: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "من حلف بسورة من القرآن فعليه بكل آية يمين صبر" الحديث بمجرد الرأي والقياس، مع قوله: إن القياس باطل كله، ولا شك أن المرسل الصحيح المتأيد بقول الصحابي أولى من رأيه وأقدم، وليس له أن ينفصل عنه بما ذكرنا، لكونه لا يقول بالتدخل في الكفارات و الحدود

"إن فال (الحالف): عبد فلان حر إن دخلت الدار، ثم دخلها لم يعتق العبد بغير خلاف، - 3 لأنه لا يعتق بإعتاقه ناجزاً، فلا يعتق بالتعليق أولى، وهل تلزمه كفارة يمين؟ فيه عن أحمد روايتان، فإن قال: إن فعلت كذا فمال فلان صدقة، أو فعلى فلان حجة، أو فمال فلان حرام عليه، أو فلان بريء من الإسلام ونحوه، فليس ذلك بيمين، ولا تجب به كفارة، ولا نعلم بين أهل العلم فيه خلافاً، لأنه لم يرد الشرع فيه بكفارة، ولا هو في معنى ما ورد الشرع به (المغني 11: 224).

"لا يجوز التكفير قبل اليمين عند أحد من العلماء، لأنه تقديم للحكم قبل سببه، فلم - 4 يجز كتقديم الزكاة قبل ملك النصاب، وكفارة القتل قبل الحرج" (المغني 11: 224)، قلت: ولا يجوز عندنا قبل الحنث أيضاً لهذه العلة بعينها كما تقدم

457

قال: "وإن حلف لا يبيع أو لا يزوج، فأوجب البيع والنكاح، ولم يقبل المتزوج - 5 والمشتري، لم يحنث، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، ولا نعلم فيه خلافاً، وإن حلف لا يهب ولا يعير، فأوجب ذلك ولم يقبل الآخر، قال القاضي: يحنث، وهو قول أبي حنيفة وابن شريح، لأن الهبة والعارية لا عوض فيهما، فكان مساهما الإيجاب والقبول شرط لنقل الملك، وليس هو من السبب، وقال الشافعي لا يحنث كالبيع والنكاح، فأما الوصية والهبة والصدقة، فقال أبو الخطاب: يحنث فيها بمجرد الإيجاب ولا أعلم قول الشافعي فيها، إلا أن الظاهر أنه لا يخالف في الوصية والهبة، لأن الاسم يقع عليهما بدون القبول" اهـ (11: 235).

"وإن حلف لا يتزوج حنث بمجرد الإيجاب والقبول الصحيح، ولا نعلم فيه خلافاً، لأن - 6 ذلك يحصل به المسمى الشرعي، وإن حلف ليتزوجن بر بذلك، وقال أصحابنا: إذا حلف ليتزوجن على أمرته، لا يبر حتى يتزوج نظيرتها ويدخل بها، وهو قول مالك، لأنه قصد (غيب زوجته، ولا يحصل إلا بذلك" اهـ (المغني: 11: 236

قلت: والصحيح عندنا أنه يبر بالإيجاب والقبول الصحيح مطلقاً

"إذا حلف لا يهب له، فأهدي إليه أو أعمره، حنث لأن ذلك من أنواع الهبة، وإن أعطاه - 7 من الصدقة الواجبة، أو نذراً أو كفارة لم يحنث، لأن ذلك حق الله تعالى عليه، فليس بهبة منه، وإن تصدق عليه تطوعاً، فقال القاضي: يحنث، وهو مذهب الشافعي، وقال أبو الخطاب: لا يحنث، وهو قول أصحاب الرأي، لأنهما يختلفان اسماً وحكماً، بدليل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "هو عليها صدقة ولنا هدية"، وكانت الصدقة محرمة عليه، والهدية حلال له، وكان يقبل الهدية، ولا يقبل الصدقة، ومع هذا الاختلاف لا يحنث في (أحدهما بفعل الآخر" (المغني: 11: 238

من حلف بعق أو طلاق أن لا يفعل شيئاً، ففعله ناسياً حنث، وبهذا قال مجاهد وسعيد - 8

ابن جبير والزهرى وقتادة وربيعة ومالك وأبو عبيد وأصحاب الرأي وهو المشهور عن الشافعي، وقال عطاء وعمرو بن دينار وابن أبي نجيح وإسحاق وابن المنذر: لا يحنث وهو رواية عن أحمد، ورجح الموفق رواية الحنث لأن هذا يتعلق به حق آدمي، فتعلق به مع النسيان كالإتلاف" اهـ (11: 241)، فكان مما أجمع عليه الأربعة، والله تعالى أعلم.

"أجمع أهل العلم على أن الحانث في يمينه بالخيار، إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن - 9 شاء اعتق، أي ذلك فعله اجزأه، لأن الله تعالى عطف بعض هذه الخصال على بعض بحرف أو هو للتخيير"

458

قال: "ولو أعطاهم مكان الطعام أضعاف قيمته ورقاً لم يجزه في قول إماماً ومالك - 10 والشافعي وابن المنذر، وهو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير والنخعي، وأجازه الأوزاعي وأصحاب الرأي، لأن المقصود دفع حاجة المسكين وهو لا (يحصل بالقيمة" اهـ (11: 256)

دليل جواز دفع القيمة في الكفارة

قلنا: حقيقة الإطعام متروكة اتفاقاً، وإلا لوجب أن يغديهم ويعشيهم، ولم يقل أحد، بل اتفقوا على جواز دفع الحنطة والشعير، فلما كان دفع الطعام إلى المسكين إطعاماً لصورته قادراً بذلك على الأكل والطعم كان دفع القيمة إليه إطعاماً بالأولى، لتيسر اشتراء الطعام بها في كل وقت، والحب قد يعجز المسكين عن طحنه وعجنه، فالظاهر أنه يحتاج إلى بيعه، ثم يشتري بثمنه خبزاً، فيتكلف حمل كلفة البيع والشراء وغبن البائع والمشتري له، وتأخر حصول النفع به، وربما لم يحصل له بثمنه من الخبز ما يكفيه ليومه فيفوت المقصود مع حصول الضرر، وقد بينا في كتاب الزكاة ما يدل على دفع القيمة فيها من الآثار، فالكفارة مثلها، لأن أحداً لم يفرق بينها فافهم

قال: "ويعطى (الكفارة) من أقاربه من يجوز أن يعطيه من زكاة ماله، وبهذا قال - 11 الشافعي وأبو ثور، ولا نعلم فيه مخالفاً، لأن الكفارة حق مال يجب لله تعالى، فجري مجرى الزكاة" اهـ (11: 257)، قال: "ويشترط أن يكونوا مسلمين، فلا يجوز صرفها إلى كافر زمياً كان أو حربياً، وبذلك قال الحسن والنخعي والأوزاعي ومالك والشافعي وإسحاق وأبو عبيد، وقال أبو ثور وأصحاب الرأي يجوز دفعها إلى الذمي، لدخوله في اسم المساكين، ويجوز إعتاقه في الكفارة، وروى نحو هذا عن الشعبي وهو وجه في مذهب أحمد" اهـ (11: 252).

"إن أطعم كل يوم مسكيناً حتى أكمل العشرة أجزأه بلا خلاف نعلمه، لأن الواجب - 12 إطعام عشرة مساكين وقد أطعمهم، وإن ردد على واحد عشرة أيام في كفارة يمين، أو ستين يوماً في كفارة الظهار وإفساد صوم رمضان جاز عند الحنفية بلا شرط، وعند الثوري وهو اختيار أكثر أصحاب أحمد لا يجزئه إذا وجد عشرة أو ستين مسكيناً، ويجزئه إذا لم (يجدهم)" (المغني 11: 259)

459

دليل جواز التردد على مسكين في عشرة أيام أو في ستين يوماً

ولنا: أن تردد الطعام في عشرة أيام في معنى إطعام عشرة، لأنه يدفع الحاجة في عشرة

أيام، فأشبهه ماله أطلعهم في كل يوم واحداً، والشيء بمعناه يقوم مقامه بصورته، وأيضاً فالنوم أخو الموت، وبتجدد الأيام تتجدد الأجسام، وتتجدد حاجتها إلى الشراب والطعام، ولذا جاز الترديد على واحد في عشرة أيام إذا لم يجد عشرة، واحتج الجصاص لذلك بعموم قوله تعالى: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ}، لأنه عام في جميع من يقع عليه الاسم منهم، فلو منعاه في اليوم الثاني كنا قد خصصنا الحكم في بعض ما انتظمه الاسم دون بعض، لا سيما فيمن قد دخل في حكم الآية بالاتفاق، فإن قيل: "لما ذكر عشرة مساكين لم يجز الاقتصار على من دونهم، كقوله تعالى: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}، وقوله: "أربعة أشهر وعشراً".

قلنا: لما كان المقصد في ذلك سد جوعة المساكين لم يختلف فيه حكم الواحد والجماعة بعد أن يتكرر عليهم الإطعام، أو على واحد منهم في عشرة أيام، فكان المعنى المقصود بإعطاء العشرة موجوداً في الواحد عند تكرار الدفع والإطعام في عدد الأيام، وليس يمتنع إطلاق اسم إطعام العشرة على واحد بتكرار الدفع، كما قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ}، وهو هلال واحد فأطلق عليه اسم الجمع لتكرار الرؤية في الشهور، وكذلك الأمر برمي الجمار بسبع حصيات، فلو رمى بحصاة واحدة سبع مرات أجزأه، لأن المقصد فيه حصول الرمي سبع مرات، فكذا لما كان المقصد في الكفارة سد جوعة المساكين لم يختلف حكم الواحد إذا تكرر ذلك عليه في الأيام وبين الجماعة اهـ ملخصاً (2: 458) وروى مثل قولنا عن الحسن وكره ابن حزم في المحلى (8: 72)، وبهذا اندفع ما أورده المحقق في الفتح (على قول أصحابنا بإجزاء الترديد عشرة أيام على مسكين واحد (4: 106).

قال: وإن أطعم اثنين من كفارتين في يوم واحد جاز، ولا نعلم في جوازه خلافاً، 13 وكذلك إن أطعم واحداً من كفارتين في يومين جاز أيضاً بغير خلاف نعلمه، وإن أطعم مسكيناً في يوم واحد من كفارتين ففيه وجهان أحدهما يجزئه والثاني لا يجزئه إلا عن واحد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه أعطى مسكيناً في يوم طعام اثنين فلم (يجزئه إلا عن واحد اهـ (11: 260).

قلت: هذا إذا كانت الكفارتان من جنس واحد، كما أطعم من ظهارين، وإن أطعم مسكيناً صاعاً من بر عن إفطار وظهار أجزأه عنهما، كما في "الهداية" مع "الفتح" (4: 108)، وجه الفرق أن النية في الجنس الواحد لغو، وفي الجنسيتين معتبرة، وإذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة واحدة يقع عنها □

460

ولا يجوز دفع طعام اثنين فصاعداً إلى مسكين في يوم واحد عن كفارة واحدة إجماعاً، فلا يقع إلا عن واحد، وقال الأوزاعي: "يجوز دفعها إلى واحد"، وقال أبو عبيد: "لو خص بها أهل بيت شديدي الحاجة جاز، بدليل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال للمجامع في رمضان حسن أخبره بشدة حاجته وحاجة أهله: أطعمه عيالكم"، قلنا: الواقع على أهله إنما أسقط الله تعالى الكفارة عنه (أو أخرها إلى اليسار) لعجزه عنها، فإنه لا خلاف في أن الإنسان لا يأكل كفارة نفسه، ولا يطعمها عائلته" اهـ ملخصاً من "المغني" (258: 11).

"لا خلاف في أن العبد يجزئه الصيام في الكفارة، لأن ذلك فرض المعسر من الأحرار، - 14 وهو أحسن حالاً من العبد، فإنه يملك في الجملة (والعبد لا يملك) وإن أذن السيد لعبده في التكفير بالمال لم يلزمه، لأنه ليس بمالك لما أذن له فيه، وظاهر كلام الخرقى أنه لا يجزئه التكفير بغير الصيام (وهو قولنا معشر الحنفية) (11: 274).

قال: "ولو حنث وهو عبد فلم يكفر حتى عتق عليه فعله الصوم لا يجزئه غيره، وقال الشافعي: لا يلزمه التكفير بالمال، فإن كفر به أجزاه (ولم أره صريحاً في المذهب، ومقتضى القواعد ما ذهب إليه الخرقى، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإنما يكفر بما وجب عليه يوم حنث، وإن حلف وهو عبد وحنث وهو حر فحكمه حكم الأحرار، لأن الكفارة لا تجب قبل الحنث فما وجبت إلا وهو حر" اهـ (11: 276)

"وإن أعتق نصفي عبيدين، أو نصفي أمتين أو نصفي عبد وأمة، أجزأ عنه، قال - 15 الشريفة أبو جعفر: وهذا قول أكثر الفقهاء، وإن أعتق نصف عبد، وأطعم خمسة مساكين أو (كساهم لم يجزئه، لا نعلم في هذا خلافاً" اهـ (11: 281)

وقول ابن حزم: إن نصفي عبيدين لا يسمى رقبة رد عليه لكونه تحكماً بلا دليل، فإن صحة إعتاق نصف العبد دليل على كونه العتق قابلاً للتجزئ، وكل متجزئ فنصفاه في حكم الكل بداهة، فمن أعتق نصفي عبيدين يقال له أنه قد أعتق عبداً

"لو حلف لا يدخل داراً فحمل فأدخلها ولم يمكنه الامتناع لم يحنث، نص عليه أحمد، - 16 وهو قول الشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، ولا نعلم فيه خلافاً، وإن حمل بأمره فأدخلها حنث" اهـ (11: 289)، أي إجماعاً، ولو حمل بلا أمره فأدخلها وكان يمكنه الامتناع فلم يتمتع لم يحنث عندنا معشر الحنفية، وحنث عند أحمد، وفي رواية عنه لا

461

"وإن حلف لا يدخل دار زيد، فدخل دار عبده حنث، وبه قال أبو حنيفة والشافعي - 17 ولا نعلم فيه خلافاً، لأن دار العبد ملك لسيده وإن حلف لا يلبس ثوب زيد، ولا يركب دابته، فلبس ثوب عبده، وركب دابته حنث، وبهذا قال الشافعي، لهما مملو كان للسيد، وقال أبو حنيفة: لا يحنث، لأن العبد بهما أخص" (11: 292)، أي ولا يقال لمن لبس ثوب العبد أنه لبس ثوب سيده عرفاً، بخلاف الدار، ومبنى الأيمان على العرف

"لو حلف ليدخلن (الدار) لم يبر حتى يدخل بجميعه، أو شيئاً لم يبر إلا بفعل جميعه، - 18 لا نعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً، فأما إن حلف لا يدخل فأدخل بعضه (يده أو رجله أو رأسه أو شيئاً منه) ففيه روايتان، إحداها يحنث، وحكى عن مالك، والثانية لا يحنث إلا بأن يدخل كله، ألا ترى أن عوف بن مالك قال: (يدخل) كلي أو بعضي، لأن الكل لا يكون بعضاً، والبعض لا يكون كلاً، وهذا اختيار أبي الخطاب، ومذهب أبي حنيفة والشافعي، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يخرج رأسه إلى عائشة وهو معتكف فترجله (وتأخذ الحصير من المسجد بيدها) وهي حائض والمعتكف ممنوع من الخروج من المسجد، والحائض ممنوعة من اللبث فيه وروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لأبي بن كعب: "إني لا أخرج من المسجد حتى أعلمك سورة، فلما أخرج رجله من المسجد لمه إياها"، ولأن يمينه تعلقت بالجميع فلم تنحل بالبعض، وهكذا كل شيء حلف أن لا يفعله ففعل بعضه لا يحنث حتى يفعله كله، وهذا الخلاف في اليمين المطلقة، فأما إن نوى الجميع أو البعض فعلى ما نوى، وكذلك إن اقترنت به قرينة تقتضي أحد الأمرين تعلقت يمينه به، كما لو قال: والله لا شربت (ماء) هذا النهر أو هذه البركة، تعلقت يمينه ببعضه (وجهاً واحداً، لأن فعل الجميع ممتنع" اهـ ملخصاً (11: 293)

فائدة في أدنى ما يجزئ من الكسوة في الكفارة

قال في "الهداية": "وإن شاء كسا عشرة مساكين كل واحد ثوباً فما زاد، وأداناه ما يجوز فيه الصلاة، وهذا مروى عن محمد، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن أدناه ما

يستتر عامة بدنه، حتى لا يجوز السراويل وهو الصحيح، لأن لابسَه يسمى عرياناً في العرف" اهـ، وذلك لأن الله تعالى أطلق الكسوة، فصح يقيناً أن الكسوة لا يكون معها عري، قال الجصاص في أحكام القرآن له: "ظاهره يقتضي ما يسمى به الإنسان مكتسباً إذا لبسه، ولا لبس السراويل ليس عليه غيره أو العمامة ليس عليه غيرها لا يسمى مكتسباً، كلابس □القلنسوة، فالواجب أن لا يجزي السراويل والعمامة ولا الخمار

462

وأما الإزار والقميص، (السباغان) فإن كل واحد من ذلك يعم بدنه، حتى يطلق عليه اسم المكتسي فلذلك اجزأه" اهـ (2: 460).

وقال ابن حزم في "المحلى": "روينا عن عمران بن الحصين أن رجلاً سأله عن الكسوة في الكفارة، فقال له: أرايت لو أن وفداً دخلوا على أميرهم، فكسا كل رجل منهم قلنسوة، قال الناس: أنه قد كساهم؟" قال ابن حزم: "وأما الكسوة فما وقع عليه اسم كسوة قميص أو سراويل أو مقنع أو قلنسوة أو عمامة" إلخ، ثم تدبر وتأمل، فقال: "لا بد أن تكون الكسوة تعم الجسم كله تستر عن العيون وتمنعه من البرد" اهـ، ففرط مرة وأفرط أخرى، وهكذا قياس من لم يحكم القياس، مع قوله: "إن القياس باطل كله"، ثم قال: "والعجب من أبي حنيفة إذ يمنع من أن يجزي العمامة وهي كسوة، ثم يقول: لو كساهم ثوباً واحداً يساوي (عشرة أثواب، أو أعطاهم بغلة، أو حمارة تساوي عشرة أثواب أجزأه" اهـ (8: 75

الرد على ابن حزم ودليل جواز دفع القيمة في الكفارة

قلت: لا يتعجب من ذلك إلا من قصر نظره وضعف بصره، فقد تقدم أنه يجوز عندنا إعطاء قيمة الطعام والكسوة في الكفارة، لما ثبت أن المقصد فيه حصول النفع للمساكين بهذا القدر من المال، ويحصل لهم من النفع بالقيمة مثل حصوله بالطعام والكسوة، ولما صح ذلك في الزكاة من جهة الآثار والنظر وجب مثله في الكفارة، لأن أحداً لم يفرق بينهما، ومع ذلك فليس يمتنع إطلاق الاسم على من أعطى غيره دراهم يشتري بها ما يأكله ويلبه بأن يقال: قد أطعمه وكساه، وإذا كان إطلاق ذلك سائغاً انتظمه لفظ الآية، ألا ترى حقيقة الإطعام أن يطعمه إياه بأن يبيحه له فيأكله؟ ومع ذلك فلو ملكه إياه ولم يأكله المسكين وباعه أجزأه، وإن لم يتناول حقيقة اللفظ بحصول المقصد في وصول هذا القدر من المال إليه، وإن لم يطعمه ولم ينتفع به من جهة الأكل، وكذلك لو أعطاه كسوة فلم يكتسب بها وباعها، فثبت بذلك أنه ليس المقصد حصول المطعم والملبس، وأن المقصد وصوله غلى هذا القدر من المال، فلا يختلف حينئذ حكم الدراهم والثياب والطعام، ألا ترى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قدر في صدقة الفطر نصف صاع من بر، أو صاعاً من تمر أو شعير، ثم قال: "اغنهم عن المسألة في هذا اليوم" (رواه ابن عدي والدارقطني بلفظ: "اغنهم عن الطواف في هذا اليوم" وضعف الحافظ في "بلوغ المرام" (1: 121)، إسناده، لكونه من طريق الواقدي، وقد مر غير مرة أنه قد وثقه بعضهم، وضعفه بعضهم، فهو حسن (الحديث).

463

فأخبر أن المقصود حصول الغني لهم عن المسألة لا مقدار الطعام بعينه، وإذا كان الغنى عن (المسألة) يحصل بالقيمة كصوله بالطعام استتوى، قاله الجصاص في "الأحكام" له (2: 459

إذا تقرر ذلك فاعلم أن قول أبي حنيفة: "لو كساهم ثوباً واحداً يساوي عشرة أثواب أجزأه"، أي باعتبار القيمة، وهو ظاهر، والله تعالى أعلم

فائدة في أدنى ما يجزئ من الرقبة في الكفارة

قال الجصاص: "قوله تعالى: {أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}، يعني عتق رقبة، واقتضى اللفظ رقبة سليمة من العاهات، لأنه اسم للشخص بكماله، إلا أن الفقهاء اتفقوا على أن النقص اليسير لا يمنع جوازها، فاعتبر أصحابنا بقاء منفعة الجنس في جوازها، وجعلوا فوات منفعة الجنس من تلك الأعضاء مانعا لجوازها" اهـ (2: 461)، وفي "البدائع": "ويشترط أن تكون الرقبة كاملة الرق لأن الأمور به تحرير رقبة مطلقاً، فيقتضي كون الرقبة مرفوقة مطلقاً، ونقصان الرق (يستلزم) فوات جزء منه، فلا تكون مرفوقة مطلقاً، فلا يكون تحريرها مطلقاً، فلا يكون آتياً بالواجب، وعلى هذا يخرج تحرير المدير وأم الولد عن الكفارة أنه لا يجوز لنقصان رقبهما، لثبوت الحرية أو حق الحرية بالتدبير والاستيلاء، حتى امتنع تمليكها بالبيع والهبة وغيرهما، أما تحرير المكاتب عن الكفارة فجاز استحساناً إذا كان لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة والقياس أن لا يجوز، وهو قول زفر والشافعي، ولو كان أدى شيئاً من بدل الكتابة لا يجوز تحريره عن الكفارة في ظاهر الرواية، ولو عجز عن أداء بدل الكتابة ثم (اعتقه جاز بلا خلاف" اهـ (5: 107)

وقال ابن حزم: "يجزئ في العتق المعيب والسالم، وأم الولد والمدير والمديرة، والمنذور عتقه، والمعتق إلى أجل، قال: وعمدة البرهان في ذلك قول الله تعالى: {أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}، فلم يخص رقبة من رقبة وما كان ربك نسياً" اهـ (8: 71)، قلنا: ولكنك تنسى كما نسيت □هنا إطلاق الرقبة

464

وهو يقتضي كونها مرفوقة، والرقبة اسم للشخص بكماله إذا اطلقت فافهم

ويشترط عند الشافعي وأحمد كون الرقبة مؤمنة قياساً على رقبة القتل، حملاً للمطلق على المقيد، وهي خلافية الصول، واحتجوا بالخبر الذي فيه أن قائلاً قال: "يا رسول الله! إنه لطم وجه جارية له وعلى رقبة، أفاعتقها؟ فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أين الله؟ قالت: في السماء؟ قال: من أنا؟ قالت: رسول الله! فقال عليه السلام: اعتقها فإنها مؤمنة" ولا حجة لهم فيه، لأنها بنص الخبر لم تكن رقبة الكفارة لا عن يمين ولا عن ظهار، بل كانت رقبة النذر، وهم يجيزون الكافرة في الرقبة المنذورة، فقد خالفوا ما في هذا الخبر، وأيضاً: فإننا لا ننكر عتق المؤمنة، وليس في الحديث لا تجزئ إلا مؤمنة، وإنما فيه: "اعتقها فإنها مؤمنة"، فنحن لا نمنع من عتقها، قال ابن حزم في "المحلى": "روينا من طريق ابن أبي شيبعة عن وكيع عن سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح عن عطاء، قال: يجزي اليهودي والنصراني في كفارة اليمين" (8: 72)، والله تعالى أعلم

فائدة في أدنى ما يجزي من الإطعام في الكفارة

قال محمد في "الموطأ": أخبرنا مالك حدثنا يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال: أدركت الناس وهم إذا أعطوا المساكين في كفارة اليمين أعطوا مداً من حنطة بالمد الأصغر، ورأوا أن ذلك يجزي عنهم، أخبرنا مالك أن نافع: أن ابن عمر كان يكفر عن يمينه بإطعام عشرة مساكين، كل إنسان مد حنطة، وكان يعتق الجواري إذا وكد في اليمين، أخبرنا مالك أخبرنا نافع: أن عبد الله بن عمر قال: من حلف بيمين فوكدها ثم حنث فعليه عتق رقبة، أو كسوة عشرة مساكين، ومن حلف بيمين ولم يؤكدها فحنث فعليه إطعام عشرة مساكين، لكل مسكين مد من حنطة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، قال محمد: إطعام عشرة مساكين غداء أو عشاء، أو نصف صاع من حنطة، أو صاع من تمر أو شعير

أخبرنا سلام بن سليم الحنفي (ثقة صاحب سنة) عن أبي إسحاق السبيعي (ثقة إمام) عن يرفاً مولى عمر بن الخطاب (ثقة) قال: قال عمر بن الخطاب: يا يرفاً! إني أنزلت مال الله مني بمنزلة مال اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، وإن استغنيت استعفت، وإني قد وليت من أمر المسلمين أمراً عظيماً، فإذا أنت سمعتني أحلف على يمين فلم أمضها فأطعم عني عشرة مساكين خمسة أصوع بر، بين كل مسكينين صاع، ثم أخرجه بطريق يونس بن أبي إسحاق عن أبي إسحاق عن يسار بن نمير عن يرفاً نحوه، ثم أخرج من طريق سفيان بن عيينة عن منصور بن المعتمر عن شقيق بن سلمة عن يسار بن نمير: أن عمر بن الخطاب

465

أمر أن يكفر عن يمينه بنصف صاع لكل مسكين، ثم أخرج عن سفيان بن عيينة عن عبد الكريم (هو الجزري، تع) عن مجاهد قال: في كل شيء من الكفارات فيه إطعام المساكين نصف صاع لكل مسكين اهـ (322) وهذه أسانيد صحاح

وفي "التعليق الممجد": "قال جماعة من الصحابة في كفارة اليمين بنصف صاع من حنطة، أو صاع من تمر أو شعير، كصدقة الفطر، منهم عمر، أخرجه عنه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ، وكذلك أخرجه عن علي، وكذلك أخرجه عبد بن حميد عن ابن عباس، وإليه ذهب أصحابنا، والآثار مبسطة في الدر المنثور" اهـ

قلت: وقد أخرج الطحاوي الآثار عن عمر وعلي وابن عباس بأسرها (2: 69 □ 70) وأسانيدها ما بين صحاح وحسان، ثم قال: "فهذا عمر وعلي، قد جعلوا الإطعام في كفارات الأيمان من الحنطة مدين لكل مسكين، ومن الشعير والتمر صاعاً صاعاً، فكذا نقول، وكذلك كل إطعام في كفارة أو غيرها هذا مقداره على ما أجمع من كفارة الأدنى، وقد شد ذلك أيضاً ما قد بيناه في كتاب صدقة الفطر من مقدارها، وما ذكرنا في ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه من بعده، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله" اهـ

فائدة في من حلف ناسياً ليمينه أو مكراً عليه فهو حالف

أخرج مسلم عن حذيفة بن اليمان، قال: "ما منعني أن أشهد بداراً إلا أنني خرجت أنا وأبي فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمداً! قلنا: ما نريده ولا نريد إلا المدينة، فأخذوا عهد الله وميثاقه لئنصر فن إلى المدينة، ولا نقاتل معه، فأتينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأخبرنا الخبر، فقال: انصرفا، نفي بعدهم، ونستعين الله عليهم"، وفيه دليل على أن اليمين على الإكراه تلزم، كما تلزم على الطوعية، ذكره الطحاوي، كذا في ("الجوهر النقي" 2: 237)

وفيه أيضاً: "إن قوله تعالى: {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ}، وارد في الإكراه على الكفر وقد قدمنا في باب طلاق المكره الفرق بين الكفر وغيره، (وحاصله: أن الكفر يعتمد الاعتقاد، بدليل أنه لو نوى الكفر بقلبه يكفر، والإكراه يمنع الحكم بالاعتقاد في الظاهر، والطلاق يعتمد إرسال اللفظ مع التكليف، وهذا موجود في طلاق المكره) وتكلمنا هناك على الحديثين (حديثي ابن عباس وعائشة بلفظ: تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، ولفظ، "لا طلاق ولا إعتاق في إغلاق"، فقال في الأول: إن نفس الفعل ليس بموضوع، فالمراد وضع الإثم

وأعل الثاني بالاضطراب في سنده، وإن سلم فالمراد بالإغلاق الغضب المدهش أو الجنون، واللفظ يحتملهما)، وذكرنا أن الشافعي لم يعمل بحديث ابن عباس، حيث حث في الحكم من حلف بالطلاق على أمر لا يفعله ففعله ناسياً" اهـ (2: 237).

فائدة في إعتاق ولد الزنا في الكفارة

عن أبي هريرة رفعه: "ولد الزنا شر الثلاثة"، وقال أبو هريرة: لأن أمتع بسوط في سبيل (الله أحب إلى من أن أعتق ولد زنية، أخرجه أبو داود كذا في "جمع الفوائد" (1: 265).

قلت: فذهب قوم إلى كراهة إعتاقه في الكفارات لأجل هذا الحديث، منهم علي وابن عباس وابن عمرو بن العاص، أخرج عنهم ابن أبي شيبه، كذا في "تعليق الموطأ" (227)، ولكن روى عن أبي هريرة نفسه أنه أجاز ذلك، أخرج مالك في الموطأ، "أنه بلغه عن المقبري أنه قال: سئل أبو هريرة عن الرجل يكون عليه رقبة هل يعتق فيها ابن زنا؟ فقال أبو هريرة: نعم! ذلك يجزئه" اهـ

وروى مالك: عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه أعتق ولد زنا وأمه" اهـ (228)، والأول بلاغ، وبلاغ مالك حجة، والثاني سنده صحيح جليل، أخرج الحاكم في "المستدرک" بطريق سلمة بن الفضل عن محمد بن إسحاق عن الزهري عن عروة، قال: "بلغ عائشة رضي الله عنها أن أبا هريرة يقول: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا، وإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ولد الزنا شر الثلاثة، وإن الميت يعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء". سمعا فأساء إصابة

أما قوله: "لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أعتق ولد الزنا"، أنها لما نزلت: {فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ}، قيل: يا رسول الله! ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنین فجئن بالأولاد فاعتقناهم، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلي من أن أمر بالزنا" ثم أعتق الولد، وأما قوله: "ولد الزنا شرار الثلاثة"، فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: من يعذرني من فلان، قيل: يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: هو شر الثلاثة، ولله عز وجل يقول: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} الحديث، قال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم"، وقال الذهبي: كذا قال، وسلمة لم يحتج به مسلم وقد وثق" اهـ (2: 215).

قلت: فالحديث حسن، وهو نص في موضع النزاع، وقد أخرج أحمد عن عائشة مرفوعاً

(."ولد الزنا شر الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه" كذا في "تعجيل المنفعة" 11)

وعلى هذا فالمعنى أن ولد الزنا إذا عمل بعمل أبويه يسبقهما في شر، لخبث طبيئته، وهذا مشاهد، فإن ولد الزنا إن صلح فيها، وإلا بلغ في الشر ما لم يبلغه أبواه فافهم

ولكن كونه شر الثلاثة لا يمنع إعتاقه ولا إجزائه عن الكفارة، والله تعالى أعلم

فائدة: أخرج الدارقطني بطريق ليث عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، قال: "الأيمان أربعة، يمينان يكفران، ويمينان لا يكفران، فالرجل يحلف: والله لا تفعل كذا وكذا، فيفعل، والرجل يقول: والله لأفعل، فلا يفعل، (فتكفران)، وأما اليمينان اللذان لا يكفران فالرجل يحلف: ما فعلت كذا وكذا وقد فعله، والرجل يحلف لقد فعلت كذا وكذا ولم يفعله" اهـ قال صاحب التعليق المغني: "في إسناده ليث بن أبي سليم وهو متروك الحديث" اهـ (2: 493).

قلت: كلا! بل هو من رجال مسلم حسن الحديث، واستشهد به البخاري في صحيحه أيضاً، كما ذكرناه غير مرة، وفيه دلالة على أن اليمين على المستقبل تكفر مطلقاً، وهي التي تسمى بالمنعقدة عندنا، وأن اليمين على الماضي لا تكفر مطلقاً، لأنها إما غموس، وقد ذكرنا إجماع الصحابة على عدم الكفارة فيها، بل يؤمر بالتوبة والاستغفار، وإما لغو إن كان الحالف يظنه صادقا، ولا إثم فيه ولا كفارة، ففيه رد على من أدخل في اللغو الحلف على المستقبل أيضاً فافهم، وقد مر الحديث بتخريج البيهقي مختصراً فتذكر، ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده في كتاب الأيمان، ختم الله لنا ولمن انتفع بهذا الكتاب على الإيمان، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد ولد آدم المبعوث من بني عدنان، وعلى آله وأصحابه ما ترنم طائر وتعاقب الملوان، والحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الملك الديان

باب اشتراط أربعة شهداء في إثبات الزنا

قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

468

واعلم أن الزنا حرام، وهو من الكبائر العظام، بدليل قول الله الملك العلام: {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوَائِيَ إِلَّا أَنْتُمْ أَسْبَغَ إِفْرَافَكُمْ وَأَنْتُمْ حُرُّونَ وَأَنْتُمْ حُرُّونَ} وقال تعالى: {وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا}، وأخرج الشيخان عن ابن مسعود، قال: "سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - أي الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك، قلت: ثم أي؟ أن تزني بحليلة جارك"، وكان حد الزنا في صدر الإسلام الحبس للثيب، والأذى بالكلام من التفريق والتوبيخ للبكر، لقوله سبحانه: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نُسَائِكُمْ} إلى قوله: {أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا}، وقوله: {وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا} الآية، قال بعض أهل العلم: المراد بقوله: {مِنْ نُسَائِكُمْ} الثيب لأن قوله: {مِنْ نُسَائِكُمْ}، إضافة زوجية، كقوله: {لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نُسَائِهِمْ}، ولا فائدة في إضافته ههنا نعلمها إلا اعتبار الثيوبة، ولأنه قد ذكر عقوبتين، إحداها أغلظ من الأخرى، فكانت الأغلظ للثيب، والأخرى للأبكار، كالرجم والجلد، ثم نسخ هذا بقوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} الآية، وقد نزلت في الزاني والزانية البكرين إجماعاً، ونزلت في الثيبين آية نسخت تلاوتها وبقي حكمها، وفيها الرجم، وروى مسلم وأبو داود عن عبادة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"، فلا يرد علينا ما ذكره الموفق في المغني: فإن يل: كيف ينسخ القرآن بالسنة؟" إلخ (10: 119)، فقد عرفت أن ذلك ليس من نسخ القرآن بالسنة، بل من نسخ القرآن بالقرآن، ولو سلم فغن السنة المتواترة يجوز بها نسخ القرآن، كما تقرر في الأصول، وكل ما ورد في جلد البكر ورجم المحصن قد تلقته الأمة بالقبول، وأجمعت عليه كما سيأتي.

قال الموفق: ولا يجب الحد إلا على بالغ عاقل عالم بالتحريم، أما البلوغ والعقل فلا خلاف في اعتبارهما في وجوب الحد وصحة الإقرار، لأنهما قد رفع القلم عنهما، قال عليه الصلاة والسلام: "رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ"، رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن، وفي حديث ابن عباس في قصة ما عز:

469

أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سأل قومه: أمجنون هو؟ قالوا: ليس به بأي" وروى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له حين أقر عنده: أبك جنون؟ (سيأتي كل ذلك بسنده) وروى أبو داود بإسناده، قال: "أتى عمر بمجنونة قد زنت، فاستشار فيها أناساً، فأمر بها عمر أن ترجم، فمر بها علي بن أبي طالب، فقال: ما شأن هذه؟ فقالوا: مجنونة بني فلان، زنت، فأمر بها عمر أن ترجم، فقال: ارجعوا بها ثم أتاه، فقال: يا أمير المؤمنين! أما علمت أن القلم قد رفع عن ثلاثة، عن المجنون حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل؟" قال: بلى! قال فما بال هذه؟ قال: لا شيء! قال: فأرسلها، فأرسلها، قال: فجعل عمر يكبر، ولأنه إذا سقط عنه التكليف في العبادات والإثم في المعاصي، فالحمد المبنى على الدرا بالشبهات أولى بالإسقاط، فلا يجب الحد على النائم، لما ذكرنا من الحديث.

فلو زنى بنائمة أو استدخلت ذكر نائم إن وجد منه الزنا حال نومه فلا حد عليه، لأنه مرفوع عنه القلم، ولو أقر حال نومه لم يلتفت إلى إقراره، لأن كلامه ليس بمعتبر، فإن كان يجن مرة ويفيق أخرى فأقر بإفاقة انه زنى وهو مفيق، أو قامت عليه بينة أنه زنى في أفاقته فعليه الحد، لا نعلم فيه خلافاً، وبه قال الشافعي وأبو ثور، وأصحاب الرأي، لأن الزنا الموجب للحد وجد منه حال إفاقة وهو مكلف، والقلم غير مرفوع عنه، وكذا إقراره وجد في حال اعتبار كلامه، فإن أقر في إفاقة ولم يضيغه إلى الحال، أو شهدت عليه البينة بالزنا ولم تضفه إلى حال إفاقة، لم يجب الحد، لأنه يحتمل أنه وجد في حال جنونه فلم يجب الحد مع الاحتمال، وقد روى أبو داود في المجنونة التي أتى بها عمر أن علياً قال: "هذه معتوهة بني فلان، لعل الذي أتاها أتاها في بلائها، فقال عمر: لا أدري، فقال علي: وأنا لا أدري" (قلت أخرجه: أبو داود، وسكت عنه، وقال المنذري: وأخرجه النسائي، وفي إسناده عطاء بن السائب، قال أبوب: هو ثقة، وقال أحمد: "من سمع منه قديماً فهو (صحيح، ومن سمع منه حديثاً لم يكن بشيء" اهـ من "عون المعبود" (4: 245).

قلت: قد أخرجه أبو داود بطريق أخرى عن جرير عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس، ليس فيه عطاء، فهو حديث حسن صالح للاحتجاج به حتماً، ثم وجدت الحاكم قد صححه من طريق جعفر بن عون، وشعبة عن العمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس على (شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي (4: 389).

لا يجب الحد إلا على عالم بالتحريم

"ولا يجب الحد إلا على عالم بالتحريم، قال عمر وعلي وعثمان: "لا حد إلا على من علمه

470

وبهذا قال عامة أهل العلم: وقد روى سعيد بن المسيب قال: "ذكرنا الزنا بالشام، فقال

رجل: زنت البارحة، قالوا: ما تقول؟ قال: ما علمت أن الله حرمه، فكتب بها إلى عمر، فكتب: إن كان يعلم أن الله حرمه فحدوه، وإن لم يكن يعلم فاعلموه! فإن عاد فارجموه" (قلت: رواه البيهقي من رواية بكر بن عبد الله عن عمر أنه كتب إليه في رجل إلخ، وعبد الوهاب بن عبد الرحيم الجويري عن سفيان عن عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب يقول: "ذكرنا الزنا بالشام" إلخ، وهكذا أخرجه أيضاً عن معمر بن عمرو بن دينار، وزاد: أن الذي كتب إلى عمر بذلك هو أبو عبيدة بن الجراح، وفي رواية له أن عثمان هو الذي أشار بذلك على عمر رضي الله عنه، وروى البيهقي من طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قصة لعمر وعثمان في جارية زنت وهي أعجمية وادعت أنها لم تعلم تحريمه، كذا في "التلخيص الحبير" (354).

وسكوت الحافظ عنه دليل على صحته أو حسنه) وسواء جهل تحريم الزنا أو تحريم عين المرأة، مثل أن يزف إليه غير امرأته فيظنها زوجته، أو يدفع إليه جارية فيظنها جاريته فيطؤها، فلا حد عليه" اهـ ملخصاً (10: 120).

يشترط في شهود الزنا سبعة شروط

قال الموفق: ويشترط في شهود الزنا سبعة شروط: أحدها: أن يكونوا أربعة، وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم، لقول الله تعالى: {فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ}، وقوله: {ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَجَازِلُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}، وقال: {لَوْلَا جَآؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ}، وقال سعد بن عبادَةَ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلاً أمهلته حتى أتني بأربعة شهداء؟ فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: نعم!" رواه مالك في الموطأ، وأبو داود في سننه

والثاني: أن يكونوا رجالاً كلهم، ولا تقبل فيه شهادة النساء بحال، ولا نعلم فيه خلافاً إلا شيئاً يروى عن عطاء وحمام، أنه يقبل فيه ثلاثة رجال وامرأتان، وهو شذوذ لا يعول عليه، لأن لفظ الأربعة اسم لعدد المذكرين، ويقتضي أن يكتفي فيه بأربعة، ولا خلاف في أن الأربعة إذا كان بعضهم نساء لا يكتفي بهم، وأن أقل ما يجزئ خمسة وهذا خلاف النص، ولأن في شهادتهن شبهة لتطرق الضلال إليهن، قال الله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى}، والحدود تدرأ بالشبهات، (ولن المرأة تستحي عن وصف الزنا بأنها راته يهب فيها كالميل في المكحلة أو الرشاء في البئر، ولا بد منه، وقال الإمام أبو يوسف في الخراج له: "حدثنا الحجاج عن الزهري

471

قال: "مضت السنة من لدن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والخليفتين من بعده ان لا (تجوز شهادة النساء في الحدود" (196)، وهذا مرسل حسن في حكم المرفوع

والثالث: الحرية، فلا تقبل فيه شهادة العبيد، لا نعلم في هذا خلافاً إلا رواية حكيت عن أحمد، وهو قول أبي ثور لعموم النصوص، ولأنه عدل ذكر مسلم فتقبل شهادته، ولنا أنه مختلف في شهادته في سائر الحقوق فيكون ذلك شبهة تمنع في قبول شهادته في الحد، لأنه يندرا بالشبهات

الرابع: العدالة، ولا خلاف في اشتراطها

الخامس: أن يكونوا مسلمين فلا تقبل شهادة أهل الزمة فيه سواء كانت مسلم أو ذمي

السادس: أن يصفوا الزنا فيقولوا: رأينا ذكره في فرجها كالمروء في المكحلة والرشاء في البر، وهذا قول معاوية بن أبي سفيان، والزهرى، والشافعي، وابن المنذر، وأصحاب الرأي ((وسياأتي دليله في المتن)).

السابع: مجيء الشهود كلهم في مجلس واحد، وإن جاء أربعة متفرقين والحاكم جالس في مجلس حكمه لم يقبل قبل شهادتهم، وإن جاء بعضهم بعد أن قام الحاكم كانوا قذفة وعليهم الحد، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة

فلو نذر قتل الابن لم يصح النذر، فإن القتل ليس من القرية في شيء عرفاً، وإنما القرية في الذبح أو النحر، ومبنى (1) الإيمان والنذر على العرف، ومثله نذر المشي إلى بيت الله، فيلزمه حجة أو عمرة ونذر المسير إلى مكة، فلا يلزمه شيء، ولأنه لو نذر ذبح الشاة بلفظ القتل لم يصح فهذا أولى، كذا في التعليق الممجد والدر بيد ما جاء عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، كما في المغني: "وهو مختلف في صحبته، كما يظهر من ترجمته (2) في التهذيب، روى الجوزجاني بسنده عن الأوزاعي، قال: حدثني أبو عبيد قال: جاء رجل إلى ابن عمر، فقال: إني نذرت أن أنحر نفسي، قال: فتعجمه ابن عمر وأقف منه، ثم أتى ابن عباس، فقال: له: اهد مائة بدنة، ثم أتى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فقال له: أرايت لو نذرت أن لا تكلم أباك أو أخاك؟ إنما هذه خطوة من خطوات الشيطان استغفر الله وتب إليه، ثم رجع إلى ابن عباس، فقال: أصاب عبد الرحمن ورجع ابن عباس عن قوله" اهـ (11: 218)، وهذا معضل، فإن أبا عبد من أتباع التابعين، وأيضاً: فإنما هو فيمن نذر نحر نفسه لا من نذر ذبح ولده، والكلام إنما هو في الثاني دون الأول، وحكم النذر بنحر نفسه لم يذكر في ظاهر الروايات، وذكر في نوادر هشام أنه على الاختلاف كذا في البدائع (5: 85) ومقتضى قواعد المذهب أن لا يصح النذر بذبح غير الولد من الوالدين والجد والجدة والعبد والنفس ونحوها، ويصح بذبح ابن الابن، لأن النذر بذبح الولد إنما ثبت بالنص على خلاف القياس، فلا بقياس عليه غيره، وابن الابن من الولد، فلا يكون إثبات النذر بذبحه بالقياس، بل بدلالة النص فافهم

وقال الشافعي والبتي وابن المنذر: لا يشترط ذلك لقول الله تعالى: {لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ} ولم يذكر المجلس، ولنا أن أبا بكرة ونافعاً وشبل بن معبد، شهدوا عند عمر على المغيرة بن شعبة، ولم يشهد زياد، فحد الثلاثة، ولو كان المجلس غير مشروط لم يجوز أن يحدهم، لجواز أن يكملوا برابع في مجلس آخر، ولأنه لو شهد ثلاثة فحدهم، ثم جاء رابع فشهد لم تقبل شهادته، ولو لا اشتراط المجلس لكملت شهادتهم، وبهذا فارق سائر الشهادات، وأما الآية فإنها لم تتعرض للشروط، ولهذا لم تذكر العدالة وصفة الزنا، ولن قوله: {ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ} لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الزمان كله، أو مقيداً، لا يجوز أن يكون مطلقاً، لأنه يمنع من جواز حدهم، لانه ما من زمن إلا يجوز أن يأتي فيه بأربعة شهداء أو بكاملهم، فيمتنع جلدهم المأمور به، فيكون تناقضاً، وإذا ثبت انه مقيد فأولى ما قيد بالمجلس، لأن المجلس كله بمنزلة الحال الواحدة، وإذا ثبت هذا فغنه لا يشترط اجتماعهم حال مجيئهم، ولو جاؤوا متفرقين واحداً بعد واحد في مجلس واحد، قبل شهادتهم.

472

وقال مالك وأبو حنيفة: "إن جاؤوا متفرقين فهم قذفة، لأنهم لم يجتمعوا في مجيئهم، فلم تقبل شهادتهم"، (وأيضاً فلما شهد الأول وحده كان قاذفاً بظاهر قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ} فافتضى أن يكون الأربعة غيره، إذ غير جائز أن يكون المعقول منه دخوله في الربعة، لأنه لا يقال: انت بنفسك بعد الشهادة أو القذف، ولنهم لم يختلفوا أنه إذا قال لها: أنت زانية، أنه مكلف لأن يأتي بأربعة غيره يشهدون بالزنا وليس هو منهم، فكذاك قوله: أشهد أنك زانية، وإذا كان كذلك، فقد اقتضى ظاهر الآية إيجاب الحد على كل قاذف، سواء كان قذفه بلفظ الشهادة أو بغير لفظها، فلما كان ذلك حكم الأول كان كذلك حكم الثاني والثالث والرابع

فإن قيل: إنما أوجب الله عليه الحد إذا قاذفاً ولم يجيء مجيء الشهادة، فأما إذا جاء شاهد، أو قالك أشهد أن فلاناً زنا فليس هذا بقاذف، قلنا: قذفه إياها بلفظ الشهادة لا يخرجها من حكم القاذفين، ألا ترى أنه لو لم يشهد معه غيره لكان قاذفاً، وكان الحد له لازماً؟ وإنما ينفصل حكم الرامي من حكم الشاهد إذا جاء أربعة مجتمعين، وهم العدد المشروط في قبول الشهادة، فلا يكونون مكلفين لأن يأتوا بغيرهم، فأما ما دون الأربعة إذا جاؤوا قاذفين بلفظ الشهادة أو بغير لفظها فإنهم قذفة، إذ هم مكلفون للإتيان بغيرهم في (صحة قذفهم، كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (3: 282).

قال الموفق: ولنا قصة المغيرة بن شعبة، أن الشهود جاؤوا واحداً بعد واحد، وسمعت شهادتهم، وإنما حدوا لعدم كمالها، (قلت: بل جاؤوا في مجلس الحكم مجتمعين، وإنما تقدموا للشهادة واحداً بعد واحد، بدليل ما في "المستدرک" للحاكم بلفظ: "مارتحل القوم أبو بكرة وشهوده، والمغيرة بن شعبة، حتى قدموا المدينة على أمير المؤمنين، فقال: هات ما عندك يا أبا بكرة! قال: أشهد أنني رأيت الزنا محصناً، ثم قدموا أبا عبد الله أخاه، فشهد بمثله، ثم قدموا شبل بن معبد البجلي، فسأله، فشهد كذلك، ثم قدموا زياداً فقال: ما رأيت؟ فقال: رأيتهما في لحاف، وسمعت نفساً عالياً ولا أدري ما وراء ذلك، فكبر عمر وفرح، إذ نجا المغيرة، وضرب القوم إلا زياداً اهـ (4: 449)، وما "فتوح البلدان" للبلاذري: "فلما صار إلى عمر جمع بينه وبين الشهود، فقال نافع بن الحارث: رأيته، ثم شهد شبل بن معبد على شهادته، ثم أبو بكرة، ثم أقبل زياد رابعاً، فلما نظر إليه عمر قال: أما أني أرى وجه أرجوا أن لا يرجم رجل من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على يده، ولا يخزي بشهادته، فقال: زياد: رأيت منظرأ قبيحاً، وسمعت نفساً عالياً، وما أدري أخالطها أم لا، ويقال: لم يشهد بشيء، فأمر عمر بالثلاثة فجلدوا" اهـ (353) فقوله: "جمع (1) بينه وبين الشهود" صريح في ما قلنا، قال الموفق: وفي حديثه: أن أبا بكرة قال: إن جاء آخر يشهد، (أكنت ترجمه؟ قال عمر: إي والذي نفسي بيده" اهـ (10: 179).

قلت: لم يثبت ذلك عندنا، وإن صح فمعناه لو كان جاء معنا آخر غير زياد يشهد بما شهدنا، وهو ظاهر، قال الجصاص: "وقد جلد عمر أبا بكرة وأصحابه لما نكل زياد عن الهادة، ولم يقل لهم: اتتوا بشاهد آخر، يشهد بمثل شهادتكم، وكان ذلك بحضرة الصحابة، فلم ينكره عليه أحد منهم، ولو كان قبول شهادة شاهد واحد لو شهد معهم جائزاً لوقف الأمر واستثبتهم، وقال: هل يشهد بمثل شهادتكم شاهد آخر؟ وإذا لم يقل ذلك ولم يوقف أمرهم بما عزم عليه من حدهم، دل على أنهم صاروا قذفة قد لزمهم الحد، وأنه لم يكن يبرئهم (من الحد إلا شهادة أربعة آخرين" اهـ (3: 282).

فإن قيل: "فما بال الزنا قد فاق القتل فاكتفى في إثباته بشاهدين، والإقرار مرة، ولم يكتف في الزنا بأقل من أربعة شهود، ولا بالإقرار مرة"، ولم يكتف في الزنا بأقل من أربعة، والله لا يحب أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، ففي اشتراط الأربعة يتحقق معنى الستر وهو مندوب إليه، والإشاعة ضده

قال المحقق في "الفتح": "وإذا كان الستر مندوباً إليه ينبغي أن تكون الشهادة به خلاف الأولى، وهذا يجب أن يكون بالنسبة إلى من لم يعتد الزنا، ولم يتهتك به، وأما إذا وصل الحال إلى إشاعته، وانهتك به، بل بعضهم ربما افتخر به، فيجب كون الشهادة به أولى من تركها، لأن المطلوب الشارع إخلاء الأرض من

وهو كذلك في تاريخ الطبري بسنده بلفظ: "وارتحل المغيرة وأبو بكرة، ونافع بن كعدة، وزباد، وشبل بن معبد، حتى (1) قدموا على عمر، فجمع بينهم وبين المغيرة فقال المغيرة: سل هؤلاء إلا عبيد كيف راؤني مستقبلهم أو مستدبرهم؟ وكيف راؤا المرأة أو عرفوها؟ فإن كانوا مستقبلي فكيف لم أستتر؟ أو مستدبري فبأي شيء استحلوا النظر إلى منزلي على امرأتي؟ والله ما أتيت إلا امرأتي، والله ما أتيت إلا امرأتي وكانت شبهها إلخ (4: 207).

المعاصي، والفواحش بالخطابات المفيدة لذلك، وذلك يتحقق بالتوبة من الفاعلين، والزجر لهم، فإذا ظهر حال الشره في الزنا مثلاً، وعدم المبالاة به وإشاعته فإخلاء الأرض حينئذ بالتوبة احتمال، فيجب تحقيق السبب الآخر للإخلاء وهو الحدود "اه ملخصاً (5: 5)

وروى عبد الرزاق والبيهقي عن عمر في حديث له "إنما جعل الله أربعة شهداء سترأ، ستركم الله به دون فواحشكم، فلا يطلعن ستر الله أحد، ألا وأن الله لو شاء لجعله واحداً، أو صادقاً" كذا في كنز العمال (3: 86)، وفيه تأييد لما قلنا إن في اشتراط الأربعة معنى الستر، فله الحمد على الموافقة

باب ستر موجبات الحد مندوب إليه

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وإنما قيل بالاستحباب لن سياق الحديثين يعطى معناه، كما يظهر بالذوق السليم، على أن عليه دليلاً صريحاً، وهو آخر أول الحديث من الباب الآتي

باب كيف يسأل الإمام المقر بالزنا

قوله: "حدثنا محمد" إلخ

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفي الزيلعي (2: 77)، بعد قول صاحب التنقيح "صالح": "وهشام بن سعد روى له مسلم، وقد تكلم فيه من قبل حفظه، ويزيد بن نعيم روى له مسلم أيضاً، وذكره ابن حبان في الثقات، وأبوه نعيم ذكره في الثقات أيضاً، وهو مختلف في صحبته، فإن لم يثبت صحبته فآخر هذا الحديث مرسل انتهى.

قلت: وفي "تهذيب التهذيب" (10: 467): "لم أره عند ابن حبان إلا في الصحابة،

أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم بن الهيثم عن رجل يحدثه عن عمر بن الخطاب: "أنه - 3680
أتى برجل وقع على بهيمة، فدرأ عنه الحد، وأمر بالبهيمة فأحرقت"، أخرجه محمد في الأثر
(9) رجاله كلهم لقات، وفيه انقطاع كما ترى، فإن الراوي عن عمر مجهول، ولكن المنقطع
في القرون الثلاثة حجة عندنا، لا سيما وقد احتج به المجتهد، قال محمد: "وهذا قول أبي
حنيفة وقولنا، وإذا كانت البهيمة له ذبحت وأحرقت، ولم تحرق يغير ذبح، فإنها مثله" اهـ

وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة، ف قيل لابن عباس: ما شأن البهيمة؟ فقال: ما
سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك شيئاً، ولكن أرى رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - كره أن يؤكل من لحمها، أو ينتفع بها، وقد عمل بها ذاك العمل، هذا حديث لا
نعرفه إلا من حديث عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي - صلى الله
عليه وسلم - " اهـ

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الأول، فقد روى له البخاري والترمذي فقط، وضعفه أبو داود
بقول ابن عباس المذكور في المتن، ولكن في الزيلعي (2: 93): "قال البيهقي: وقد رويناه
من أوجه عن عكرمة، ولا أرى عمرو بن أبي عمر ويقصر عن عاصم بن بهدلة في الحفظ،
كيف وقد تابعه جماعة، وعكرمة عند أكثر الأئمة من الثقات الأثبات؟ انتهى، وأخرجه
الحاكم في المستدرک عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي - صلى
الله عليه وسلم - قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به،
ومن وجدتموه يأتي بهيمة فاقتلوه والبهيمة معه. انتهى، وقال: صحيح الإسناد ولم
يخرجاه، ما شاهد في ذكر البهيمة، ثم أخرجه عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس،
ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في الذي يأتي البهيمة: اقتلوا الفاعل والمفعول
به، انتهى، وسكت عنه، وأخرجه محمد في مسنده أعنى حديث عباد بن منصور" اهـ.

وفي "التلخيص الحبير" (2: 352): قال أبو داود: وفي رواية عاصم بن أبي رزين عن ابن
عباس: ليس على الذي يأتي البهيمة حد، فهذا يضعف حديث عمرو بن أبي عمرو، وقال
الترمذي: حديث عاصم أصح، ولما رواه الشافعي في كتاب اختلاف علي وعبد الله من
جهة عمرو بن أبي عمرو، قال: إن صح قلت به، ومال البيهقي إلى تصحيحه لما عذد
طريق عمرو بن أبي عمرو عنده من رواية عباد بن منصور عن عكرمة"، اهـ.

قال بعض الناس: "تلخص من هذا كله أن الحديث مختلف في صحته، وقد حققناه مرة
غير مره أن الاختلاف لا يضر، وأما أثر ابن عباس فلا يعارضه، لأن معناه أن الحد في
الشريعة إما الرجم

قال محمد في الأصل: "بلغنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه أتى برجل - 3681
أتى بهيمة، فلم يحده، وأمر بالهيمة وأحرقت بالنار"، كذا في "المبسوط" للسرخسي (9):
102)، وبلاغات محمد حجة عندنا، كما ذكرناه في المقدمة

أو الجلد، وليس على من أتى البهيمة، وهذا ظاهر جداً، والقتل ليس بحد بل هو تعزير
شديد، وقد روى ابن ماجة بها (187): حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي ثنا ابن أبي
فديك عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود (هو ابن أبي حبيبة كما في الزيلعي 2: 93) عن
داود ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم
:- "من وقع على ذات محرم فاقتلوه، ومن وقع على بهيمة فاقتلوه، واقتلوا البهيمة" اهـ

قال بعض الناس: أما رجاله فالأول ثقة حافظ متقن من رجال الجماعة غير الترمذي
ومسلم، والثاني من رجال الجماعة ثقة كما في "تهذيب التهذيب" (9: 61) الثالث قال فيه
أحمد والعجلي: ثقة وضعفه آخرون، كما في "تهذيب التهذيب" (1: 104) فهو مختلف فيه
محتج به، وبقية سنده سند الجماعة، رجاله (1) رجال الصحيح إلا إبراهيم، وإن كان بعضهم
مختلفاً فيه، فإن الاختلاف غير مضر، فالذي يظهر من الأحاديث أن من وقع على بهيمة أو
ذات محرم يقتل تعزيراً ولا حد عليه" اهـ.

قلت: عجباً لفهم هذا الرجل وسوء فطنته، فإن القتل كان تعزيراً لم يكن واجباً، بل مفوضاً
إلى رأى الإمام، فغاية ما يدل عليه الحديث أن قتل واطئ البهيمة جائز إذا رأى الإمام ذلك،
والجمهور على أنه محمول على التغليظ، والله تعالى أعلم، ودليل الحمل ما في المتن من
قول ابن عباس وعمر، وفي "لدر المحتار" (3: 23): "ولا يحد بوطء بهيمة، بل يعزر
وتذبح، ثم لم تحرق ويكره الانتفاع بها حية وميتة مجتبى" اهـ

قال بعض الناس: "الظاهر أنه لا حاجة إلى إحراقها، كما يحصل من الحديث" اهـ، قلت: بل
الظاهر من قول ابن عباس: "ولكن أرى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كره أن يؤكل
من لحمها، أو ينتفع بها، وقد عمل بها ذاك العمل أنها تحرق بعد الذبح، لكيلا ينتفع الناس
بلحمها، ولئلا يقال: هذه التي فعل بها كلا وكذا" وهذا الأخير قد ورد في رواية عند
(البهقي كما في "التلخيص" 2: 35)

نعم! ليس ذبحها ولا إحراقها بواجب، لانتفاء ما يدل على الوجوب، وقد صرح في
"المبسوط" بعدم الوجوب (9: 102)، وفي "الهداية" (2: 496): ومن تزوج امرأة لا يحل
له نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة، لكنه يوجع عقوبة إذا كان علم بذلك"
اهـ، قلت: ومن أنواع التعزير القتل، فهو موكل إلى رأى الإمام، فافهم.

قلت: ولكن داود بن الحصين ليس بثقة في عكرمة خاصة، بل روايته عنه منكرة عند المحدثين (1)

قال ابن حزم في "المحلى": "اختلف الناس فيمن أتى بهيمة فقات طائفة: حده حد الزاني، يرمي إن أحسن، ويجلد إن لم يحسن، وقالت طائفة: يقتل ولا بد، وقالت طائفة: عليه لحد إلا أن تكون البهيمة له، وقالت طائفة: يعزر إن كانت البهيمة له، وذبحت ولم تؤكل، وإن كانت لغيره لم تذبح، وقالت طائفة: ليس فيه إلا التعزير دون الحد، واحتج الأولون بما رواه من طريق عبد بن حميد: أن يزيد بن هارون بن سفيان بن حسين عن أبي علي الرحبي (ضعيف مختلف فيه) عن عكرمة، قال: سئل الحسن بن علي مقدمة من الشام عن رجل أتى بهيمة، فقال: إن كان محصناً رجم، وعن عامر الشعبي أنه قال في الذي يأتي البهيمة أو يعمل عمل قوم لوط، قال: عليه الحد، وعن الحسن البصري: إن كان ثيباً رجم. وإن كان بكراً جلد، وهو قول قتادة والأوزاعي، وأحد قولي الشافعي

والقول الثاني عن ابن الهاد، قال: قال ابن عمر في الذي يأتي البهيمة: لو وجدته لقتله وهو قول أبي سلمة بن عبد الرحمن، قال: تقتل البهيمة أيضاً، واحتجوا بحديث ابن عباس مرفوعاً في الذي يعمل عمل قوم لوط اقتلوا الفاعل والمفعول به، ومن أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا معه

قال: وقد ذكرنا في الباب قبل هذا الباب ضعف هؤلاء الآثار لأن عباد بين منصور وعمرو ابن عمرو وإسماعيل عن إبراهيم ضعفاء كلهم، قال: إلا أنه قد كان لازماً للحنفيين والمالكيين للقول بها على أصولهم، فإنهم احتجوا بأسقط منها (قلت: وكذا أنت تحتج بما هو ساقط عندنا لمخالفته السنة المشهورة، أو للشذوذ فيما تعم به البلوى، ونحوه من الأمور القاذحة في صحة الحديث عندنا، وليس مدار الصحة والضعف عندك إلا على الإسناد والرجال، وقد عملنا بالآثار كلها، وقلنا بجواز جلد من أتى البهيمة وإيجاعه عقوبة، وجواز قتله ورجمه إن اعتاد ذلك، ولم ينجز بالزجر، تعزيراً وسياسة لا حداً

قال: والقول الثالث عن معمر عن الزهري في الذي يأتي البهيمة: قال: عليه أدنى الحدين، أحسن أو لم يحسن

والقول الرابع عن ربيعة أنه قال في الذي يأتي البهيمة: هو المبتغى ما لم يحل الله له، فرأى الإمام فيه العقوبة بالغة ما بلغت (ما لم تكن مثلة ولا عذاباً بالنار، ولا فوق ما يستحقه عند أهل الرأي فبطل قول ابن حزم: "ولعل رأى الإمام يبلغ إلى إحصانه، أو إلى أخذ ماله، أو إلى قتلهم أو إلى بيعه، فإن منعوا من هذا سألوا الفرق بين ما منعوا

باب أن لا يقام الحد في دار الحرس ولا بعد ما خرج منه

حدثنا ابن المبارك عن أبي بكر ابن أبي مريم عن حكيم بن عمير، أن عمر ابن - 2863
الخطاب كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري وإلى عماله: أن لا يقيموا حداً على أحد من
المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة، لئلا تحمله حمية الشيطان
أن يلحق بالكفار"، رواه ابن أبي شعبة في "مصنفه" (زيلعي 2: 93) قلت: رجاله كلهم ثقات
إلا أبا بكر بن أبي مريم، ضعفه بعضهم لاختلاط حدث له حين سرق بيته، كما في
"التهذيب ولكن ابن المبارك من قدماء أصحابه فيعتبر بروايته عنه، وقال ابن (29: 12) "
"عدي هو ممن لا يحتج بأحاديثه، ويكتب أحاديثه، فإنها صالحة"، كذا في "التعليق المغنى"
اه، فالحديث حسن صالح، وقد تابعه أحوص بن حكيم عن أبيه عند سعيد بن (350: 2)
"منصور كما في المغنى وأحوص مثل ابن أبي مريم أو أمثل منه، وثقه ابن (537: 10) "
"المديني، وفضله ابن عتيبة على ثور، وقال العجلي لا بأس به" وقال الدارقطني: "يعتبر
به" اه من "التهذيب" لا سيما وقد احتج بحديثه هذا محمد في (192: 1) "السير الكبير"
وهو إمام مجتهد، فليكن احتجاجه بحديثه تصحيحاً له، وحكيم عن عمر (108: 4)
مرسل، والمرسل حجة عندنا

من هذا وبين ما أباحوا من غير ذلك، ولا سبيل لهم إليه" اه (11: 388) قلنا: الفرق بينهما
واضح بين، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الإخصاء، والغرامة بالمال منسوخة
عندنا، وبيع الحر حرام، وإنما يجب على الإمام أن يتبع ما روى عن النبي - صلى الله عليه
وسلم - في ذلك، وما رآه السلف الصالحين، لا يجاوزه إلى غيره فافهم) وهو قول مالك.

والقول الخامس عن ابن عباس في الذي يأتي البهيمة: لا حد عليه، وعن الشعبي مثله، وعن
عطاء في الذي يأتي البهيمة، فقال: ما كان الله نسياً أن ينزل فيه، ولكنه قبيح فقبحوا ما
قبح الله، قال: وهو قول أصحابنا وأحد قولي الشافعي" اه (11: 386).

قلت: وهو قول علمائنا الحنفية، شكر الله سعيهم، ونضر وجوههم، وأنزل عليهم شآبيب
الرحمة والرضوان، وحملوا الأمر بالقتل على المستحل أو على التعزير في من اعتاد هذا
القبيح.

باب أن لا يقام الحد في داو الحرب ولا بعد ما خرج منه

قوله: "حدثنا ابن المبارك إلى آخر الآثار" قال المؤلف: دلالة مجموع آثار الباب عليه ظاهرة

والحديث الثاني وإن لم يعرف سنده، لكن المجتهد إذا احتج بحديث كان محتجاً به كما
عرفت غير

عن عطية بن قيس الكلابي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا - 3683
هرب الرجل وقد قتل أو زنى أو سرق إلى العدو ثم أخذ أماناً على نفسه فإنه يقام عليه ما
فر منه، وإذا قتل في أرض العدو، أو زنى، أو سرق، ثم أخذ أماناً لم يقم عليه شيء مما
أحدث في أرض العدو"، أخرجه محمد في "السير الكبير" (4: 108) ولم يذكر سنده، ولكن
احتجاج المجتهد بحديث صحيح له

عن أبي الدرداء رضي الله عنه، "أنه كان ينهى أن يقام الحدود على المسلمين في - 3684
أرض العدو، مخالفة أن تلحقهم الحماية فيلحقوا بالكفار، فإن تابوا تاب الله عليهم، وإلا كان
الله تعالى من ورائهم"، ذكره محمد أيضاً "السير الكبير"، واحتج به، فهو حسن أو صحيح،
ورواه ابن أبي شيبة أيضاً كما في "الدراية" و "نصب الراية" (2: 94)، وفيه أبو بكر ابن
أبي مريم المذكور أيضاً

الشافعي قال: قال أبو يوسف: حدثنا بعض أشياخنا عن مكحول عن زيد بن ثابت، - 3685
قال: "لا تقام للحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو"، أخرجه البيهقي عنه
(نصب الراية 2: 93)، وفي "الدراية" (2: 248): رواه الشافعي في اختلاف العراقيين "
اهـ.

قلت: وهذا فيه مجهول وانقطاع، فإن مكحولاً لم ير زيد بن ثابت، ولكن أبا يوسف قد
عرف شيخه بالثقة، والإرسال لا يضرننا، فالأثر محتج به لا سيما وقد احتج به أبو يوسف
(الإمام، وقال في "كتاب الخراج" (212)

حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة، قال: "غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة، - 3686
وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد
دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم"، قلت: وهذا سند صحيح موصول

مرة، والمراد من السفر في الحديث الخامس هو دار الحرب، لأن الولاية منقطعة هناك،
والحديث الذي نقله في "النيل"، (7: 48 □ 49): "عن عبادة بن الصامت أن رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - قال: جاهدوا الناس في الله القريب والبعيد، ولا تبالوا في الله لومة
لائم، وأقيموا حدود الله في الحضر والسفر.

رواه عبد الله بن أحمد في مسند أبيه، وأخرج أوله الطبراني في "الأوسط" و "الكبير"، قال
في "مجمع الزوائد"، وأسانيد أحمد وغيره ثقات" اهـ، محمول على السفر في غير دار
الحرب، فإن إقامة الحد تستدعي ولايتها، ولا ولاية في أرض العدو وفي "الهداية: (2) "
(497) ولأن المقصود

قال: "وبلغنا أيضاً أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا: - 3687 أن لا يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل المحدود حمية الشيطان على الحوق بالكفار"، وفيه تقوية لما رواه أبو بكر ابن أبي مريم عن حكيم بن عمير، فإن احتجاج المجتهد به تصحيح له

عن جنادة بن أبي أمية، قال: كنا مع بسر بن أرطاة في البحر، فأتى بسارق يقال - 3688 له: مصدر، قد سرق بختية، فقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا تقطع الأيدي في السفر، ولولا ذلك لقطعته"، رواه أبو داود (2: 257)، وسكت عنه، ولفظ الترمذي: في الغزو (فتح القدير 5: 46)، في "نيل الأوطار": (48: 7) "ورجال إسناده ثقات إلى بسر"، قلت: وبسر بن أرطاة صحابي، كما يشعر به قوله: "سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" وهذا إسناده مصري قوي كما قاله الحافظ في "الإصابة" (1) " فلا معنى لجرح من جرح فيه، فإن الصحابة، كلهم عدول في الرواية □ (152)

هو الانزجار، وولاية الإمام منقطعة فيهما (أي في دار الحرب ودار البغي)، فيعزى الوجوب عن الفائدة، ولا يقام بعد ما خرج لأنها لم تنعقد موجبة" فلا تنقلب موجبة اهـ

ترجمة بسر بن أرطاة والجواب عن بحث ابن الهام

قلت: واندفع بما ذكرنا في المتن في بسر بن أرطاة قول المحقق في "الفتح": "فلو أنه أي بسر ابن أرطاة سمعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - لا تقبل رواية من رضي ما وقع (عام الحرة، وكان من أعوانها"، (5: 47)

أما أولاً: فلما ثبت من الإجماع على عدالة الصحابة كلهم، لاسيما في باب الرواية، وكيف يرد رواية بسر بن أرطاة من يحتج بأحاديث البخاري ومسلم وبعض رواتهما من الخوارج، وهم أسوأ حالاً من بسر حتماً؟

وأما ثانياً: فلأن بسرا لم يكن عوناً ليزيد في وقعة الحرة، ولم يذكره أحد من المؤرخين في أعوانها ولا شركائها والذي تولى كبرها هو مسلم بن عقبة والحسين بن نمير السكوني، والذي نقموا على بسر إنما هو ما فعله حين وجهه معاوية إلى اليمن والحجاز في أول سنة أربعين، وأمره أن ينظر من كان في طلعة علي، فيوقع بهم، ففعل ذلك، كما في "الإصابة" (1: 153)، ولا يجرح أحد من أصحاب معاوية وعلي رضي الله عنهم بما فعل بعضهم بعض، فكانوا كلهم على هدى، وإن كان على أولى بالحق، ومعاوية بالباطل، ولكن المجتهد إذا أصاب أوتى أجره مرتين، وإن أخطأ فله الأجر مرة

قال المحقق: "والحق أن هذه الآثار لو ثبت بطريق موجب للعمل معللة بمخافة لحاق من أقيم عليه بأهل الحرب، وأنه يقام إذا خرج، وكونه يقيمه إذا خرج إلى دار الإسلام خلاف المذهب"، اهـ، قلت: ولكن أثر عطية بن قيس الكلبي صريح في أنه لا يقام الحد على من زنا أو سرق أو قتل في أرض العدو بعد خروجه إلى دار الإسلام أيضاً، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، فثبت أن التعليل بمخافة اللحاق يختص بمن كان زنى أو شرب وسرق في عسكر الإسلام قريباً من العدو، فهذا يحد بعد رجوعه إلى دار الإسلام، كما هو مقتضى أثر عمر رضي الله عنه، لكونه أتى بموجب الحد في محل هو تحت ولاية الإمام، وهو العسكر صرح به في الهداية، حيث قال: "ولو غزا من له ولاية الإقامة بنفسه، كالخليقة وأمير مصر، يقيم الحد على من زنى في معسكره، لأنه تحت يده" اهـ، وأما الذي زنى أو شرب أو سرق في دار الحرب ثم رجع إلى دار الإسلام فليس علة درأ الحد عنه مخافة اللحاق، بل ما ذكره صاحب الهداية بقوله: "لأنها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة" كمن زنى وهو مجنون ثم أفاق لا يحد اتفاقاً، فكذا هذا

قال المحقق: "ومع هذا فإنها معارضة بما أخرجه أبو داود في المراسيل عن مكحول عن عبادة مرفوعاً: أقيموا حدود الله في السفر والحضر الحديث" قلنا: لا معارضة لكونه محمولاً على السفر في بلاد الإسلام، وحديث يسرة على السفر في أرض العدو، بدليل ما في رواية الترمذي من لفظ الغزو، قال: "وأيضاً معارض إطلاق: فأجلدوا، ونحوه، فيكون زيادة"، قلنا: قد اتفق العلماء أن المخاطب به الأئمة والأمراء، ولا يخاطبون إلا بجلد من هو في ولايتهم، قال تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا} فإن قيل: "لا نسلم أن حال الزنا يجب على الإمام الإقامة، بل إنما يجب إذا ثبت عنده، فقبل الثبوت عنده لا يتعلق به وجوب أصلاً، وفرض المسألة أنه زنى في دار الحرب ثم أقر عند القاضي بعد الخروج أو شهد به عليه في غير تقادم، وعند ذلك هو قادر، ويتعلق به إيجاب الإقامة، والمذهب خلافه" (فتح القدير 5:47)، قلنا: لا يخفى أن سبب وجوب الحد هو سبب وجوب إقامته، وليس إلا فعل الزنا، والثبوت عند الحاكم إنما هو شرط وجوب الإقامة، لا سببه، فإذا تحقق السبب غير موجب لا ينقلب وجباً، سواء كان انتفاء الإيجاب لنقص في الفاعل، كجنونه وقت الزنا، أو لقصور في الحاكم، كصدور الزنا في محل ولايته منقطعة عنه، فافهم

فإنه من مزال الأقدام ومعترك الأفهام، والعلم عند الله الملك العلام

قال الموفق في "المغني": "من أتى حداً من الغزاة أو ما يوجب قصاصاً في أرض الحرب

لم يقيم عليه حتى يقفل، فيقام عليه، وبهذا قال الأوزاعي وإسحاق، وقال مالك والشافعي وأبو ثور وابن المنذر: يقام الحد في كل موضع، لأن أمر الله تعالى بإقامته مطلق في كل مكان وزمان، إلا أن الشافعي قال: إذا لم يكن أمير الجيش الإمام أو أمير إقليم فليس له إقامة الحد (لكونه غير مأذون بإقامته غالباً)، ويؤخر حتى يأتي الإمام، لأن إقامة الحدود إليه، وكذلك إن كان بالمسلمين حاجة إلى الحدود، أو قوة به، أو شغل عنه آخر، وقال أبو حنيفة: لا حد ولا قصاص في دار الحرب، ولا إذا رجع، ولنا على وجوب الحد أمر الله تعالى ورسوله به، (قلنا: لكنه مقيداً بولاية الإمام بالنص ولهداه أنه لا يؤمر إلا بإقامة ما هو قادر على إقامته، وأرض الحرب منقطعة عن ولايته) وعلى تأخيرها ما روى بسر بن أرطاة، فذكر ما ذكرناه، ثم قال: ولأنه إجماع الصحابة رضي الله عنهم وروى سعيد في سننه بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه، أن عمر كتب إلى الناس، فذكر ما ذكرناه، وقال: وعن أبي الدرداء مثل ذلك، وعن علقمة قال: وأتى سعد بأبي محجن يوم القادسية وقد شرب الخمر فذكر قصة وفيه: فقال سعد: والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى الله المسلمين به ما أبلاههم، فخلى سبيله، قال: وهذا اتفاق لم يظهر خلافه" اهـ (1: 538).

قلت: وفيه أنه درأ الحد عنه، فلم يحده بعد للرجوع إلى دار الإسلام، وهذا خلاف ما عليه الجمهور ومؤيد لأبي حنيفة فافهم، والقصة أخرجه الحاكم أبو أحمد وابن أبي شيبة من طريق أبي معاوية: حدثنا عمرو بن المهاجر عن إبراهيم بن معمر بن سعد عن أبيه، كما في الإصابة (7: 17)، وهذا سند صحيح، رجاله ثقات كلهم، ولعل أبا محجن كان قد شرب خارج المعسكر بعيداً منه، ولذا جاز لسعد أن يدرأ الحد عنه، وإلا لأقامه عليه بعد الرجوع إلى أرض الإسلام، والله تعالى أعلم.

قال الموفق: "وأما إذا رجع فإنه يقام الحد عليه لعموم الآيات والأخبار (قد مر ما فيه فتذكر)، قال: وإنما أخر لعارض، كما يؤخر لمرض أو شغل، فإذا زال العارض أقيم الحد، لوجود مقتضيه وانتفاء معارضه، ولهذا قال عمر: حتى يقطع الدرب قافلاً لها" اهـ قلنا: ذلك فيمن ارتكب موجب الحد في المعسكر وهو تحت يد الإمام، وقد قلنا بإقامة الحد عليه إذا قطع الدرب قافلاً كما مر، والنزاع إنما هو فيمن زنى في دار الحرب خارجاً عن المعسكر، فلا يكون الإمام مخاطباً بإقامة الحد عليه حين ارتكبه، وهو متفق عليه لعجزه ههنا ذلك، فكان خارجاً من عموم الآيات والأخبار، ولا بعد رجوعه إلى أرض الإسلام، لأن ما لم ينعقد موجبا لا ينقلب موجبا، ولما رويناه في المتن من

باب النهي عن إقامة الحد في المساجد

عن حكيم بن حزام أنه قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يستقاد - 3689 في المسجد وأن تنشد فيه الأشعار، وأن تقام فيه الحدود"، رواه أبو داود (2: 265)، وسكت عنه، وفي "التلخيص الحبير" (2: 361): والحاكم وابن السكن وأحمد بن حنبل، "والدارقطني والبيهقي، ولا بأس بإسناده

عن وكيع ثنا سفيان الثوري عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب، قال: أتى - 3690 عمر بن الخطاب رجل في حد، فقال: أخرجاه من المسجد، ثم اضرباه"، ثم رواه ابن حزم في "المحلى.وصححه □ (11: 123)"

أثر عطية بن قيس الكلابي رضي الله عنه، ولأن سعداً درأ الحد عن أبي محجن، وهذا اتفاق لم يظهر خلافه، ولا يجوز للإمام والأمير إبطال حد من حدود الله اتفاقاً، فثبت الزنا في دار الحرب لا يكون موجباً للحد فافهم، وعطية بن قيس الكلابي ويقال الكلاعي، روى عن أبي بن كعب ومعاوية والنعمان ابن بشير وأبي الدرداء وغيرهم من الصحابة، وكان غزا مع أبي أيوب الأنصاري، وكان قارئ الجند، قال: أبو مسهر: "كان مولده في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سنة سبع، روى له مسلم والأربعة، وعلق له البخاري" اهـ، من ("التهذيب" ملخصاً 7: 227)

باب النهي عن إقامة الحد في المساجد

قوله: "عن حكيم بن حزام" إلخ، دلالة على معنى الباب ظاهرة، وأخرجه ابن حزم في "المحلى" من طريق ابن وضاح: ثنا موسى بن معاوية ثنا محمد بن عبد الله عن العباس بن عبد الرحمن عن حكيم بن حزام، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تقام الحدود في المساجد" وأعله بمحمد بن عبد الله والعباس، وقال: "مجهولان" اهـ (11: 123)، ولكن سند أبي داود سالم عن العباس، فإنه رواه عن هشام بن عمار: ثنا صدقة يعني ابن خالد ثنا الشعيثي عن زفر بن وثيمة عن حكيم بن حزام بلفظ المتن (4: 285 مع العون)، والشعيثي هو محمد بن عبد الله بن المهاجر، قد وثقه أبو حاتم عن دحيم، قال: "كان ثقة وكان قديماً يروى عن مكحول"، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال المفضل ابن غسان: "ثقة"، وقال النسائي: "لا بأس به"، وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به" روى عنه الأوزاعي والوليد بن مسلم وصدقة وحجاج بن محمد وأبو قتيبة ويزيد بن هارون وثابة بن سوار وعبد الله بن يزيد المقرئ وآخرون. كما في "التهذيب"

باب لا تقبل شهادة بحد متقادم في حقوق الله تعالى

أخرج ابن حزم في "المحلى" (11: 144) من طريق موسى بن معاوية "ثنا وكيع - 3691 ثنا مسعر بن كدام عن أبي عون هو محمد بن عبد الله الثقفي قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: من شهد على رجل بحد لم يشهد به حين أصابه فإنما يشهد على

ضغن قلت: وهذا مرسل صحيح لم يعله ابن حزم بشيء، وأخرجه محمد في الأصل

وهو رجال من الأربعة، قال المنذري: "وثقه غير واحد" كما في "عون" (280: 5) المعبود، فلا يصح تجهيل مثله، ولكن ابن حزم معروف في تجهيل المشاهير، والحديث صريح في الهي عن إقامة الحدود في المساجد جملة، فبطل قول ابن حزم: "إن ما كان من إقامة الحدود فيه تقدير المسجد، بالدم، كالقتل والقطع فحرام أن يقام شيء منه في المسجد وأما ما كان جلدًا فقط فإقامته في المسجد جائز، إلا أن خارج المسجد أحب إلينا، وممن قال بذلك ابن أبي ليلى وغيره"، اهـ ملخصا (11: 124) قلت: فيه تخصيص النص بلا دليل، وقد صحح ابن حزم أثر عمر وفيه الأمر بإخراج من حده الضرب، دون القطع والقتل بالرجم والحسم أن إقامة الحد في للمسجد خلاف الأدب، ولو أمن التلويت، قال أبو يوسف: "وأقام ابن أبي ليلى حداً في المسجد، فخطأه أبو حنيفة" كذا في (أحكام القرآن) (3: 262).

باب لا نقبل شهادة بحد متقادم في حقوق الله تعالى

قوله: "أخرج ابن حزم" إلخ، قلت: دلالتة على عدم قبول الشهادة بحد متقادم، ظاهرة

واندفع بذلك ما قاله الموفق في الغنى: "إن الحديث رواه الحسن مرسلًا، ومراسيل الحسن ليست بالقوية" (10: 187) فقد رأيت أنه ليس من مراسيل الحسن فقط، بل رواه أبو عون عن عمر رضي الله عنه أيضاً، وكلام الموفق يشعر بأن مرسل الحسن لا علة له سوى الإرسال، والمرسل إذا تعدد مخرجه حجة عند الكل، على أن مراسيل الحسن صحاح عند ابن المدني ويحيى بن سعيد القطان وأبى زرعة كما مر في المقدمة، قال الموفق: "والتأخير يجوز أن يكون لعذر أو غيبة" قلنا: الكلام في تأخير بغير مانع، قال: "والحد لا يسقط بمطلق الاحتمال" قلنا: نعم! ولكن احتمال الضغن في تأخير الشهادة بلا وجه غالب، كما سنذكره، ومن هنا قال عمر: "إنما يشهد على ضغن" فأفهم

وإنما قيدناه بحد هو من حقوق الله تعالى، لأن التهمة بالضغن إنما تتحقق فيه، لأن الشاهد

بلفظ: أيما شهود شهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرته، فإنما شهدوا على ضمن فلا شهادة لهم (فتح القدير 5: 57)، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما مر

بسبب الحد مأمور بأحد أمرين، الستر احتساباً، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: "من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة"، مع ما قدمنا من الحديث في ذلك، أو الشهادة به احتساباً لمقصد إخلاء العالم عن الفساد، فأحد الأمرين واجب مخير على الفور، لأن كلا من الستر وإخلاء العالم من الفساد لا يتصور فيه طلبه على التراخي، فإذا شهد بعد التقادم لزم الحكم عليه بأحد أمرين، إما الفسق، وإما تهمة العداوة، لأنه إن كان اختار الأداء وعدم الستر ثم أخره لزمه الأول، أو كان اختار الستر ثم شهد لزم الثاني، بخلاف الإقرار بالزنا والسرقة، فلا يبطل بالتقادم، لأنه لا يتحقق فيه أحد الأمرين من الفسق، وهو ظاهر ولا التهمة إذ الإنسان لا يعادي نفسه، وبخلاف حقوق العباد، لأن الدعوى شرط فيها، فتأخير الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا تهمة (وهو محمل قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ثم يأتي قوم يشهدون ولا يستشهدون"، متفق عليه من حديث عمران، قاله في معرض الذم، والجمع بينه وبين قوله: "ألا أخبركم بخير الشهداء الذي يأتي بالشهادة قبل أن يستشهد"، رواه مسلم من حديث زيد بن خالد الجهني، بحمل الأول على حقوق العباد، والثاني على حقوق الله تعالى، كما في "التلخيص الحبير" (4: 410)

وفي القذف حق العبد، فتوقف على الدعوى كغيره، فلم يبطل بالتقادم، والسرقة فيها أمران، الحد والمال، فما يرجع إلى الحد لا تشتط فيه الدعوى، لأنه خالص حق الله تعالى وباعتبار المال تشتط، والشهادة بالسرقة لا تخلص لأحدهما، بل لا تنفك عن الأمرين، فاشتطت الدعوى للزوم المال لا للزوم الحد، ولذا يثبت بها المال بعد التقادم، ولا نقطعه، لأن الحد يبطل به، والبسط في "فتح القدير" (5: 57)، فليراجع

ولم ينتبه ابن حزم لهذا المعنى، فألزم الحنفية التناقض بين القولين، حيث أسقطوا حد الزنا، وشرب الخمر وقطع السارق بالتقادم، ولم يسقطوا حد القذف، ولا ضمان السرقة به، ولم يدر أن علة سقوط الحد بالتقادم كون الشاهد متهماً بالضغن، ولا يتحقق ذاك إلا فيما هو خالص حق الله تعالى فافهم، واختلفوا في حد التقادم، ولم يقدره أبو حنيفة، وفوضه إلى رأى القاضي في كل عصر، وعن محمد أنه قدره بشهر، وهو رواية عن الشيخين، وهو الأصح إذا لم يكن بينهم وبين القاضي مسيرة شهر، أما إذا كان تقبل شهادتهم، لأن المانع "البعد فلا تهمة كذا في" الهداية

باب إذا شهد أربعة على امرأة بالزنا وشهد ثقات من النساء

أنها عذراء فلا حد عليهما ولا على الشهود

روينا عن الشعبي أنه قال في أربعة رجال عدول شهدوا على امرأة بالزنا، وشهد - 3692 أربع نسوة بأنها بكر، فقال: أقيم عليها الحد وعليها خاتم من ربها؟ أخرجه ابن حزم في "المحلى" (11: 363)، ولم يعله بشيء

باب إذا شهد أربعة على امرأة بالزنا وشهد ثقات من النساء

أنها عذراء فلا حد عليهما ولا على الشهود

قوله: "روينا عن الشعبي" إلخ. دلالة على درأ الحد عن المرأة، وأنها لا تحد وعليها خاتم من ربها ظاهرة، وهو يستلزم درأ الحد عن الرجل أيضاً، لأن الخاتم يمنع الإيلاج في الفرج، قال الموفق في المغنى (10: 189): "وبهذا قال الشعبي والثوري والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، وقال مالك: عليها الحد، لأن شهادة النساء لا مدخل لها في الحدود، فلا تسقط بشهادتين، ولنا أن البكارة تثبت بشهادة النساء (فلم تكن شهادتين في الحد، بل فيما لا يطلع عليه الرجال، وهي مقبولة فيه اتفاقاً) ووجودها يمنع من الزنا ظاهراً، لأن الزنا لا يحصل بدون الإيلاج في الفرج، ولا يتصور ذلك مع بقاء البكارة، لأن البكر هي التي لم توطأ في قبلها، وإذا انتفى الزنا لم يجب الحد، كما لو قامت البينة بأن المشهود عليه بالزنا محبوب، وإنما لم يجب الحد على الشهود لكمال عدتهم مع احتمال صدقهم، فإنه يحتمل أن يكون وطئها (يرفق) ثم عادت عذرتها (لعدم مبالغة في إزالتها) فيكون ذلك شبهة في درأ الحد عنهم غير موجب له عليها، فإن الحد لا يجب بالشبهات" اهـ، والحاصل أن شهادة النساء حجة في إسقاط الحد، وليست بحجة في إيجابه، فلهذا سقط الحد عنهما، ولا يجب (على الشهود، كذا في الهداية مع فتح القدير (5: 65).

قال الموفق «فأما إن شهدت النساء بأنها رتقاء، أو ثبت أن الرجل المشهود عليه محبوب، قال فينبغي أن يجب الحد على الشهود، لأنه يتيقن كذبهم في شهادتهم بأمر لا يعلمه كثير من الناس، فوجب عليهم الحد" اهـ، قلت: وينبغي أن لا يجب الحد عليهم عندنا لاحتمال صدقهم بأن تكون الرتقاء غليظة الفرج، تغيب الحشفة بين حرفيه لغلظهما، أو يكون المحبوب قد وهل المرأة بالرفعة، وهي آلة كالذكر تستعملها المساحقات من النساء والحدود تدراً بالشبهات، والله تعالى أعلم

ثم رأيت صاحب الدر ومحشيه قد صرحا بدرء الحد عن الشهود في ظهور المرأة رتقاء

باب شهدوا على رجل وامرأة بالزنا فقال: هي زوجتي لحد عليها

أخرج ابن حزم من طريق موسى بن معاوية، ثنا وكيع ثنا داود بن يزيد الزعاوي - 3693 (الصحيح الزعافري) عن أبيه: "أن رجلاً وامرأة وجدا في خربة مراد (قد أدماها) فرفعا إلى علي بن أبي طالب، فقال: ابنة عمي تزوجتها، فقال لها علي: ما تقولين؟ فقال لها الناس: قولي نعم! فقالت: نعم! فدرأ عنهما"، (المحلى 11: 242)، ورواه أبو الحسن البكالي من طريق إدريس بن يزيد الأزدي (الصحيح الأودي، كما في كنز 3: 97)، وإدريس بن يزيد أوثق من داود بن يزيد أخيه، وداود مختلف فيه

والرجل محبوباً، وعلة بأن ثبوت البكارة ونحوها بقول امرأة حجة في إسقاط الحد، لا في إيجابه، وقد وجد لفظ الشهادة، وتكامل عددهم فلا يحدون وأيضا فالمحبوب لا يحد قاذفه (فافهم 3: 246).

باب شهدوا على رجل وامرأة بالزنا فقال: هي زوجتي لا حد عليهما

قوله: "أخرج ابن حزم" إلخ، دللته على الباب ظاهرة، فإن درأ الحد عنهما بمجرد قوله: هي ابنة عمي تزوجتها، وأما قول علي للمرأة: "ما تقولين؟"، فلم يكن لإيجاب الحد عليهما لو كذبت، لأن الحد لا يحتال لإثباته، بل لإسقاطه، فلعله قال لها ذلك ليعزر الرجل، أو يغرمه عذرتها لو كذبت و ادعت الإكراه، ولأن الرجل إذا قال: تزوجتها، وقالت: كذب بل زنى بي فإن الرجل يدعي عليها ملك المتعة ويقر لها بالصداق، ولو ساعدته لزمه الصداق، فإذا أنكرت كان له أن يحلفها عند من يرى التحليف في النكاح، فإن نكلت وأوجينا الحد لزم إيجاب الحد بالنكول، وفي عكسه يلزم إيجابه بالحلف، والحدود لا تقام بالأيمان ولا بالنكول، وأما الشهادة فقد بطلت بقوله: هي امرأتي، أو بقولها: هو زوجي، كما لا يخفى، لأن دعوى أحدهما التزوج تقتضي الحلف، أو النكول إذا لم تكن للمدعى بينة، فافهم

فإن قيل: "هذا يفضي إلى سد باب إقامة الحد، لأن كل زان لا يعجز عن دعوى نكاح صحيح أو فاسد، فلو درأنا الحد بمجرد الدعوى لانسد الباب"، قلنا: كما أمرنا الشارع بإقامة الحدود، فقد أمرنا بدرئها بالشبهة أيضاً كما مر، وتتمكن الشبهة عند دعوى أحدهما النكاح، لاحتمال أن يكون صادقا، ألا ترى أنه تسمع بينة على ذلك، ويستحلف خصمه على قول من يرى الاستحلاف فيه؟ فإذا سقط الحد عنه يسقط عن الآخر أيضاً للشركة، ولا يؤدي إلى سد باب الحد

وقد وثق، ويزيد بن عبد الرحمن الأودي ذكره ابن حبان في الثقات، ووثقه العجلي، أخرج محمد بن الحسن في الآثار عن أبي حنيفة عن يزيد بن عبد الرحمن أحاديث وهو هذا روى عن علي وأبي هريرة وعدي بن حاتم وجابر بن سمرة وعنه ابنه إدريس وداود ويحيى بن أبي الهيثم العطار، كذا في التهذيب (11: 345) فالإسناد حسن صحيح

ومن طريق محمد بن بشار، بندار، نا محمد بن جعفر غندر ثنا شعبة عن الحكم بن - 3694 عتيبة وحماد بن سليمان، أنهما قالا في الرجل يوجد مع المرأة، فيقول: هي

ألا ترى أن هذا الحد يقام بالإقرار، ثم لو رجع المقر عن إقراره لا يقام عليه، ولا يؤدي ذلك إلى سد باب الحد في الإقرار، ثم لو رجع المقر عن إقراره لا يقام عليه، ولا يؤدي ذلك إلى سد باب الحد في الإقرار، ثم إذا سقط الحد عنه بدعواها النكاح وجب الصداق لها، لأن (الوطأ في غير الملك لا ينفك عن عقوبة أو غرامة، كذا في "المبسوط" (9: 52) □ 53

قوله: "ومن طريق محمد بن بشار" إلخ، قلت: وخالفهم إبراهيم النخعي والزهري، فقالا: يسأل البينة، فإن جاء ببينة وإلا وقع عليه الحد، ذكره ابن حزم في "المحلى"، ولنا: أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه لم يسأله البينة، بل درأ الحد عنهما بمجرد قول الرجل: هي بنت عمي، تزوجتها، وقولها: نعم، ولم يعرف له مخالف من الصحابة، فكان كالإجماع والله تعالى أعلم.

حكم من تزوج امرأة فزفت إليه أخرى فوطئها

فائدة: قال محمد في "الأصل": "رجل تزوج امرأة، فزفت إليه أخرى، فوطئها لا حد عليه، لأنه وطئ بشبهة، وفيه قضى علي رضي الله عنه بسقوط الحد ووجوب المهر والعدة، ولا حد على قاذفه أيضاً، لأنه وطئ وطأ حراماً غير مملوك له، وذلك مسقط إحصانه، ولو فجر بامرأة وقال: حسبتها امرأتى فعليه الحد، لأن الحسبان والظن ليس بدليل شرعي له يعتمد في الإقدام على الوطء، بخلاف الزفاف وخبر المخبر أنها امرأته، فإنه دليل يجوز اعتماده على الوطأ، فيكون مورثاً شبهة" كذا في "المبسوط" (9: 87)، قلت: ومسألة الزفاف إجماعه.

قال الموفق في "المغني": "لا حد عليه، لا نعلم فيه خلافاً، وإن فم يقطع له: هذه زوجتك، أو وجد على فراشه امرأة ظنها امرأته أو جاريته، أو دعا جاريته أو زوجته، فجاءته غيرها فظنه المدعوة فوطئها، إذ اشتبه

عليه ذلك لعماه فلا حد عليه، وبه قال الشافعي، وحكى عن أبي حنيفة أن عليه الحد، لأنه
وطء في محل لا ملك له فيه، ولنا أنه وطأ اعتقد إباحته بما يعذر مثله فيه، فأشبهه ما

امراتي: "أنه لا حد عليه"، قال شعبة: "فذكرت ذلك لأيوب السختياني فقال: أدروا

لو قيل له: هذه امرأتك، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه من أعظمها" اهـ (10: 156)، ولأبي حنيفة أن المسقط شبهة الحل، ولا شبهة ههنا سوى أن وجدها على فراشه، ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل للحل، ليستند الظن إليه، لأنه قد ينام على الفراش غير الزوجة من حبايبها الزائرات لها، وقراباتهما فكان كما لو ظن المستأجرة للخدمة والمودعة حلالاً فوطئها فإنه يحسد، قاله المحقق في "الفتح وأما مسألة الزفاف □ (40: 5) " فليس الإخبار بأنها زوجته شرطاً لدراء الحد، بل يسقط الحد بمجرد الزفاف، لأنها إذا أحضرها النساء من أهله وجيرانه إلى بيته، وجلبت على المنصة، ثم زفت إليه، فاحتمل غلط النساء فيها وأنها غيرها أبعد ما يكون، ولو فرضي وقد وطئها على ظن أنها زوجته، وأنها تحل له، فوجوب الحد عليه إذا لم يقل له أحد أنها زوجتك في غاية البعد أيضاً، ولم يذكر الحاكم في الكافي شرط الإخبار، بل اقتصر على قوله: لأن الزفاف شبهة، وهو صريح في أن نفس الزفاف شبهة مسقطة للحد بدون إخبار، فالظاهر أن ما في المتن من التقييد بالأخبار رواية أخرى، أو هو محمول على ما إذا لم تقم قرينة ظاهرة من عرس تجتمع فيه " النساء، أو نحو ذلك مما يزيد على الإخبار، والبسط في رد المحتار. (3: 239) "

وقال في "الدر" (ومثله في "الهداية"): "يحد بوطاً امرأة وجدت على فراشه فظن أنها زوجته ولو هو أعمى لتمييزه بالسؤال، إلا إذا دعاها (الأعمى بخلاف البصير) فأجابته قائلة أنا زوجتك، أو أنا فلانة باسم زوجته، قواقعها، لأن الإخبار دليل شرعي، حتى لو أجابته بالفعل أو بنعم حد" اهـ هذا هو المذكور في المتن والشروح، وعزوه إلى الأصل، وفي الظهيرية: رجل وجد في بيته امرأة في ليلة ظلمات، وقال: ظننت ألماً زوجتي لا حد عليه، ولو كان نهاراً يحسد، وفي الحاوي: وعن زفر عن أبي حنيفة: فيمن وجد في حجته أو بيته امرأة، فقال: ظننت أنها امرأتي: إن كان نهاراً يحسد، وإن كان ليلاً لا يحسد، وعن يعقوب عن أبي حنيفة: أن عليه الحد ليلاً كان أو نهاراً، قال أبو الليث: وبرواية زفر يؤخذ" اهـ، قال الشامي: "ومقتضاه أن لا حد على الأعمى ليلاً كان أو نهاراً"، كذا في "رد المحتار" (3: 238)، قلت: ورواية زفر هي الراجحة عندنا، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه شبهة يعذر مثله فيها.

حكم المرأة إذا دلست نفسها فوطئها يظنها زوجته

فائدة: هذا هو حكم الرجل أنه لا يحسد بوطء من زفت إليه، ومن وجدها على فراشه، ومن أجابته بعد ما دعا زوجته أو جاريته، وأما حكم المرأة فذكر ابن حزم في "المحلى": "عن بكير بن

الحدود ما استطعتم"، أخرجه ابن حزم في "المحلى. ولم يعله بشيء □ (11: 242) "

الأشج، أنه قال في امرأة انطلقت إلى جاريتها فهيأتها، وجعلتها في حجلتها، وجاء زوجها فوطئها، قال: تنكل المرأة، ولا جلد على الرجل، وعلى الجارية حد الزنا إن كانت تدرى أن ذلك لا يحل، ولو أن امرأة دلست نفسها لأجنبي فوطئها يظن أنها امرأته، فهي زانية، ترجم وتجلد إن كانت محصنة، وتجلد وتنفي إن كانت غير محصنة، وروى ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: أخبرني بعض أهل الكوفة أن علي بن أبي طالب رجم امرأة كانت ذات زوج، فجاءت أرضاً فتزوجت، ولم تشك أن ما جاءها موت زوجها ولا طلاقه" اهـ (11: 246).

قلت: لا حجة فيما رواه ابن جريج عن بعض أهل الكوفة، وهو مجهول، وإن صح فهو حجة على أبي حنيفة حيث أسقط الحد عن تزوج ذات محرم أو متزوجة بغيره، وهذا على قد حد من تزوجت بآخر، وهي ذات زوج، وعدها زانية ورجمها لذلك، ولو لا ذلك لم يرحمها بل عزرها أشد تعزير

:جواز رجم المرتد

وله أن ينفصل عنه بحمله على التعزير الشديد، فقد عرفت أنه حمل رجم اللوطي وقتله على التعزير، ومن هنا ظهر أن للإمام الرجم في التعزير، وإذا كان كذلك فيجوز رجم المرتد أيضاً إذا رأى الإمام ذلك، قال الجصاص في "أحكام القرآن" له (3: 263): "في الذي يعمل عمل قوم لوط وفي الذي يأتي البهيمة قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس بغير نفس ينفي قتل فاعل ذلك، إذ ليس ذلك بزنا في اللغة، ولا يجوز إثبات الحدود إلا من طريق التوقيف، أو الاتفاق، وذلك معدوم في مسألتنا، ولا يجوز إثباته من طريق المقاييس، والحديث الذي قد رواه عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً، فعمرو هذا ضعيف لا تثبت به حجة، وإن صح الخبر كان محمولاً على من استحلّه" اهـ ملخصاً.

ولا يخفى أن المستحل مرتد، فثبت جواز رجم المرتد وأما ما رواه ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع ثنا محمد بن قيس عن أبي حصين: "أن عثمان أشرف على الناس يوم الدار، فقال: أما علمتم أنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأربع، فذكرها، وذكر الرابع ورجل عمل عمل قوم لوط" انتهى من الزيلعي (2: 92)، فهذه زيادة شاذة، فقد روى الحديث عن عثمان من غير وجه، كما في الزيلعي (3: 79)، ولم يقل أحد: إلا بأربع، بل اتفقت الروايات على قوله: إلا بإحدى ثلاث، وهكذا روى.

باب رجوع شهود الزنا أو بعضهم عن الشهادة

قال الله تعالى: {لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَافِرُونَ}.

عن عائشة وابن مسعود بلفظ: "إلا بإحدى ثلاث"، وأخاف أن يكون محمد بن قيس هذا هو محمد بن سعيد بن قيس المصلوب الوضع، فإنه قد ينسب إلى جده كما في "التهذيب" (9: 415)، وبالجملّة إذا دلست المرأة نفسها لرجل فوطئها يظن أنها امرأته لا يحد الرجل، لكون التدليس عذرا في حقه، لوقوع الاشتباه، وتحد المرأة حد الزنا، لانتهاء عذر الاشتباه في حقها، هذا هو الظاهر من القواعد، ولم أرمن صرح به من فقهاؤنا، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا

باب رجوع شهود الزنا أو بعضهم عن الشهادة

قوله: "قال الله تعالى": "دلت الآية على أنه لا بد في الشهادة على الزنا من أربعة، وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم، وقد نقص العدد بالرجوع عن الشهادة، وهو ظاهر، فلزمهم الحد، لكونهم كاذبين كلهم، لقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} الآية، وهؤلاء قد قذفوا المحصن أو المحصنة أو كليهما، ولم يأتوا بأربعة شهداء فعليهم الحد أجمعين، وقال الشافعي: "يحد الراجع دون الثلاثة (وهو قول زفر منا) لأنه مقر على نفسه بالكذب في قذفه، وأما الثلاثة فقد وجب الحد بشهادتهم، وإنما سقط بعد وجوبه بالرجوع الراجع، ومن وجب الحد بشهادته لم يكن قاذفا فلم يحد"، قلنا: ينتقض ذلك بما إذا رجعوا كلهم، وبالراجع وحده، فإن الحد قد وجب بشهادته ثم سقط، ووجب الحد عليهم بسقوطه، ولأن الحد إذا وجب على الراجع مع المصلحة في رجوعه بإحيائه المشهود عليه بعد إشرافه على التلف فعلى غيره أولى، وقال: بعض الحنابلة: يحد الثلاثة دون الراجع، لأن إذا وقع قبل الحد فهو كالتائب قبل تنقيذ الحكم بقوله، فيسقط عنه الحد، كذا في "المغني" (10: 182)

قلنا: إن الحد لا يسقط بالتوبة، حاشا حد الحرابة الذي ورد النص بسقوطها بالتوبة قبل القدرة عليهم فقط، وأما بالتوبة الكائنة بعد القدرة عليهم أو مع القدرة عليهم فلا، وقد رجم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما غزا وقال: "لقد تاب توبه لو قسمت بين أمة لو سعتهم، رواه مسلم، ورجم الجهنمية، وقال: "لقد تاب توبه لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم" هل وجدت شيئا هو أفضل من أن جادت بنفسه؟ "قاله لعمر حين قال: "تصلي عليها وقم زنت" رواه ابن حزم من طريق مسدد بسند صحيح (11: 128 من المحلى)، ورجم الغامدية فسبها خالد، فسمع نبي الله - صلى الله عليه وسلم - سبه

عن الثوري عن سليمان التيمي عن أبي عثمان الهندي، قال: "شهد أبو بكره وشبل - 3695
بن معبد ونافع على المغيرة، أنهم نظروا إليه كما ينظرون إلى المروء في المكحلة، ونكل
زياد، فقال عمر: هذا رجل لا يشهد إلا بحق، ثم جلداهما الحد"، رواه عبد الرزاق كما في
"التخليص الحبير" (2: 355) وهذا سند صحيح

إياها، فقال: مهلاً يا خالد! فو الذي نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر
له رواه مسلم، فثبت أن التوبة لا تسقط الحدود، وأما قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزُمُونَ
الْمُخْصَنَاتِ} إلى قوله: {غَفُورٌ رَّحِيمٌ} فليس فيه إلا بيان حكم التوبة بعد الجلد، بدليل
قوله: "إلا الذين تابوا من بعد ذلك"، فبين لنا تعالى أن التوبة بعد الجلد تمحو اسم الفسوق
وأما أن التوبة قبل الجلد تسقط الحد فلا

قوله: "عن الثوري" إلخ، فيه دلالة على أن اليهود إذا نقص عددهم عن الأربعة بامتناع
واحد من الشهادة لزمهم حد القذف، وهذا إجماع الصحابة في قصة المغيرة وأبي بكره، ولا
يخفى أن الرجوع عن الشهادة مستلزم لنقص العدد، كامتناع واحد من الأربعة سواء، وإنما
لم يحد الممتنع لعدم قذته المشهود عليه بالزنا، ويحد من سواه، وأما الراجع فإنما رجع بعد
القذف، ونقص به نصاب الشهادة، فيحد مع الثلاثة، والله تعالى أعلم

اختلاف اليهود في شهادتهم

قائدة:

ومن فروع هذا الباب اختلاف اليهود في شهادتهم اختلافا لا يقبل التوفيق عادة، كما إذا
شهد اثنان أنه زنى بها في هذا البيت، واثنان أنه زنى بها في بيت آخر أو شهد كل اثنين
عليه بالزنا في بلد غير البلد الذي شهد به صاحباها، أو اختلفوا في اليوم يدرأ الحد عن
المشهود عليهما اتفاقاً، وعن الشهود أيضاً عندنا، وبه قال النخعي وأبو ثور، واختاره أبو بكر
من الحنابلة، وقال مالك والشافعي: صارت الشهود قذفة، وعليهم الحد، واختار الموفق في
"الغنى" {10: 183} لهم أنه لم يكمل أربعة على زنا واحد، فوجب عليهم الحد، كما لو
انفرد بالشهادة اثنان وحدهما، ولنا أن الشبهة دائرة للحد، وقد وجدت، لأنهم شهدوا ولهم
أهلية كاملة، وعدد كامل على زنا واحد صورة في زعمهم، لنسبتهم الزنا إلى امرأة واحدة،
وبذلك حصل شبهة اتحاد الزنا المشهود، فيدرئ الحد عنهم، والحاصل أن في الزنا شبهة
أوجب الدرء عن المشهود عليه، وفي القذف شبهة أوجب الدرء عن الشهود، كذا في "فتح
(القدير" (5: 61) بمعناه

باب تجوز الشهادة في الحد من غير مدع

احتج أحمد بقضية أبي بكرة حين شهد هو وأصحابه على المغيرة بن شعبة من غير تقدم دعوى، وشهد الجارود وصاحبه على قدامة بن مظعون بشرب الخمر ولم يتقدمه دعوى. قاله الموفق في "المغني" (10: 188) قلت: أما قضية أبي بكرة فقد تقدمت غير مرة

وأما شهادة الجارود وصاحبه على قدامة فاقد رواها عبد الرزاق عن معمر عن ابن - 3696 شهاب، أخبرني عبد الله بن عامر بن ربيعة "أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود سيد عبد القيس على عمر من البحرين، فقال: يا أمير المؤمنين! إن قدامة شرب فسكر، وأني رأيت حدا من حدود الله حقا على أن أرفعه إليك، قال: من يشهد معك؟ قال: أبو هريرة" الحديث، كذا في "الإصابة" (5: 233)، وهذا سند صحيح رجاله رجال الصحيح.

باب تحوز الشهادة في الحد من غير مدع

قوله: "احتج أحمد" إلخ، قال الموفق في "المغني": "وتحوز الشهادة بالحد من غير مدع، لا نعلم فيه خلافاً ونص عليه أحمد، واحتج بقضية أبي بكرة وشهادة الجارود وصاحبه، ولأن الحد حق الله تعالى، فلم تفتقر الشهادة به إلى تقدم دعوى كالعبادات، بيانه أن الدعوى في سائر الحقوق إنما تكون من المستحق، وهذا لا حق فيه لأحد من الآدميين فيدعيه، فلو وقفت الشهادة به على الدعوى لامتنعت إقامتها، إذا ثبت هذا فإن من عنده شهادة على حد فالمستحب أن لا يقيمها (إلا أن يكون المشهود عليه داعراً مفسداً خلع العذار) لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من ستر عورة مسلم في الدنيا ستره الله في الدنيا والآخرة" ويجوز إقامتها لقول الله تعالى: {فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ} ولأن الذين شهدوا بالحد في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لم تنكر علينا شهادتهم به، ويستحب للإمام وغيره تعريضهم بالوقوف عن الشهادة، بدليل قول عمر لزياد: "إنني لأرى رجلاً أرجو أن لا يفضح الله على يديه رجلاً من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، ولأن تركها أفضل فلم يكن بأس بدلالته على الفضل" اهـ (10: 188)، قلت: تعريض عمر لزياد بالتوقف عن الشهادة قد روى في هذه القصة من طرق: منها رواية البلاذري عن وهب بن بقية عن يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد، ومنها رواية عبد الرزاق عن الثوري عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي، ومنها رواية أبي أسامة عن عوف عن قسامة بن زهير بلفظ: "فقال عمر: إنني لأرى رجلاً

باب لا يقيم الإمام الحد بعلمه ما لم يكن معه غيره ويكمل نصاب البينة

عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في قصة الملاعة: "لو كنت - 3697 (راجعاً أحداً من غير بينة رجمتها"، رواه مسلم وفيه قصة (التلخيص الحبير 2: 405

وفي رواية عروة عن ابن عباس بسند صحيح عند ابن ماجه: "لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر فيها الريبة في منطقتها وهيئتها ومن يدخل عليها"، كذا في ("فتح الباري" (12: 160

لا يشهد إلا بالحق، فقال زياد: أما الزنا فلا" أخرجه البيهقي، كذا في التلخيص الحبير (2: 355).

باب لا يقيم الإمام الحد بعلمه ما لم يكن معه غيره ويكمل نصاب البينة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال المهلب: "فيه أن الحد لا يجب على أحد بغير بينة أو إقرار، ولو كان متهما بالفاحشة"، كذا في "فتح الباري" (12: 160)، وقال البخاري: "قال بعض أهل لعراق: ما سمع أو رآه في مجلس القضاء قضى به، وما كان في غيره لم يقض إلا بشاهدين يحضرهما إقراره، وقال بعضهم: يقضي بعلمه في الأموال ولا يقضي في غيرها" اهـ، قال الحافظ في "الفتح": "وهو قول أبي حنيفة ومن تبعه، ويوافقهم مطرف وابن الماجشون وأصبغ وسحنون من المالكية، قال ابن التين: وجرى به العمل، ويوافقهم ما أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين، قال: اعترف رجل عند شريح بأمر ثم أنكره، فقضى عليه باعترافه فقال: أ تقضي على بغير بينة؟ فقال: شهد عليك ابن أخت خالتك، يعنى نفسه، ونقل الكرابيسي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: إذا رأى الحاكم رجلاً يزني مثلاً لم يقض بعلمه، حتى تكون بينة تشهد بذلك عنده، وهي رواية عن أحمد، قال أبو حنيفة: القياس أنه يحكم في ذلك كله بعلمه، ولكن أدع القياس واستحسن أن لا يقضي في ذلك بعلمه" اهـ، قال الحافظ: "اتفقوا على أنه يقضي في قبول الشاهد، ورده بما يعلمه منه من تجريح أو تزكية، ومحصل الآراء في المسألة سبعة سابعها (يقضي) في كل شيء إلا في الحدود، وهذا هو الراجح عند الشافعية" اهـ ملخصاً (13: 142)، قلت: وهذا هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف كما مر

:إغراب ابن حزم

واغرب ابن حزم حيث قال: "فرض على الحاكم أن يحكم بعلمه في الدماء والقصاص والأموال والفروج والحدود، سواء علم ذلك قبل ولايته، أو بعد ولايته، قال: وإن ذكروا قول

وقال عكرمة: قال عمر لعبد الرحمن: "لو رأيت رجلاً على حد زنا أو سرقة وأنت - 3698 أمير؟ فقال: شهادتك شهادة رجل من المسلمين" علقه البخاري ووصله ابن أبي شيبة عن شريك عن عبد الكريم (الجزري عن عكرمة) بلفظ: "أرأيت لو كنت القاضي أو الوالي، وأبصرت إنساناً على حد أكنت تقيمه عليه؟ قال: لا حتى يشهد معي غيري، قال: أصبت لو قلت غير ذلك لم تجد (1)، كذا في "فتح الباري" (13: 139) وهذا مرسل وهو حجة عندنا.

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لو كنت راجماً أحداً بغير بينة لرجمتها، فلا حجة لهم فيه، لأن علم الحاكم أبين بينة وأعدلها" اهـ (9: 428)، قلت: وهل هذا إلا تحريف للشريعة، ورد للأخبار الصحيحة بمجرد الرأي تحكماً بالباطل، فأبي حاكم أولى من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأي علم الحاكم أبين من علمه وأعدل، ولم يرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالقضاء بعلمه، فمن هو الحاكم الذي علمه أبين بينة وأعدل منه، ويلزم من أجاز للحاكم أن يقضي بعلمه مطلقاً أنه لو عمد إلى رجل مستور لم يعهد منه فجور قط أن يرجمه، ويدعى أنه رآه يزني، أو يفرق بينه وبين زوجته، ويذعم أنه سمعه يطلقها أو بينه وبين أمته ويذعم أنه سمعه يعتقها، فإني هذا الباب لو فتح لوجد كل قاض وحاكم السبيل إلى قتل عدوه وتفسيقه، والفريق بينه وبين من يحب، ومن ثم قال الشافعي: لو لا قضاة السوء لقلت: إن للحاكم أن يحكم بعلمه، وإذا كان هذا في الزمان الأول فما الظن بالتأخر، فيتعين حسم مادة تجويز القضاء في هذه الأزمان المتأخرة، لكثرة من يتولى الحكم ممن لا يؤمن على ذلك.

وأما قولهم: أقر ماعز عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بالزنا أربعاً، فأمر برجمه، ولم يذكر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أشهد من حضره فلا حجة لهم فيه، لأن ماعزاً إنما كان إقراره عند النبي - صلى الله عليه وسلم - بحضرة الصحابة، إذ معلوم أنه - صلى الله عليه وسلم - كان لا يقعد وحده، فلم يحتج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يشهدهم على إقراره لسماعهم منه ذلك، وكذلك قصة أبي قادة في سلب قتيله يوم حنين، كذا في "فتح الباري" (13: 140)، وكذا قوله - صلى الله عليه وسلم - لهند بنت عتبة زوجة أبي سفيان: "خذي ما يكفيك وولدي بالمعروف" لم يكن من القضاء بعلمه، بل خرج مخرج الفتيا.

كلام المفتي يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتي

وكلام المفتي يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتي، فكأنه قال: إن صح أنه يمنعك حقك (جاز لك استيفاءه مع الإمكان، قاله ابن المنير، كما فب "فتح الباري" أيضاً (12: 123).

عن ابن شهاب عن زبيد بن الصلت أن أبا بكر الصديق قال: "لو وجدت رجلاً على - 3699
حد ما أقمته عليه حتى يكون معي غيري" رواه الكرابيسي معلقاً، ثم ساقه بسند صحيح
(عن ابن شهاب، كذا في "فتح الباري" (13: 141).

عن أم كلثوم بنت أبي بكر: "أن عمر بن الخطاب كان يسعي بالمدينة ذات ليلة، - 3700
فرأى رجلاً وامرأة على فاحشة، فلما أصبح قال للناس: رأيتم أن إماماً رأى رجلاً وامرأة
على فاحشة فأقام عليهما الحد، ما كنتم فاعلين؟ قالوا: إنما أنت إمام، فقال علي بن أبي
طالب: ليس ذلك لك، إذن يقام عليك الحد، إن الله لم يأمن على هذا الأمر أقل من أربعة
شهداء، ثم تركهم ما شاء الله أن يتركهم، ثم سألهم، فقال القوم مثل مقالته الأولى، وقال
علي مثل مقالته"، أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق، (كنز العمال)، ولم أقف له على
سند، وذكرته اعتضاداً

فالحق ما قاله أبو حنيفة: لا يقضي القاضي بعلمه في الحدود مطلقاً، ويقضي في الأموال
بما علمه في مجلس القضاء، أما عدم قضائه بعلمه في الحدود فلنقله تعالى: {فَاسْتَشْهِدُوا
عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ}، وقال تعالى: {فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ}،
ولأنه لا يجوز له أن يتكلم به، ولو رماه بما علمه منه لكان قاذفاً يلزمه حد القذف، فلم تحز
إقامة الحد به، كقول غيره، ولأنه إذا حرم النطق به فالعمل به أولى، وهذا هو قول مالك
وأحمد وأحد قولي الشافعي وقال في الآخر: له إقامته بعلمه، وهو قول أبي ثور كذا في
"المغني" (10: 191)، وقد عرفت في كلام الحافظ أن الراجح الأصح عند الشافعية أن لا
يقضي بعلمه في الحدود

الرد على ابن حزم

وأما ابن حزم فقد حفظ قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ
لِلَّهِ}، ونسى قوله: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ
جَلْدَةً}، فلما لم يجز للحاكم أن يرمى أحداً بالفاحشة بعلمه وحده دون أن يكون معه ثلاثة
فكيف يجوز له إقامة الحد به وهي فوق الرمي بالقول؟ وهكذا أهل الظاهر وقياسهم
واستنباطهم الأحكام من القرآن والسنة فافهم والله يتولى هداك، ودلالة الآثار على معنى
الباب ظاهرة

باب إذا شهد أربعة بالزنا على امرأة أحدهم زوجها فالشهادة تامة

عن الحسن البصري في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: "إذا - 3701 جاءوا مجتمعين الزوج أجوزهم شهادة"

وعن الشعبي أنه قال في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها: إنه قد - 3702 جازت شهادتهم، وأحرزوا ظهورهم، وقال الحكم بن عتيبة نحوه، وبهذا يأخذ أبو حنيفة والأوزاعي في أحد قوليه، ذكر الآثار كلها ابن حزم في "المحلى" (11: 362)، وحزم بما ولم يعلها بشيء

باب إذا شهد أربعة بالزنا على امرأة أحدهم زوجها فالشهادة تامة

قوله: "عن الحسن" إلخ، دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وقال مالك والشافعي: "لا تتم الشهادة بأربعة أحدهم زوجها، وبه قال الأوزاعي في أحد قوليه، واحتجوا بما روى عن ابن عباس في أربعة شهداء شهدوا بالزنا على امرأة وأحدهم زوجها، قال: "يلعن الزوج ويحد الآخرون" ذكره ابن حزم في "المحلى قلنا: محمول على ما إذا جاءوا (261: 11)" متفرقين، فيكون الزوج مدعيًا، والثلاثة شاهدين، وإذا جاؤوا مجتمعين فالكل شهود، والفرق بين الشاهد والقاذف قد ذكرناه فيما مضى أن القاذف من جاء القاضي وحده أو مع نفر لم يتموا أربعة، والشاهد من جاءه مع غيره وقد تموا أربعة، فقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لهلال بن أمية البينة أو حد في ظهرك"، وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ}، محمول على المدعي القاذف دون الشاهد قال تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ}، ولم يخص الله تعالى أولئك الأربعة الشهاد أن لا يكون منعهم زوجها.

قال الجصاص: في "أحكام القرآن" له: "لا خلاف أن شهادة الزوج جائزة على امرأته في سائر الحقوق، وفي القصاص، وفي سائر الحدود، من السرقة والقتل والشرب، فكذلك يجب أن تكون في الزنا، ولو قذف الأجنبية امرأة وجاء بأربعة أحدهم زوجها اقتضى الظاهر جواز شهادتهم، وسقوط الحد عن القاذف وإيجابه عليها، فإن قيل: الزوج يجب عليه اللعان إذا قذف امرأته فلا يجوز أن يكون شاهد؟ قيل له: إذا جاء مجيء الشهود مع ثلاثة غيره فليس بقاذف ولا لعان عليه، وإنما يجب اللعان عليه إذا قذفها ثم لم يأت بأربعة شهداء، كالأجنبي إذا قذف وجب عليه الحد، إلا أن يأتي بأربعة غيره يشهدون بالزنا، ولو (جاء مع ثلاثة فشهدوا بالزنا لم يكن قاذفا وكان شاهداً، فكذلك الزوج" اهـ (3: 295).

باب إذا أحببت امرأة لا زوج لها ولا سيد

لم يلزمه الحد بذلك ما لم تعترف أو تشهد عليها أربعة بالزنا

حدثنا خلف بن خليفة ثنا هاشم: "أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب ليس لها - 3703 زوج وقد حملت، فسألها عمر، فقال: إنني امرأة ثقيلة الرأس، وقع علي رجل وأنا نائمة، فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد"، رواه سعيد بن منصور كما في "المغني" (10: 193)، وهذا مرسل صحيح، فخلف من رجال مسلم والأربعة، وهاشم من رجال الجماعة ثقة.

وقال ابن قدامة في «شرح الكبيرة» تهان كان أحدهم زواجا حد الثلاثة، ولا عن الزوج إن شاء لأن الزوج لا تقبل شهادته على امرأته، لأنه بشهادته مقر بعداوته لها، فلا تقبل شهادته عليها، فيبقى الشهود ثلاثة فيحدون" اهـ (10: 201)، قلنا: ذلك منقوض بشهادته عليها بالقصاص وسائر الحدود من السرقة والقتل والشرب، فإنها مقبولة اتفاقاً، ولا يكون بشهادته في ذلك مقرا بعداوته لها، فما الفرق بينها وبين الشهادة عليها بالزنا؟ حتى صار مقرا بعداوته لها في هذه دون غيرها، والمفروض أنه لم يكن عدوا لها ولا عداوة لها ثابتة قبل الشهادة، وأنه عدل قد زكاه المزكون بالعدالة والصيانة، فمثله لا يكون مقرا بعداوته لها بمجرد الشهادة عليها فافهم.

باب إذا أحببت امرأة لا زوج لها ولا سيد

لم يلزمه الحد بذلك ما لم تعترف أو تشهد عليها أربعة بالزنا

قوله: "حدثنا خلف بن خليفة" إلخ، قال الموفق في "المغني": "وتسأل المرأة، فإن ادعت أنها أكرهت أو وطئت بشبهة، أو لم تعترف بالزنا لم تحد، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي، وقال مالك: عليها الحد إذا كانت مقيمة غير غريبة، إلا أن تظهر أمارات الإكراه، بأن تأتي مستغيثة أو صارخة (قبل ظهور الحمل) لقول عمر رضي الله عنه: والرجم واجب على كل من زنى من الرجال والنساء إذا كان محصناً إذا قامت به بينة، أو كان الحبل أو الاعتراف (قاله في خطبته بالمدينة على منبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بمحضر من الصحابة ولم ينكرها أحد) وروى أن عثمان أتى بامرأة ولدت لسته أشهر فأمر بها عثمان أن ترجم، فقال علي: ليس لك عليها سبيل، قال الله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا}، {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ}، فالحمل يكون ستة أشهر، فلا رجم عليها، فأمر عثمان بردها، رواه مالك في الموطأ بلاغاً، كذا في "جمع الفوائد" (1: 286)

ساق ابن عبد البر من طريق شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة، - 3704 قال: "أنا لمع عمر بمني، فإذا بامرأة حبلى ضخمة تبكي، فسألها، فقالت: إني ثقيلة الرأس فقممت بالليل أصلي ثم نمت، فما استيقظت إلا ورجل قد ركبني ومضى، فما أدري من هو؟ قال: فدرأ عنها الحد" كذا في "فتح الباري" (12: 137) وهذا سند

عليها، فأمر عثمان يردّها، رواه مالك في الموطأ بلاغا، كذا في "جمع الفوائد" (1: 286)، وهذا يدل على أنه كان يرئسها يحملها، وعن عمر نحو من هذا (رواه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر وابن حاتم والبيهقي عن الأسود الدئلي: أن عمر بن الخطاب رفعت إليه امرأة ولدت لستة أشهر، فهم برجمها، فبلغ ذلك عليا، فقال: ليس عليها رجم، الحديث، بمعنى ما تقدم، "كنز العمال" (3: 96) وأما قصة عثمان فالظاهر من رواية عبد الرزاق ووكيع وابن جرير وابن أبي حاتم أن المتكلم فيها كان ابن عباس، فقال لعثمان مثل مقالة علي لعمر، كذا في "كنز العمال" عن أبي الضحى عن قائل لابن عباس قال: كنت معه فأتى عثمان بامرأة. الحديث (3: 87)، وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إن الزنا زنا إن زنا سر، وزنا علانية، فزنا السر أن يشهد الشهود، وزنا العلانية أن يظهر الحبل أو الاعتراف. (رواه ابن أبي شيبة: يحدثنا أبو خالد الأحمر عن حجاج عن الحسن بن سعيد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن علي، فذكر نحوه، كذا في "نصب الراية" (2: 80).

قال الموفق: ولنا أنه يحتمل أنه من وطئ إكراه أو شبهة، والحد يسقط بالشبهات، وقد قيل: إن المرأة تحمل من غير وطئ، بأن يدخل ماء الرجل في فرجها إما بفعلها أو فعل غيرها، ولهذا تصور حمل البكر، فقد وجد ذلك، وأما قول الصحابة لنقد اختلاف الرواية عنهم، فروى سعيد فذكر ما ذكرناه في المتن، وروى البراء بن صبرة (الصحيح النزال بن سبرة كما ذكرناه في المتن)، وروى عن علي وابن عباس أنهما قالوا: إذا كان في الحد لعل وعسى فهو معطل. (رواه عبد الرزاق عن علي كما مر)، وروى الدارقطني بإسناده عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر، أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحد فادرأ ما استطعت، ولا خلاف في أن الحد يدرأ بالشبهات، وهي متحققة ههنا، اهـ ملخصاً (10: 94).

وقال ابن عبد البر: "قد جاء عن عمر في عدة قضايا أنه درأ الحد بدعوى الإكراه ونحوه، ثم ساق من طريق شعبة ما ذكرناه في المتن، واستنبط الباقي من قول عمر: أو كان الحبل أو الاعتراف، أن من وطئ في غير الفرج فدخل، ماءه فيه فادعت المرأة أن الولد منه لا يقبل، ولم يلحق

صحيح، وأخرجه الإمام أبو يوسف في "الخراج" (184)، عن الحسن عن عبيد الملك بن ميسرة عن النزال نحوه، وزاد: "فقال عمر: لو قتلت هذه خشيت على الأخشيين النار، ثم كتب إلى أمراء الأمصار أن لا تقتل نفس دونه"

به إذا لم يعترف به، لأنه لو لحق به لما وجب الرجم على حبل بجواز مثل ذلك وعكسه غيره، فقال: هذا يقتضى أن لا يجب على الحبل بمجرد الحبل حد، لاحتمال مثل هذه الشبهة، وهو قول الجمهور "وأجاب الطحاوي: "أن المستفاد من قول عمر: الرجم حق على من زنى إلخ. أن الحبل إذا كان من زنا وجب فيه الرجم، وهو كذلك، ولكن لا بد من ثبوت كونه من زنا، ولا ترجم بمجرد الحبل مع قيام الاحتمال فيه، لأن عمر لما أتى بالمرأة الحبل وقالوا: إنها زنت وهي تبكي فسألها ما يبكيك؟ فأخبرت أن رجلاً ركبها وهي نائمة، فدرأ عنها الحد بذلك" قال الحافظ في

"الفتح" (12: 137): "ولا يخفى تكلفه، فإن عمر قابل الحبل بالاعتراف، وقسيم الشيء لا يكون قسمه" اهـ قلت: نعم! ولكن قد يكون أون بمعنى الواو لمطلق الجمع دون التقسيم، كما في "القاموس" (2: 922)، وقد قامت الدلالة على أن عمر لم يرد جواز الرجم بمجرد الحبل، فلا بد من تأويل قوله: "أو الحبل أو الاعتراف"، ولا يخفى أن ما قاله الطحاوي أحسن تأويلاً.

ولنذكر ما ورد عن عمر وعلي رضي الله عنهما من الدلالة على أنهما لم يرجما بمجرد الحبل، فروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن طارق بن شهاب، قال: "بلغ عمر أن امرأة متعبدة حملت، قال عمر: أراها قامت من الليل تصلي، فخشعت فسجدت، فأتاها غاو من الغواة، فتجثمها، فأنته، فحدثته بذلك سواء فخلى سبيلها" وروى عبد الرزاق عن الثوري عن علي بن الأقرع عن إبراهيم، قال: بلغ عمر عن امرأة أنها حامل، فأمر بها أن تحرس حتى تضع، فوضعت ماءً أسود، فقال عمر: لمة شيطان" كذا في "كنز العمال وهذا مرسل (86: 3)" صحيح، وفيه دلالة على أنه لم يحددها ولا المتعبدة بمجرد الحمل، وروى الشافعي وعبد "الرزاق والبيهقي عن أبي يزيد أن رجلاً تزوج امرأة ولها ابنة من غيره، وله ابن من غيرها، ففجر الغلام بالجارية، فظهر بها حبل، فلما قدم عمر إلى مكة رفع ذلك إليه، فسألها فاعترفا، فجلده عمر الحد، وآخر المرأة حتى وضعت، هم ثم جلدها، وفرض أن يجمع بينهما فأبى الغلام، كذا في الكنز أيضاً، وروى الشافعي وعبد الرزاق والبيهقي عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، قال: "توفي عبد الرحمن بن حاطب، وأعتق من صلي من رقيقه وصام، وكانت له نوبة قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فأرسل إليها عمر، فسألها، فقال: حبلت؟ فقالت: نعم! من مرعوش بدرهمين" الحديث كذا في الكنز أيضاً (3: 87).

باب لا حد على المكرهة ويحد الذي استكرهها

عن أبي حنيفة: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - درأ الحد عن امرأة - 3705 استكرهت"، رواه الطبراني وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس، (مجمع الزوائد 6: 270)، قلت: فالحديث حسن، كما ذكرناه في المقدمة

عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه: "أن امرأة استكرهت على عهد رسول الله - - 3706 صلى الله عليه وسلم -، فدرأ عنها الحد، رواه الأثرم كما في "المغني وهو [159: 10]" "عند الترمذي (1: 175) وقال هذا حديث غريب وليس إسناده بمتصل وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه"، اهـ قلت: ولكنه تأيد بما قبله.

وقد مر تصحيحه سابقا، وفيه دلالة على أنه لم يحدها بمجرد الحبل بل سألها، فلما اعترفت بالزنا حدها، أو درأ عنها الحد لجهالتها على اختلاف الروايتين

وروى عبد الرزاق البيهقي عن الشعبي: "أن علياً أتى بامرأة من همدان ثيب حبلى يقال لها: شراقة قد زنت، فقال لها علي: لعل الرجل استكرهك؟ قالت: لا، قال: فلعل الرجل قد وقع عليك وأنت راقدة، قالت: لا! قال: فلعل لك زوجاً من عدونا هؤلاء وأنت تكتمينه؟ قالت: لا، فحسبها حتى إذا وضعت جلدتها"، الحديث كذا في "كنز" (3: 88)، فهذا علي لم يرحمها حتى سألها ولقنها، فلما اعترفت بالزنا صريحا رجمها، وروى ابن النجار سهل سعد: "أن وليدة في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حملت من الزنا، فسئلت من أحبك؟ فقالت: أحبلي المقعد، فسئل عن ذلك فاعترف"، الحديث كذا في "الكنز" أيضاً (3: 89) فقد رأيت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يحدها بمجرد الحمل حتى سألها، فالحق ما عليه الجمهور أن المرأة لا تحد بمجرد الحبل لم تعرف بالزنا أو تقم عليه بينة عادلة والله تعالى أعلم.

باب لا حد على المكرهة ويحد الذي استكرهها

قال المؤلف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وأما ما رواه مالك عن ابن شهاب: "أن عبد الملك بن مروان قضى في امرأة أصيبت مستكرهة بصدقها على من فعل ذلك" فهو محمول على ما إذا درأ الحد عن الرجل بشبهة، قال محمد في الموطأ: "إذا استكرهت المرأة فلا حد عليها، وعلى من استكرهها الحد، فإذا وجب عليه الحد بطل الصداق ولا يجب الحد والصداق في جماع واحد، فإن درأ عنه الحد بشبهة وجب عليه الصداق (أي مهر مثل المرأة)، وهو قول أبي حنيفة

أخبرنا مالك حدثنا نافع: "أن عبداً كان يقوم على رقيق الخمس، وأنه استكرهه - 3707 جارية من ذلك الرقيق، فوقع بها، فجلبه عمر بن الخطاب ونفاه، ولم يجلب الوليدة من أجل أنه استكرهها"، رواه محمد في "الموطأ" (308)، وهو كذلك عند مالك في موطأه (350)، ومراسيله حجة عند القوم.

عن الثوري عن الأعمش عن ابن المسيب: "أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة لقيها - 3708 راع بفلاة من الأرض، وهي عطشى، فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تتركه فيقع بها، فنأشده بالله فأبى، فلما بلغت جهدها أمكنته، فدرأ عنها عمر الحد بالضرورة"، رواه عبد الرزاق (كنز العمال 3: 86)، وهذا سند صحيح

وإبراهيم النخعي والعامه من فقهاؤنا" اهـ، (309).

وقال الموفق في "المغني": "لا حد على مكرهة في قول عامة أهل العلم، روى ذلك عن عمر والزهري وقتادة والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، ولا نعلم فيه مخالفاً، وذلك لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: عفى لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، (قلت: محمول عندنا على رفع الإثم، وإنما الوجه ما سيأتي) وعن عبد الجبار بن وائل عن أبيه، فذكر ما في المتن، قال: وأتى عمر بإماء من الإمارة استكراههن غلمان من غلمان الإمارة. فضرب الغلمان ولم يضرب الإماء، رواه الأثرم، وروى سعيد بإسناده عن طارق بن شهاب قال: أتى عمر بامرأة قد زنت، فقالت: إني كنت نائمة قلم استيقظ إلا برجل قد جثم علي، فخلى سبيلها ولم يضربها، ولأن هذا شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، ولا فرق بين الإكراه بالإلجاء وهو أن يغلبها على نفسها، وبين الإكراه بالتهديد بالقتل ونحوه، نص عليه أحمد في راع جاءت امرأة قد عطشت، فسأته أن يسقيها، فقال لها: أمكنيني من نفسي، قال: هذه مضطرة، وإن أكره الرجل فزني، فقال أصحابنا: عليه الحد، وبه قال محمد بن الحسن وأبو ثور، لأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار، والإكراه ينافي به، فإذا وجد الانتشار انتفى الإكراه، فيلزمه الحد، كما لو أكره على غير الزنا فزنى وقال أبو حنيفة: إن أكرهه السلطان فلا حد عليه، ولن أكرهه غيره حد استحساناً، وقال الشافعي وابن المنذر: لا حد عليه لعموم الخبر، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، والإكراه شبهة فيمنع الحد، كما لو كانت امرأة يحققه أن الإكراه إذا كان بالتخويف أو بمنع ما تفوت حياته بمنعه كان الرجل فيه كالمرأة، فإذا لم يجب عليها الحد لم يجب عليهم وقولهم: إن التخويف ينافي الانتشار لا يصح، لأن التخويف بترك

باب من أصاب حدا مرتين فصاعداً قبل أن يقام

عليه الحد لا يحد إلا حداً واحداً

ابن وهب عن سفیان الثوري عن حميد الطويل عن أنس بن مالك، قال: "أتى عمر - 3709 بن الخطاب بسارق، فقال: ما سرقت قبلاً، فقال له عمر: كذبت ورب عمر، ما أخذ الله عبداً عند أول ذنب، وعن ابن وهب عن عبد الله بن سمعان بهذا، وأن علي بن أبي طالب قال له: الله أحلم من أن يأخذ عبده في أول ذنب يا أمير المؤمنين!

الفعل، والفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك، وهذا أصح الأقوال إن شاء الله تعالى اهـ (10):
160 □ (159).

وقال في "الهداية": "ومن أكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أولاً: يحد، وهو قول زفر، لأن الزنا من الرجل لا يتصور إلا بعد انتشار الألة، وذلك دليل الطوعية، ثم رجع عنه فقال: لا حد عليه، لأن سببه الملجئ قائم ظاهراً، والانتشار دليل متردد، لأنه قد يكون من غير قصد، لأن الانتشار قد يكون طبعاً لا طوعاً، كما في النائم، فأورث شبهة، وإن أكرهه غير السلطان حد عند أبي حنيفة، وقالوا: لا يحد، له أن الإكراه من غيره لا يدوم إلا نادراً، لتمكنه من الاستعانة بالسلطان، أو بجماعة من المسلمين، ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح، والنادر لا حكم له، فلا يسقط به الحد، بخلاف السلطان، لأنه لا يمكنه الاستعانة بغيره، ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا"، اهـ قال المحقق في "الفتح": قال المشايخ: وهذا اختلاف عصر وزمان، ففي زمن أبي حنيفة ليس لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان، وفي زمنهما ظهرت القوة لكل متغلب، فيفتى بقولهما، وعليه مشى صاحب "الهداية" في الإكراه، حيث قال: والسلطان وغيره سيان عند تحقق القدرة على إيقاع ما توعده به اهـ (5: 52)، قلت: فلا حد على مكرهه ولا على مكره، إذا تحققت شرائط الإكراه التي دمرها الفقهاء في باب الإكراه، والله تعالى أعلم.

باب من أصاب حدا مرتين فصاعداً قبل أن يقام عليه الحد لا يعد إلا حداً واحداً

قوله: "ابن وهب" إلخ، دلالتُه على معنى الباب ظاهرة، فإن السارق كان قد أقر بأنه سرق قبل سرقة هذه إحدى وعشرين مرة، فلم يعيدوا عليه الحد، وروى الإمام أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال في رجل قذف رجلاً بالكوفة، وآخر بالبصرة، وآخر بواسط، ف ضرب الحد، قال: هو لذلك كله، وكذلك إن سرق غير مرة

من أناس شتى، وقطع، كان القطع لذلك كله، وكذلك الزنا، وكذلك شرب الخمر، كذا في
(جامع مسانيد الإمام (2: 185).

فأمر به عمر، فقطع، فلما قطع قام إليه علي بن أبي طالب، فقال له: أنشدك الله كم سرقت (من مرة؟ قالهن إحدى وعشرين مرة، رواه ابن حزم في "المحلى" (11: 158).

وقال الموفق في "المغني": "إن ما يوجب الحد من الزنا والسرقة والقتل وشرب الخمر إذا تكرر قبل إقامة الحد أجزاً حد واحد يغير خلاف علمناه، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم، منهم عطاء والزهري ومالك وأبو حنيفة وأحمد وإسحاق وأبوت ثور وأبو يوسف، وهو مذهب الشافعي، وإن أقيم عليه الحد ثم حدثت منه جنابة أخرى ففيها حدها، لا نعلم فيه خلافاً، وحكاها ابن المنذر عن من يحفظ عنه، وقد سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الأمة تزني قبل أن تحصن، قال: إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها (متفق عليه كما تقدم)، ولأن تداخل المحدود إنما يكون مع اجتماعها، وهذا الحد الثاني وجب بعد سقوط الأول باستيفائه، وإن كانت الحدود من أجناس مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر أقيمت كلها، إلا أن يكون فيها قتل، فإن كان فيها قتل اكتفى به، لأنه لا حاجة معه إلى الزجر بغيره، وقد قال ابن مسعود: ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله، وإن لم يكن فيها قتل استوفيت كلها، وبرئ فالأخف فالأخف فيبدأ بالجلد، ثم بالقطع، ويقدم الأخف في الجلد على الأثقل، فيبدأ في الجلد بحد الشرب ثم بحد القذف إن قلنا: إنه حق الله تعالى: ثم بحد الزنا، وإن قلنا: إن حد القذف حق لأدمي قدمناه، ثم بحد الشرب، ثم بحد الزنا" اهـ (10: 198)، قلت: حد القذف مشترك بين حق الله وحق العبد، فيبدأ به على حد هو خالص حق الله تعالى.

إذا شهد أربعة على رجل بالزنا وهم فساق

فائدة: قال الإمام أبو يوسف في الخراج له: "حدثنا أشعث عن الشعبي في أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فكان أحدهم ليس بعدل، أو لم يكونوا كلهم عدولا، قال: لا أجل أحداً منهم.

قال أبو يوسف: فإن كانوا أربعة فساقاً أو سئل عنهم فلم يذكوا، فلا حد عليهم، لأنهم أربعة ولا على المشهود عليه، قال: فإن شهد أربعة وهم عيان، فينبغي للإمام أن يحدهم ولا حد على المشهود عليه، وكذلك لو كانوا عبيداً، أو محدودين في قذف أو كانوا ذمة، لا يجوز في ذلك وإلا شهادة أربعة أحرار مسلمين عدول" اهـ (196)، قلت: وإنما لن يحدوا إذا كانوا فساقاً لكون الفسق أمراً باطناً لا يطلع عليه في الحقيقة إلا الله تعالى، لاحتمال أن يكونوا قد تابوا عما نسب إليهم من الفسق، والحدود تدرأ بالشبهات.

وأخرج نحوه من قول أبي بكر رضي الله عنه، وقال: "الإسنادان عن أبي بكر وعلي

:لا حد على من وطء جارية من الفيء وله فيها نصيب

فائدة: قال الإمام أبو يوسف في الخراج أيضاً: حدثنا: سعيد هو ابن أبي عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب، في الرجل يوطأ الجارية من الفيء، قال: ليس عليه فيها حد إذا كان له فيها نصيب" اهـ (204) وهذا سند صحيح قال: وحدثنا إسماعيل بن أبي خالد عن عمير بن نمير (الصحيح عبيد بن عمير) قال: سئل ابن عمر رضي الله عنه عن جارية كانت بين رجلين فوقع عليها أحدهما، قال: ليس عليه حد. قال: وحدثنا إسماعيل عن الشعبي قال: جاء رجل عبدالله، فقال: إني وقعت على جارية امرأتي، فقال: اتق الله ولا تعد، قال: وحدثنا أشعث عن الحسن في الرجل يقع على جارية أمه، قال: ليس عليه حد، وجارية الجد والجدة مثل جارية الأم والأب، قال أبو يوسف: ومن فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فإنه يحد، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حد به، قال: ولو فجر بأمة فقتلها فإني استحسن أن ألزمه قيمتها، ولا أحده (212) قلت: وأما عند أبي حنيفة ومحمد فعليه الحد والقيمة جميعاً، كما في و"الهداية"، وقال المحقق في "الفتح": ذكره صاحب الهداية بلفظ عن أبي يوسف، ليفيد أنه ليس ظاهر المذهب عنه، فإن محمداً لم يذكر فيها خلافه في الجامع الصغير وعادته إذا كان خلاله ثابتاً ذكره، وكذا الحاكم الشهيد لم يذكر في الكافي خلافاً وإنما نقل الفقيه أبو الليث خلافه فقال: ذكر أبو يوسف في الأمالي إلخ (5: 54).

:الرد على ابن حزم

ورحم الله ابن حزم حيث عذى المروى عن أبي يوسف إلى أبي حنيفة، ثم جعل يرده عليه بأشنع لفظ وأقبحه، كما هو عادته من الإقذاع في الكلام، وكذلك نسب إلى أبي حنيفة القول بإسقاط الحد عن زنى بامرأة، ثم تزوجها أو زنى بأمة ثم اشتراها كما في المحلى (11: 252) وهذه فرية بلا مربية لم يقل به أبو حنيفة ولا أصحابه والله تعالى أعلم والبسط في فتح القدير. (54: 5)

:لا حد على الإمام في حقوق الله تعالى

فائدة: قال في "الهداية": "وكل شيء صنع الإمام الذي ليس فوقه إمام فلا حد عليه، إلا القصاص، فإنه يؤخذ به، وبالأموال، لأن الحدود حق الله تعالى، وإقامتها إليه لا إلى غيره، بدليل ما مر من قوله - صلى الله عليه وسلم -: أربعة إلى الولاة وعد منها إقامة الحدود، ولا يمكنه أن يقيم على نفسه

ضعيفان، أحدهما مرسل والآخر مرسل ساقط، والإسناد في ذلك عن عمر صحيح اهـ

قلت: وقد تأيد به المرسلان عن أبي بكر وعلي، والإرسال ليس بعله عندنا

لأن إقامته بطريق الخزي والنكال، ولا يفعل أحد ذلك بنفسه، ولا ولاية لأحد عليه) يستوفيه، وفائدة الإيجاب الاستيفاء، فإذا تعذر لم يجب) بخلاف حقوق العباد، ولأنه يستوفيه ولي الحق، إما بتمكينه أو بالاستعانة بمنعة المسلمين، والقصاص والأموال منها، وأما حد القذف قالوا: المذهب فيه حق الشرع، فحكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى، قال المحقق في الفتح: "وأورد عليه ما المانع من أن يولى غيره الحكم فيه بما يثبت عنده كما في الأموال، فإذا صحت هذه الاستنابة فوجب عليه حق للعبد استوفاه العبد، أو حق الله استوفاه ذلك النائب، وقد يقال: ابن دليل إيجاب الاستنابة! والله سبحانه أعلم" اهـ (5: 56).

إذا أقر أنه زنى بامرأة فجددت

فائدة: من أقر أنه زنى بامرأة سماها، فجددت يحد للقذف فقط، ولا يحد للزنا عند أبي حنيفة والأوزاعي، وقال مالك والشافعي يحد للزنا لا للقذف، واحتجوا بما رواه أحمد وأبو داود عن سهل بن سعد: "أن رجلاً جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: إنه قد زنى بامرأة قد سماها، فأرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المرأة، فدعاها فسألها عما قال، فأنكرت، فحده وتركها"، كما في نيل الأوطار (7: 20) وفي إسناده عبد السلام بن حفص أبو مصعب المدني وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: "ليس بمعروف"، فحملة مالك والشافعي على أنه - صلى الله عليه وسلم - حده للزنا، بدليل ما رواه النسائي وأبو داود: "أن رجلاً من بكر بن ليث أتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأقر أنه زنى بامرأة أربع مرات، فجلد مائة، وكان بكراً، ثم سأله البيهقي عن المرأة، فقالت: كذب يا رسول الله! فجلده حد الفرية ثمانين"، وفي إسناده القاسم بن فياض الصنعاني، تكلم فيه غير واحد، حتى قال ابن حبان: "إنه بطل الاحتجاج به، وقال النسائي: "هذا حديث منكرو، كذا في النيل، وأيضاً: فهو يخالف ما ذهب إليه مالك والشافعي، فإنهما قالاً: "يحد للزنا لا للقذف"، وفي الأثر أنه حده للزنا والقذف جميعاً، وأيضاً: فإن إنكار المرأة شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

قال الشوكاني: وأجيب بأنه أي إنكار المرأة لا يبطل به إقراره" اهـ، قلنا: فلم أرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى المرأة ودعاها، فسألها عما قال؟ فإن الظاهر منه أن إنكار المرأة يورث شبهة في إقراره، لأن فعل الزنا من الرجل لا يتصور بدون المحل، وبإنكارها قد انتفى في جانبها، فينتفي في

عن معاوية قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من شرب الخمر - 3710 فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه" رواه الترمذي (1: 184) وفي نفع قوت المغتذي (1: 173): صححه ابن حبان والحاكم

(قلت: قال الذهبي أيضاً هو صحيح، كما في الزيلعي (2: 95)

جانبه أيضاً، ألا ترى أنه لو انتفى صفة الزنا في جانبها بدعوى النكاح سقط الحد عنهما: فإذا انتفى أصل الفعل أولى، وهذا لأن القاضي لا يتمكن من القضاء عليه بالزنا بها مع إنكارها، ألا ترى أنها تبقى محصنة؟ ولا يتمكن من القضاء عليه بالزنا بغيرها، لأنه لم يقر بذلك، وبدون القضاء بالزنا لا يتمكن من إقامة الحد، ولا يصح القياس على ما إذا كانت حاضرة ساكتة، أو غائبة، أو قالت: زنى بي مستكرهة، لأن بسكوتهَا وغيبتهَا واستكراهها لا ينتفى الفعل في جانبها، وبإنكارها ينتفى، ألا ترى أن من أقر لإنسان بشيء وكذبه بطل إقراره حتى لو صدقه بعد ذلك لم يصح؟، ولو كان غائباً أو حاضراً ساكتاً لم يبطل به الإقرار، حتى إذا صدقه عمل بتصديقه، وهذا بخلاف ما إذا قالت: زنى بي مستكرهة، لأن المحلية وأصل الفعل هناك قد ظهر في حقها، ولهذا سقط إحصانها به

قال السرخسي في "المبسوط": "وحديث سهل بن سعد قد ضعفه أهل الحديث ثم تأويل الحديث أنها أنكرت وطالبته بحد القذف، فحده رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقذفه إياها بالزنا، لا بإقراره بالزنا على نفسه، وعلى هذا لو أقرت امرأة أنه زنى بها فلان أربع مرات وأنكر الرجل، فهو على الخلاف الذي بينا في إقامة الحد عليها، وكلام أب حنيفة هنا أظهر لأن المباشر للفعل هو الرجل فلا يثبت أصل القذف مع إنكاره، وإن قال الرجل: صدقت حدث المرأة، ولم يحد الرجل، لأنه بالتصديق صار مقراً بالزنا مره واحدة، وقد بينا أن (بالإقرار الواحد لا يقام الحد" اهـ (9: 99

وبهذا سقط ما قاله الحافظ في "الفتح": ونصه: والحجة فيه أنه إن كان صدق في نفس الأمر فلا حد عليه لقذفها، وإن كان كذب فليس بزان، (قلنا: ولكنه قاذف) وإنما يجب عليه حد الزنا لأن كل من أقر على نفسه وعلى غيره لزمه ما أقر به على نفسه وهو مدع فيما أقر به على غيره فيؤاخذ بإقراره على نفسه دون غيره اهـ (12: 154)، قلنا: ولكن دعوى الزنا بامرأة معلومة موجبة لقذفها بالزنا، فكيف لا يؤاخذ بإقراره على غيره؟ فينبغي القول بوجود الحد للزنا والقذف جميعاً، ولا تقولون به، وأيضاً: فإن المرء إنما يؤخذ بإقراره على نفسه في الأموال، وأما في الزنا فلا يؤاخذ به ما لم يقر أربع مرات، ولم يكن في الإقرار شبهة، وإلا فلا يؤاخذ به، وقد ذكرنا أن إنكار المرأة شبهة في إقراره، فلا يحد للزنا، ويحد للقذف إذا طالبته، لكونه قاذفاً لها بلا شبهة، والله تعالى أعلم

باب حد الشرب

باب ما وود فيمن شرب الخمر

عن معاوية رضي الله عنه قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، من شرب - 3711 الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه، رواه الترمذي (1: 84) وفي. "نفع قوت المغتذى"

باب ما ورد فيمن شرب الخمر

قوله: "عن معاوية" إلخ، قلت: قال الترمذي بعد رواية الحديث: "وفي الباب عن أبي هريرة والشريد وشرحبيل بن أوس وجريير وأبي الرمد البلوى وعبد الله بن عمرو، وحديث معاوية هكذا الثوري الفوري أيضاً عن عاصم عن أبي صالح عن معاوية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وروى ابن جريج ومعمّر عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - سمعت محمداً يقول: حديث أبي صالح عن معاوية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في أصح من حديث أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما كان هذا في أول الأمر ثم نسخ بعد، هكذا روى محمد بن إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: إن من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد الرابعة فاقتلوه، قال: ثم أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد ذلك برجل قد شرب في الرابعة فضربه، ولم يقتله، وكذلك روى الزهري عن قبيصة بن ذؤيب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نحو هذا، قال: فرفع القتل، وكانت رخصة، والعمل على هذا عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافاً في ذلك في القدم والحديث ومما يقوى هذا ما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من أوجه كثيرة أنه قال: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث، النفس بالنفس، والذئب الزاني، والتارك لدينه" اهـ

قلت: أما حديث ابن إسحاق فذكره الحافظ في فتح الباري (12: 70) ولفظه وقع عند النسائي من طريق محمد بن إسحاق عن ابن المنكدر عن جابر: "فأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - برجل منا قد شرب في الرابعة، فلم يقتله"، وأخرجه من وجه آخر عن محمد بن إسحاق بلفظ: "فإن عاد الرابعة فاضربوا عنقه، فضربه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أربع مرات، فرأى المسلمون أن الحد قد وقع، وأن القتل قد رفع" قال الشافعي بعد تخريجه: "هذا ما لا اختلاف فيه بين أهل العلم علمته، وذكره أيضاً عن أبي الزبير مرسلًا، وقال: أحاديث القتل منسوخة" اهـ

وأما حديث قبيصة ففي "فتح الباري" (12: 70) أيضاً: "أخرجه الشافعي وعبد الرزاق وأبو داود من رواية الزهري عن قبيصة بن ذؤيب، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من شرب الخمر فاجلدوه إلى أن قال: ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه، قال: فأتى برجل قد شرب فجلدته، ثم أتى به

صححه ابن حبان والحاكم، قلت: قال الذهبي أيضاً: هو صحيح كما في (1: 173):
(الزيلي 2: 95).

قد شرب فجلده، ثم أتى به قد شرب فجلده، ثم أتى به في الرابعة قد شرب فجلده، فرفع القتل عن الناس، وكانت رخصة، وعلقه الترمذي، فقال: روى الزهري وأخرجه الخطيب في المبهمات من طريق محمد بن إسحاق عن الزهري، وقال فيه: "فأتى برجل من الأنصار يقال له: نعيمان، فضربه أربع مرات، فرأى المسلمون أن القتل قد أحر وأن الضرب قد وجب"، وقبيصة بن ذؤيب من أولاد الصحابة، وولد في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يسمع منه، ورجال هذا الحديث ثقات مع إرساله، لكنه أعل بما أخرجه الطحاوي من طريق الأوزاعي عن الزهري، قال: بلغني عن قبيصة، ويعارض ذلك رواية ابن وهب عن يونس أحفظ لرواية الزهري أن قبيصة حدثه، أنه بلغه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذا أصح، لأن يونس أحفظ لرواية الزهري من الأوزاعي، والظاهر أن الذي بلغ قبيصة ذلك صحابي، فيكون الحديث على شرط الصحيح، لأن إبهام الصحابي لا يضر وله شاهد أخرجه عبد الرزاق عن معمر، قال: حدثت به ابن المنكدر فقال: ترك ذلك، قد أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بابن نعيمان، فجلده ثلاثاً، ثم أتى به في الرابعة فجلده ولم يزد^{اه}.

وفي الزيلي (2: 96): "وقبيصة في صحبته خلاف" اه، وفي "تهذيب التهذيب" (8: 346): "وقال الغلابي عن ابن معين: أتى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليدعو له بالبركة" اه، وفيه أيضاً: "وقال ابن عبد البر في الاستيعاب: ولد في أول سنة من الهجرة. وكان له فقه وعلم. وقال ابن قانع: يقال: له رؤية. وقال أبو موسى المديني في الذيل: أورده العسكري في الصحابة وقال جعفر: لا يصح سماعه لأنه ولد يوم الفتح، وروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أحاديث مراسيل" اه (8: 347)، وفي "نيل الأوطار" (58: 7): "قال المنذري: وإذا ثبت مولده أول سنة من الهجرة أمكن أن يكون سمع من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -" اه، وفي "فتح الباري" (71: 12): "وأما ابن المنذر فقال: كان العمل فيمن شرب الخمر أن يضرب وينكل به، ثم نسخ بالأمر بجلده، فإن تكرر ذلك أربعاً قتل، ثم نسخ ذلك بالأخبار الثابتة، وإجماع أهل العلم إلا من شذ ممن لا يعد "خلفاً".

قلت: وكأنه أشار إلى بعض أهل الظاهر، فقد نقل عن بعضهم واستمر عليه ابن حزم منهم، واحتج له وادعى أن لا إجماع، وأورد من مسند الحارث بن أبي أسامة ما أخرجه هو والإمام أحمد من طريق الحسن البصري عن عبد الله بن عمرو أنه قال: "أئتوني برجل أقيم عليه الحد يعني ثلاثاً، ثم سكر فإن لم أقتله فأنا كذاب"، وهذا منقطع، لأن الحسن لم يسمع من عبد الله بن عمرو كما

عن أنس بن مالك: "أن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - جلد في الخمر بالجريد - 3712 والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر (ثمانين"، رواه مسلم (2: 71).

عن حصين بن المنذر أبي ساسان، قال: "شهدت عثمان بن عفان أتى بالوليد قد - 3713 صلى الصبح ركعتين، ثم قال: أزيد كم، فشهد عليه رجلا، أحدهما

جزم به ابن المديني وغيره، فلا حجة فيه، وإذا لم يصح هذا عن عبد الله بن عمرو لم يبق لمن رد الإجماع على ترك القتل متمسك، حتى ولو ثبت عن عبد الله بن عمرو لكان عذره أنه لم يبلغه الناسخ، وعد ذلك من ندرة المخالف، وقد جاء عن عبد الله بن عمرو أشد من الأول، فأخرج سعيد ابن منصور عنه بسند لين، قال: "لو رأيت أحداً يشرب الخمر واستطعت أن أقتله لقتلته" اهـ، ودلالة الحديث على الباب ظاهرة

قوله: "عن أنس" إلخ، قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، وفي "فتح الباري" (12: 64): "أخرج أبو عبيد في غريب الحديث بسند صحيح عن أبي رافع عن عمر أنه أتى بشارب، فقال لمطيع بن الأسود: إذا أصبحت غداً فاضربه، فجاء عمر فوجده يضربه ضرباً شديداً، فقال: كم ضربته؟ قال: ستين: قال اقتص عنه بعشرين، قال أبو عبيد: يعني اجعل شدة ضربه له قصاصاً بالعشرين التي بقيت من الثمانين" اهـ

قال بعض الناس: هذا التأويل تكلف بارد، وعندي هو محمول على أنه وقع في أول إمرة عمر، حين يضرب بأربعين، وتقرر الثمانون في آخرها، فالمعنى أنك تجاوزت عن المقدار المعين بعشرين، فوجب القصاص "اهـ، قلت: ومن أخبرك وأنه محمول على بدأ الإمارة؟ وأبو عبيد أعرف منك بتاريخ الإسلام، فلعله اطلع على أن ذلك كان حين تقرر الثمانون، وأيضاً: ففيما قاله بعض الناس نسبة الجهل والعدوان إلى مطيع بن الأسود الصحابي، وفيه بعد، فالظاهر أن من يكون مأموراً بإقامة الحدود لا يكون جاهلاً بمقاديرها، ولا ينسب إليه الجهل إلا بدليل واضح، وأيضاً: لو كان المعنى ما ذكره لقال عمر: أقصه منك بعشرين، فليس معناه إلا ما قال أبو عبيد، ففي الأثر دليل على أن عمر كان يجلد في الخمر ثمانين

قوله: "عن حصين بن المنذر" إلخ، قال المؤلف: قد اختلفت الروايات في هذا الحديث، ففي "نيل الأوطار" (7: 54): "عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه قال لعثمان: قد أكثر الناس في

حمران أنه شرب الخمر وشهد آخر أنه رآه يتقياً، فقال عثمان: إنه لم يتقياً حتى شربها، فقال: يا علي! قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن! فاجلده، فقال الحسن: ول حارها من تولى قارها، فكانه وجد عليه، فقال: يا عبد الله بن جعفر قم! فاجلده، فجلده وعلي

الوليد، فقال: سنأخذ منه بالحق إن شاء الله تعالى، ثم دعا أمير المؤمنين علياً، فأمره أن يجلده، فجلده ثمانين، مختصراً من البخاري، وفي رواية له: أربعين" اهـ، وفي "فتح الباري" (7: 46) تحت حديث عبيد الله هذا: "قوله: فجلده ثمانين، في رواية معمر فجلد الوليد أربعين جلدة، وهذه الرواية أصح من رواية يونس" إلخ، ثم ذكر حديث المتن ترجيحاً لرواية معمر، قلت: إن علياً كان أولاً أشار على عمر بالثمانين، كما في "فتح الباري" (12: 59): "وأخرج مالك في "الموطأ" عن ثور بن يزيد: أن عمر استشار في الخمر، فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجعله ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى أفتري فجلد عمر في الخمر ثمانين، وهذا معضل، وقد وصله النسائي والطحاوي من طريق يحيى بين فليح عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس مطولاً، ولفظه: أن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالأيدي والنعال ولعصا حتى توفى، فكانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم حداً، فتوخى نحو ما كانوا يضربون في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فجلدهم أربعين حتى توفى، ثم كان عمر فجلدهم كذلك حتى أتى برجل، فذكر قصة وأنه تأول قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا}، وأن ابن عباس ناظره في ذلك، واحتج ببقية الآية وهو قوله تعالى: {إِذَا مَا اتَّقَوْا}، يرتكب ما حرمه الله ليس بمتق، فقال عمر: ما ترون؟ فقال علي فذكره، وزاد بعد قوله: وإذا هذى افتري: وعلى المفتري ثمانون جلدة، فأمر به عمر فجلده ثمانين، قال: ولهذا الأثر عن علي طرق أخرى فذكرها، واقتصره في جلد الوليد على الأربعين" اهـ. وهذا ليس مخالفاً للإجماع لما سيأتي أن جلد الوليد كان بمخصرة له رأساً، فالأربعون كان بمنزلة الثمانين، ويؤيده ما أخرجه الطحاوي والطبري من طريق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسيني أن علياً جلد الوليد بسوط له طرفان اهـ، من "الفتح" (12: 61) اهـ.

وفي فتح القدير: "ولا مانع من كون كل من علي وعبد الرحمن بن عوف أشار بذلك، فروى الحديث مرة مقتصراً على هذا، ومرة على هذا" اهـ. (5: 83)، قلت: أو أحد الراويين لم يطلع على ما اطلع عليه الآخر، فروى كل ما علم، وفي الحديث الاستدلال بالتقيؤ على

يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي - صلى الله عليه وسلم - أربعين،
□ وأبو بكر أربعين

الشرب، وهو خلاف المذهب في "الهداية (2: 508)": "ولا حد على من وجد منه رائحة
الخمير أو تقيهاها لأن الرائحة محتملة، وكذا الشرب قد يقع عن إكراه واضطرار" إلخ، فلا بد
من الجواب عن الأثر، ويرد على إبداء احتمالات الهداية أن هذه تجري في الشرب أيضاً،
فما وجه تخصيصها بالتقيؤ؟ فلنشتغل بالجواب عنه قبل الاشتغال بالجواب عن الأثر.

نقول: إن الاضطرار أو الإكراه لو تحقق في الشرب لعلم ببيان الشهود أو الإقرار، كما عرف
نفس الشرب بهما، فلما لم يعلم عرف أنه لم يكن، خلاف التقيؤ، فإنه لا دلالة فيه عليه،
فلاحتمال قائم، وأما ما قال النووي مرجحاً لعدم اعتبار الاحتمالات المذكورة ما نصه: "لأن
الصحابة اتفقوا على جلد الوليد بن عقبة المذكور" اهـ، فلا يفيد مقصوده، فإنه لا يلزم منه
أنهم علموا القصة مفصلة، ثم أفروها فكان الإجماع منهم عليه، يل هذا بعيد، فالأظهر أن
بعضهم علموها مفصلة، وبعضهم عرفوها مجملة، لأن أفعال الإمام كلها مما يتعلق بالحكومة
اشتهارها تفصيلاً بعيداً جداً فافهم، نعم! بقي أن يقال: إن الإمام الأعظم يحتج بقول
صحابي وعمله، فكيف بأربعة أجلاء؟

فالجواب عنه: أن ذلك العمل حيث لم يكن المرفوع معارضاً له، وقد ثبت هناك حديث
مرفوع دال على درأ الحد بالشبهات، وقد مر في موضعه من هذا الكتاب، فلا يعمل
بالوقوف إذا عارضه المرفوع، ثم رأيت في "فتح الباري" (7: 46) ما يقلع الإشكال من
أصله ونصه بعد نقل حديث حصين: "وكذلك روى عمر ابن شبة في "أخبار المدينة" بإسناد
حسن إلى أبي الضحى، قال: لما بلغ عثمان قصة الوليد استشار علياً، فقال: أرى أن
تستحضره، فإن شهدوا عليه بمحضر منه حددته، ففعل فشهد عليه أبو زينب، (الأسدي كما
في الفتح أيضاً) وأبو مورع (الأسدي كما في "الفتح" أيضاً)، وجندب بن زهير الأزدي،
وسعد بن مالك الأشعري، فذكر نحو رواية أبي ساسان، وفيه: فضربه بمخضرة لها رأسان،
فلما بلغ أربعين قال له: "أمسك" اهـ، وفيه أيضاً: "وذكر المسعودي في المروج أن عثمان
قال للذين شهدوا: ما يدريكم أنه شرب الخمر؟ قالوا: هي التي كنا نشربها في الجاهلية
(7: 47)، فثبت بهذه الروايات أن الشهادة كانت تامة، ولم تكن الحاجة ماسة إلى الشهادة
بالقي، فعثمان اعتبرها مؤيدة فقط، والتأييد بها صحيح، فارتفع الإشكال الذي كان يرد
على رواية مسلم

وأما قول صاحب الهداية: "لا حد على من وجد منه رائحة الخمر" إلخ، فيعارضه ما رواه

وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إليّ" رواه مسلم (2: 72).

البخاري مسلم والإمام أحمد، كما في "نيل الأوطار" (7: 59): عن علقمة، قال: "كنت بحمص فقراً ابن مسعود سورة يوسف، فقال رجل: ما هكذا أنولت، فقال عبد الله: والله لقرأتها على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: أحسنت، فبينما هو يكلمه إذ وجد منه ريح الخمر فقال: أنتشرب الخمر وتكذب بالكتاب؟ فضربه الحد، اهـ. فالجواب عنه: أنه محمول على أن الشارب أقر عنده، ثم أقام عبد الله عليه الحد، فإن الحد لا يقام إلا بإقرار أو بينة، وقد جلد الوليد بشهادة رجلين، فكيف يحد ابن مسعود بوجود الريح فقط؟ ويشهد له مسا رواه النسائي كما في "النيل" (7: 55): "عن السائب بن يزيد أن عمر خرج عليهم، فقال: إني وجدت من فلان ريح شراب، فزعم أنه شرب الطلاء، وأني سائل عما شرب؟ فإن كان مسكراً جلده فجلده عمر الحد" اهـ قلت: رجاله ثقات.

وأما ما في "فتح الباري" (12: 63): "قال عبد الرزاق: أنبأنا ابن جريج ومعمّر، سئل ابن شهاب كم جلد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الخمر؟ فقال: لم يكن فرض فيها حداً، كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم ونعالهم، حتى يقول لهب ارفعوا، وورد أنه لم يضربه أصلاً، وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائي بسند قوي عن ابن عباس: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يوقت في الخمر حداً، قال ابن عباس: وشرب رجل فسكر، فانطلق به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يوقت في الخمر حداً، قال ابن عباس: وشرف رجل فسكر، فانطلق به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فلما حاذى داراً للعباس انفلت، فدخل على العباس فالتزمه، فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم - فضحك ولم يأمر فيه بشيء وأخرج الطبري من وجه آخر عن ابن عباس: ما ضرب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الخمر إلا أخيراً، ولقد غزا تبوك فغشى حجرته من الليل سكران فقال: ليقيم إليه رجل فيأخذ بيده حتى يرد إلى رحله"، فالجواب عنه كما في "فتح الباري" أيضاً: "أن الإجماع انعقد بعد ذلك على وجوب الحد، لأن أبا بكر تحرى ما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - ضرب السكران، فصيره حداً واستمر عليه، وكذا استمر من بعده، وإن اختلقوا في العدد، وجمع القرطبي بين الأخطر بأنه لم يكن أولاً في شرب الخمر حداً، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عباس في الذي استجار بالعباس، ثم شرع فيه التعزير، كما في سائر الأحاديث التي لا تقدير فيها، ثم شرع الحد، ولم يطلع أكثرهم على تعيينه صريحاً، مع اعتقادهم أن فيه الحد المعين، ومن ثم توخى أبو بكر ما فعل بحضرة النبي - صلى الله عليه وسلم - فاستقر عليه الأمر، ثم رأى عمرو من وافقه الزيادة على الأربعين إما حداً بطريق الاستنباط، وإما تعزيراً" اهـ قلت: دلالتها على الباب ظاهرة.

عن السائب بن يزيد: كنا نؤتي بالشارب على عهد رسول الله - صلى الله عليه - 3714 وسلم -، وإمرة أبي بكر، وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين، رواه البخاري (2: 1002).

قوله: "عن السائب" إلخ، قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة

قائدة: في "نيل الأوطار" (7: 56) في شرح أثر على: قوله: إذا شرب سكر إلخ، اعلم أن معنى هذا الأثر لا يتم إلا بعد تسليم أن كل شارب خمر يهذي بما هو افتراء، وأن كل مفتر يجلد ثمانين جلدة، والكل ممنوع، فإن الهذيان إذا كان ملازماً للسكر فلا يلزمه الافتراء. لأنه نوع خاص من أنواع ما يهذو به الإنسان، والجلد إنما يلزم من افتراء افتراء خاصاً، وهو القذف، لا كل مفتر وهذا ما لا خلاف فيه، فكيف صح مثل هذا القياس؟ فإن قال قائل: إنه من باب الإخراج للكلام على الغالب. فذلك أيضاً ممنوع، فإن أنواع الهذيان بالنسبة إلى الافتراء، وأنواع الافتراء بالنسبة إلى القذف هي الغالبة بلا ريب وقد تقرر في علم المعاني أن أصل إذا لجزم بوقوع الشروع ومثل هذا الأمر النادر مما يبعد الجزم بوقوعه باعتبار كثرة الأفراد المشاركة له في ذلك الاسم وغلبتها، وللقياس شروط مدونة في الأصول لا تنطبق على مثل هذا الكلام، ولكن مثل أمير المؤمنين ومن بحضرته من الصحابة الأكابر هم أهل الخبرة بالأحكام الشرعية ومداركها" اهـ.

قال بعض الناس: "يمكن وضع إذا موضع إن، وإرادة الافتراء الخاص بالافتراء المطلق، لكن ملاك الجزاء على الأمر النادر نادر وغير صحيح، فالحق أن هذا الدليل ضعيف، وإن قبله نوقمهم رضي الله تعالى عنهم، والمجتهد معذور في الخطأ الاجتهادي" اهـ، قلت: يا للعجب ولضيعة الأدب، والحق أن الدليل عندهم ما أشار إليه عبد الرحمن بن عوف بقوله: "اجعله كأخف الحدود" وحاصله أن الحد الذي لم يعهد فيه تعيين من الشارع صراحة يجعل كأخف المحدود دون أشده، وقد ثبت عندهم كون ذلك حداً بقوله - صلى الله عليه وسلم -: فمن يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله"، قاله في شرب الخمر أيضاً كما مر في الاستدراك (148).

وثبت عندهم الأمر بالجلد أيضاً يقوله - صلى الله عليه وسلم -: "شرب الخمر فاجلدوه"، وقد مر وبنحوه من الأقوال، ولكن لم يثبت عندهم عدد الجلد فيه بقوله - صلى الله عليه وسلم - صراحة، وإن ثبت ذلك من فعله كما يدل عليه ما رواه عبد الرزاق عن الحسن قال: هم عمر أن يكتب في المصحف أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ضرب في الخمر ثمانين، وروى ابن أبي شيبه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ضرب في

حدثنا أحمد بن محمد بن أبي شيبه ثنا محمد بن الوليد البصري ثنا أبو عاصم - 3715
العوام القطان حدثني عمرو بن دينار عن ابن عمر: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
أتى برجل قد سكر من نبيذ، فجلده"، كذا قال البصري، رواه الدارقطني (2: 537) في
سننه، قلت: رجاله رجال الصحيح إلا الأول، وهو لم أجده في كتب الرجال، لكنه ثقة على
قاعدة من روى عنه واحد زالت عنه الجهالة، فالسند محتج به

الخمر بنقلين أربعين فجعل عمر مكان كل نعل سوطاً، كذا ق "كنز العمال (3: 100)،
وأخرج محمد في الآثار: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا عبد الكريم بن أبي المخارق يرفع الحديث
إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أنه أتى بسكران، فأمرهم أن يضربوه بنعالهم، وهم
"يومئذ أربعون رجلاً، فضرب كل أحد بنعليه

الحديث (92)، وأخرج عبد الرزاق عن أبي سعيد الخدري: "أن أبا بكر الصديق ضرب في
الخمر بالنعلين أربعين" كذا في "الكنز" أيضاً (3: 99) فهذا مبنى رأيهم في الجلد في
الخمر بثمانين جلدة. ثم أيد علي رضي الله عنه ذلك الرأي بما ذكره، ولا يخفى أن ذلك مما
يصلح مؤيداً، فمن زعم أن علياً رضي الله عنه ذكر ذلك استدلالاً فقد سها سهواً بيناً، على
ما ذكره صاحب "النيل" من عدم لزوم القذف لشرب الخمر مشعر بعدم مشاهدته الشاربين
لها، وكذلك أنا لم أشاهدهم أيضاً، ولكن الظاهر من أفعالهم وأقوالهم المسموعة أن غالب
نداءهم للناس في هذه الحال يكون بنحو يا ابن الزانية! ويا ولد الزنا! ويا من فعلت بأمة
كذا وكذا، ويا من ينيك بينته، ويا من ينيك بأخته، ويا حرامي، ويا ولد الحرام، وهذا
ونحوه كله من ألفاظ القذف قاقهم، ولا تعجل بالإنكار على الصحابة فتندم، والله تعالى
أعلم وعلمه أتم وأحكم

وقد اجتراً ابن حزم حيث قال: "حاشى الله أن يقول صاحب هذا الكلام الفاسد هم والله
أجل وأقل وأعلم من أن يقولوا هذا السخف الباطل" اهـ (11: 294 المحلى) فقد عرفت أن
كلام علي هذا أخرجه مالك في الموطأ مراسلاً ووصله النسائي والطحاوي بسند صحيح
كما تقدم، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، وله جرأة في رد الأحاديث الصحاح
شديدة، يضعف من الرواية من هو ثقة عند القوم، ويجهل من هو معروف عندهم، فإلى الله
المشتكى

باب حد من شرب النبيذ

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، قال محمد في "الآثار": "نرى الحد على
السكران، من نبيذ كان أو غيره، ثمانين جلدة، إلى أن قال: وهو قول أبي حنيفة" اهـ
(192)).

حدثنا جعفر بن محمد بن يعقوب الصيدلي ثنا علي بن حرب ثنا أبو عاصم عن - 3716
عمران بن داود عن خالد بن دينار عن أبي إسحاق عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه
وسلم - : "أتى برجل قد سكر من نبيذ تمر فجلده"، رواه الدارقطني (3: 537) وفي
الزيلي (2: 97): "عمران بن داود فيه مقال" اهـ، قلت: هو مختلف فيهم وهو غير مضر
كما عرفت مرارا.

أخبرنا وكيع وثنا سفيان عن أبي إسحاق عن النجراني عن ابن عمر، قال: أتى - 3717
النبي - صلى الله عليه وسلم - بسكران فضربه الحد، وقال: ما شرابك؟ قال: تمر وزبيب،
فقال: لا تخلطوهما جميعاً، يكفي أحدهما من صاحبه" رواه إسحاق بن راهويه في مسنده
(التعليق المغنى 2: 537)، قلت: رجاله رجال الجماعة إلا النجراني (1)، قال في التقريب:
"مجهول" لكنه ثقة على قاعدة من روى عنه واحد زالت عنه الجهالة، وقد مرت فالسند
محتاج به.

باب حد القذف

باب من نسب أحد إلى خاله أو عمه فليس بقاذف

عن عبد الله بن عمر مرفوعاً: "الخال والد من لا والد له"، رواه أبو شجاع الديلمي - 3718
(في الفردوس (2) (زيلي 2: 99).

عن عبد الله بن الوراق مرسلًا: "العم والد" رواه الضياء المقدسي في المختارة - 93719
(كنز العمال 8: 280).

باب من نسب أحد إلى خاله أو عمه فليس بقاذف

قوله: "عن عبد الله" إلخ، قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب بأن رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - أطلق الأب على الخال والعم فلا يكون سباً وقذفاً، ويدل قوله تعالى:
{قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ}، على صحة إطلاق الأب على
العم، فإن إسماعيل عليه السلام كان عمّاً ليعقوب عليه السلام، ثم رأيت في المقاصد
الحسنة، وذكر الحديث الأول من الباب، لكن بلفظ: أورد الديلمي بلا سند عن ابن عمر
(رفعه: "الخال والد من لا والد له" (94 مطبوع علوى

هكذا في الأصل وتعليقه بالمدال في آخره، والصحيح بالراء كما في التقريب وتهذيب التهذيب (1)
لعل الصحيح مسند الفردوس موضع الفردوس (2)

فصل في التعزير

باب أن لا يجوز تبليغ التعزير حدا

حدثنا محمد بن حصين الإصبحي ثنا عمر بن علي المقدمي ثنا مسعر عن خالد بن - 3720 الوليد بن عبد الرحمن عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين"، رواه ابن تاجية في فوائده، قاله في التنقيح، (وأخرجه البيهقي، وقال: "المحفوظ مرسل" (زيلعي 2: 99

فلاحتجاج به مشكل، نعم، إن ثبت لكان محلا للاحتجاج، وفائدة إبقاءه في هذا الكتاب أن يلحق به سنده من ظفر عليه فافهم

قال ابن حزم في "المحلّى" بعد الاحتجاج بالآية: "وقوله فجعلوا عمه إسماعيل عليه السلام أباً له، ولم ينكر الله تعالى ذلك، ولا يعقوب عليه السلام، وهو نبي الله تعالى، وقال تعالى: {مَلَّةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} وقد علمنا يقيناً أن في المسلمين خلائق ليس لإبراهيم في ولادتهم نسب، (فيه أن الخطاب للعرب، فهم أول مخاطب بالقرآن، وإبراهيم أبوهم نسباً) ثم أخرج من طريق أبي أسامة ثنا محمد بن عمرو عن أبي سلسة بن عبد الرحمن بن عوف أن أبا طلحة صنع طعاماً للنبي - صلى الله عليه وسلم - فأرسل أنس بن مالك، فجاء حتى دخل المسجد ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أصحابه، فقال: دعا أبوك؟ فقال: نعم! قال: قوموا فذكر الحديث، وأخرج من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن هشام ابن عروة عن أبيه، قال: كانت أم عمير بنت سعد عند الجلاس بن سويد، فذكر قصة وفيه قول عمير: ولنعم الأب هو لي، يعني الجلاس، قال ابن حزم: فهذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول عن الربيب، وينسب إلى الرجل ابن امرأته، فيقول له أبوك، وهذا أنس وعمير بن سعد من أهل اللغة والديانة يقولان بذلك، وهذا قول أبي حنيفة وأبي سليمان (وأصحابنا، وبه نأخذ" اهـ. ملخصاً (11: 283

باب أن لا يجوز تبليغ التعزير حدا

قوله: "حدثنا" إلخ، قلت: دلالتة وكذا دلالة الذي بعده على الباب ظاهرة، والمرسل حجة عندنا، ولا سيما قد تأيد بمنقطع مذكور بعده خصوصاً قد احتج به الإمام المجتهد محمد قال محمد: "فأدنى الحد أربعون، فلا يبلغ في التعزير أربعون جلدة، قال: وهذا قول أبي حنيفة وقلونا" اهـ (90

أخبرنا مسعر بن كدام قال: أخبرني الوليد بن عثمان عن الضحاك بن مزاحم - هو - 3721 من أتباع التابعين على الصحيح- قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين"، رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (90) هكذا منقطعاً، والوليد هذا لم أجده، لكنه ثقة على القاعدة المذكورة مراراً، وبقيّة رجاله محتج بهم لا سيما وقد احتج به الإمام محمد

كتب عمر إلى أبي موسى: "لا يبلغ النكال أكثر من عشرين سوطاً"، رواه ابن - 3722 (المنذر وقال: "ورويانا عنه أن يبلغ بعقوبة أربعين" (التلخيص الحبير 2: 362).

باب التعزير بالحبس

عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حبس - 3723 رجلاً في تهمة، ثم خلى عنه". رواه الترمذي وقال: حسن (1: 170) وفي "التلخيص الحبير" (2: 361) وصححه الحاكم، وأخرج له شاهداً من حديث أبي هريرة

قوله: "كتب عمر" إلخ، قال المؤلف: تقييد المكان بالعشرين محمول على مصلحة خاصة، فلا يعارض قوله الثاني المذكور بعده، وكذلك لا يخالف الحديث المرفوع المذكور، وأما ما رواه الجماعة إلا النسائي مرفوعاً: "لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله (تعالى)، كما في "النيل" (7: 60

فينبغي تأويله لئلا يعارض حديث الباب ولئلا يخل بالمقصود فإن المقصود من التعزير إنما هو الانزجار، ولا يصح أن يقال: إن كل مستحق التعزير يكفي هذا المقدار وإن كانت جريمة شديدة، بل الظاهر أن الحديث ورد في نوع خاص من الأفعال الموجبة للتعزير وإن لم ينقل، ولو كان ظاهره مراداً لم يخالفه عمر فيما كتب، ولم يرد عن أحد من الصحابة خلاف ما ورد عن عمر، وكذلك لم يرو عن أحد منهم العمل بالحديث المذكور: فيغلب على الظن أن الحديث ظاهره غير مراد فافهم، وهذا ما فهمناه والعلم عند الله تعالى

باب التعزير بالحبس

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة

باب التعزير بالأمر المعنوية وبترك الكلام وتفريق الأهل من غير طلاق

عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الوصال، فقال - 3724 له رجال من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أياكم مثلي؟ إني أبيت يطعمني ربي ويسقين، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر لزدتكم كالمئكل بهم حين أبوا"، رواه الإمام البخاري، وقال العلامة الحافظ ابن حجر نور الله مضجعه: "يستفاد منه جواز (التعزير بالتجويد ونحوه من الأمور المعنوية" (فتح الباري 12: 157 □ 158

كتاب السرقة

باب أدنى ما يقطع فيه اليد

عن عائشة: "أن يد السارق لم تقطع على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا - 3725 (في ثمن مجن جحفة أو ترس" أخرجه البخاري (2: 1004

باب التعزير بالأمر المعنوية وبترك الكلام وتفريق الأهل من غير طلاق

قال بعض الناس: "دلالتة على جواز التعزير بوصال الصوم ظاهرة، ويقاس عليه كل ما هو من الأمور المعنوية، وفي فتح الباري: قال ابن بطال عن المهلب: فيه أن التعزير موكول إلى رأي الإمام، لقوله: لو امتد الشهر لزدت، فدل على أن للإمام أن يزيد في التعزير ما يراه وهو كما قال" اهـ (12: 158) قلت: ولى فيه نظر وظني أن ذلك ليس من التعزير في شيء، فإن التعزير إنما هو ما يكون بأمر الإمام، ولم يكن من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وصال الصحابة أمر، بل كان قد نهاهم عنه، وإنما واصلوا باختيارهم، فنبههم - صلى الله عليه وسلم - بزيادة الوصال على أنهم لا يستطيعون ما يستطيع، والتعزير لا يكون بما يفعله المعزr باختياره بل بما يأمر الإمام به، فالحق عندي أن وصاله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن من باب التعزير، بل من باب التعجيز، فافهم

باب أدنى ما يقطع فيه اليد

قوله: "عن عائشة"، إلخ، قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، لكن قيمة المجن لم تبين، وسيأتي بيانه في الأحاديث الآتية، ثم اعلم أن حديث عائشة هذا قد اضطرب الرواة في متنه، فبعضهم رواه بسياق أتم، وبعضهم رواه مختصراً، فرواه البخاري في صحيحه بطريق هشام بن عروة عن أبيه باللفظ الذي ذكرناه في المتن، ومن ألفاظه أيضاً: "قالت: لم تكن تقطع يد السارق

.....

في أدنى من حجة أو ترس، كل واحد منهما ذو ثمن، ورواه بطريق الزهري عن عمرة عن عائشة، وبطريقه عن عمرة وعروة عن عائشة بلفظ: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: تقطع اليد، وفي الرواية الأخرى: يد السارق في ربع دينار، وأخرجه النسائي من رواية عبد الرحمن بن أبي الرجال عن أبيه عن عمرة عن عائشة، قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يقطع يد السارق في ثمن المجن، وثمن المجن ربع دينار"، وأخرجه من طريق سليمان بن يسار عن عمرة، سمعت عائشة تقول قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة: ما ثمن المجن؟ قالت: ربع دينار اهـ (2: 1004).

ورواه مالك من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة: "ما طال على العبد، ولا نسيت، القطع في ربع دينار"، وقال النسائي: الصواب ما وقع في رواية مالك اهـ (فتح الباري 12: 90).

قلت: فالظاهر أن من روى عن عائشة هذا الحديث بلفظ: "قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: تقطع يد السارق في ربع دينار"، رواه مختصراً، وإنما روت عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله: لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن"، ثم قالت من عندها: إن ثمن المجن ربع دينار، ولو كانت سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - -: "تقطع يد السارق في ربع دينار"، لم يكن لذكرها المجن وثمنه في الروايات الأخرى معنى، والاختصار في الرواية لم ينزل من دأب الرواة والمحدثين، ويحتمل أن يكون ذلك لكون عائشة قومت ما وقع القطع فيه إذ ذاك، فكان عندها ربع دينار، فقالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يقطع يد السارق في ربع دينار"، ويؤيده اختلاف الرواة في رفع هذا القول ووقفه، فرفعه أكثر أصحاب الزهري عن عمرة، ووقفه ابن عيينة (ذكره الحافظ في "الفتح وهو أحفظ أصحاب الزهري لحديثه، وأبعدهم عن الخطأ، وأوثقهم □ 91: 12") في الإتيان، حتى قبلوا تدليسه لتجنبه عن الضعفاء، ووقفه أيضاً يحيى بن سعيد عن عمرة عند مالك في موطأه، وجعله النسائي أصوب كما مر، وقال ابن العربي: ذهب سفيان الثوري مع جلالته في الحديث إلى أن القطع لا يكون إلا في عشرة دراهم، وحجته أن اليد محترمة بالإجماع، فلا تستباح إلا بما أجمع عليه والعشرة متفق على القطع فيها عند الجميع، فيتمسك به ما لم يقع الاتفاق (1) على ما دون ذلك كذا في فتح الباري

أي اتفاق الرواة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يرد قول بعض التابعين بأنه لا يجب القطع في أربعين درهماً (1) أو أربعة دنانير، وقال بعضهم: لا يقطع إلا في عشرة دنانير، كما حكاها الحافظ في الفتح عن النخعي وغيره (12: 95) □ (96)، فإن شيئاً من ذلك لم يرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فافهم

حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - 3726 (يعني عبد الله بن عمرو) قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا تقطع يد السارق في دون ثمن المجن"، قال عبد الله: "وكان ثمن المجن عشرة دراهم"، رواه ابن أبي شيبه في "مصنفه" (زيلعي 2: 102)، قلت: رجاله محتج بهم

عن ابن عباس: "كان ثمن المجن على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 3727 يقوم عشرة دراهم"، رواه النسائي (2: 259)، وسكت عنه، فهو صحيح عنده، وقال الزيلعي (2: 102): "رواه الحاكم في "المستدرک" وقال: حديث صحيح على شرط مسلم"

أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن - 3728 مسعود، قال: "لا تقطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم"، رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (92) واحتج به، وإسناده صحيح

لا سيما وقد اختلف على الزهري في لفظ الحديث، فأخرجه النسائي من طريق (94: 12) القاسم بن برور عن يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً قال: "لا تقطع اليد إلا (في) ثمن المجن ثلاث دينار أو نصف دينار فصاعداً"، اهـ (2: 257)

وكذا اختلفت الروايات فيه عن ابن عمر، أخرج البخاري وغيره عنه: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم، وأخرجه النسائي بطريق مغلط عن حنظلة عن نافع عنه قال: "قطع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مجن قيمته خمسة دراهم" اهـ (2: 257) وهذا الاختلاف مورث للشبهة، والحدود تندرج بالشبهات إجماعاً، فالاحتياط واجب، وهو فيما قلنا: إنه لا يقطع فيما دون عشرة دراهم، لكونه لم يرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر منها، فهو المتيقن وما سواه محمول على تخمين الراوي أو على أنه كان في أول الإسلام تغليظاً، كما أمر في الخمر بكسر أوانيها، ثم أذن لهم في الأواني بعد غسلها فافهم.

قوله: "حدثنا عبد الأعلى" إلخ، قال المؤلف: دلالتة على الباب ظاهرة، وقد فسر ثمن المجن في هذا الحديث عبدالله بن عمرو الصحابي الجليل

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال المؤلف: فيه بيان ثمن المجن من الخبر النبيل الصحابي عبد

الله بن عباس

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، قلت: هذا الأثر صحيح على قاعدة أصول الفقه من أن

أخبرنا الثوري عن عبد الرحمن بن عبد الله عن القاسم بن عبد الرحمن قال: قال - 3729 ابن مسعود: لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم، رواه عبدالرزاق في "مصنفه" (زيلعي 2: 103)، قلت: مرسل، ورجاله الصحيح.

أخبرنا يحيى بن يزيد وغيره عن الثوري عن عطية بن عبد الرحمن عن القاسم بن - 3730 عبد الرحمن قال: "أتى عمر بن الخطاب برجل سرق ثوباً، فقال لعثمان: قومه، فقومه ثمانية دراهم فلم يقطعه"، رواه ابن أبي شيبه في "مصنفه" (زيلعي 2: 102)، وذكره الحافظ في "الدراية"، وسكت عنه

ثنا موسى بن داود ثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن - 3731

المجتهد إذا احتج بحديث كان صحيحاً له، وأيضاً على رأي جماعة من المحدثين أيضاً، فإن سماع القاسم من أبيه مختلف فيه، فمن أثبت ذلك يوصله، ومن لم يثبت يرسله وفي "تهذيب التهذيب": "قد تكلموا في روايته عن أبيه، وكان صغيراً، ثم نقل سماعه عن كثير ونفيه عن الآخرين" (6: 215 □ 216) والاختلاف غير مضر كما عرفت غير مرة، على أن المنقطع أيضاً محتج به عندنا إذا لم يثبت كون المتروك ضعيفاً، وهنا كذلك، ودلالته على الباب ظاهرة، ومثله لا يقال بالرأي فهو في حكم المرفوع، ورجاله رجال الصحيح إلا أبا حنيفة وهو الإمام المشهور

قوله: "أخبرنا الثوري" إلخ، فإن قلت: "عبد الرحمن هذا قد اختلط بآخره" كما في تهذيب التهذيب قلت: في (211: 6) "تهذيب التهذيب"، أيضاً (6: 211) "و يصح له ما روى عن القاسم ومعن وشيوخه الكبار" إلخ، وهذا الأثر عن القاسم، فلا يضر اختلاطه، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: أخبرنا يحيى بن يزيد إلخ. قلت: دلالته على أن ثمانية دراهم لا تقطع اليد بها ظاهرة.

قوله: "ثنا موسى" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة الحديث الذي بعده، وكتاب الحجج عزاه صاحب الجوهر النقي إلى عيسى بن أبان، وكذلك نقله العلامة عبد الحى في "الفوائد البهية" عن علي القاري، والمشهور أنه مؤلف الإمام محمد، وفي ورقة كتبها المولوي فتح محمد محشي الحجج وضمها بذلك الكتاب ما نصه: "ذكر في كشف الظنون" كتاب الحجج لمحمد بن حسن، أملاه على أهل المدينة، وقيل: من تأليف عيسى بن أبان تلميذه وصاحبه، كما نقله الأستاذ العلامة في "لتعليق الممجد"، ولعل محمداً أملاه، وجمعه تلميذه عيسى

□المسيب قال: "مضت السنة أن لا تقطع يد السارق إلا في دينار أو عشرة دراهم

ابن أبان، وهذا يظهر عند مطالعته، حيث قال في عدة مواضع: أخبرنا محمد اه قلت: سواء كان للإمام محمد أو تلميذه فإنه كتاب معتمد عليه، قد تلقته العلماء بالقبول. قال بعض الناس: "ولا يرد أن عيسى هذا مجهول لما في ميزان الحافظ الذهبي (2: 311): عيسى بن أبان الفقيه صاحب محمد بن الحسن ما علمت أحداً ضعفه ولا وثقه اه، لأن تلقي كتابه من حيث لم ينكر عليه أحد، ولم يضعفه، بل قبله العلماء، قرينة قوية على كونه ثقة عندهم"، قلت: سيأتي توثيق عيسى بن أبان، وأنه معروف فانتظر، وحديث موسى ففيه موسى الذي لم أطلع على تعيينه من هو

وهذه أدلة مسألة الباب ويعارضها ما رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجة مرفوعاً: "لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً" وفي رواية: قال - صلى الله عليه وسلم -: "تقطع يد السارق في ربع دينار"، رواه البخاري والنسائي وأبو داود، وفي رواية قال: "اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم، والدينار اثني عشر درهماً" رواه أحمد كذا في "نيل الأوطار"، (7: 36 □ 37) وأجاب صاحب "الهداية" عن اختلاف النقل في ثمن المجن (2: 517) ما لفظه: "ولنا أن الأخذ بالأكثر في هذا الباب أولى احتيالا لدرأ الحد، وهذا لأن في الأول شبهة عدم الجنائية، وهي دارئة للحد" اهـ

قال بعض الناس: "لا ريب أن هذا الجواب أحسن وألطف إلا أنه إنما يجري في نقول ثمن المجن، فإنها مروية عن الصحابة، ولا نص فيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيرجح، لكن الحديث القولي القوي الصريح المرفوع: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً لا يمكن مقاومته بهذه الموقوفات، لا سيما وهي مختلفة، بل يرجح على الكل، ولا تؤثر فيه الشبهة، وأما حديث كتاب الحجج المرفوع المرسل فلم يعلم حال سنده، وإن صح لا يقاوم "الأحاديث المعارضة، كما لا يخفى

قلت: قد ذكرنا ما في هذا الحديث القولي من اختلاف الرواة في سنده رفعاً ووقفاً، وفي متنه اختصاراً وتفصيلاً، والراجح عندنا من حديث عائشة أنها سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن، هذا هو قوله - صلى الله عليه وسلم - ثم قيل لعائشة، "ما ثمن المجن؟" فقالت: "ربع دينار" وفي رواية للنسائي: "ثلث دينار أو نصف دينار فصاعداً"، وأخرج النسائي أي حديث عائشة: "تقطع يد السارق في ربع دينار"، من حديث ابن المبارك عن معمر عن الزهري عن عمرة عن عائشة موقوفاً عليها، وأخرج أيضاً عن الحارث ابن مسكين عن ابن القاسم: حدثني مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة، قالت عائشة: "القطع في ربع دينار فصاعداً"، وروينا في مسند

ومضت السنة بأن قيمة المجن دينار أو عشرة دراهم"، رواه في كتاب الحجج (الجوهر النقي 2: 80) قلت: إسناد محتج به.

الحميدي: ثنا سفيان وحدثناه أربعة عن عمرة عن عائشة، لم يرفعه عبد الله بن أبي بكر وزريق بن حكيم الأيلي ويحيى بن سعيد وعبد ربه ابن سعيد، ورواه مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة موقوفاً، فقد اتفق ابن عيينة ومالك على روايته عن يحيى بن سعيد موقوفاً، وقال الطحاوي: حدثني غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد بن شيبان الرملي ثنا مؤمل بن إسماعيل الرملي عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة، قالت: "تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً" قال أيوب: وحدث يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعه، قال له عبد الرحمن: إنما كانت لا ترفعه، فرك يحيى رفعه، فظهر بهذا كله أن هذا الحديث اضطرب في متنه، واضطرب أيضاً في سنده (مسنداً ومرسلاً وموقوفاً، كذا في "الجوهر النقي" 2: 179).

قلت: وأحمد بن شيبان روى عنه ابن أبي حاتم، وقال: "صدوق"، وقال صالح الطرابلسي: ثقة مأمون أخطأ في حديث واحد"، ومن الرواة عنه ابن خزيمة وابن الجارود وابن المنذر وأبو العباس الأصم، كذا في "التهذيب ومؤمل بن إسماعيل مختلف فيه، قد (39: 1) □" وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وغيرهما، وجرحه آخرون كما في التهذيب"، أيضاً (10: 380) والباقون لا يسأل عنهم، فأيوب هو السخستاني، وعبد الرحمن هو ابن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، وفي إنكار عبد الرحمن على يحيى في رفع هذا الحديث وترك يحيى رفعه بقوله: حجة قوية قاطعة للنزاع، دالة أن قول عائشة: "يقطع يد السارق في ربع دينار" موقوف عليها، ليس بمرفوع، وأن مثل عبد الرحمن بن القاسم الذي كان أفضل أهل زمانه من أتباع التابعين. من الطبقة التي عاصروا صغار التابعين، أنكر على من رفعه فافهم، ولا تكن من الغافلين، فإن عبد الرحمن هذا من أهل بيت عائشة، وهو أدري بما في بيته، وأعلم بحديث عائشة من غيره، لا سيما وقد وافقه أربعة من الثقات من أصحاب عمرة على وقف الحديث كما مر.

وأما قول بعض الناس: "إن حديث كتاب الحجج المرفوع والمرسل فلم يعلم حال سنده" فهو مشعر بقلّة نظره في كتب الرجال، فإن عيسى بن أبان ذكره السمعي في الأنساب في حرف القاضي، وذكر فيهم من اشتهر بهذه النسبة من الرواة والمحدثين، فقال: ومنهم أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة القاضي من أهل بغداد، صحب محمد بن الحسن الشيباني، وتفقه به، واستخلفه يحيى بن أكثم على القضاء بعسكر المهدي وقت خروجه مع المأمون إلى قم للصلح فلم يزل على

ثنا علي بن عاصم عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد ابن - 3732
المسيب، قال: "مضت السنة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا تقطع اليد إلا في
عشرة

عمله إلى أن رجع يحيى، ثم تولى عيسى القضاء بالبصرة، فلم ينزل عنه حتى مات، وأسند
الحديث عن إسماعيل بن جعفر وهشيم بن بشر ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة ومحمد بن
الحسن وغيرهم، روى عنه الحسن (1) بن سلام السواق (وغيره كما في اللسان) قال محمد
بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه، كان يصلي معنا، وكنت أدعوه أن يأتي محمد
بن الحسن، فيقول هؤلاء قوم يخالفون، وكان عيسى حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا
يوماً الصبح، وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه حتى جلس في المجلس، فلما فرغ محمد
أدنيته إليه، وقلت: هذا ابن أخيك أبان بن صدقة الكاتب، ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث،
وأنا أدعوه إليك فيأبى، فيقول: إنا نخالف. فأقبل عليه، وقال: يا بني ما الذي رأيتنا نخالفه
من الحديث لا تشهد علينا حتى نسمع، فسأله يومئذ عن خمسة وعشرين باباً من الحديث،
فجعل محمد بن الحسن يجيبه عنه، ويخبره بما فيه عن الشيوخ، ويأتي بالشواهد والدلائل،
فالتفت إلي بعد ما خرجنا، فقال: كان بيني وبين النور ستر فارتفع عني، ما ظننت أن في
مالك الله مثل هذا الرجل يظهر للناس، ولزم محمد بن الحسن لزوماً شديداً حتى تفقّهه"
اه (439).

وفي "الجواهر المضيئة": "عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى الكبير، قال ابن سماعة:
كان عيسى حسن الوجه، حسن الأخذ للحديث، قال الطحاوي: سمعت بكار بن قتيبة يقول:
سمعت هلال بن يحيى يقول: ما في الإسلام قاض أفقه منه، يعنى عيسى بن أبان في
وقت قال الطحاوي: وسمعت بكار بن قتيبة يقول: كان لنا قاضيان لا مثل لهما، إسماعيل
بن حماد، وعيسى بن أبان، وله كتاب الحجج رأيت المجلد الأول منه، وسبب تصنيفه له
مشهور" اه (1: 401). مات بالحرم 221 هـ كما في الأنساب واللسان، فأما كون عيسى
بن أبان معروف العين غير مجهولاً، فقد علم بأنه كان قاضياً في الإسلام مشتهراً بالقضاء،
لم يكن في زمانه أفقه منه، كما قاله هلال ابن يحيى وأبو حازم القاضي شيخ الطحاوي،
كما في "الجواهر" و"الأنساب" و"الفوائد البهية" وأما كونه معروف الحال فقد علم بقول
ابن سماعة: "كان حسن الحفظ للحديث"، وقوله: "معه ذكاء ومعرفة بالحديث"، وبوصف
الحنفية إياه بالإمام الكبير فعرف بذلك كله كونه

والحسن بن سلام هذا من رجال الحاكم في مستدركه ثقة (1)

دراهم" رواه في كتاب الحجج (الجواهر النقي) قلت: إسناده محتج به

صدوقاً عدلاً حسن الحفظ للحديث ذا معرفة به

وأما حال إسناده فموسى بن داود هذا هو الضبي الطرسوسي الفقيه، كوفي الأصل، سكن بغداد، كان قاضي المصيصية، ثقة صاحب حديث مصنفًا أكثرًا مأمونًا، روى له سلم، واستشهد به الترمذي، كما في "التهذيب" (10: 343) وابن لهيعة محدث مصر أثنى عليه أحمد وغيره من الأعلام، حسن الحديث كما مر غير مرة، وعمرو بن شعيب ثقة احتج الأئمة بحديثه، وسعيد ابن المسيب لا يسأل عنه، وقوله: "مضت السنة"، في حكم المرفوع كما عرف في الأصول

وأما إسناده الأثر الثاني. فعلي بن عاصم هو الواسطي من رجال أبي داود والترمذي، مختلف فيه، وثقه العجلي وغيره، وتكلم فيه آخرون، وكذا المثني بن صباح قبله يحيى بن سعيد في عمرو بن شعيب، ووثقه ابن معين في رواية الدوري عنه، ولينه أبو حاتم وأبو زرعة، كذا في "تهذيب التهذيب"، وعمرو بن شعيب وابن المسيب أشهر من أن يثنى عليهما، فالسند حسن، واعتضد به السند الأول، فلا شك في صلاحيته للاحتجاج به، لا سيما وله شاهد من حديث ابن عباس: "كان ثمن المجن على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقوم عشرة دراهم" وهو حديث صحيح وهو مرفوع على أصل المحدثين، لكون الصحابي أضافه إلى عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصرح منه لفظ الطحاوي في "شرح معاني الآثار": حدثنا ابن أبي داود (مر توثيقه مراراً عديدة) وعبد الرحمن بن عمر والدمشقي (هو أبو زرعة شيخ الشام في وقته، وثقه أبو حاتم وغيره، كما في "التهذيب" (6: 237) قال: ثنا أحمد بن خالد الوهبي (روى عنه البخاري في جزء القراءة، وثقه ابنه معين، وقال الدارقطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في صحيحه ووثقه ابن حبان كذا في "التهذيب" (1: 27) قال: ثنا محمد بن إسحاق (إمام في المغازي والسير حسن الحديث احتج به غير واحد كما مر غير مرة) عن أيوب بن موسى (من رجال الجماعة ثقة، كما في "التهذيب" (1: 412) عن عطاء عن ابن عباس، قال: "كان قيمة المجن الذي قطع فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشرة دراهم، اهـ (وهذا سند حسن صحيح، وذكر عبد الرزاق عن إبراهيم عن داود بن الحسين عن عكرمة عن ابن عباس، قال: "ثمن المجن الذي يقطع فيه دينار" قال: وأخبرني داود بن الحصين عن ابن المسيب مثله، (وإبراهيم هو ابن أبي يحيى والشافعي حسن الظن فيه فلا أقل من أن يستشهد به) وشاهده حديث أيمن، أخرجه الطحاوي والحاكم في "المستدرک"، واستشهد به من طريق سفيان عن منصور عن مجاهد وعطاء عن أيمن الحبشي، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أدنى

باب أن قطع اليد يجب بالإقرار مرة

حدثنا ربيع المؤذن قال: ثنا أسد بن موسى قال: ثنا ابن لهيعة قال: حدثنا يزيد بن - 3733
أبي حبيب عن عبد الرحمن بن ثعلبة الأنصاري عن أبيه أن عمرو بن سمرة بن حبيب بن
عبد شمس أتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله إني سرقت جملاً لبني
فلان، فأرسل إليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: إنا فقدنا جملاً لنا فأمر به
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقطعت يده. قال ثعلبة: أنا أنظر إليه حين قطعت
يده، وهو يقول: الحمد لله الذي طهرني مما أُرَاد أن يدخل بيدي النار، رواه الطحاوي (2):
96 □ 67)، قلت: إسناده محتج به

"ما يقطع فيه السارق ثمن المجن، قال: وكان يقوم يومئذ ديناراً

واختلف في أيمن هذا، هل هو صحابي أو تابعي؟ قال الزيلعي "قد ذكره جماعة في
الصحابة، منهم ابن إسحاق وابن سعد وأبو القاسم البغوي وأبو نعيم وابن مندة وابن قانع
وابن عبد البر وغيرهم وذكر الطحاوي أنه صحابي معروف الصحبة، وقال في "أحكام
القرآن: ولد في عهده - صلى الله عليه وسلم -، وعاش بعد وفاته. وإذا ثبت أنه من
الصحابة كما عده جماعة منهم، وأنه بقي بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - كما ذكر
الطحاوي، تحمل رواية مجاهد (وعطاء) عنه على الاتصال، وإن قتل بحنين كما زعم
الشافعي وغيره، فرواية مجاهد (وعطاء) عنه مرسل، وإن كان من التابعين كما زعم
البخاري وغيره فروايته مرسل، والقائل بهذا المذهب يحتج بالمرسل، كيف وقد تأيد
بحديث ابن عباس الذي صححه صاحب المستدرک وأخرجه عبدالرزاق من وجه ثان،
وصاحب التمهيد من وجه ثالث، والنسائي من وجه رابع، وتأيد أيضاً بحديث عبد الله بن
عمرو وابن المسيب، وإليه ذهب ابن جريج وعطاء وعمرو بن شعيب، فقد أخرج الطحاوي
في أحكام القرآن بسند جيد عن ابن جريج، قال: كان قول عطاء على قول عمرو بن
شعيب: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم" وفي "مصنف عبد الرزاق": عن ابن جريج
كان يقول: "لا تقطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم" له. ملخصاً من "الجواهر النقي"
وبالجملة فقول الحنفية في الباب أقوى وأحوط وأقوم وأضبط، والله (181 □ 180: 2)
تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم

باب أن قطع اليد يجب بالإقرار مرة

قوله: "حدثنا" إلخ، قال المؤلف: أما رجاله فربيع هذا ثقة، كما في التقريب (58)، وأسد ابن
موسى وثقه كثير من أهل الفن، وتكلم فيه ابن حزم عبد الحق فضعفاه، فلا ينزل حديثه
معه.

عن أبي هريرة: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتى بسارق قد سرق - 3734 شملة. فقالوا: يا رسول الله! إن هذا قد سرق، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أخاله سرق فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم اتئونني به، فقطع فأتى به، فقال: تب إلى الله، قال: قدت تبت، فقال: تاب الله عليك"، رواه الدارقطني، وأخرجه موصولاً أيضاً الحاكم البيهقي، وصححه ابن القطان (نيل الأوطار 7: 42).

درجه الحسن، وابن لهيعة قد مر غير مرة أنه مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، ويزيد بن أبي حبيب تابعي ثقة من رجال الجماعة، كما في "تهذيب التهذيب" (11: 318) وعبد الرحمن بن ثعلبة قال في "التقريب" (119): مجهول، قلت: روى عنه يزيد بن حبيب كما في هذا السند، وكما في "تهذيب التهذيب" (6: 153) ونصه: روى عن أبيه وعنه يؤيد بن أبي حبيب روى له ابن ماجه اه، فهذا قد زالت جهالته برواية يزيد عنه بالقاعدة المذكورة غير مرة، على أن أولاد الصحابة ثقات ما لم يصرح لحد بالجرح فيهم كما في المقدمة، وثعلبة صحابي كما في "تهذيب التهذيب" (2: 24) فالسند محتج به، ودلالته وكذا دلالة الذي بعده على الباب ظاهرة، وهو مذهب الطرفين خلافاً لأبي يوسف، وهو يشترط الإقرار (مرتين في القطع، كما في "الهداية" (2: 518).

فإن قلت: إن في "نيل الأوطار" (7: 45) عن أبي أمية المخزومي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتى بلص فاعترف اعترافاً ولم يوجد معه المتاع، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أخل لك سرقت، قال: بلى مرتين أو ثلاثاً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "اقطعوه ثم جيئوا به قال: فقطعوه، ثم جاءوا به، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: قل استغفر الله وأتوب إليه، فقال: استغفر الله وأتوب إليه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: اللهم تب عليه" رواه أحمد وأبو داود وكذلك النسائي، ولم يقل فيه: مرتين أو ثلاثاً، وابن ماجه وذكر مرة ثانية فيه، قال: ما أخلك سرقت، قال: بلى! "قال الحافظ في "بلوغ المرام": رجاله ثقات. وقال الخطابي: أن في إسناده مقالاً، قال: والحديث إذا رواه رجل مجهول لم يكن حجة، ولم يجب الحكم به، قال المنذري: وكأنه يشير إلى أن أبا المنذر مولى أبي ذر لم يرو عنه إلا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلعة من رواية حماد بن سلمة عنه اه.

قلت: إن غاية هذا الكلام أن الإسناد مختلف في صحته، وهو غير مضر كما عرفته مراراً، ولفظ ابن ماجه (190): فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أخلك سرقت، قال: بلى! ثم مقال: ما أخلك سرقت قال: بلى! فأمر به فقطع، قال: قلت: استغفر الله" الحديث، وفي "النيل أيضاً في الصفحة المذكورة. عن القاسم بن عبد الرحمن عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال: "لا يقطع السارق

باب أن لا تقطع اليد في الشيء التافه

حدثنا عبدالرحيم بن سليمان عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة، قالت: "لم - 3735
يكن يد السارق تقطع على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الشيء التافه"
أخرجه ابن أبي شيبة "مصنفه" (زيلعي 2: 103) قلت: رجاله رجال الجماعة

باب أن لا قطع في الطير

حدثنا وكيع ثنا سفيان الثوري عن جابر الجعفي عن عبد الله بن يسار، قال: أتى - 3736
عمر بن العزيز في رجل سرق دجاجة، فأراد أن يقطعه، فقال له سلمة بن عبد الرحمن! قال
عثمان: لا قطع في الطير" رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي 2: 103) قلت: إسناده
محتج به.

حتى يشهد على نفسه مرتين" حكاه أحمد في رواية منها، واحتج به وفي "شرح الآثار"
للطحاوي (2: 97): حدثنا أبو بشر الرقي قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن القاسم
بن عبد الرحمن عن أبيه عن علي بن أبي طالب: "أن رجلاً أقر عنده بسرقة مرتين، فقالت
قد شهدت على نفسك شهادتين، قال: فأمر به فقطع، وعلقها في عنقه"، اهـ ففي هذا
الحديث والآخر دليل للإمام أبي يوسف، قلت: كلا! فإن الحديث لا دليل فيه على الاشتراط
المذكور نعم فيه وقوع الإقرار مرتين أو ثلاثاً، وهو لا يدل على كونه شرطاً في قطع اليد،
وأما يدل على أنه يندب تلقين المسقط للحد عنه، والمبالغة في الاستثبات، ومما يدل على
أن هذا هو المراد أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا أخالك سرقت". ثلاث مرات في
رواية، ولا قائل: بأنه يشترط ثلاث مرات، كذا في "النيل لا سيما إذا ثبت. (46: 7)"
بأحاديث المتن عدم اشتراطه، فلا بد من التطبيق بين الأحاديث، فنقول: إن تلقينه - صلى
الله عليه وسلم - للسارق مرة بعد مرة كان لدرء الحد، وكان الإقرار يكفي مرة، كما ثبت في
أحاديث أخرى. وأثر سيدنا علي رضي الله عنه الذي نقل عن النيل منقطع، لا يقاوم المتصل
"المرفوع، وأما الذي نقل عن شرح الآثار" إن صح فلا يدل على الاشتراط كما لا يخفى"،
ولعل الواقعة هذه قواها بعض الرواة بالمعنى بلفظ "لا يقطع السارق حتى يشهد على نفسه
مرتين، فافهم.

باب أن لا تقطع اليد في الشيء التافه

قال المؤلف: دلالاته على الباب ظاهرة

باب أن لا قطع في الطير

قال المؤلف: دلالة الأثرين على الباب ظاهرة

حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن زهير بن محمد عن يزيد، فقال: "ما رأيت أحداً - 3737 قطع في الطير، وما عليه في ذلك قطع، فتركه عمر"، 0 رواه ابن أبي شيبة (زيلعى 2: 103)، قلت: رجاله رجال الجماعة

باب لا قطع في ثمر ولا كثر ولا طعام يتسارع إليه الفساد

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا قطع في ثمر ولا - 3738 (كثر)" (1)، رواه ابن ماجه، وإسناده صحيح (دراية 652)

عن رافع بن خديج، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "لا - 3739 قطع في ثمر ولا كثر" رواه الخمسة، وأخرجه أيضاً الحاكم والبيهقي وصححه البيهقي وابن حبان، واختلف في وصله وإرسالهم وقال الطحاوي: "هذا الحديث تلت العلماء متنه بالقبول" (نيل 7:39 □ 40) قلت: يترجح الوصل في هذه الصورة. فإن زيادة الثقة مقبولة، لا سيما إذا صححه بعض أهل الفن، فإن الوصل من لوازم التصحيح المطلق

باب لا قطع في ثمر ولا كثر ولا طعام يتسارع إليه الفساد

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة، إلا أنه لم يقيد الطعام في الحديث بما قيد في ترجمة الباب، ووجه التقييد ما ذكره الشيخ ابن الهمام في "فتح القدير" (5: 131): "ولما كان الإجماع على أنه يقطع في الحنطة والسكر لزم أن يحمل على ما يتسارع إليه الفساد، كالمهيا للأكل منه وما في معناه" إلخ. قلت: قيد به سفيان الثوري كما مر في رواية المتن برواية عبد الرزاق، والوجه أن ذلك ليس بذی حظر فيقطع به

وأما ما رواه أبو داود وسكت عنه (1: 247): عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العباس، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أنه سئل عن الثمر المعلق فقال: "من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤديه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع" الحديث، وما رواه النسائي (1: 260) عن عبيد الله بن عمر: وأن رجلاً من مزينة أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رسول الله! كيف ترى في حريسة الجبل. فقال: هي ومثلها والنكال، وليس في شيء من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد، وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه. □ وجلدات نكال

وفي النيل أيضاً: في القاموس: 0 والكثير ويحرك جمار النخل أو طلعها قال أيضاً: والخمار كرماني شحم النخلة (1)

عن الحسن البصري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إني لا أقطع في - 3740
الطعام" رواه أبو داود في المراسيل، وذكره عبد الحق في أحكامه من جهة أبي داود، ولم
يعله بغير الإرسال، وأقره ابن القطان على ذلك (زيلعى 2: 104) قلت: ومراسل الإمام
الحسن البصري موصولة كما عرفتكم ذلك غير مرة، وسكوت عبد الحق عن هذا المرسل
(وتقرير ابن القطان يدل على كونه محتجاً به عندهما، كما في الزيلعي 2: 105).

حدثنا حفص عن أشعث بن عبد الملك وعمرو عن الحسن: أن النبي - صلى الله عليه وسلم -
أتى برجل سرق طعاماً فلم يقطعه" رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" ورواه
عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا سفيان الثوري عن رجل عن الحسن فذكره، وزاد:

قال يا رسول الله! كيف تري في الثمر المعلق! قال: هو ومثله معه والنكال، وليس في
شيء من الثمر المعلق قطعاً إلا فيما آواه الرين، فما أخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن فقيه
القطع، وما لم يبلغ ثمن المجن فقيه غرامة ومثليه وجلدات نكال" اهـ

ففي هذه الأحاديث أحكام ثلاثة مناسبة للمقام، ما لم يبلغ من الثمر ثمن المجن فقيه غرامة
مثليه، وجلدات نكال بعد ما آواه الجرين، والقطع قيماً يبلغ ثمن المجن، وكل ذلك مخالف
لمسألة الباب، وقد أجاب المحقق عن القطع بأبواء الجرين ما لفظه: "قلنا: أخرجه على
وفاق العادة، والذي يؤويه الجرين في عادتهم هو اليباس من الثمر، وفيه القطع اهـ. وفي
"فتح القدير": "لكن ما في المغرب من قوله: الجرين المريد، وهو الموضع الذي يلقي فيه
الرطب ليجف، وجمعه جرن. يقتضي أنه يكون فيه الرطب في زمان، وهو أول وضعه،
واليباس وهو الكائن في آخر حاله فيه، ثم قال فيه: ثم المعنى من قوله: حتى يؤويه
الجرين، أي المريد حتى يجف، أي حتى يتم إيواء الجرين إياه، فإنه عند ذلك ينقل عنه،
ويدخل الحرز، وإلا فنفس الجرين ليس حرزاً ليجب القطع بالأخذ منه، اللهم إلا أن يكون له
حارس يترصده. والجواب أنه معارض لظاهر قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا قطع في
ثمر ولا كثر ولا قطع في الطعام" إلى أن قال: وفي مثله من الحدود يجب تقديم ما يمنع
الحد درأ الحد، ولأن ما تقدم (يعنى حديث الجرين) متروك الظاهر، فإنه لا يضمن المسروق
بمثلي قيمته وإن نقل عن أحمد فعلماء الأمة على خلافه، لأنه لا يبلغ قوة ثبوت كتاب الله
تعالى، وهو قوله تعالى: {فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ}، فلا
يصح عنه عليه الصلاة والسلام ذلك، ففيه دلالة الضعف أو النسخ (5: 131)، قلت: ومن
هذا التحرير خرج الجواب عن الضمان

□(قال سفيان: "هو الطعام الذي يفسد من نهاره كالثريد واللحم"، (زيلعي 2: 104

قلت: رجال السند الأول رجال الجماعة إلا أشعث، فإن مسلماً لم يخرج له، وأخرج له
الباقون إلا عمروا، فإنه لا حاجة لنا إليه

بمثليه، وبقي النكال فأقول: إنه موكل إلى الإمام كما هو حكم سائر التعزيرات، فافهم

وقال الإمام أبو يوسف في الخراج له: "لا قطع على سارق المر والخنازير والمعازف كلها،
ولا في النبيذ، ولا في شيء من الطير ولا الصيد، ولا في شيء من الوحش ولا في النوى
والتراب والجص والنواة والماء"، (لكون بعضها مما أمر المسلم بكسرها وإضاعته، وبعضها
من المباحات في الأصل، فانتقض فيها معنى الحرز والعصمة، والحدود تدرأ بالشبهات، فلا
قطع إلا في سرقة مال معصوم من كل وجه فافهم) وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول:
لا قطع في طعام يؤكل يعني الخبز، ولا في فاكهة رطبة، ولا في الحطب ولا في الخشب،
ولا في الحجارة والجص والنورة والزرنخ والقدر والطين والمضرة والقدر والكحل
والزجاج، ولا في السمك المالح منه والطري، ولا في شيء من البقول والرياحين، ولا في
الأنوار (الأزهار) ولا في التين، ولا في التختج، ولا في المصحف، ولا في الصحف التي
فيها شعر (قلت: وإنما درأ القطع عن سارق المصحف لاختلاف العلماء في بيع المصحف
وسياثي، ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى فأورد على أبي حنيفة ما لا يرد عليه) فأما القت
والخل فكان يرى فيهما القطع قال أبو يوسف: ومن سرق عفا أو إهليلجا أو شيئاً من
الأدوية اليابسة أو شيئاً من الحنطة أو الشعير، أو من الدقيق، أو من الحبوب، أو من
الفاكهة اليابسة أو شيئاً من الجوهر أو اللؤلؤ، أو شيئاً من الأدهان أو الطيب، مثل العود
والمسك والعنبر وما أشبهه من الطيب، وكانت قيمته عشرة دراهم فصاعداً، فعليه القطع،
هذا أحسن ما سمعنا في ذلك. والله أعلم. قال وليس على سارق الثمار من رؤوس النخل
قطع، وإن سرق منه بعد ما أحرز في الجرين والبيوت قطع إذا بلغت قيمته عشرة دراهم
فصاعداً، (قلت: ويقطع سارق ما في الجرين إن كان هناك حافظ وإلا فلا) ولا قطع على
سارق شيء من الحيوان من مراعيها، وإن سرقها من موضع قد أحرزت فيه قطع، ولا قطع
على من سرق شيئاً من القنا والساج والخشب، إلا أن يسرقه وقد جعل آنية أو أبواباً، ولا
قطع على من سرق شيئاً من الأصنام خشباً كان أو ذهباً أو فضة. (لكون المسلم مأموراً
بكسرها وإضاعته فانتفى الحرز والعصمة) هذا لحسن ما سمعنا في ذلك والله أعلم
(206)).

باب أن لا قطع في سرقة العبد العاقل المعبر عن نفسه

ثنا عبد الله بن المبارك عن سعيد بن أبي أيوب عن معروف بن سويد: "أن قوماً - 3742 كانوا يسترقون رقيق الناس بأفريقية، فقال علي بن رباح: ليس عليهم قطع، قد كان هذا على عهد عمر بن الخطاب، فلم يرد عليهم قطعاً، وقال: "هؤلاء خلايون"، أخرجه ابن أبي شيبة، وهذا السند رجاله ثقات (الجواهر النقي 2: 183).

باب أن لا قطع في سرقة العبد العاقل المعبر عن نفسه

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب تتحصل مسن تعليل سيدنا عمر بقوله: "خلايون" أي خداعون أو غاصبون، والخداع والغصب لا يتحققان إلا في حق العاقل، وقال صاحب: "الهداية" (2: 520 □ 521)، ونصه: "لا قطع في سرقة العبد الكبير، لأنه عصب أو خداع، ويقطع في سرقة العبد الصغير، لتحقيقها بعدها إلا إذا كان يعبر عن نفسه، لأنه هو والبالغ سواء في اعتبار يده" إلخ.

وأما ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج، ورواه ابن أبي شيبة: ثنا محمد بن بكر عن ابن جريج قال: "أخبرت أن عمر بن الخطاب قطع رجلاً في غلام سرقه" وهو منقطع كما ترى كما في "الجواهر النقي" (2: 183)، قلت: وجه الانقطاع أن ابن جريج ليس له سماع من الصحابة فهو إن صح عن سيدنا عمر فمحمول على العبد الصغير غير المعبر عن نفسه

قال بعض الناس: إن الانقطاع غير مضر عندنا، لكن ابن جريج ليس من الذين لا يضر إرسالهم، فإنه إنما لا يضر إذا كان المرسل لا يرسل عن الضعفاء، وقد حقق قبل هذا في بعض مواضع هذا الكتاب، وفي "تهذيب التهذيب" (6: 404) قال الأثرم عن أحمد: "إذا قال ابن جريج: قال قلان، وقال فلان، وأخبرت، جاء بمناكير، وإذا قال: أخبرني وسمعت، فحسبك به" اه، وفي (6: 405) قال الدارقطني: "تجنب تدليس ابن جريج فإنه قبيح التدليس لا يدلّس إلا فيما سمعه من مجروح" إلخ، قلت: يعارض ذلك قول ابن القيم في "الهدى": "ابن جريج من الأئمة الثقات العدول، ورواية العدل عن غيره تعديل له ما لم يعلم فيه جرح، (وجل رواية ابن جريج إنما هي من التابعين) ولم يكن الكذب ظاهراً في التابعين، ولا يظن بابن جريج أنه حملها عن كذاب، ولا عن غير ثقة عنده، ولم يبين حاله" اه (2: 134)، ففيه دلالة على قبول مراسيل ابن جريج، فالحق أن الأثر صالح للاحتجاج به، ولكنه محمول على ما قلنا

باب أن لا قطع على خائن ولا منتهب ولا مختلس

عن جابر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ليس على خائن ولا منتهب ولا - 3743 مختلس قطع" رواه الخمسة، وصححه الترمذي، وأخرجه أيضاً الحاكم والبيهقي وابن حبان وصححه (نيل 8: 42)، وسكت عنه عبد الحق في "أحكامه"، وابن القطان بعده، فهو صحيح عندهما (زيلعي 2: 105)، وقال القرطبي: "هو حديث قوي"، قلت: وصححه أبو عوانة (فتح الباري 12: 81).

أخبرنا مالك عن ابن شهاب: "أن رجلاً اختلس شيئاً في زمن مروان بن الحكم، - 3744 فأراد مروان قطع يده، فدخل عليه زيد بن ثابت، فأخبره أنه لا قطع عليه"، أخرجه محمد في "الموطأ" (303) وسنده صحيح غير أنه مرسل، وفي تعليقه: "إن له شاهداً صحيحاً من حديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه ابن ماجه" اهـ

حدثنا أشعث عن أبي الزبير عن جابر، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 3745 -: "ليس في الغلول قطع"، رواه الإمام أبو يوسف في "الخراج" له (205) وسنده صحيح

باب أن لا قطع على خائن ولا منتهب ولا مختلس

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، وفي "الجواهر النقي" (2: 188): باب لا قطع على مختلس ذكر (البيهقي) فيه حديثاً عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر (وهو حديث الباب) ثم ذكر أن أبا داود قال: لم يسمعه ابن جريج عن أبي الزبير، وبلغني عن أحمد بن حنبل قال: إنما سمعه ابن جريج من ياسين (1) الزيات"، قلت: أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه" عن ابن جريج، قال: قال لي أبو الزبير: قال جابر، وهذا صريح في أنه سمعه منه، وكذلك أخرجه النسائي، فقال: أنا محمد بن حاتم أنا سويد هو ابن نصر أنا عبد الله هو ابن المبارك عن ابن جريج، قال: أخبرني أبو الزبير، فذكره، وهذا سند صحيح، وبهذا اللفظ أيضاً أخرجه الطحاوي، فقال: ثنا يحيى بن عثمان ثنا نعيم هو ابن حماد ثنا ابن المبارك فذكره، ويحيى أخرجه له الحاكم في "مستدركه"، وابن حبان في صحيحه، ونعيم أخرجه له البخاري في صحيحه، فهو أيضاً سند صحيح، وقد صرح فيه أيضاً بالسماع، فيحمل على أنه سمعه منه مرة بلا واسطة ومرة بواسطة ياسين، اهـ.

(قال المنذري: "لا يحتج بحديثه" وقال ابن أبي حاتم: "وهو ضعيف"، كما في "النيل" (7: 42) □ 43 (1)

باب أن لا قطع على النباش

ثنا عيسى بن يونس عن معمر عن الزهري قال: "أتى مروان بن الحكم بقوم - 3746 يحفرون القبور، يعني ينبشون، فضربهم ونفاهم، وأصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

قلت: ويعارض بعض أجزاء حديث الباب ما رواه أبو داود وسكت عنه (2: 256): كان عروة يحدث أن عائشة قالت: "استعارت امرأة يعني حلياً على السنة ناس يعرفون ولا تعرف هي، فباعته فأخذت، فأتى بها النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر بقطع يدها، وهي التي شفع فيها أسامة بن زيد، فقال فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال: اه، وما رواه مسلم والإمام أحمد والنسائي كما في "النيل": عن عائشة، قالت: (43: 7) "كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجده، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بقطع يدها، الحديث لكن هذا الحديث روى بالفاظ مختلفة، فمتها ما ذكرنا، ومنها ما رواه البخاري (12: 78 مع الفتح) عن عائشة: أن قريشاً أتهمتهم المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ ومن يجترئ عليه إلا أسامة حب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! فكلم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: أ تشفع في حد من حدود الله"، الحديث، فلا بد من التطبيق بين ألفاظ هذا الحديث، ثم الجواب عن المعارضة.

قال الحافظ في "فتح الباري" (12: 80): "وحكى ابن المنذر عن بعض العلماء أن القصة لامرأة واحدة، استعارت وجحدت، وسرقت فقطعت للسرقة، لا للعارية، قال: وبذلك نقول" اه.

قلت: هذا التطبيق أحسن عندي من غيره الذي ذكره، وإن لزم عليه تفريط بعض الرواة في النقل، وليس ببعيد لعذر عرض لهم، وفي "فتح الباري" أيضاً (12: 81 □ 82): وقال: ابن دقيق العيد: صنيع صاحب العمدة حيث، أورد الحديث بلفظ الليث، ثم قال: وفي لفظ فذكر لفظ معمر، يقتضي أنها قصة واحدة اختلف فيها هل كانت سارقة أو جاحدة؟ يعني لأنه أورد حديث عائشة باللفظ الذي أخرجه من طريق الليث، ثم قال: وفي لفظ: كانت امرأة تستعير المتاع وتجده، فأمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بقطع يدها، وهذه رواية معمر في مسلم فقط، فقال: وعلى هذا فالحجة في هذا الخبر في قطع المستعير ضعيفة، لأنه اختلاف في واقعة واحدة، فلا يثبت الحكم فيه بترجيح من روى أنها جاحدة علي الرواية الأخرى يعني وكذا عكسه، فيصح أنها قطعت بسبب الأمرين، والقطع في السرقة متفق عليه فيترجح على القطع في الجحد المختلف فيه" اه.

باب أن لا قطع على النباش

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة، منها ما يدل على إجماع الصحابة في زمن

متوافرون"، رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، وهذا سند صحيح (الجواهر النقي 2: 402)، قلت: رجاله رجال الجماعة، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر به، وزاد: وطوف بهم كما ر الزيلعي (2: 107) قلت: رجاله رجال الجماعة قال محمد: "وبلغنا عن ابن عباس (أنه أفتى مروان بن الحكم أن لا يقطعه، وهو قولنا: (كتاب الآثار 94

حدثنا حفص عن أشعث عن الزهري، قال: "أخذ نباش في زمن معاوية، وكان - 3747 مروان على المدينة، فسأل من يحضر به من الصحابة الفقهاء، فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به" رواه ابن أبي شيبة (زيلعي 2: 107)، قلت: رجاله رجال الجماعة

معاوية على نفي النباش، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، وأما ما استدل به أبو داود في سننه من أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سمى القبر بيتاً، والبيت حرز، والسارق من الحرز يقطع، ففيه أن الله تعالى سمى المساجد بيوتاً، بقوله: {فِي بُيُوتٍ أُذِّنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ}، والمسجد ليس يحرز بالإجماع إذ لم يكن ثم حافظ، والله تعالى أعلم، ويعارضه ما رواه البيهقي في المعرفة مرفوعاً: «من نبش قطعناه»، وعن عائشة موقوفاً: "سارق أمواتنا كسارق أحياءنا"، وما قال البخاري في تاريخه: قال هشيم: ثنا سهيل قال: "شهدت ابن الزبير قطع نباشاً"، قال البخاري: "وسهيل هذا هو سهيل بن ذكوان أبو السندي المكي، قال عباد بن العوام: كنا نتهمه بالكذب"، وما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الله بن ربيعة: "أنه وجد قوماً يختفون القبور باليمن على عهد عمر بن الخطاب، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب عمر أن اقطع أيديهم" اهـ، وهذه الروايات كلها في الزيلعي (2: 107).

فالجواب عن الأول بأن سنده مجهول، كما يتحصل من قول العلامة ابن عبد الهادي الحنبلي، ونقله الزيلعي (2: 106)، فلا يحتج به، فلا يعارض إجماع الصحابة الذي قد صحى وثبت، وعن الثاني بأنه إن ثبت فليس بنص في القطع، فإنه يحتمل أنها أرادت به التسوية في المعصية، وعن الثالث بأن سنده ضعيف كما ترى، وعن الرابع بأن يسنده إبراهيم وهو مختلف فيه، كما مر في بعض مواضع الكتاب، والاختلاف وإن كان غير مضر لكن إذا لم يعارض أقوى منه، وههنا يعارضه سند أثر الباب، وهو أقوى منه بلا ريب، فإنه صحيح، وإن ثبت فهو رأي لعمر رآه، وأثر الباب رأى كثيرين من الصحابة، والضرب والنفي للنباش تعزيز، فهو موكول إلى رأي

باب أن لا قطع على من سرق من بيت المال

عن وكيع المسعودي عن القاسم: "أن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد - 3748 (1) إلى عمر أن رجلاً سرق من بيت المال، فقال: لا قطع عليه، ما من أحد إلا وله فيه حق" رواه ابن أبي شبيبة

وروى البيهقي من طريق الشعبي عن علي أنه كان يقول: "ليس على من سرق من - 3749 بيت المال قطع" (التلخيص الحبير 2: 357)، قلت: رجال السند الأول رجال الصحيح، ولكن القاسم لم يلق أحداً من الصحابة غير جابر وابن عمر، والانقطاع لا يضر عندنا

حدثنا جبارة بن المغلس ثنا حجاج بن تميم عن ميمون بن مهران عن ابن عباس: - 3750 "وهذا من رقيق الخمس سرق من الخمس، فرفع ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يقطعه، وقال: مال الله عز وجل سرق بعضه بعضاً" رواه ابن ماجه (189) ورواه عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا عبد الله بن محيريز أخبرني ميمون بن مهران: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى بعبد، الحديث، كذا في الزيلعي (2: 107)، قلت: مرسل، ورجاله رجال الجماعة إلا ميموناً، فإن البخاري أخرج له في الأدب دون الصحيح

الإمام، فإن رآه خيراً فعل وإلا لا

باب أن لا قل على من سرق من بيت المال

قوله: "عن وكيع" إلخ. قال المؤلف: دللته على الباب ظاهرة

قوله: "حدثنا جبارة" إلخ، قال المؤلف: وأما رجاله فجبارة هذا مختلف فيه، وفي "تهذيب التهذيب" (2: 58) قال أبو حاتم: هو على يد عدل، هو مثل القاسم بن أبي شبيبة"، اه وفيه أيضاً: "قال مسلمة بن القاسم: روى عنه من أهل بلدنا بقي بن مخلد، وجبارة ثقة إن شاء الله، اه، وفيه (2: 59): "عن عثمان بن أبي شبيبة يقول: جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا" اه، وحجاج هذا أيضاً مختلف فيه، وقد ذكره ابن حبان في "الثقات" (2: 199) وقد مر غير مرة أن الاختلاف غير مضر، وميمون بن مهران قال في "التقريب" (219) "ثقة فقيه ولي الجزيرة لعمر بن عبد

الظاهر: أنه سيدنا سعد بن أبي وقاص والله أعلم وعلمه أتم (1)

فصل في الحرز والأخذ منه

باب لا يقطع العبد إذا سرق مال سيده أو زوجته

وأهل بيته ويقطع إذا سرق من غيرهم

عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد: "أن عبد الله بن عمرو بن - 3751

العزير، وكان يرسل" اهـ، فالسند محتج به، ودلالته على الباب ظاهرة، والظاهر أن الحكم غير مخصوص برقيق الخمس، بل كل من سرق من بيت المال فحكمه كذلك، سواء كان من رقيق الخمس أو غيره.

تذييل: في "الهداية" (3: 522): "ومن سرق عيناً فقطع فيها فردها، ثم عاد فسرقتها، وهي بحالها لم يقطع، والقياس أن يقطع، وهو رواية عن أبي يوسف، وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: فإن عاد فاقطعوه من غير فصل، ولأن الثانية متكاملة كالأولى، بل أقبح لتقدم الزاجر، وصار كما إذا باعه المالك من السارق، ثم اشتراه، ثم كانت السرقة ولنا أن القطع أوجب سقوط عصمه المحل على ما يعرف من بعد إن شاء الله تعالى، وبالرد إلى المالك وإن عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظراً إلى اتحاد الملك والمحل، وقيام الموجب وهو القطع فيه، بخلاف ما ذكر لأن الملك قد اختلف باختلاف سببه، ولأن تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجرت، فيعزى الإقامة عن المقصود، وهو تقليل الجناية، وصار كما إذا قذف المحدود في القذف المقذوف الأول" اهـ، قلت: والحديث أخرجه أبو داود وسكت عنه (2: 257): عن جابر بن عبد الله قال: "جاء بسارق إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال فقطع ثم جاء به الثانية، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال فقطع"، الحديث، وفي هذا الحديث كلام كثير استوفاه الزيلعي (2: 109) وحاصله عدم ثبوته بسند محتج به، فقد وقع الاختلاف في ثبوت الحديث حيث سكت عنه أبو داود تكلم فيه غيره. وقد علمت أن الاختلاف غير مضر، وسيأتي مزيد تحقيق لهذا الحديث، وهو محول عندنا على العود إلى سرقة غير ما سرقه أولاً

باب لا يقطع العبد إذا سرق مال سيده أو زوجته

وأهل بيته ويقطع إذا سرق من غيرهم

قال المؤلف: "دلالة أثر عمر على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والعبد إن سرق من مال سيد □

الحضرمي جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب، فقال له: اقطع يد غلامي هذا، فإنه سرق، فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق امرأة لا مرأتني ثمنه ستون درهماً فقال عمر: أرسله، فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم"، رواه الإمام العلامة مالك في "الموطأ" (356) "قلت: رجاله رجال الصحيح

عن عبد الله بن عامر بن ربيعة: "أن أبا بكر قطع يد عبد سرق"، رواه عبد الرزاق - 3752 وابن أبي شيبة (كنز العمال 3: 111)، قلت: هو محمول على العبد الذي

لا يقطع بالطريق الأولى، قال بعض الناس: "أما ما روى الإمام الشافعي كما (في التلخيص الحبير 2: 354) عن مالك عن نافع أن عبداً لابن عمر سرق وهو أبق، فأرسل به عبد الله إلى سعيد بن العاص، وهو أمير المدينة، ليقطع يده، فأبى سعيد أن يقطع يده، وقال: لا تقطع يد العبد (1) إذا سرق، فقال له ابن عمر: في أي كتاب وجدت هذا؟ فأمر به ابن عمر، فقطعت يده اهـ. فالجواب عنه أن عمر أفقه من ابنته، فقوله أحق بالقبول"، قلت: يا سبحان الله! وأن بينهما التعارض حتى يقال بالترجيح؟ فإن أثر عمر فيما إذا سرق من بيت سيده، وأثر ابن عمر فيما إذا سرق العبد وهو أبق أي كانت منه السرقة في حال إباقه، ولا تكون مثلها من بيت سيده، بل من غيره، ولا بد فيها من القطع وقول سعيد: "لا تقطع يد العبد إذا سرق"، يفيد نفى القطع عن العبد الأبق مطلقاً، ولا دليل عليه من كتاب ولا سنة، فردده ابن عمر وقطع يد عبده، نعم احتج بعض الأئمة بهذا الأثر على أن للسيد قطع يد عبده إذا سرق من غير مرافعة إلى الوالي، وهذا خلاف ما عليه الحنفية والجواب أن هذا لو كان كذلك لم يرسل ابن عمر هذا العبد إلى سعيد أصلاً، فدل على أن إقامة الحد ليس إلا إلى الأمراء، ولكن لما عطل سعيد الحدود عن العبيد مطلقاً وكان ذلك خلاف الشرع قطعه ابن عمر إحياء للسنة، لا لبيان أن السادة يجوز لهم إقامة الحدود على عبيدهم مطلقاً فافهم

وقد ذكر صاحب "الهداية" (2: 524): "وإذا سرق أحد الزوجين من الآخر أو العبد من سيده، أو من امرأة سيده، أو من زوج سيده لم يقطع، لوجود الإنز بالدخول عادة" اهـ. قلت: واختيار عدم الحد أحسن أيضاً احتيلاً لدرأ الحد

قوله: "عن عبد الله" إلخ، قال المؤلف: دللته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، فإن قلت: قد روى الحاكم في "المستدرک" مرفوعاً، كما في "كنز العمال" (3: 80)، على العبد الأبق

ولفظ محمد في الموطأ: يد الأبق إذ سرق (1)

سرق من غير مالكة، وأهل مالكة ممن ليس بينهم وبينه انبساط

إذ سرق قطع، ولا على الذمي" اه وهذا الحديث يدل على أن العبد الآبق لا يقطع والتخصيص بكونه أبقاً، لأنه محتاج في سفره إلى نفقته غالباً، فهو معذور في الجملة وهذا لا يقطع في زمن المجاعة، وفي "كنز العمال": عن الزهري قال: (116: 3) "دخلت على عمر بن عبد العزيز فسألني أيقطع العبد الآبق إذا سرق؟ قلت: لم أسمع فيه شيئاً، فقال عمر: كان عثمان ومروان لا يقطعانه"، رواه عبد الرزاق، اه وعمر وإن كان عن عثمان منقطعاً لكن الانقطاع غير مضر عندكم، وأما الذمي فلا لأنه لم يلتزم ما هو من حقوقه تعالى، بل التزم ما هو من حقوق العباد، ولذلك لا يؤمر بالصلاة والصيام في دار الإسلام، فهذا محصل الحديث، ومذهبكم يخالفه، ففي "الهداية": (518: 2) "والعبد والحر في القطع سواء لأن النص لم يفصل" اه. وفي "رد المحتار" قوله: أو كافراً، الأولى أو: (297: 33) "ذمياً، لما في كافي الحاكم أن الحربى المستأمن إذا سرق في دار الإسلام لم يقطع في قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: أقطعه" اه

قال بعض الناس: لم أجد، جواباً عن مسألة العبد، قلت: قد ثبت برواية مالك عن نافع عن ابن عمر وهو من أصحاب الأسانيد، إنكاره على من قال: لا تقطع يد العبد الآبق إذا سرق، ويبعد أن يخفى على ابن عمر حكم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعثمان فيه، ويعلمه سعيد، فلا بد من التطبيق بين قوله وبين ما رواه الحاكم في المستدرک مرفوعاً وعبد الرزاق عن عثمان موقوفاً بأن قوله ابن عمر محمول على ما إذا لم يكن الغالب على الآبق الجوع والهلاك، والمرفوع وقول عثمان محمول على ما إذا كان الغالب عليه ذلك، وكان قد سرق طعاماً ونحوه مما يسد به الجوع، وأجيب عن مسألة الذمي بأنه لا يخصص من النص، فإنه مخاطب بالحرمان أيضاً وإن لم يكن مخاطباً يأتیان بالمأمورات، كما يتحصل من "الهداية" (2: 494)، والقطع من المحرمات، والمستأمن كذلك، لكن لا يقام عليه الحد لوجوب تبليغه مأمنه، يقوله تعالى: {ثم أبلغه مأمنه}، فافهم، وتأويل الحديث أن المراد بالذمي هو المستأمن، فلم يبق التعارض بين الكلية العامة والحديث المذكور والله تعالى أعلم.

وأما ما نقله صاحب رحمة الأمة (140): "والمستأمن والمعاهد إذا سرقا وجب القطع عليهما عند مالك وأحمد، وقال أبو حنيفة: لا قطع عليهما" إلخ، والمراد من المعاهد هو الذمي، فأجيب عنه أن صاحب رحمة الأمة شافعي المذهب، فنقله لا يعارض ما نقل صاحب "رد المحتار"، والله تعالى أعلم، أو يقال: إن المعاهد بمعنى المصالح الذي يكون من القوم الذين وادعهم الإمام ولم يجعلهم ذمة، فحكمه حكم المستأمن

باب لا يقطع من سرق من المغنم وله فيه نصيب

أخبرنا الثوري عن سماك بن حرب عن أبي عبيد بن الأبرص -وهو يزيد بن دثار - - 3753 قال: "أتى عليّ برجل يسرق من المغنم، فقال: له فيه نصيب وهو خائن، فلم يقطع، وكان قد سرق مغفراً، رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي 2: 107) قلت: رجاله رجال الجماعة إلا يزيد هذا لم أجده، لكنه ثقة على قاعدة أن من روى عنه ثقة زالت عنه الجهالة، وقد مرت في مواضع.

باب أن من سرق من المسجد متاعاً وصاحبه عنده نائم قطع

عن صفوان بن أمية، قال: "كنت نائم في المسجد على خميصة لي ثمنها ثلاثون - 3754 درهماً، فجاء رجل، فاختمها مني، فأخذ الرجل، فأتى به النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر به ليقطع، فأتيته فقلت: أئقطعه من أجل ثلاثين درهماً؟ أنا أبيعه والنسيئة ثمنها، قال: فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به؟" رواه النسائي (2: 254 □ 255)، وسكت عنه، وفي رواية له وقد سكت عنا أيضاً: "قطع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وفي "نيل ورواه مالك عن الزهري عن عبيد الله بن صفوان عن أبيه، وقد الأوطار": (41: 7) "صححه ابن الجارود والحاكم" اه وفي الزيلعي (2: 188): "وقال في "التنقيح": حديث صفوان حديث صحيح، رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد في مسنده من غير وجه عنه" اه.

باب لا يقطع من سرق من المهم وله فيه نصيب

قوله: "وأخبرنا الثوري" إلخ. قال المؤلف: إن سماك بن حرب الراوي ما في الباب مختلف فيه، لكن حديث سفيان عنه صحيح، ففي "تهذيب التهذيب" (6: 234): "ومن سمع منه قديماً مثل شعبة وسفيان فحديثهم عنه صحيح مستقيم" اه، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب أن من سرق من المسجد متاعاً وصاحبه عنده نائم قطع

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، ولا يختلجك أن فيه قطع المختلس، وليس عليه قطع عندكم، فإن المختلس والمنتهب إنما هو من أخذ من المستيقظ خفية، وأما من أخذ من النائم فهو سارق لا مختلس فافهم.

باب أن لا قطع على من سرق مالا من الحمام

ثنا زيد بن حباب حدثني معاوية بن صالح حدثني أبو الزاهرية عن جبير ابن نفير - 3755
عن أبي الدرداء: "سئل عن سارق الحمام، فقال: لا قطع عليه" أخرجه ابن أبي شبيبة، وقال
الطحاوي: "السارق من الحمام المأذون في دخوله لا قطع عليه إذا كان غير حرز": ثنا
الربيع الجيزي ثنا عبد الله بن يوسف ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي عن بلال بن سعد:
"أن أبا الدرداء أتى بسارق سرق من الحمام فلم يقطعه" وأخرجه ابن حزم في السرقعة من
الحمام من حديث وكيع عن سعيد التنوخي، ثم قال: "لا يعرف لأبي الدرداء مخالف من
الصحابة" (الجوهر النقي 2: 193) وفيه أيضاً لا حاصله أن هذه الأسانيد جياذ

باب لا قطع في عام مجاعة

عن أبي أمامة مرفوعاً: "لا قطع في زمن المجاعة"، رواه الخطيب في "تاريخه" - 3756
(بسنن ضعيف (الجامع الصغير 2: 176).

عن أحمد بن حنبل عن هارون بن إسماعيل عن علي بن المبارك عن يحيى بن أبي - 3757
كثير عن حسان بن أزهر أن ابن حدير حدثه عن عمر قال: "لا تقطع اليد في عذق، ولا عام
سنة" رواه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في جامعة، وقال: "فسألت أحمد عنه، فقال:
العذق النخلة، وعام سنة عام المجاعة، فقلت لأحمد: تقول به؟ قال: إي لعمري" (التلخيص
الخبير 4: 358)، قلت: احتجاج الإمام أحمد به يدل على أن الأثر ثابت، وله أجد حسان
هذا، وأين حدير لا يعرف

عن عمر قال: "لا قطع في سرق ولا في عام السنة، رواه عبد الرزاق وابن أبي - 3758
شبيبة (كنز العمال 3: 115).

باب أن لا قطع على من سرق مالا من الحمام

قال المؤلف: "دلالة الأثر على الباب ظاهرة

باب لا قطع في عام مجاعة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفي "الدر المختار": "وفي أيام قحط

فصل في كيفية القطع

باب قطع اليمين من المفصل

عن نافع عن ابن عمر: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر وعثمان - 3759 كانوا يقطعون السارق من المفصل"، رواه أبو الشيخ في كتاب الحدود له التلخيص الحبير (2: 358).

وفي البيهقي عن عمر: "أنه كان يقطع السارق من المفصل" سكت عنه الحافظ في - 3760 "التلخيص"، فهو حسن أو صحيح عنده

حدثنا أحمد بن عيسى الوشابينس ثنا عبد الرحمن بن سلمة عن خالد ابن عبد - 3761 الرحمن الخراساني عن مالك بن مغول عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر، قال: "قطع النبي - صلى الله عليه وسلم - من المفصل"، رواه ابن عدي في الكامل، قال: ابن القطان في كتابه: وخالد ثقة، وعبد الرحمن بن سلمة لا أعرف له حالاً (زيلعي 2: 108)، قلت: لم يضعفه الذهبي في "الميزان" فإما ثقة أو مستور، وهو صالح في المتابعات.

حدثنا وكيع عن سبرة بن معبد الليثي قال: سمعت عدي بن عدي يحدث عن رجل - 3762 بن حيوة: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قطع رجلاً من المفصل" رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، مرسلاً (زيلعي 2: 109) 0 قلت: رجاله رجال مسلم إلا سبرة هذا فلم أجده، ولكن زالت جهالته بقاعدة أن من روى واحد يخرج من حد الجهالة، وقد مر غير مرة

عن مجاهد قال في قراءة ابن مسعود: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما" رواه - 3763 (البيهقي، وفيه انقطاع (التلخيص الحبير 2: 358)

لا قطع بطعام مطلقاً شمنى"، وفي "رد المحتار": "قوله: مطلقاً، ولو غر مهياً، لأنه عن ضرورة ظاهر أو هي تبيح تناول (فتح 3: 306) والمراد من النخلة ثمرها، وقد مر حكمه ض باب مستقل

باب قطع اليمين من المفصل

قال المؤلف: دلالة مجموع الأحاديث على الباب ظاهرة

إبراهيم النخعي قال: في قراءتنا: "والسارق والسارقة تقطع أيماهم" رواه البيهقي - 3764 ((التلخيص الحبير 2: 358)).

أخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ من طرق عن ابن مسعود: أنه قرأ: - 3765 "فاقطعوا أيماهما) (الدر المنثور 2: 280).

حدثنا ابن وكيع قال: ثنا يزيد بن هارون عن عون عن إبراهيم، قال: في قراءتنا، - 3766 قال: وربما قال: في قراءة عبد الله "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيماهما" رواه الإمام العلامة الزاهد ابن جرير الطبري في تفسيره (6: 132) وذكر عوناً في الأصل، والظاهر أنه ابن عون، فإنه روى عن إبراهيم روى عنه يزيد، والأثر الآتي أيضاً يؤيده، وعلى هذا فالسند رجاله رجال الجماعة إلا ابن وكيع، أي سفيان بن وكيع، فإنه متكلم فيه، لكن صحح له الترمذي (22: 175) في أبواب الدعوات أحاديث، وحسن له غير ما حديث واحد (2: 197).

حدثنا ابن وكيع قال: ثنا ابن علية عن ابن عون عن إبراهيم: نفى قراءتنا: - 3767 "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيماهما" رواه الطبري في تفسيره (6: 133) وابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، ثقة حافظ من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (155)، وبقية السند قد مر بيانه في الذي قبله.

باب حسم يد السارق إذا قطعت

عن أبي هريرة: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بسارق سرق شملة، - 3768 فقالوا: يا رسول الله! إن هذا قد سرق، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما أخاله سرق، فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم اتتوني به، فقال: تب إلى الله، قال: قد تبنت إلى الله، قال: تاب الله عليك، رواه الدارقطني، وأخرجه موصلاً

باب حسم يد السارق إذا قطعت

قال المؤلف: دلالة على الباب ظاهرة

تذييل: قال الترمذي في "سننه": حدثنا قتيبة ثنا عمر بن علي المقدمي ثنا الحجاج عن

بافتح وسكون الثاني وفتح الثالث كما في التقريب (1)

أيضاً الحاكم والبيهقي، وصححه ابن القطان (نيل 7: 46)، وأخرجه الحاكم في
("المستدرک"، وقال: "صحيح على شرط مسلم" (زيلعي 2: 109).

باب إذا سرق ثانيا قطع رجله اليسرى

فإن سرق ثالثا لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب

حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن عبد الرحمن بن عائذ: "أتى عمر بأقطع اليد - 3769
والرجل قد سرق فأمر أن تقطع رجله، فقال علي {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ}،
الآية، فقد قطعت، فلا ينبغي أن تقطع رجله فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن
تعززه، وإما أن تودعه السجن، ففعل" رواه سعيد بن منصور، وأخرجه البيهقي، وإسناده
(جيد (دراية 254).

مكحول عن عبد الرحمن بن محيريز، قال: "سألت فضالة بن عبيد عن تعليق اليد في عنق
السارق أمن السنة هو؟ قال: أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بسارق، فقطت يده،
ثم أمر بها فعلق في عنقه" هذا حديث حسن غريب (1: 174 □ 175)، قلت: إن ذلك
على سبيل التعزير، فهو موكول إلى رأي الإمام حيث رأى المصلحة فعل، وحيث لم ير لم
يفعل، ثم رأيت في "فتح القدير" (5: 154): "وعندنا ذلك مطلق للإمام إن رآه، فلم يثبت
عنه عليه الصلاة والسلام في كل من قطعه ليكون سنة" اهـ

من باب إذا سرق ثانيا قطع رجله اليسرى

فإن سرق ثالثا لم يقطع وخلد في السجن حتى يتوب

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة، وتعارضه أحاديث: أولها: ما في "كنز العمال"
(3: 118) عن الحارث بن حاطب قال: "سرق رجل على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
وسلم - فأتى به النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما
سرق، فقال: اقطعه، ثم سرق على عهد أبي بكر فقطعه، ثم سرق أيضاً، فخضع أربع مرات،
حتى قطع قوائمه كلها، ثم سرق الخامسة، فقال أبو بكر: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
أعلم بهذا حين أمر بقتله، اذهبوا به فاقتلوه، فقتلنا" رواه الحسن بن سفيان وأبي
يعلى والشاشي والطبراني والحاكم في "المستدرک" وأبو نعيم وسعيد بن منصور اهـ. وسند
المستدرک صحيح على قاعدة الحافظ السيوطي المذكورة مراراً

وثانيها: ما في الزيلعي (2: 110): روى عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا معمر عن

حدثنا أبو خالد عن حجاج (ابن أرطاة) عن عمرو بن دينار: "أن نجدة كتب إلى - 3770 ابن عباس يسأله عن السارق، فكتب إليه بمثل قول علي"، رواه ابن أبي شيبة (زيلي 2: 111)، قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن الحجاج مدلس، وقد حسن له الترمذي غير ما حديث.

حدثنا أبو خالد عن حجاج عن سماك عن بعض أصحابه: "أن عمر استشارهم في - 3771 سارق، فاجمعوا على مثل قول علي" رواه ابن أبي شيبة (زيلي 2: 111) وهو منقطع كما ترى، وذكرناه اعتضاداً

الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: "قدم على أبي بكر رجل أقطع، فشكى إليه أن يعلي بن أمية قطع يده ورجله في سرقة، وقال: والله ما زدت على أنه كان يوليمني شيئاً من عمله فخنثه فريضة واحدة، فقطع يدي ورجلي فقال له أبو بكر: إن كنت صادقاً فلاقيدك منه، فلم يلبثوا إلا قليلاً حتى فقد آل أبي بكر حلياً لهم، فاستقبل القبلية ورفع يده، وقال: اللهم أظهر من سرق أهل هذا البيت الصالح، قال: فما انتصف النهار حتى عثروا على المتاع عنده، فقال له أبو بكر: ويلك! إنك لقليل العلم بالله، فقطع أبو بكر يده الثانية. قال ابن جريج وكان اسمه جبراً أو جبيرا، وكان أبو بكر يقول: لجرأته على الله أغيط عندي من (سرقته" اه وفي "الدرية": وهذا على شرط الصحيح (254)

وثالثها: ما رواه عبد الرزاق في مصنفه كما في (الزيلي 2: 110): "أخبرنا ابن جريج أخبرني عبد ربه بن أبي أمية أن الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة وعبد الرحمن بن سابط قالوا: "أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بعبد، فقيل: يا رسول الله هذا عبد قد سرق، ووجدت سرقته معه، وقامت البينة عليه، فقال رجل: يا نبي الله هذا عبد بنى فلان أيتام ليس لهم مال غيره، فتركه، ثم أتى به الثانية فتركه، ثم أتى به الثالثة فتركه، ثم أتى به الرابعة فتركه، ثم أتى به الخامسة فقطع يده، ثم السادسة فقطع رجله، ثم السابعة فقطع يده، ثم الثامنة فقطع رجله، ثم قال: أربع بأربع" اه ورجاله رجال مسلم إلا شيخ ابن جريج فمجهول، ولكنه ثقة، فإنه روى عنه واحد كما ترى وقد مرت هذه القاعدة غير مرة، والحديث مرسل.

ورابعها: ما رواه أبو داود وسكت عنه (2: 257): حدثنا محمد بن عبد الله بن عبيد بن عقيل الهلالي ثنا جدي عن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير عن محمد بن المتكدر عن جابر ابن عبد الله، قال: "جاء بسارق إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق،

ثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى وعن مغيرة عن الشعبي، قال: "كان علي - 3772 يقول إذا سرق السارق مراراً قطعت يده ورجله، ثم إن عاد استودعته السجن" رواه ابن أبي شيبة ورجاله ثقات.

حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه، قال: "كان علي لا يزيد على أن يقطع - 3773 السارق يداً ورجلاً، فإذا أتى به بعد ذلك قال: إني لأستحيي أن لا يتطهر لصلاته، ولكن امسكوا كله عن المسلمين" رواه ابن أبي شيبة (وسنده صحيح)، كذا

فقال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جيء به الثانية. فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جيء به الثالثة، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه، ثم أتى به الرابعة فقال: اقطعوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، قال: اقطعوه، فأتى بها الخامسة، فقال: اقتلوه، قال جابر: فانطلقنا به فقتلناه، ثم اجترناه فألقيناه في بئر، ورمينا عليه الحجارة" اهـ وبهذا السند رواه النسائي بنحو ذلك اللفظ، ثم قال: حديث منكر، ومصعب بن ثابت ليس بالقوي في الحديث (2: 261).

فالجواب عن الأول بأنه يحتمل أن يكون قطع يد ورجل في الثالثة والرابعة، وكذلك القتل في الخامسة على طريق التعزير دون الحد، ولذلك ساغ لسيدنا علي رضي الله عنه خلافه، وفي "فتح القدير" (3: 155)، "وإما لعلمه (أي علي رضي الله عنه) أن ذلك ليس حداً مستمراً، بل من رأى الإمام قتله لما شاهد فيه من السعي بالفساد في الأرض، وبعد الطباع عن الرجوع فله قتله سياسة، فيفعل ذلك القتل المعنوي" اهـ وفي حاشية أبي داود عن مرقاة الصعود (2: 257): "قال الخطابي: لا أعلم أحداً من الفقهاء يبوح دم السارق وإن تكررت منه السرقة، وقد يخرج على مذهب مالك، وهو أن يكون هذا من المفسدين في الأرض، فإن للإمام أن يجتهد في عقوبته وإن زاد على مقدار الحد، وإن رأى أن يقتل قتل" اهـ.

وعن الثاني بأن الأثر قد اضطرب، ففي هذه الرواية قطع، اليدين والرجلين، وفي الأخرى بهذا السند وبسند آخر خلافه، وهي ما نقله في "الجواهر النقي" (2: 185): "وذكر عبد الرزاق: ثنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: كان رجل أسود يأتي أبا بكر فيدينه، ويقرأه القرآن، حتى بعث ساعياً، فقال: أرسلني معه فأرسله معه واستوصى به خيراً، فلم يعبر منه إلا قليلاً حتى جاء قد قطعت يده، فلما رآه أبو بكر فاضت عيناه قال: ما شأنك؟ قال: ما زدت على أنه كان

في "الجوهر النقي" (2: 186)، وفيه أيضاً: "ذكر البيهقي عن علي عدم القطع في الثالثة والرابعة من وجهين، قلت: وقد جاء من ذلك عنه من وجهين آخرين، فذكرهما" اه، قال: "وبه قال الثوري وأبو حنيفة وصاحبا أنه لا قطع بعد الثانية، وإنما فيه الغرم، وهو قول الزهري والنخعي والشعبي والأوزاعي وحماة وأحمد، وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم" اه، قلت: وفيه دليل على أن حديث قتل العائد منسوخ

والبسط في الحاشية

يولياني شيئاً من عمله فخنثه فريضة واحدة فقطع يدي، فقال أبو بكر: يجدون الذي قطع هذا يخون عشرين فريضة، إن كنت صادقاً لأفتديك منه، ثم أدناه، فكان الرجل يقوم الليل فيقرأ، فإذا سمع أبو بكر صوته قال: تالله لرجل قطع هذا لقد اجتراً على الله، فلم يعبر إلا قليلاً حتى فقد آل أبي بكر حلياً لهم ومتاعاً، فقام الأقطع فاستقبل القبلة، ورفع يده الصحيحة والأخرى التي قطعتي، فقال: اللهم أظهر على من سرقهم، وكان معمر ربما قال: اللهم أظهر على من سرق أهل هذا البيت الصالحين، فما انتصف النهار حتى عثروا على المتاع عنده، فقال أبو بكر: وبلك! إنك لقليل العلم بالله، فأمر به فقطعت رجله" اه، وفيه أيضاً: "قال عبد الرزاق: أنا معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، قال: إنما قطع أبو بكر رجل الذي قطعه يعلى بن أمية كان مقطوع اليد قبل ذلك" اه، قلت: هذا إسناد صحيح جليل. وعن الثالث والرابع ما مر عن الأول تأمل حق التأمل

قال محمد في "الموطأ": "قال ابن شهاب الزهري: يروى ذلك عن عائشة أنها قالت: إنما كان الذي سرق حلى أسماء أقطع اليد اليمنى، فقطع أبو بكر رجله اليسرى، وكانت تنكر أن يكون أقطع اليد والرجل، (قبل قطع أبي بكر) وكان ابن شهاب أعلم من غيره بهذا ونحوه من أهل بلاده، وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن علي بن أبي طالب أنهما لم يزيذا في القطع على قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، فإن أتى به بعد ذلك لم يقطعه وضمناه، (السجن) وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاؤنا" اه (303) وفي تعليقه: "قال محمد في "كتاب الآثار" أخبرنا أبو حنيفة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي، قال: إذا سرق السارق قطعت يده اليمنى، فإن عاد قطعت رجله اليسرى، فإن عاد ضمنته السجن حتى يحدث خيراً، إني استحيي على الله أن أدعه ليس له يد يأكل أو يستنجى بها، ورجل يمشى عليها، (وهذا سند صحيح) ورواه عبد الرزاق عن معمر عن جابر عن الشعبي عن علي نحو، وابن أبي شيبه عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن

باب إذا قطع السارق والمال قد هلك فلا ضمان عليه

ثنا أحمد بن الحسن الترمذي ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا المفضل بن فضالة عن - 3774
يونس بن يزيد عن سعد بن يزيد عن سعد بن إبراهيم حدثني أخي المسور بن إبراهيم عن
أبيه عن عبد الرحمن بن عوف، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إذا أقيم الحد
على السارق فلا غرم عليه" أخرجه (الإمام الثقة) ابن جرير الطبري في "تهذيب الآثار"
(هكذا) موصولاً (الجوهر النقي 2: 186) وفيه أيضاً: "و أخرجه أبو عمر بن عبد البر من
طريق ابن جرير، وهذا للسند ما خلا المسور وأباه على شرط البخاري، وأبوه ذكره ابن
حبان في ثقات التابعين" اه وفيه أيضاً: في كتاب ابن أبي حاتم: "مسور بن إبراهيم عن
عبد الرحمن بن عوف أخو سعد وصالح ابني إبراهيم، روى عن عبد الرحمن بن عوف
مرسلاً، روى عنه أخوه سعد بن إبراهيم" اه. قلت: إن مسور هذا قد جهلوه، كما في
الزيلي والميزان لكنه ثقة على قاعدة أن من روى عنه واحد زالت عنه جهالته

محمد عن أبيه عن علي نحوه، وأخرجه سعيد بن منصور عن أبي معشر عن سعيد بن أبي
سعيد المقبري عن أبيه عن علي نحوه، قال ابن الهمام في فتح القدير: هذا كله ثبت ثبوتاً
لا مرد له، فبعيد أن يقع في زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مثل هذه الحوادث
التي غالباً تتوفر الدواعي إلى نقلها، ولا خبر بذلك عند علي وابن عباس وعمر من
الأصحاب الملازمين، بل لا بد من علمهم بذلك، وبذلك يقتضى العادة، فامتناع علي رضي
الله عنه بعد ذلك إما لضعف الروايات المذكورة في الإتيان على أربعة (أي التي فيها قطع
اليدين والرجلين) وإما لأنه ليس حدا مستمرا، هو على رأى الإمام" اه

باب إذا قطع السارق والمال قد ملك فلا ضمان عليه

قوله: "ثنا أحمد" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن الغرم قد نفى عن
المحدود في السرقة، والغرم لا يثبت إلا بعد هلاك ما أخذ، وفي "الجوهر النقي" (2: 86)
ثم قال ابن جرير ما ملخصه: فيه تبيان عن صحة قول من لم يضمن السارق بعد الحد،
وفساد قول من ضمنه، ثم حكى عدم التضمنين عن ابن سيرين والشعبي والنخعي وعطاء
والحسن وقتادة، قال: وعلتهم مع الأثر القياس على إجماعهم على أن أهل العدل إذا ظهروا
على الخوارج لم يغرموا ما استهلكوه، وكذا قطاع الطريق، ولو كان السارق في التضمنين
كالغاصب لتعديده لوجب الضمان على هؤلاء لتعديهم وظلمهم، وكذا لو استهلك حربي ما لا
لمسلم غلب عليه ثم أسلم لم يتبع به إجماعا. قال

أخبرني عمرو بن منصور قال: ثنا حسان بن عبد الله قال: ثنا المفضل بن فضالة - 3775
عن يونس بن يزيد، قال: سمعت سعد بن إبراهيم يحدث عن المسور بن إبراهيم عن عبد
الرحمن بن عوف، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يغرم صاحب سرقة إذا
أقيم عليه الحد" رواه النسائي (2: 262) وقال: "وهذا مرسل وليس بثابت" اهـ

قلت: معنى قوله: "ليس بثابت" عدم الشوف لأجل الإرسال، وقد علمت أن الإرسال لا يضر
عندنا، لا سيما وقد وصله الإمام ابن جرير الطبري، وعمرو هذا ثقة، وحسان هذا مقبول كما
(في "التقريب" 161).

وهذا هو الصواب لقوله تعالى: {اقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا}، فلم يأمر بالتغريم، ولو
كان لازماً ما لعرفهم به، كما عرفهم بالقطع" اهـ

وفيه أيضاً: "وقال ابن عبد البر: هو قول سائر الكوفيين، وروى ابن أبي شيبة بسنده عن
الشعبي قال: إن وجدت السرقة بعبئها عنده أخذت منه وقطعت يده، وإن كان قد استهلكها
قطعت يده ولا ضمان عليه" اهـ (2: 187).

قوله: "أخبرني عمرو بن منصور" الخ، قال المؤلف: في سنده كلام من وجوه، ذكره الزيلعي
(22: 111)، والجواب عنه ظاهر لمن تأمل في ما قلت في الباب، نعم! أذكر بعضه
والجواب عنه في هذا الكتاب، لاحتمال أن لا يهدي أحد إلى الجواب عنه فيتحير فأقول:
في الزيلعي (2: 111): قال ابن القطان في كتابه: وفيه مع الانقطاع بين المسور وجده
عبد الرحمن بن عوف انقطاع آخر بين المفضل ويونس، فقد رواه إسحاق بن الفرات عن
المفضل بن فضالة، فجعل فيه الزهري بين يونس بن يزيد وسعد بن إبراهيم، قال: وفيه
مع ذلك الجهل بحال المسور، فإنه لا يعرفه له حال "انتهى كلامه، والجواب عنه أن
الانقطاع الأول قد ارتفع بما وصله ابن جرير، والانقطاع الثاني غير مسلم، فإنه إن صح
سند إسحاق فنقول: إن يونس قد حدث عن سعد تارة بواسطة، وتارة بغير واسطة، فارتفع
الاضطراب، وقد صرح في رواية النسائي بسماع يونس من سعد كما ترى، فلا ترد عنعنة
يونس في الحديث الأول من الباب، وأما الجهل بحال المسور فقد عرفت زواله في التن،
وتقرير الدلالة على الباب قد مر عن قريب، ولله الحمد على ما أنعم وأجزل

باب قطع الطريق

باب عقوبة قطاع الطريق

أخبرنا إبراهيم عن صالح مولى التوأمة عن ابن عباس في قطاع الطريق: "إذا - 3776
قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا
أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا خافوا السبيل ولم يأخذوا
مالاً نفوا من الأرض" رواه الإمام الشافعي في "مسنده" (192)، وفيه إبراهيم شيخ الإمام
الشافعي جرحه غير واحد، ولكن الإمام حسن الظن فيه، وله شاهد حسن الإسناد، وأخرجه
الطبري في تفسيره

باب عقوبة قطاع الطريق

قوله: "أخبرنا إبراهيم" الخ. قلت: دلالة الأثر بعده على الباب ظاهرة، وهذا ما ذهب إليه
علماءنا الحنفية رفع الله درجاتهم العلية، ورجحه أيضاً ابن جرير الطبري في تفسيره،
وقال: "وأولى التأويلين بالصواب عندنا تأويل من أوجب على المحارب من العقوبة على
قدر استحقاقه، وجعل الحكم على المحاربين مختلفاً باختلاف أفعالهم، لما صحت به الآثار
عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قول: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث
رجل قتل رجلاً فقتل به أو زنى بعد إحصان فرجم، أو ارتد عن دينه، ومن قوله: القطع في
ربع دينار فصاعداً، فأما ما اعتل به القائلون أن الإمام فيه بالخيار من أن "أو" في العطف
تأتي بمعنى التخيير في الفرض، فنقول: لا معنى له لأن أو في كلام العرب قد تأتي
(بضروب من المعاني، لو لا كراهة إطالة الكتاب بذكرها لذكرتها" اهـ (6: 138

فإن قيل: "ما استدللتم به من قول ابن عباس لا يصلح للاحتجاج به، لما قد ثبت عن ابن
عباس القول بالتخيير أيضاً، أخرجه ابن جرير، فقال: حدثني المثنى ثنا عبد الله ثني
معاوية عن علي عن ابن عباس، قوله: {ثُمَّ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ}، الآية، قال:
من شهر السلاح في فئة الإسلام وأخاف السبيل ثم ظفر به وقدر عليه فإمام للمسلمين فيه
(خيار، إن شاء قتله، وإن شاء صلبه، وإنشاء قطع يده ورجله" (6: 138

قلنا: يمكن إرجاعه إلى القول الأول بحمل قوله: "من شهر السلاح في فئة الإسلام" على
من قتل المارة، وقوله: "أخاف السبيل" على من أخذ المال، بدليل أنه لم يذكر الخيار في
النفي، مع القائلين بالخيار يقولون بالتسوية بين القتل والصلب، والقطع والنفي جميعاً أو
نقول: كان ابن

حدثنا هناد ثنا أبو ماوية عن حجاج عن عطية العوفي عن ابن عباس، قال: "إذا - 3777
خرج المحارب وأخاف الطريق وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، فإن هو خرج
فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، ثم صلب، وإن خرج فقتل ولم يأخذ المال
قتل، وإن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ المال نفى" وهذا سند حسن، فإن عطية
العوفي وثقه ابن سعد، ولينه أبو زرعة، روى عنه جلة الناس، كذا في تهذيب التهذيب،
وضعفه آخرون، وحجاج بن أرطاة حسن الحديث كما مر غير مرة

عباس رأى ذلك أولاً نظراً إلى ظاهر القرآن، ثم رجع إلى القول بالتفصيل، وجعل الحكم
مختلفاً باختلاف الأفعال، لما بلغه الخبر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، وهو
ما أخرجه الطبري في تفسيره (6: 140): حدثنا علي بن سهل (هو أبو الحسن الرملي
نسائي الأصل، وثقه أبو حاتم والنسائي وابن حسان، كما في التهذيب ثنا الوليد بن (329)
مسلم عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس بن
مالك يسأله عن هذه الآية، فكتب إليه أنس يخبره أن هذه الآية نزلت في أولئك النفر
العربيين، وهم من بجيلة، قال أنس: فارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعي، وساقوا الإبل،
وأخافوا السبيل، وأصابوا الفرج الحرام. قال أنس: فسأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم
- جبريل عليه السلام عن القضاء فيمن حارب فقال: من سرق وأخاف السبيل فاقطع يده
بسرقته، ورجله بإخافته، ومن قتل فاقطعه، ومن فتل وأخاف السبيل واستحل الفرج الحرام
أه. قال الطبري: "وفى إسنادة نظر" اهـ "فأصلبه

قلت: وجه النظر عنعنة الوليد بن مسلم، وهو مدلس، وعدم تصريح يزيد بن أبي حبيب
بسماع القصة من عبد الملك بن مروان، أو أنس بن مالك، ولكن التدليس والإرسال لا يضرنا
إذا كان المدلس والمرسل ثقة من أهل القرون الثلاثة، وبالجملية فالحديث صالح للاستشهاد
به حتماً لا سيما وقد وافقه قوله ابن عباس وجماعة من التابعين العظام، كما حكاه عنهم
الطبري وغيره

فما روى عن ابن عباس من القول بالتخيير مع ما فيه من الاحتمال الذي أبديناه محمول
على قوله أولاً، ثم رجع إلى التفصيل، وقال باختلاف العقوبة باختلاف الأفعال، والدليل
على كون الثاني متأخراً عن الأول كون الأول مبيناً، والثاني حائلاً، ويجعل الحاضر
متأخراً كيلاً يلزم النسخ مرتين، كما عرف في الأصول

□تذييل: قال الجصاص في "أحكام القرآن" له: "واختلف في الموضع الذي يكون به محارباً

فقال أبو حنيفة: من قطع الطريق في المصر ليلاً أو نهاراً، أو بين الحيرة والكوفة (بينهما قدر ميل) ليلاً أو نهاراً فلا يكون قاطعاً للطريق، ولا يكون قاطعاً للطريق إلا في الصحارى، وحكى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف أن الأمصار وغيرها سواء، وروى عن أبي يوسف في اللصوص الذين يكسبون الناس ليلاً في دورهم في المصر أنهم بمنزلة قطاع الطريق، يجرى عليهم أحكامهم، وحكى عن مالك أنه لا يكون محارباً حتى يقطع على ثلاثة أميال من القرية، وقال الشافعي: قطاع الطريق الذين يعرضون بالسلاح للقوم حتى يغصبوهما المال، والصحارى والمصر واحد، وقال الثوري: لا يكون محارباً بالكوفة حتى يكون خارجاً منها، قال أبو بكر (الخصاص): روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: لا قطع على خائن ولا مختلس (قد مر تخريجه في المتن) والمختلس هو الذي يختلس الشيء وهو غير ممتنع، فوجب بذلك اعتباراً لمنعة من المحاربين، وأنهم متى كانوا في موضع لا يمكنهم أن يمتنعوا، وقد يلحق من قصده الغوث من قبل المسلمين أن لا يكونوا محاربين، وأن يكونوا بمنزلة المختلس والمنتهب كالرجل الواحد، إذا فعل ذلك في المصير يكون مختلساً غاصباً، لا يجرى عليه أحكام قطاع الطريق، وإذا كانت جماعة ممتنعة في الصحراء فهؤلاء يمكنهم أخذ أموال السابلة قبل أن يلحقهم الغوث، فباينوا بذلك المختلس، ولو جوب أن يستوى حكم المصر وغيره لوجب استواء حكم الرجل الواحد والجماعة، ومعلوم أن الرجل الواحد لا يكون محارباً في المصر لعدم الامتناع منه (ويكون محارباً في الصحراء) فكذلك ينبغي أن يكون حكم الجماعة في المصر لفقد الإمتناع منهم على أهل المصر، وأما إذا كانوا في الصحراء فهم ممتنعون غير مقدور عليهم إلا بالطلب والقتال، فلذلك اختلف حكمهم وحكم من في المصر" اهـ (1: 413).

قلت: وإليه ذهب داود بن أبي هند وعبد الله بن هبيرة من التابعين كما أخرس الطبري في تفسيره، قال: حدثنا القاسم (هو ابن زكريا القرشي الكوفي من رجال مسلم ثقة من الحادية عشر تق) ثنا الحسين (هو ابن علي الجعفي ثقة من رجال الجماعة تق) وثنا بشر بن الفضل (ثقة ثبت عابد من رجال الجماعة تق) عن داود بن أبي هند (ثقة من صفار التابعين تق) قال: "تذاكرنا المحارب ونحن عند ابن هبيرة (هو عبد الله بن هوة ثقة مسن الثالثة تق) في ناس من أهل البصرة، فاجتمع رأيهم أن المحارب ما كان خارجاً من المصر" اهـ. قلت: ولم أر من التابعين من قال بخلافه، وإنما خالفهم الأوزاعي ومالك والليث وابن سعد والشافعي وأبو يوسف، وأولئك من أتباع التابعين واتباعهم، ولا ريب أن إجماع التابعين لا يرتفع بخلاف من بعدهم

فصل في القذف

فائدة: قال أبو حنيفة وأحمد وإسحاق: النفي هو الحبس، لأن النفي عن جميع الأرض غير ممكن، وإلى بلدة أخرى استضرار بالغير، ومعلوم أن المراد بالنفي زجره عن إخافة السبيل، وكف أذاه عن المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مخلى، كانت معرفة قائمة على المسلمين إذا كان تصرفه هناك كتصرفه في غيره، وإن كان هناك محبوساً كما قاله مالك والشافعي في رواية، ففيه أن الحبس يستوي في البلد الذي أصاب فيه وفي غيره، فلا معنى لحبسه في بلد غير بلده، ويمتنع أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام إلى دار الحرب، لما فيه من تعريض المسلم للردة، ومصيره إلى أن يكون حربياً، فثبت أن المراد بالنفي نفيه عن سائر الأرض إلا مرضع حبسه الذي لا يمكنه فيه العبث والفساد، لأن المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا، فكانه خارج منها، ولذا قال صالح ابن عبد القدوس حين حبسوه:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ... فلسنا من الأموات فيها ولا الأحياء

إذا جاءنا السجن يوماً لحاجة ... عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

أهـ. ملخصاً من "أحكام القرآن" للرازي (2: 412)، والشعر من تفسير النيسابوري على (هامش الطبري) (6: 26).

تتمة الأبواب السابقة من غير ترتيب ألحقنا بالكتاب لمزيد الإفادة

باب القذف بالنفي عن النسب

عن ابن مسعود أنه قال: "لا حد إلا في اثنين، أن يقذف محصنة، أو ينفي رجلاً عن أبيه، (وإن كانت أمه أمة" (المحلى (11: 366).

عن الشعبي في الرجل من فحذه، قال: "ليس عليه حد إلا أن ينفيه من أبيه" (المحلى (11: 366) قلت: وهو قولنا معشر الحنفية

باب لا حد على قاذف العبيد والإماء

عن ابن سيرين، قال: "أراد عبيد الله بن زياد أن يضرب قاذف أم ولد، قلم يتابعه على ذلك أحد" وقد روى عن عطاء والحسن والزهرى: "لا حد على قاذف أم ولد" (المحلى 11: 171)، والأصل فيه قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ}، وقد تقدم أن الحرية والإسلام شرط في الإحصان

.....

عبد الرزاق: عن معمر عن أيوب السختياني عن نافع عن ابن عمر، قال: "إن أميرا من الأمراء سأل عن رجل قذف أم ولد لرجل، فقال ابن عمر: بضرب الحد صاغرا" (المحلى 11: 271) وسنده صحيح، وتأويله أنه قذفها بعد موت سيدها وقد عتقت، ابن وهب: "أخبرني يونس أنه سأل ابن شهاب عن رجل قذف امرأته، فقال لها: زنيته وأنت أمة أو نصرانية، فقال ابن شهاب: إن لم يأت على ذلك بالبينة جلد الحد ثمانين"، وبه يقول أبو حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي وأصحابهم (المحلى 11: 273) أي لأنه قذف مسلمة محصنة.

باب إذا قذف كافر مسلما حد

ابن وهب: أخبرني يزيد بن عياض الليثي عن ابن هشام أنه قال في صبية افتري عليها أو (افتترت، قال: "إذا قاربت الحيض أو مسها الرجل جلد قاذفها الحد" (المحلى 11: 273).

باب إذا قذف كافرا حدا

موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا إسحاق بن خالد قال: "سألت الشعبي عن يهودية افتترت "على مسلم، قال: تضرب الحد

وبه إلى وكيع حدثنا سفيان الثوري عن طارق بن عبد الرحمن قال: "شهدت الشعبي ضرب (نصرانيا قذف مسلما فجلده ثمانين" (المحلى 11: 273).

باب لا حد في التعريض بالقذف

عن شعبة عن ابن أبي ميمونة ثنا سلمة بن المحبق، قال: "قدمت المدينة فعقلت راحلتي، فجاء إنسان فأطلقها، فلهزت في صدره، وقلت: يا نائك أمه! فذهب بي إلى أبي هريرة وامرأته قاعدة، فقالت لي امرأته: لو كنت عرضت ولكنك أقحمت، قال: فجلدني أبو هريرة الحد ثمانين، فقلت: لعمرك! إني يوم أجلا قائما ثمانين سوطا إنني لصبور" (المحلى 11: 278).

وفيه عن أبي هريرة في أعرابي قال: "يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! إن امرأتي وضعت غلاما أسود، فقال: لعله نزعة عرق له" الحديث، رواه مسلم، وحديث ابن عباس: "أن رجلاً قال: يا رسول الله إن امرأتي جميلة لا ترد يد لامس، قال: طلقها، قال: إني لا أصبر عنها، قال: فأمسكها"، قال ابن حزم: هو في غاية الصحة، موجب أنه لا شيء في التعريض أصلا" اهـ (المحلى 11: 280).

باب من قذف المجلود في حد فلا حد عليه ولكن يعزر

عبد الرزاق: عن معمر عن الزهري عن ابن شعيب قال: إذا جلد الرجل في حد ثم أونس عنه نزله فعيّره به إنسان نكل

عبد الرزاق: عن ابن جريج عن عطاء قال: "على من أشاع الفاحشة نكل وإن صدق" وعن "الزهري قال: "لو أن رجلاً أصاب حداً في الشرك ثم أسلم فعيّره به رجل في الإسلام نكل

وعن يحيى بن سعيد الأنصاري قال: دخل رجلان على عمر بن عبد العزيز فقال أحدهما: إنه ولد زنا، فطأطأ الآخر رأسه، فقال عمر: ما يقول هذا؟ فسكت واعترف، فأمر عمر "بالقائل له ذلك، فلما يزل يجأ عنقه حتى خرج من الدار

وقال ابن شهاب في رجل قال لآخر: يا ابن الزانية، وكانت جدته قد زنت: أنه يحلف بالله الذي لا إله إلا هو أنه لم يرد إلا جدته قد زنت أحدثت، ثم لا يكون عليه شيء، كله في الم "المحلى" (11: 281) أي وإن أراد أمه وهي محصنة لم تحدث جلد حد الفرية

أخرج ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال: ثنا حماد بن سلمة عن يونس بين عبيد عن حميد بن هلال: "أن رجلاً شاتم رجلاً، فقال: يا ابن شامة الوزر! يعني زكور الرجال فرفعه إلى عمر فسأل عن أم الرجل فإذا هي قد تزوجت أزواجاً، فدرأ عنها الحد"، (المحلى 11: 277).

باب من انتفى عن أبيه يعزره لا حد عليه

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن: "أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أتى برجل انتفى عن أبيه، فقال أبو بكر: أضرب الرأس فان الشيطان في الرأس" (المحلى 11: 282) قلت: ضربه تعزيراً

باب من قال لآخر: يا لو طي! فلا حد عليه

أخرج ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا أبو هلال عن قتادة، أن رجلاً قال لأبي الأسود الدؤلي يا لو طي! قال: يرحم الله لوطاً

"وبه إلى أبي هلال عن عكرمة في رجل قال لآخر: يا لو طي! قال عكرمة: "ليس عليه حد

وعن: الزهري وقتادة أنهما قالا جميعا في رجل قال لرجل: يا لوطي!: "أنه لا يحد وبه
يقول أبو حنيفة (المحلى 11: 284) 0

.....

وبه إلى عبد الرزاق عن سفیان الثوري عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي، أنه
"قال في رجل قال لآخر يا لوطي! قال: "نيتة يسأل عما أراد بذلك

ومن طريق موسى بن معاوية: ثنا وكع ثنا سعيد بن حسان عن عبد الحميد بن جبیر بن
شيبعة: أن رجلاً قال لرجل يا لوطي! فرفع إلى عمر بن عبد العزيز، فجعل عمر يقول: يا
لوطي! يا محمدي، كأنه لم ير عليه الحد، وضربه بضعة عشر سوطاً ثم أرسل إليه من الغد،
فأكمل له الحد

وبه إلى وكيع: ثنا أبو هلال عن الحسن البصري في الرجل يقول للرجل: يا لوطي! قال:
"عليه الحد

وبه إلى وكيع عن الحسن بن صالح بن حي عن منصور عن إبراهيم النخعي، في فعل قوم
"لوط، قال: «يجلد من فعلة ومن رمى به

وبه إلى وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر الشعبي في الرجل يقول للرجل: يا لوطي!
"قال: "يجلد" (الكل في المحلى 11: 284

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد قال: "من قذف باللوطية جلد الحد" أخرجه محمد في "الآثار"
(91) وقال: "هو قولنا إذا بين فلم يكن فأما إذا قال: يا لوطي! فهذه لها مصدر غير
القذف، فلا نحده حتى يبين" اهـ

باب من قال لامرأته: لم أجذك عذراء فلا حد عليه لكونه قذفاً غير صريح

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب، أنه قال: "ادروا الحدود عن
المسلمين ما استطعتم، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة،
(فإذا وجدتم للمسلم مخرجاً فدرأوا عنه" (محمد في الآثار 91

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم: "إذا قال الرجل لامرأته أنه قد تزوجها: لم أجدها عذراء
(فلا حد عليه" (الآثار 91

أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: وإذا قال لرجل: "لست لفلانة فليس يشيء" (محمد
في الآثار 91)، وقال: "هذا قول أبي حنيفة وقولنا، لأنه لم ينفعه عن أبيه، إنما قال: لم
تلده أمه، وإنما النفي الذي يحد فيه الذي يقول: لست لأبيك"

باب القذف بالبهيمة ولا حد فيه

أخرج ابن حزم من طريق ابن وهب: ثنا ابن أبي ذئب عن الزهري أنه قال: من رمى إنساناً "ببهيمة فعليه الحد

وعن: ابن وهب عن ابن سمعان عن الزهري، قال: من رمى بذلك يعنى ببهيمة جلد ثمانين

ومن: طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، قال: من قذف رجلاً ببهيمة جلد حد الفرية" (الكل في "المحلى. ولسنا نأخذ بهذا 0 (285: 11 "

وعن: طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن جابر الجعفي، قال: "سألت الشعبي عن "رجل قذف ببهيمة أو وجد عليها، قال: ليس عليه حد

ومن طريق ابن وهب، أخبرني يونس بن يزيد عن ربيعة أنه قال فيمن يقذف ببهيمة، قال: "قد قذف بقول كبير، والقائل أهل للنكال الشديد، ورأى السلطان فيه" (المحلى 11: 285)، وهو قولنا، ولا تناقض كما زعم ابن حزم، فلم يثبت عندنا الحد على من أتى البهيمة بل ثبت خلافه

أخبرنا: أبو حنيفة عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن ابن عباس، قال: "من أتى (بهيمة فلا حد عليه" (محمد في الآثار 92

أبو حنيفة: عن الهيثم بن الهيثم عن رجل يحدثه عن عمر بن الخطاب: "أنه أتى برجل وقع (على بهيمة، فدرأ عنه الحد، وأمر بالبهيمة فأحرقت" (محمد في الآثار أيضاً 92

باب إذا قذف الأب ابنه فلا حد عليه

أخرج ابن حزم من طريق ابن وهب: حدثني مالك بن أنس أن زريق بن حكيم حدثه قال: افتري رجل يقال له: مصباح على ابنه، فقال له: يا زاني! فرفع ذلك إلى، فأمرت بجلده، فقال: والله لئن جلده لأقرن على نفسي بالزنا، فلما قال ذلك أشكل علي، فكتبت إلى عمر بن عبد العزيز أذكر ذلك له، فكتب عمر إلى أن أجز عفوه في نفسه" (المحلى 11: 285)، قلت: إنما درأ عنه الحد لكونه أباً، ولكون الحد صار مشتبهاً بقوله: "لأقرن على نفسي بالزنا".

ومن: طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء، قال: "افتري الأب على الابن فلا يحد"،
وعن سفيان الثوري عن سمع الحسن يقول: ليس على الأب لابنه حد وبه يقول أبو حنيفة
والثوري والحسن بن حي وإسحاق بن راهويه والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحابهم
(المحلى 11: 295).

باب إذا قذفت امرأة رجلاً بأنه استكرهها ولا بينة لها فعليها الحد

أخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق ثنا معمر عن الزهري وقتادة قالا جميعا في امرأة قذفت رجلاً بنفسها أنه غلبها على نفسها، والرجل ينكر ذلك، وليس لها بينة: "فإنها تضرب (حد الفرية) (المحلى 11: 291)

ومن: طريق الحجاج بن المنهال: ثنا حماد بن سلمة أنا قتادة: "أن رجلاً استكره امرأة، فصاحت، فجاء مؤذن، فشهد لها عند عمر بن عبد العزيز أنه سمع صياحها، فلم يجلدها" (المحلى) قلت: درأ عنيا الحد للشبهة أو لأنها لم تصرح بالقذف، وقالت: "إنه استكرهني على نفسي" أو لأن الرجل لم يطالب بموجب القذف

ومن: طريق ابن وهب: أخبرني عميرة بن أبي ناجية عن يزيد بن أبي حبيبة عن عمر بن عبد العزيز: "أنه أتته امرأة، فقالت: إن فلاناً استكرهني على نفسي، فقال: هل سمعك أحد (أو رأيك؟ قال: لا، فجلد بالرجل" (المحلى أيضاً 11: 291)

باب إذا قذف الجلود المقذوف مكرراً فلا يجلد ثانياً

أخرج: ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال: ثنا حماد بن سلمة أنا علي بن زيد بن جدعان عن عبده الرحمن بن أبي بكرة في قصة شهادته على المغيرة بن شعبة وقال زياد: "رأيت ورأيت ولكن لا أدري أنكحها أم لا، فجلدهم عمراً إلا زياداً، فقال أبو بكرة: أستمم قد جلدتموني؟ قالوا: بلى! قال: فأشهد بالله ألف مره لقد فعل، فأراد عمر بن الخطاب أن يجلده الثانية، فقال علي بن أبي طالب: إن كانت شهادة أبي بكر شهادة رجلين فارجم صاحبك وإلا فقد جلدتموه" (المحلى 11: 259)، وهذا سند حسن صحيح، ودلالته على الباب ظاهرة

باب حد المحارب إلى الإمام فلا يسقط بعفو أولياء المقتول عنه

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريح أخبرني عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز قال: "إن في كتاب لعمر بن الخطاب: والسلطان ولي من حارب الدين وإن قتل أباه" أو أخاه، فليس إلى طالب الدم من أمر من حارب للدين وسعى في الأرض فساداً شيء

ومن: طريقه عن معمر عن الزهري قال: "عقوبة المحارب إلى السلطان، لا تجوز عقوبة ولي الدم ذلك إلى الإمام"، قال: وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد (المحلى 11: 312).

باب هل يقتل اللص إذا دخل الدار

أخرج: ابن حزم من طريق ابن جرير الطبري: ثنا محمد بن بشار ومحمد بن المثنى قالا

ثنا أبو عامر العقدي ثنا عبد العزيز بن المطلب عن أخيه الحكم بن المطلب عن أبيه هو المطلب بن حنطب: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سأله سائل: إن عدا عليّ عاد؟ فأمره أن ينهائهم ثلاث مرات، قال: فإن أبي علي؟ فأمره بقتاله، وقال عليه السلام: إن قتلك (فأنت في الجنة، وإن قتلته فهو في النار) (المحلى 11: 313).

ومن طريق محمد بن كثير السلمي هو القصاب عن يونس بن عبيد عن محمد بن سيرين عن عباد بن الصامت مرفوعاً: "أدار حرم، فمن دخل عليك حرمك فاقتله" (المحلى 11: 314).

وقال: "الحكم بن المطلب لا يعرف حاله، ومحمد بن كثير القصاب ذاهب الحديث ليس بشيء".

ومن: طريق محمد بن المثنى: ثنا موسى بن إسماعيل ثنا سفیان الثوري عن مسلم الضبي، قال: "قال إبراهيم النخعي: إن خشيت أن يبتدرك اللص فأبدره" (المحلى أيضاً 11: 314) وقال: "إن كان على المدخول عليه منزله في المصر ليلاً أو نهاراً في أخذ ماله أو في طلب زنا أو غير ذلك مهلة، فالمناشدة فعل حسن، لقول الله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ}، الآية، فإن لم يكن في الأمر مهلة، ففرض على المظلوم أن يبادر إلى كل ما يمكنه به الدفاع عن نفسه وإن كان في ذلك إتلاف نفس اللص من أول وهلة، فإن كان على يقين من أنه إن ضربه ولم يقتله ارتدع، فحرام عليه يقتله، فإن لم يكن على يقين من هذا فقد صح اليقين بأن مباحاً له الدفع والمقاتلة، فلا شيء عليه إن قتله من أول ضربة أو بعدها، قصداً إلى مقتله أو إلى غير مقتله، لأن الله تعالى قد أباح له المقاتلة والمدافعة قاتلاً ومقتولاً، وبالله تعالى التوفيق"، قلت: والصل فيه قوله - صلى الله عليه وسلم -: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد" رواه أحمد وابن حبان عن سعيد (بن زيد، وهو متواتر، كما في العريزي 3: 253).

وهذا إذ كان لا يرجو الغلبة على اللص وكان على يقين من أنه يقتله إن لم يدفع المال إليه، أو لم يدلّه عليه، يجب على صاحب الدار صيانة نفسه ببذل المال أو لا يجب ذلك عليه، ويجوز له مقاتلته مطلقاً والذي يظهر من قواعد المذهب الثاني، وهو مدلول ما في ("الهندية" 5: 337).

ونصه: "ولو قيل لرجل: دلنا على مالك أو لنقتلنك، فلم يفعل حتى قتل لم يكن آثماً، وإن دلهم حتى أخذوه ضمنوا له"، كذا في "المبسوط" اهـ، وفيه أيضاً: "ولو أكره بوعيد قتل على أن يقتل عبده أو يتلف ماله فلم يفعل واحداً منهما حتى قتل كان في سعة من ذلك، وإن استهلك ماله ولم يقتل عبده فهو أحسن، وإن قتل العبد ولم يستهلك المال فهو آثم، لأنه كان يتخلص باستهلاك المال وهو مباح له شرعاً، كذا في "المبسوط" (28: 5) "

باب لا قطع على السارق حتى يخرج المتاع من الدار

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا ابن جريج عن سليمان بن موسى وعمرو بن شعيب قال سليمان: "إن عثمان، وقال عمرو بن شعيب: إن ابن عمر، ثم "اتقوا: لا قطع على سارق حتى يخرج المتاع

ومن: طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن سليمان بن موسى أن عثمان قضى أنه لا قطع على سارق وإن كان قد جمع المتاع فأراد أن يسرق حتى يحمله ويخرج به

وبه: إلى ابن جريج عن عمرو بن شعيب: "أن سارقاً نقب خزانة المطلب بن وداعة، فوجد فيها قد جمع المتاع ولم يخرج به، فأتى به إلى ابن الزبير فجلده، وأمر به أن يقطع فمر بابن عمر فسأل فأخبر، فأتى ابن الزبير فقال: أمرت به أن يقطع؟ فقال: نعم! قال: فما شأن الجلد! قال: غصبت، فقال ابن عمر: ليس عليه قطع حتى يخرج به من البيت، أ رأيت لو رأيت رجلاً بين رجلي امرأة لم يصيها أ كنت حادة! قال: لا! قال: لعله قد كان نازعاً باتياً وتاركا للمتاع" (الكل من المحلى 11: 320) قلت: فما روى عن ابن الزبير مما يخالفه يحمل على رأيه الأول، وقد رجع عنه إلى رأى ابن عمر فلا حجة فيه، ولا يخفى أن قول ابن عمر أقوى وأحوط

ومن: طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن علي بن سليمان عن مكحول عن عثمان بن عفان، قال: "لا تقطع يد السارق وإن وجد معه المتاع ما لم يخرج به عن الدار" (المحلى 11: 320) علي بن سليمان ذكره ابن حبان في الثقات وابن يونس في الغرباء، وقال: "صاحب مكحول قدم مصر، حدث عنه يزيد بن أبي حبيب" (التهذيب 7: 327).

ومن: طريق ابن وهب أيضاً، سمعت الشمر بن نمير يحدث عن الحسين بن عبد الله بن ضميره عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب، قال في الرجل يوجد في البيت وقد نقبه معه المتاع: "أنه لا يقطع حتى يحمل المتاع فيخرج به عن الدار" (المحلى أيضاً 11: 320). وشمر ابن نمير غير ثقة، وشيخه لا يساوى شيئاً (اللسان 1: 153)

وهو قول الشعبي وعطاء وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب، وبه يقول الثوري وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحابه، وإسحاق بن راهويه (المحلى أيضاً 11: 320).

وأخرج ابن حزم من طريق ابن أبي شيبه: ثنا أبو خالد عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، قال: بلغ عائشة أم المؤمنين أنهم يقولون: إذا لم يخرج السارق المتاع لم يقطع، فقالت عائشة: لو لم أجد إلا سكيناً لقطعته" (المحلى 11: 32).

وهذا منقطع، فإن عبد الرحمن لم يسمع من عائشة، فما روى عن عثمان وابن عمر وابن الزبير أولى وأقدم.

باب لا قطع على المختلس

أخرج ابن حزم من طريق محمد بن المثنى: ثنا عبد الرحمن بن مهدي ثنا سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن دثار بن يزيد عن عبيد بن الأبرص: أن علي بن أبي طالب أتى برجل اختلس من رجل ثوباً، فقال: إنما كنت ألعب معه، قال: تعرفه؟ قال: نعم! فلم يقطعه" (المحلى 11: 322).

أعله ابن حزم بسماك، وقال: "يقبل التلقين"، قلت: ولكنه من رواية سفيان عنه، وحديث القدماء مثل سفيان وشعبة عنه صحيح، فالأثر حجة

ومن: طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن علي بن أبي طالب: "أنه سئل عن الخلصة، فقال: تلك الدعة المقللة لا قطع فيها" وهو قول الحسن البصري (المحلى 11: 322) قلت: وهذا سند حسن، وقد أثبتنا سماع الحسن بن علي كرم الله تعالى وجهه

ومن طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا مالك بن أنس عن الزهري: "أن رجلاً اختلس طوقاً، فسأل عنها مروان زيد بن ثابت، فقال: ليس عليه قطع

وعن: معمر عن الزهري، قال: "اختلس رجل متاعاً، فأراد مروان أن يقطع يده، فقال له زيد ابن ثابت: تلك الخلصة الظاهرة، لا قطع فيها، لكن نكال وعقوبة

وعن: الشعبي: "أن رجلاً اختلس طوقاً، فأخذه وهو في حجرته، فرفع إلى عمار بن يسار وهو على الكوفة، فكتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه أنه عادى الظهيرة، ولا قطع (عليه) والمحلى 11: 322

وعن عمر بن عبد العزيز: "أنه كتب إلى عدي بن أرطاة في رجل اختلس طوقاً من ذهب كان في عنق جارية نهاراً: إن ذلك عادى ظهر، ليس عليه قطع، فعاقبه" وعن الحسن البصري في الخلصة: "لا قطع فيها"، وعن قتادة: "لا قطع على المختلس، ولكن يسجن ويعاقب"، وهو قول النخعي وأبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأصحابهم، وبه يقول (إسحاق بن راهويه (المحلى 11: 322)

ومن: طريق ابن وهب عن قباث بن رزبن أنه سمع علي بن رباح اللخمي يقول: "السنة أن يقطع اليد المستخفية ولا تقطع اليد المعلنه"، وعن عطاء بن أبي رباح أنه قال: "تقطع يد (السارق) المستخفي المستتر، ولا تقطع يد المختلس المعلن" (المحلى 11: 222)

قلت: وهذا راجع إلى الأول، فإن المختلس لا يختلس إلا نهارا علنا

باب التعزير بالمال

أخرج ابن حزم من طريق يحيى بن بكير: ثنا مالك بن أنس عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب: "أن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة للمزني رجل من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر لكثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، قال عمر: إني أراك تجميعهم، والله لأغرمك غرما يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ قال: أربعمائة درهم، قال عمر: فأعطه ثمان مائة درهم" (المحلى 11: 325)، وليس فيه الجمع بين القطع والغرامة، فإنه لم يغرم السارق، بل أغرم المولى وعززه بالمال، والتعزير بالمال جائز عند أبي يوسف، وعندهما وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز (فتح القدير 5: 113) وتركه الجمهور للقرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى: {فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ، وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ}، وأما السنة فإنه عليه السلام قضى بالضمان بالمثل، ولأنه خبر يدفعه الأصول، فقد أجمع العلماء على أن من استهلك شيئا لا يغرم إلا مثله أو قيمته، وأنه لا يعطي لحد بدعواه، وفي هذا الحديث تصديق الزمى فيما ذكر من ثمن ناقتة، وفيه أيضاً: أنه غرمه باعتراف عيده، وقد أجمعوا على أن إقرار العبد على سيده في ماله لا يلزمه، وأيضاً: فإن يحيى بن عبد الرحمن لم يلق عمر، ولا سمع منه، وذكر ابن وهب في موطأه من رواية يحيى بن عبد الرحمن عن أبيه، وأبوه سمع عمر وروى عنه، وليس عند جمهور رواة الموطأ، عن أبيه، قال أبو عمر: "أظن ابن وهب وهم فيه، وذكر أيضاً أن القصة كانت بعد موت حاطب" وهو غلط، فإن حاطباً مات سنة ثلاثين في خلافة عثمان، فهذه أوجه عديدة علل بها هذا الحديث، كذا في ("الجوهر النقي" 2: 187).

وأما حديث بهز عن أبيه عن جده في مانع الزكاة من قوله - صلى الله عليه وسلم -: "فأنا آخذوه وشطر ماله"، رواه أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم، فقال إبراهيم الحربي في سياق المتن لفظه: "وهم فيها الراوي، وإنما هو: فأنا آخذوه من شطر ماله، أي نجعل ماله شطرين، فينتحر عليه المصدق، ويأخذ من خير الشطرين، فأما ما لا يلزمه فلا نقله ابن الجوزي في جامع المسانيد عن الجذلي، والله الموفق كذا في "التلخيص الحبير" (2: 177) أن أباه عثمان بن عفان أغرم في ناقة رجل أهلكها رجل، فأغرمه الثلث زيادة على ثمنها"، (المحلى 11: 325) وقال: "فهذا أثر في غاية الصحة عن عثمان، ولا يعرف له مخالف من الصحابة، وقال به الزهري بعد ذلك" اهـ قلت: محمول على أنه كان قد أهلك الناقة مع متاع عليها يساوي ثلث قيمتها.

باب لا قطع على السارق من بيت المال

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن قال: "إن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص إلى عمر ابن الخطاب، فكتب عمر إليه أن لا قطع عليه، لأن له فيه نصيباً، (المحلى 11: 327)، وهذا مرسل صحيح.

ومن: طريقه عن وكيع: ثنا سفيان -هو الثوري- عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص: "أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفراً فلم يقطعه علي، وقال: إن له فيه نصيباً، (وهذا سند حسن صحيح) وبه يقول إبراهيم النخعي والحكم بن عتيبة وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهما، وقال مالك وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم: "عليه القطع" (المحلى 11: 328) قلت: وفي حكمه سرقة مال مشترك بينه وبين آخرين، وقولنا مؤيد يقول صاحبين لم يعرف لهما مخالف من الصحابة رضي الله عنهم.

باب لا حد على السارق من الحمام

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي عن بلال بن سعد: "أن رجلاً سرق برنسا من الحمام، فرفع إلى أبي الدرداء، فلم ير عليه قطع"، (وهذا مرسل صحيح، فإن بلال بن سعد لم يسمع من أبي الدرداء، كما في التهذيب، وهو ثقة عابد) وبه يقول أبو حنيفة وأصحابه وقال مالك وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم: "عليه القطع إذا كان هنالك حافظ" (المحلى 911: 329)

قلت: الحمام محل يرده العامة فلا يكون حرزا ما لم يكن حافظ، ولذا لم ير أبو الدرداء فيه القطع ولم نعرف له مخالف من الصحابة، ومثله السرقة من المسجد، فلا قطع فيه عندنا، إلا إذا كان سرقة من عند حافظ، كما في أثر صفوان والله تعالى أعلم.

باب لا يقطع سارق الطير

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية. ثنا سفيان الثوري عن جابر بن يزيد الجعفي عن عبد الله بن يسار قال: "أتى عمر بن عبد العزيز برجل قد سرق دجاجاً، فأراد أن يقطعه، فقال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: كان عثمان يقول: لا قطع في طير: فخلى عمر (سبيله) (وهذا سند حسن)

ومن طريق عبد الرزاق عن عبد الله بن المبارك عن سفيان به نحوه

وعن: أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: "أن عثمان بن عفان قال: لا قطع في طير"، (المحلى 11: 333)، قال: وبه يقول أبو حنيفة وأحمد بن حنبل وأصحابهما وإسحاق بن راهويه، وقالت طائفة: القطع فيه إذا سرق من حرز، وهو قول مالك والشافعي وأصحابهما، وإبطال القطع فيه قد روى عن عثمان بن عفان، ولا يعرف له مخالف من الصحابة" اهـ

باب لا يقطع بائع الحر

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: "أن علياً قطع البائع بائع الحر، وقال: لا يكون الحر عبداً"، وقال ابن عباس: "ليس عليه قطع، وعليه شبيهه بالقطع الحبس"، وقال أبو حنيفة وسفيان وأحمد وأبو ثور: "لا قطع على من سرق حراً صغيراً كان أو كبيراً، قل: فما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: "أخبرت أن عمر بن الخطاب قطع رجلاً في غلام سرقه، (المحلى 11: 236) محمول على العبد الصغير الذي لا يفهم، فيكون كالداية، وأما الصغير العاقل فلا يتأتى سرقته، فإنه ليس كالمال، وأما الحر فليس بمال أصلاً صغيراً كان أو كبير، فقول ابن عباس أرجح لموافقة الأصل الصحيح، والله تعالى أعلم

وأما ما رواه ابن حزم بسند فيه عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة عن هشام عن أبيه عن عائشة مرفوعاً: "أنه - صلى الله عليه وسلم - أتى برجل كان يسرق الصبيان، فأمر به فقطع"، فمع ضعفه محمول على الصبيان العبيد، وروى الإمام أبو يوسف في الخراج له (213): حدثنا سعيد (هو ابن أبي عروبة) عن قتادة عن عبد الله بن عباس هي الحر يبيع الحرم قال: "يعاقبان ولا قطع عليهما" اهـ وهذا سند صحيح، وهو الحجة في الباب، وما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن علي منقطع، فلا يصلح معارضا له

باب إذا اختلف الشهود في مكان السرقة يدرأ الحد عن المشهود عليه

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في رجل شهد عليه رجل أنه سرق بأرض وشهد عليه آخر بأنه سرق هارت أخرى، قال: "لا قطع عليه" (المحلى 11: 343)، قلت: وهو قول أبي حنيفة والجمهور

باب لا يقطع سارق الطعام في عام السنة

وأخرج: من طريق عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير، قال: قال عمر بن الخطاب: "لا تقطع في غدق ولا في عام السنة" وبه إلى معمر عن أبان: "أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب في ناقة نحرته، فقال له عمر: هل لك في ناقتين عشراوين مرتعتين سميتين بناقتك؟ فإن

(لا نقطع في عام السنة" والمرتعتان الموطأتان (المحلى

باب لا يقطع أحد الزوجين إذا سرق من الآخر وكذا كل

ذي رحم محرم سرق من ذي رحمه القريب

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج قال: بلغني عن الشعبي قال: "ليس على زوج المرأة في سرقة متاعها قطع"، وقال أبو حنيفة وأصحابه: "لا قطع على الرجل فيما سرق من مال امرأته، ولا على المرأة فيما سرق من مال زوجها"، وقال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبو ثور: "على كل واحد منهما القطع فيما سرق من مال الآخر من حرز" ثم وعن الشافعي كالقولين، والقول الثالث: "أن الزوج إذا سرق من مالها قطعت يدها، (وإن سرقته هي من مالها فلا قطع عليها" (المحلى 11: 347

عن: ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته"، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، رواه مسلم وفي لفظ له: والرجل راع في مال أبيه وهو مسؤول عن رعيته"، (المحلى 11: 348) فكل واحد من هؤلاء أمين في مال الآخر فلا قطع عليه كالمودع، ولأنهم للانبساط بينهم لا يحرزون أموالهم ممن له ذكر في الحديث، فلا يوجد معنى السرقة.

عن عائشة قالت: "جاءت هند بنت عتبة، فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل علي من حرج أن أطعم من الذي له عيالتنا؟ فقال لها: خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف"، متفق عليه، فقد أطلق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدها على مال زوجها تأخذ منه ما يكفيها وولدها، فهي مؤتمنة عليه كالمودع ولا فرق، ولا يحرز الزوج ما له عنها عادة فلا قطع

حدثنا: يونس ثنا عبد بن الله بن بكير ثنى الليث بن سعد عن عبد الله بن يحيى الأنصاري عن أبيه عن جده: أن جدته أتت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تجلي لها، فقال: إني تصدقت بهذا، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنه لا يجوز للمرأة في مالها أمر إلا بإذن زوجها، قهل استأذنت زوجك؟ قالت: نعم، الحديث، لنديد، رواه الطاوي (2: 402) وعبد الله بن يحيى ذكره ابن حبان في الثقات، وأما يحيى الأنصاري والده فمجهول، كما في التهذيب، ولكن المجهول في القرون الفاضلة لا يضرنا، فالحديث دال على أن للزوج حقا في مال المرأة، فلا يقطع بأخذه خفية ولا يعد به سارقا، والله تعالى أعلم.

باب التعزير وأن مقداره إلى الإمام يبلغه به ما رأى

أخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق: ثنا داود بن قيس أخبرني خالد بن أبي ربيعة: "أن ابن الزبير حين قدم مكة وجد رجلاً يقرض الدراهم فقطع يده

قال: وروينا عن سعيد بن المسيب أنه قال: "وددت أنى رأيت الأيدي تقطع في فرض الدنانير والدراهم"، قال ابن حزم: "معنى هذا أنه كانت الدنانير والدراهم يتعامل بها عدداً دون وزن، فكان من عليه دراهم أو دنانير يقرض بالجم (أي المقرض) من تدويرها، ثم يعطيها عدداً، ويستفضل الذي قطع من ذلك"، (المحلى 11: 363) وهو محمول عندنا على التعزير، فإنه ليس بسارق لغة ولا شرعاً، وإنما هو خائن

ومن طريق عبد الرزاق أن ابن جريج أخبرني هشام بن عروة عن أبيه بن يحيى بن عبد الرحمن بن حدثه: حدثه قال: "توفى عبد الرحمن بن حاطب، وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له نوبية قد صلت وصامت وهي أعجمية لم تفقه، فلم يرعه إلا حملها، وكانت ثيباً، فذهب إلى عمر فزعاً فسألها، أحبلت؟ قال: نعم! من مرعوش بدرهمين، فقال عثمان: أراها تستهل به، كأنها لا نعرفه، فليس الحد إلا على من علمه، فأمر بها عمر فجلدت مائة ثم غربها، ثم قال: صدقت والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه، الحديث مختصر (من المحلى 11: 402)، وهذا سند صحيح، وفيه حجة لمن رأى التعزير بالغاً ما بلغ به الإمام (فإن عمر لم يضر بها مائة إلا تعزيراً) لقوله: "والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه" وهو قول مالك وأحمد أقوال أبي يوسف، وهو قول أبي ثور والطحاوي من أصحاب أبي حنيفة، (المحلى أيضاً 911: 401).

ومن طريقه عن محمد بن راشد قال: سمعت مكحولاً يحدث: "أن رجلاً وجد في بيت رجل (بعد العتمة ملففاً في حصير، فضربه عمر مائة،) (مرسل صحيح

ومن طريقه: ثنا ابن جريج ثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن علي: أنه كان إذا وجد الرجل مع المرأة في لحاف واحد جلدهما مائة كالإنسان منهما (المحلى 11: 403) وهذا مرسل صحيح أيضاً

ومن طريقه عن سفيان بين عبيدة عن الأعمش عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، قال: "أتى ابن مسعود برجل وجد مع امرأة في لحاف فضربهما لكل واحد منهما أربعين سوط، فذهب أهل المرأة وأهل الرجل فشكوا ذلك إلى عمر بن الخطاب، (فقال عمر لابن مسعود: ما يقول هؤلاء؟ قال: قد فعلت ذلك" (وهذا سند صحيح

ورويانا: عن سعيد بن المسيب، ورويانه أيضاً عن ابن شهاب، قال: "إن عمر بن الخطاب (ضرب رجلاً دون المائة وجد مع امرأة في العتمة"، (مرسل حسن

ورويانا: عن سفيان بن عيينة عن جامع عن شقيق، قال: "كان لرجل على أم سلمة أم المؤمنين حق، فكتب إليها يخرج عليها، فأمر عمر بأن يجلد ثلاثين جلدة"، (الكل من المحلي 11: 403) وهذا سند صحيح، وفي كل ذلك حجة لمن قال: إن التعزير ليس له مقدار محدود، وجائز أن يبلغ به الإمام ما رآه، وأن يجاوز به الحدود

رويانا: عن وكيع وعبد الرحمن كلاهما عن سفيان الثوري عن حميد الأعرج عن يحيى بن عبد الله بن صيفي: "أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى: لا يجلد في تعزير أكثر من عشرين سوطاً" (المحلى 11: 403) وهذا معضل، فإن يحيى بن عبد الله بين صيفي من صغار الخامسة لم يدرك عمر بن الخطاب، وإن صح فمحمول على أن لا يجلد أكثر من عشرين من غير حاجة، وهو محمل ما رواه البخاري عن عبد الرحمن بن جابر بن عبد الله عن أبي بردة: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله تعالى" بدليل ما روى عن الصحابة وهم أعرف الناس بمراد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلو كان المعنى أن لا تعزروا فوق عشرة أسواط لم يخالفوه إلى غيره، والله تعالى أعلم، وذكر بعض المتأخرين أن الحديث محمول على التأديب الصادر من غير الولاة، كالسيد يضرب عبده، والزوج امرأته، والأب ولده، كذا في ("التلخيص الجبير" (2: 261)

باب إذا شهد أربعة بالزنا ولم يفسره واحد منهم

لا يحد المشهود عليه ويحد الثلاثة الشهود

حدثنا: فهد ثنا إبراهيم ثنا الوليد بن عبد الله بن جميع حدثني أبو الطفيل قال: "أقبل رهط معهم امرأة حتى نزلوا فتفرقوا في حوائجهم، فتخلف رجل مع امرأة، فرجعوا وهو بين رجلها، فشهد ثلاثة منهم أنم رأوه يهب فيها، كما يهب المروء في المكحلة، وقال الرابع: "أحمى سمعي وبصري، لم أره يهب فيها، رأيت يعني خصيتيه يضربان استها ورجليها مثل أذني حمار، وعلى مكة يومئذ نافع بن عبد الحارث الخزاعي، وكتب إلى عمر، فكتب عمرة إن شهد رابع بمثل ما شهد الثلاثة فقد مهما أجدهما، وإن كانا محصنين فارجمهما، وإن لم يشهد إلا بما كتبت به إلي فاجلد الثلاثة وخل سبيل الرجل قال: فجلد الثلاثة وخل سبيل الرجل والمرأة"، رواه الطحاوي (2: 287)، ورجاله ثقات ما خلا إبراهيم هذا، فلم أعرفه، وقد تقدم الحديث في أبواب الشهادة على الزنا بلا سند.

وأخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بديل المقلبين عن أبي الوضاح، قال: "شهد ثلاثة نفر على رجل وامرأة بالزنا، وقال الرابع: رأيتهما في ثوب واحد، فإن كان هذا زنا فهو ذاك، فجلد على الثلاثة، وعزر الرجل والمرأة" (المحلى 11: 259) ولم يعله بشيء، ورجاله ثقات، وأبو الوضاح اسمه بهدل من أصحاب علي، وليس بمجهول، فقد روى منه يونس بن أبي إسحاق، كما في "اللسان" (6: 451) و"الكنى" للدولابي (2: 147)، وبديل العقيلي عند عبد الرزاق. وليس بمجهول من روى عنه ثقتان، فافهم

باب لا يقطع في أقل من عشرة دراهم

أبو حنيفة: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود، قال: "كان قطع اليد على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في عشرة دراهم"، كذا رواه الحارثي من طريق أبي مقاتل ونصر الصنعاني عنه، ورواه من طريق خلف بن يسين عنه بلفظ: "إنما كان القطع في عشرة دراهم"، ورواه ابن خسرو من طريق محمد بن الحسن عنه بلفظ: "قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم" وتابعه وكيع والثوري وابن المبارك وغيرهم والمسعودي ثقة، روى له أصحاب السنن الأربعة، واستشهد به البخاري، وهو وإن اختلط فقد ذكر أحمد بن حنبل أن سماع وكيع منه قديم، وأن من سمع منه بالكوفة والبصرة فسماعه جيد، ذكره صاحب الكمال، كذا في "الجوهر النقي" (2: 181) و"عقود الجواهر المنيفة" (1: 202) 0 فإن حكمنا لرواية الإمام باعتبار الزيادة زال الانقطاع

قال المحقق في "الفتح": "رواه عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني في "معجمه"، وأشار إليه الترمذي في كتابه الجامع، فقال: وقد روى عن ابن مسعود أنه قال: لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم، وهو مرسل، رواه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود، والقاسم لم يسمع من ابن مسعود انتهى، وهو صحيح، لأن الكل ما رواه إلا عن القاسم، لكن في مسند أبي حنيفة من رواية أبي مقاتل عنه عن القاسم عن أبيه عن ابن مسعود، وهذا موصول، وأخرجه ابن حرب من حديث محمد بن الحسن عن أبي حنيفة يرفعه: لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم، فهذا موصول مرفوع، ولو كان موقوفاً كان له حكم الرفع، لأن المقدرات الشرعية لا دخل للعقل فيه، انتهى

ملخصاً، (5: 123) ولا يعارضه ما رواه الثوري عن عيسى ابن أبي غرة عن الشعبي عن ابن مسعود، أنه - صلى الله عليه وسلم - قطع سارقاً في خمسة دراهم، كما زعمه البيهقي، فإن فيه ثلاث علل، الثوري مدلس وقد عنعن، وابن أبي غرة ضعفه القطان، وذكره الذهبي في "كتاب الضعفاء"، والشعبي عن ابن مسعود منقطع، ذكره البيهقي في "باب الزنا لا يحرم الحلال" وسكت عنه ههنا، وظهر بهذا أن هذا السند أضعف من سند رواية المسعودي خلافاً لقول

البیهقي، وأن سند رواية السعدي أقرب أن يكون صحيحاً خلافاً لما قاله الإمام الشافعي (كذا في "الجواهر النقي" 2: 182).

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قطع في ثمن مجن" قال إبراهيم: "كان ثمن المجن عشرة دراهم" كذا رواه ابن خسر من طريق محمد بن الحسن، ورواه الحارثي من طريق أبي مقاتل وخلف بن ياسين الزياني، والطبراني في "الأوسط" من طريق أبي مطيع قاضي بلخ أربعتهم عنه، وقال الطبراني: "لم يرد هذا الحديث عن أبي حنيفة إلا أبو مطيع البلخي"، ويرده ما ذكرنا من رواية محمد بن الحسن والاثنيين المذكورين، وقد روى ذلك عن الإمام حمزة بن حبيب وأبو يوسف وعبد الله بن الزبير والحسن بن زياد وأسد بن عمرو وأيوب بن موسى، فلا عبرة بقول الطبراني: أنه تفرد به أبو مطيع، كذا في "عقود الجواهر" (1: 203) قلت: وقد تقدم أن النسائي والحاكم أخرجاه من حديث ابن عباس بلفظ: "كان ثمن المجن يقوم في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشرة دراهم" وأخرجه النسائي من طريق العزرمي عن عطاء بلفظ: أدنى ما تقطع فيه يد السارق ثمن المجن عشرة دراهم" ورجحه، وأخرجه هو وابن أبي شيبة من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً من هذا الوجه عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن رجل من مزينة يرفعه: "ما بلغ ثمن المجن قطعت يد صاحبه، وكان ثمن المجن عشرة دراهم" وقال الحاكم بعد أن أخرج حديث ابن عباس: "إنه صحيح على شرط مسلم" ثم قال: "وشاهده حديث أيمن"، ع وقال صاحب التمهيد: حدثنا عبد الوارث حدثنا قاسم بن محمد حدثنا يوسف حدثنا ابن إدريس حدثنا محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس، قاله: "قوم المجن الذي قطع فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - عشرة دراهم"، وهو كذلك عند أبي داود من حديث ابن عباس، ولما نقل البیهقي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أنه كان ثمن المجن على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشرة دراهم" قال: قال الشافعي: هذا رأى من عبد الله بن عمرو" قلت: إذا ذكر الصحابي شيئاً وأضافه إلى زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرفوعاً عندهم، وقد روى عن علي مثل ذلك، أخرجه عبد الرزاق عن الحسن بن عمار عن الحكم بن عتيبة عن يحيى الجزار عنه، قال: "لا يقطع الكف في أقل من دينار أو عشرة دراهم، اهـ من "عقود الجواهر والحسن بن عمار مختلف فيه، فحديثه حسن، ولا □ (104: 11) " أقل من أن يعتبر به، والله تعالى أعلم

وعن: عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - "لا قطع فيما دون عشرة دراهم" رواه أحمد وفيه نصر بن باب ضعفه الجمهور، وقال أحمد: ما كان به بأس (مجمع الزوائد 6: 273) قلت: فالإسناد حسن، وقد رد أحمد على من كذبه وضعفه، كما (في "تعجيل المنفعة" 421)

وعن: زجر بن ربيعة أن عبد الله بن مسعود أن رسول الله قال: "القطع في دينار أو عشرة دراهم" رواه الطبراني، وفيه سليمان داود الشوكاني وهو ضعيف، (مجمع الزوائد 6: 274)، قلت: كان من أفراد الحافظين اتفق الأئمة

على حفظه، وقال ابن عدي: "سألت عبدان عنه، فقال: معاذ الله أن يتهم، إنما كانت كتبه (قد ذهب، فكان يحدث حفظاً"، (تذكرة الحفاظ، 2: 66)

وعن: أم أيمن قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يقطع السارق إلا في حجة، وقومت على عبد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دينار أو عشرة دراهم" رواه الطبراني، وفيه يحيى بن عبد الحميد الحماني وهو ضعيف، (مجمع الزوائد 6: 274) قلت: كلا! فإنه من أحفظ الناس لحديث شريك، وثقه ابن معين وابن نمير، وصرح ابن معين بأن ما يقال فيه من حسد، وقال الخليلي: يحيى بن عبد الحميد حافظ رضي ابن معين وضعفه غيره، وهو مخرج في الصحيح، ووثقه محمد بن إبراهيم البوشنجي، وأبو حاتم (وابن أبي خيثمة، وهو من رجال مسلم كما في "التهذيب" (11: 249)

لا يضمن السارق المتاع إذا قطعت يده

أبو حنيفة: عن الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: "لا يضمن السارق ما ذهب من المتاع"، أخرجه الحافظ طلحة بن محمد وابن خسرو من طريق أبي عبد الرحمن المقرئ عن الإمام، كما في "جامع المسانيد" وسند الإمام صحيح

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم. قال: يقطع السارق ويضمن الهالك" رواه الإمام محمد بن الحسن في الآثار، وقال: "ولسنا نأخذ بهذا، بل يقطع السارق ولا يضمن المتاع الهالك، وإذا وجدناه رد على صاحبه، وهو قول عامر الشعبي وأبي حنيفة" (جامع المسانيد 2: 233) وقد تقدم الحديث المرفوع في الباب.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الجزء الحادي عشر من إعلاء السنن، أسبل الله به علينا لطائف المتن، وتقبله منا وجعله شائعا ذائعا في الأقطار والمدن، متداولاً بأيدي القبول بالطبع الحسن، ثم يجعله وسيلة لرضاه ورضا رسوله عنا يوم القيامة، وذريعة النجاة من جمع المحن في الدنيا والآخرة مع السلامة والكرامة، ويرحم الله عبداً قال آمينا

وقع الفراغ منه ضحوة الخميس لعاشر ذي القعدة الحرام، وقد مضى ثمانية وأربعون وثلاثمائة وألف عام من هجرة سيد الخلائق أفضل الأنام، عليه صلاة الله وسلامه الأتمان الأكملان على الدوام، وعلى آله وأصحابه الأخيار البررة الكرام، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ويبشره إن شاء الله الجزء الثاني عشر .. أو له كتاب الجهاد والسير، وأنا العبد المفتقر إلى رحمة ربه الصمد، عبده المذنب ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، كتبته متشبهاً بأذيل سيدي مجدد الملة حكيم الأمة كاشف

الغمة، متظللاً بأظلال نعمته ورأفته الجمعة، أطال الله بقاءه فينا، وامتعنا وجميع المسلمين
بفيوضه وبركاته أبداً أبدينا

(والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات)

"بالإنقاذ من الشبهات في إنقاذ المكروه من الطلاقات"

وهي جزء من المجلد الحادي عشر من إعلاء السنن

في باب الطلاق

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وآله وصحبه أجمعين

وبعد

فلما كان وقوع الطلاق في الحيض، ووقوع الطلاقات الثلاث بلفظ واحد جملة واحدة مما قد كثر فيه الشغب، واعتنى بالبحث عنه كثير من أهل العلم أصحاب المعالي والرتب، وكان من أحسن ما صنف في الباب كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للعلامة محمد زاهد الكوثري المصري أطال الله بقاءه، ومتع المسلمين ببركات أنفاسه القدسية، أحببت أن أذكر ههنا ما ذكره مما لم أذكره في الإعلاء، ولا الحبيب في الإنقاذ، والله ولي التوفيق، وهو المستغاث والمستعان.

قال: إن المرأة حينما قبلت الزواج من غير أن تشترط الخيار لنفسها، وهي تعلم أن الزوج له حق طلاقها متى شاء، فقد التزمت بإيقاع الزوج طلاقها متى شاء، فإذاً يكون إلزام الطلاق على المرأة بالتزامها، وليس في ذلك إلزام لم تلتزمه، فاندحض ما قاله بعض الموسوسين: إن القاعدة العامة في العقود أنها تلزم كلا من الطرفين ما التزم به من حقوق في العقد، وأراد إن يفرع على تلك القاعدة عدم جواز انفرد الرجل بالطلاق لو لا إذن الشارع، فتقيد صحة طلاقه بالإذن، حتى إنه لو طلق على صورة تخالف الوجه المأذون به يكون طلاقه باطلاً، لأنه لا يملكه وحده بطبيعة العقد اهـ. قلنا: لا قيمة لهذا الرأي، فلا يمكن له أن يبيني على هذه القاعدة المستقعدة ما أراد أن يبينه عليها، لأنها على جرف هار والعجب ممن يدعى الأخذ بالكتاب والسنة فقط أن يفتتح اقتراحه برأي فج في مورد النص. قال: وأما قوله: إن الطلاق يزيل عقد النكاح سواء الرجعي وغيره، فإنه رأي باطل مخالف لكتاب الله وسنه رسوله - صلى الله عليه وسلم -، وخارج عما يفقهه أئمة الدين، فالله سبحانه وتعالى يقول في حق المطلقات رجعيًا: "وبعولتهن أحق بردهن"، فقد عد الله رجالهن أزواجاً لهن ما دامت العدة قائمة، وجعل لهن حق إعادتهن إلى الحالة الأولى، ومن حاول أن يتمسك بالرد فسيقاجئه من الرد ما يفهمه أنه كغريق يتمسك بكل حشيش، وكذلك يقول الله جل شأنه: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ}، فالإمساك هو استدامة القائم لا إعادة الزائل فدل

الآيتان على أن النكاح باق بعد الطلاق الرجعي إلى أن تنقضي العدة، وكذلك يدل على ما ذكرنا الأحاديث الواردة في طلاق ابن عمر، ولا سيما رواية جابر في مسند أحمد بلفظ: "ليراجعها فإنها امرأته"، على تقدير صحة هذه الرواية كما يدعى الموسوس، لأنه نص في أنها لم تنزل امرأة له بعد إيقاع الطلاق الرجعي عليها، والمراجعة إعادة المرأة إلى حالتها الأولى من المعاشرة الزوجية، بعد جعلها بحيث تبين على تقدير انقضاء العدة قبل العود إلى المباشرة. وهذا معنى شرعي لها منذ عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن حاول أن يشاغب بالمعنى اللغوي لها فقد نطق خلفاً، لأنه إذا كلم الرجل المرأة شيء يقال: إنه راجعها فيه لغة، والأحاديث التي وردت المراجعة فيها لا يصح أن يراد منها غير العود إلى المعاشرة الزوجية فلا إمكان للمشاغبة في ذلك

على أن العود إلى معاشرتها بدون عقد جديد يؤدي إلى أن تكون العاشرة بينهما غير شرعية لو لم يكن العقد قائماً، وقول ابن السمعاني في القواطع: الحق أن القياس يقتضى أن الطلاق إذا وقع زال النكاح كالعتق، لكن الشرع أثبت الرجعة في النكاح دون العتق فافترقا، ولا معناه أنه لو لا الصوارف من الكتاب والسنة وإجماع الأمة لاعتبر زوال النكاح مقتضى القياس، فمن الذي يقول بالقياس مع للاعتراف بقيام النصوص ضده بل مع الإقرار بوجود فارق بين القيس والمقيس عليه. (وهو كون الطلاق إلى عدد من الواحد إلى (الثلاث، بخلاف العتق فلا عدد له أصلاً).

قال ردا على من زعم: إن الآيات والأحاديث لم تدل على طلاق مسنون وطلاق غير مسنون، وإنما دلت على طلاق بأوصاف خاصة، وشروط معينة أذن به الشارع، فمن أوقعه على غير هذه الشرائط والأوصاف كان قد تجاوز ما أذن له فيه، وأتى بعمل لا يملكه، إذ لم يؤذن به من الشارع فكان لغواً إلخ: إنه عجيب ممن تعود تقليب أوراق كتب الحديث أن يزعم هذا، وقد ذكر مالك في الموطأ ما هو طلاق السنة، وكذلك البخاري في صحيحه، وباقي أصحاب الصحاح والسنن، وفقهاء هذه الأمة من كل طائفة، حتى ابن حزم في "المحلى" وأدلة ذلك كثيرة جداً منها: ما رواه شعيب بن رزيق وعطاء الخراساني عن الحسن، قال "حدثنا عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض، ثم أراد أن يتبعها بطلقتين أخريين عند القرائن، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا ابن عمر! ما هكذا أمرك الله، قد أخطأت السنة، السنة أن تستقبل الطهر، فتطلق لكل قرء، فأمرني فراجعتها، فقال: إذا هي طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك، فقلت: يا رسول الله! رأيت لو طلقتها ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، كانت تبين منك، وكانت معصية" رواه الطبراني، قال: حدثنا علي بن سعيد الرازي حدثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير الحمصي حدثنا أبي ثنا شعيب بن رزيق قال: حدثنا الحسن، الحديث، وأخرجه الدارقطني بطريق معلى بن منصور وحاول جد الحق إعلاله بمعلی، وليس بذلك، فقد روى عنه الجماعة، ووثقه ابن معين ويعقوب بن شيبه، وأخرجه البيهقي بطريق شعيب عن عطاء الخراساني، ولم يعلمه إلا

بالخراساني، وهو من رجال مسلم والأربعة، وما يرمى به من الوهم في بعض حديثه يزول بوجود متابع له، وقد تابعه شعيب عند الطبراني، وشعيب يرويهِ مرة عن عطاء الخراساني عن الحسن، وأخرى عن الحسن مباشرة، وهو ممن لقيهما جميعاً، وروى عنهما سماعاً، وأما محاولة الشوكاني لتضعيف شعيب بن رزيق فبتقليد منه لا بن حزم، وهو هجم جاهل بالرجال كما يظهر من "القدح المعلى في الكلام على بعض أحاديث المحلى"، للحافظ قطب الدين الحلبي، وشعيب قد وثقه الدارقطني وابن حبان، وأما رزيق وهو الدمشقي، كما وقع في بعض الروايات (صريحاً)، فمن رجال مسلم، وأما علي بن سعيد الرازي فقد عظمه جماعة، منهم الذهبي، وقد صرح الحسن بسماعه من ابن عمر، وقيل لأبي زرعة: الحسن لقي ابن عمر! قال: نعم

وبالجملة: أن هذا الحديث لن ينزل عن مرتبة الاحتجاج به، والأدلة في هذا الباب كثيرة جداً في الأصول الستة (1-2) فضلاً عن باقي كتب الحديث، فعلم من ذلك أن من خالف السنة يقع طلاقه مع مخالفته للأمر لأن النص الطارئ لا ينافي المشروعية الأصلية، كما تقرر في الأصول، كالصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع عند النداء لصلاة الجمعة، ولا يمتنع الإثم الطارئ ترتب أثره عليه، كالظهار، فإنه منكر من القول وزور، ولم يمتنع ذلك من ترتب أثره عليه، ولسنا في حاجة إلى قياس مع وجود للنص في الكتاب والسنة على ما قلنا، وإنما ذكرنا الظهار تنظيراً لا قياساً

قال: ومن زعم أن الطلاق في الحيض غير صحيح لا أثر له، فهذا متابعة منه للروافض ومن سار سيرهم، وتلاعب بما صح من الأخبار في الصحيحين وغيرهما بشهادة الحفاظ الأثبات، ودعوى الاضطراب في الأحاديث التي خرجها أصحاب الصحاح تدل على وقاحة بالغة، واضطراب في عقل مدعية، وقد بوب البخاري في "صحيحه"، على وقوع طلاق الحائض، حيث قال: "باب إذا طلقت الحائض يعتد بذلك الطلاق"، بدون أي إشارة إلى خلاف في ذلك، وساق أحاديث ابن عمر في طلاق امرأته وهي حائض، ولفظه: "مره فليراجعها" (والمراجعة تقتضي سبق الطلاق) ونص مسلم أيضاً على احتساب تلك التطليقة حيث قال: "وحسبت لها التطليقة التي طلقها" وكذلك حديث الحسن عن ابن عمر وقد سبق ذكره مع إسناده، وعن استعراض الأحاديث التي ورد فيها لفظ المراجعة في الصحيحين وغيرهما لا يشك أن هذا اللفظ من الأوضاع الشرعية في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - كالطلاق وغيره، ولم يحدث فيه اصطلاح مستحدث بعد عهد النبوة أصلاً، وكل ما وقع في أحاديث الطلاق من الارتجاع والرجعة والمراجعة فهي بالمعنى الشرعي، أعني العود إلى المعاشرة الزوجية بعد إيقاع الطلاق الرجعي، وكل ما وقع في نصوص الفقهاء من هذا القبيل على طبق ما ورد في الأحاديث لفظاً ومعنى، وقد سبق عدم صحة إرادة المعنى اللغوي الذي يتحقق إذا حادثها وكلهما في شيء في أحاديث الباب، وابن القيم لم يجنح إلى

منع كون المعنى الشرعي مراداً من المراجعة خجلاً من الأحاديث الماثلة أمامه، وهي لا تحتمل غير المعنى شرعي أصلاً

وحيث إن الشوكاني أوسع خطواً في الزيف، وأقل إدراكاً لمواطن الافتضاح، لم ير بأساً في سلوك طريق منع كون المعنى الشرعي مراداً للفظ المذكور، وبعض الموسوسين من أبناء الزمان حول هذا المنع إلى صورة دعوى، فادعى: "أن المراد بالمراجعة هنا المعنى اللغوي للكلمة، وأما استعمالها في مراجعة المطلقة الرجعية فإنما هو اصطلاح مستحدث بعد عصر النبوة، ولم ينتبه إلى أنه يطالب بالدليل عليها، وسأل عن تحديد زمن بعد زمن النبوة لحدوث الاصطلاح المستحدث الذي يدعى حدوثه مجترئاً على الدعاوى من غير بينة، من غير نظر إلى صحة الأخبار في احتساب الطلقة في حالة الحيض، وهي تقضي قضاء لا مرد له بأن المراد من المراجعة المعنى الشرعي حتماً، فالأمر بالمراجعة في تلك الأحاديث يفيد بمفرده وقوع الطلاق في حالة الحيض بلا شك (هذا هو الذي فهمه المتقدمون من الأئمة المجتهدين، والمحققون من المحدثين، كالبخاري وغيره، وكفى بهم قدوة في معرفة معاني الحديث) فكيف وقد صحت الأخبار في احتساب الطلقة في تلك الحالة كما سبق؟

ومن أحاط علماً بالأحاديث الواردة في طلاق ابن عمر، بل بالنبذة اليسيرة التي ذكرها (الحافظ) ابن حجر في "الفتح"، ولا سيما حديث شعبة عند الدارقطني، وحديث سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عنده أيضاً، يجزم أن المراجعة في تلك الأحاديث بالمعنى الشرعي فقط، وهو العود إلى المعاشرة الزوجية بعد الطلاق الرجعي، والحقيقة الشرعية هي المتعينة إلا عند وجود صارف عنها ولا صارف ثم جاء الشوكاني وسلك طريق عدم تسليم إرادة المعنى الشرعي في تلك الأحاديث معتبراً بأن المعنى اللغوي أعم، وفاته أن الحقيقة الشرعية هي المتدينة في الكتاب والسنة باتفاق بين أهل العلم، فلا مجال لمنع إرادتها بعد الإعراف بثبوتها، ثم أوغل في التخريف والتعريف حيث أنكر في نيل الأوطار أن يكون للمراجعة معنى شرعي، ظناً منه أن إغفال الأحاديث التي هي نصوص في المعنى الشرعي يكفى في إضلال ضعفة أهل العلم، ولا يوجد من يكشف الستار عن وجوه خيائته في النقل، فسله لماذا لم ينقل قول ابن حجر فيه؟ وعند الدارقطني في رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر في القصة: "فقال عمر: يا رسول الله! فحتسب بتلك التطليقة؟ قال: نعم!" ورجاله إلى شعبة ثقات، وعنده من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحي (وثقه ابن معين غيره) عن عبيد ابن بن عمر عن نافع عن ابن عمر: أن رجلاً قال: إني طلقت امرأتي البتة وهي حائض، فقالت عصيت ربك، وفارقت امرأتك. قال: "فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر ابن عمر أن يراجع امرأته، قال: إنه أمر ابن عمر أن يراجعه بطلاق بقى له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك" وفي هذا السياق رد على من حمل الرجعة في قصة ابن عمر على المعنى اللغوي انتهى، هذا على تقدير تسليم أن هناك معنى لغوياً تصح إرادته في أحاديث ابن عمر لكن من راجع معاجم اللغة

يتبين له أن المعنى اللغوي الأعم لا تصح إرادته في تلك الأحاديث أصلاً، فتبين أن قوله: "مره فليراجعها" في أحاديث ابن عمر نص في المعنى الشرعي بدون حاجة إلى ما أخرجه الدارقطني.

وأما قول ابن حزم في "المحلى": "إن ابن عمر بلا شك إذ طلقها حائضاً فقد اجتنبها، فإنما أمره عليه الصلاة والسلام برفض فراقه لها، وأن يراجعها كما كانت قل بلا شك" اهـ فإن كان يريد بقوله: "كما كانت من قبل، أي كما كانت قبل الطلاق، فهو اعتراف منه بأنه دليل على الطلقة وإن كان يريد كما كانت قبل الاجتناب فهو ليس بمعنى لغوي ولا شرعي للكلمة، بل يمكن أن يكون معنى مجازياً منتزعا من المعنى الشرعي، ولكن أين القرينة الصارمة عن الحقيقة الشرعية! ولفظ أبي الزبير عند أبي داود "فردها على ولم يرها شيئاً"، مجمل لا يدل على أن الطلقة لم تقع، بل الرد عليه يقيد أن الطلقة ليست من إفادة البينونة في شيء، والرد والإمساك يستعملان في الرجعة التي تعقب الطلاق الرجعي ولو فرضنا أن فيه بعض دلالة على عدم الاحتساب، فقد قال أبو داود: "الأحاديث كلها على خلاف هذا"، يعني أنها حسبت عليه بتطبيقه، وقد رواه البخاري مصرحاً بذلك، ولمسلم نحوه كما تقدم (وقد ذكر غير واحد أنه حكى هدم وقوع الطلاق البدعي الإمام أحمد فأنكره، وقال: هو مذهب الرافضة)، وأبو الزبير مشهور بالتدليس، فمن يرد رواية المدلس مطلقاً يرد روايته، ويقبلها بشروط من يقبل رواية المدلس بشروط، ولم تتحقق تلك الشروط هنا فتدروا روايته هذه اتفاقاً قال ابن عديم البر: "لم يقطعه أحد غير أبي الزبير، وقد رواه جماعة جلة فلم يقل ذلك واحد منهم"، وقال بعض أهل الحديث: "لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا" حتى أن أبا الزبير لو لم يكن مدلساً وخالفه هؤلاء رواة حديث ابن عمر في الصحيحين وغيرهما لكان خبره هذا منكراً، فكيف وهو مدلس مشهور؟

وأما ما أخرجه ابن حزم بطريق محمد بن عبد السلام الخشني عن محمد بن بشار عن عبد الوهاب الثقفي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، في الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال ابن عمر: "لا يعتد بذلك"، فقد قال ابن حجر في "تخريج الرافعي": "إنه بمعنى أنه خالف السنة، لا بمعنى أن الطلقة لا تحسب"، على أن بنداراً وإن كان من رجال الصحيح لكنه ممن ينتفى من أحاديثهم لا ممن تقبل رواياتهم كلها، لأنه متهم بسرقة الحديث والكذب وغيره ذلك، وقد تكلم فيه كثير من أهل النقد، وترجحت عدالته عند بعض أصحاب الصحاح، فروى من حديثه ما سلم من النكارة، والبخاري لم يخرج حديثه هذا مع إكثاره عنه، وليس الخشني كالبخاري في الانتفاء وإن كان ثقة، ودعوى أن حديث أحمد بطريق ابن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر يؤيد صحة حديث أبي الزبير مما تضحك منه الثكلى (لأنه ليس من متابعة أبي الزبير في شيء، وغايته أن ابن لهيعة روى ذلك عن أبي الزبير أيضاً، وابن لهيعة يدلس عن الضعفاء، واختلط يعد احتراق كتبه اختلاطاً شديداً، فلا يكتب حديثه إلا من رواية العبادلة الأربعة ابن المبارك وابن وهب وابن يزيد والقعنب عن، وليس هذا مان

رواية أحدهم بل من رواية حسن، على أن جماعة من أهل النقد توقفوا في رواية أبي الزبير عن جابر إلا ما كان بطريق الليث، حتى فيما لم يخالف فيه، كما ذكره الحافظ أبو سعيد العلاني في جامع التحصيل، وهذا ليست بطريق الليث) وعلى فرض صحتهما ليست مما يمكن أن يتصور تأييدها لعدم وقوع الطلاق في حالة الحيض، لأن لفظها: "ليراجعها فإنها امرأته" وهذا اللفظ من الأدلة على وقوع الطلاق في تلك الحالة ودوام الزوجية بينهما ما دامت العدة قائمة، كما يقول بذلك جماهير الفقهاء فإن المراجعة إنما تكون بعد الطلاق الرجعي، وقوله: "فإنها امرأته" نص في دوام الزوجية بينهما، بل هذه الرواية تفسر إجمال الرواية الأخرى بأن معنى "فليس بشيء"، أن الطلاق في حالة الحيض ليس بشيء. يفيد البنونة ما دامت العدة قائمة، فتتفق رواية أبي الزبير مع رواية آخرين.

وما رواه ابن حزم بطريق همام بن يحيى عن قتادة عن خلاص بن عمرو، قال في الرجل يطلق امرأته وهى حائض: "لا يعتد بها" فيه أن هماماً في حفظه شيء، وأن فيه عنعنة قتادة وهو مدلس، على أن قوله: "لا يعتد بها"، مجمل يدور أمره بين أن تكون لا يعتد بها باعتبار أنه أتى بالسنة، وبين أن تكون لا يعتد بها في حد ذاتها، والإجماع يؤيد الاحتمال الأول، وليس خلاص ممن عرف بالشذوذ في المسائل، ورأى ابن عبد البر في أمثال هذا إرجاع الضمير إلى تلك الحيضة، وإنما لا يعتد بما في عدة المرأة.

وجنوح يعرض الموسوسين إلى تأييد رواية أبي الزبير المنكرة بما في جامع ابن وهب عن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في حق ابن عمر: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ذلك، وإن شاء طلق قبل أن يمس تلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء وهى واحدة" من قبيل الاستجارة من الرمضاء بالنار، وقد سعى ابن حزم وابن القيم جهدهما في التخلص من لفظ: "هي واحدة"، بذكر احتمال كونه مدرجاً بغير دليل، لكونه نصاً في موضع النزاع يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم.

واكتشف هذا الموسوي طريقاً في التخلص منه، وهو إرجاع الضمير إلى الطلقة المستفادة من قوله: "وإن شاء طلق" فلنفرض إرجاعه إليها كما يشتهي مع خلوها من الفائدة ومع ما فيه من صرف الكلام عن المحدث عنه، لكن أين يوجد في هذا أدنى تأييد لرواية أبي الزبير! وقصاري ما يفيد أن ابن عمر طلق امرأته هي الحيض، فأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يراجعها على أن يكون مخيراً فيما بعد بين أن يمسكها ويطلقها، وهذه الطلقة غير المعلوم إيقاعها واحدة فمن الذي يقول عن هذه الطلقة غير المعلوم وقوعها في الخارج أنها اثنتان أو ثلاث؟ وهي واحدة، حتماً إذا وقعت في الخارج وتحققت، وهل ينافي فرض كونها واحدة أن يقع قبلها طلاق عن المرأة حقيقة كما يدل عليه لفظ المراجعة في الحديث؟ على أن القول ببطان الطلاق في الحيض يجعل الطلاق بيد المرأة، حيث لا يعلم الحيض والطمهر إلا من جهتها فإذا طلق الرجل وقالت المرأة: "إن الطلاق كان في الحيض، يعيد

الرجل الطلاق، ويكرره في أوقات إلى أن تعترف بأن الطلاق كان في الطهر، أو يسأم الرجل ويعاشرها معاشرة غير شرعية، وهو يعلم أنه طلقها ثلاثاً في ثلاث أطهار، وفي ذلك من المفاسد ما لا يخفى على متفقه

قال: قد ادعى بعض المتهمين: أن لفظ: "طالق ثلاثاً" في الإنشاء والإيقاع محال عقلاً، باطل لغة، فصار لغوا من الكلام لم يعرفها الصحابة، ولم يعضها أحد منهم على الناس، وإنما الذي أمضوه هو ما كان بالتكرار، وكلمة "أنت طالق ثلاثاً" محال، وإنما هي تلاعب بالألفاظ، بل هي تلاعب بالعقول والأفهام، ولا يعقل أن تكون موضع خلاف بين الأئمة التابعين فمن بعدهم إلخ

فيا للفقهاء ويا للإسلام! يتكلم في الدين مثله بهذا التهور في مع هذا البلد الطيب، ولا تعرك أذنه، يتخيل خلافاً بين الصحابة والتابعين في الطلاق الثلاث، ولا خلاف بينهم أصلاً إلا في خياله، ولا الطلاق بأنت طالق ثلاثاً بمجهول عندهم، بل يعرفه الصحابة والتابعون، وتعرفه العرب، ولم يجهله إلا هذا الموسوس. ومن الأدلة الظاهرة على ما قلنا ما أخرجه البيهقي في سننه والطبراني وغيرهما عن إبراهيم ابن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة، قال: "كانت عائشة بنت الفضل عند الحسن ابن علي رضي الله عنهما، فلما بويع بالخلافة هنأتها، فقال الحسن: أنظهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين؟ أنت طالق ثلاثاً، ومتعها بعشرة آلاف، ثم قال: لو لا أنني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جدي، أو سمعت أبي يحدث عن جدي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً عند الأقرء، أو طلق ثلاثاً مبهمه، لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، لراجعته" اهـ، وإسناده قاله ابن رجب الحنبلي الحافظ (قلت: قد ذكرت الحديث في الإيلاء من طريق الدارقطني وحسنه)، ومما كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه "من قال: أنت طالق ثلاثاً، فهي ثلاث" كما أخرجه نعيم

وروى محمد بن الحسن في "الآثار" بسنده عن إبراهيم النخعي في الذي يطلق واحدة وهو ينوي ثلاثاً، أو يطلق ثلاثاً وهو ينوي واحدة، قال: "إن تكلم بواحدة فهي واحدة، وليست نيتته بشيء"، قال محمد: "بهذا كله نأخذ

"وهو قول أبي حنيفة

وقال عمر بن عبد العزيز كما في الموطأ: "لو كان الطلاق الفأ ما أبقت البتة منها شيئاً، من قال البتة فقد رمى الغاية القصوى" اهـ هذا رأيه في لفظ البتة فضلاً عن لفظ الثلاث، وقال الشافعي في "الأم" (5: 247): "ولو رأى امرأة من نساءه مطلعة فقال: أنت طالق ثلاثاً، وقال لواحدة منهن: هي هذه وقع عليها الطلاق" اهـ

وقال الشاعر العربي حينما استعصت عليه قافية الثاء في مباراته مع صاحبيه: وأم عمرو طالق ثلاثاً

كذلك قال الشاعر العربي الآخر

وأنت طلاق والطلاق عزيمة ... ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

فبيني بها إن كنت غير رفيقة ... وما لا مرئ بعد الثلاث تندم

حتى سأل الكسائي محمد بن الحسن عن ذلك، فأجابه بما استحسنته كما في "المبسوط شمس الأئمة السرخسي" وغيره، بل أطال النحاة الكلام فيه، ولا يقدر أحد أن ينقل شيئاً ينافي إرسال الثلاث بلفظ واحد عن أحد من أئمة النحو والعربية، فمن أين لأحد أن يتحكم، ويقول: إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لم يعرفه الصحابة ولا التابعون ولا الفقهاء، ولا عرفته العرب ولم يكن إيقاع الثلاث عندهم إلا بتكرير لفظ الطلاق! وكل ذلك افتراء على الصحابة والتابعين، وفقهاء الدين، و العرب والعربية، فهذا هو قد عرفه الحسن السبط وهو صحابي عربي، وعرفه أبوه وجده عليهم السلام، وعرفه عمر وأبو موسى رضي الله عنهما، وعرفه إبراهيم النخعي الذي يقول عنه الشعبي: "ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه، لا الحسن ولا ابن سيرين، ولا من أهل البصرة، ولا من أهل الكوفة، ولا من أهل الحجاز والشام" وعرفه عمر بن عبد العزيز، وهو هو، وعرفه أبو حنيفة، وهو الإمام الوحيد الذي نشأ في عهد العلوم العربية، وعرفه محمد بن الحسن الذي اتفقت كلمات الموافقين والمخالفين على أنه حجة في العربية، وعرفه الشافعي وهو الإمام القري الوحيد بين الأئمة، وعرفه قبلهما مالك، عالم دار الهجرة، وعرفه هذا الشاعر العربي، وذلك الشاعر العربي، فيا ترى! هل يندى بعد هذا البيان جبينه ويتحول يقينه؟ وإلغاء العدد في الإنشاء لعله رويأ رأها في المنام، وحاول أن يبني عليها الأحكام، ودعوى إلغاء العدد في الإنشاء من دعاوي التي أولادها أدعياء، إذ تبين مما سبق بيانه أنه لا فرق بين الخبر والإنشاء ولا بين الطلبي وغيره، في صحة مجيئ المفعول المطلق العددي بعدها عند مساس الحاجة إلى ذكرها لا لفتة ولا نحواً، ومحاولة القياس في مورد النص سخيف.

وحديث محمود بن لبيد في غضب الرسول - صلى الله عليه وسلم - على رجل جمع بين الثلاث على تقدير صحته لا يدل علي عدم الوقوع بوجه من الوجوه المعتبرة عند أهل الاستنباط، بل على الإثم خلافاً للشافعي وابن حزم، والأكثرون على أن وقوع الثلاث مجموعة مقرون بالإثم، وسيأتي الكلام على حديث ابن إسحاق في تطبيق وكانت ثلاثاً، رواه أحمد.

ومن الدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد حديث الملائكة المخرج في صحيح البخاري حيث قال عمر العجلاني في مجلس الملائكة: "كذبت عليها إن أمسكتها يا رسول الله! فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، ولم يرد في رواية من الروايات أنه عليه السلام أنكر عليه ذلك، فدل على وقوع الثلاث مجموعة، لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم ينز ليدع النار يفهمون وقوع الثلاث بلفظ واحد، لو لم يكن ذلك صحيحاً شرعاً، وقد فهم منه ذلك الأمة جمعاء، حتى ابن حزم حيث قال: "إنما طلقها وهو يقدر أنها امرأته، ولو لا وقوع الثلاث مجموعة لأنكر ذلك

عليه"، وفهم البخاري أيضاً من الحديث ما فهمه الأمة جمعاء من الوقوع، حيث ساقه في باب من أجاز طلاق الثلاث، والحاصل أن وقوع الثلاث مجموعة موضع اتفاق بين جميع من يعتد بقولهم، كما قاله ابن التين، ولم ينقل الخلاف إلا عن غائط، أو عمن لا يعتد بخلافهم، كما سيأتي تحقيقه وابن حجر سها ههنا (حيث أبدى الخلاف) تعويلاً على مثل ابن مغيث، وليس للمحدث أن يعول على مثله بدون أن يروى الخلاف بأسانيد صحيحة. عمن يقول عليهم

هل وقوع الطلاق البدعي مسألة خلافية بين الصحابة والتابعين

قال: الأحاديث كثيرة جداً فيمن طلق ألفاً، أو مائة، أو تسعاً وتسعين، أو عدد النجوم، أو ثمانية ونحوها، عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وعن أصحابه الفقهاء والتابعين، ومن بعدهم في "الموطأ"، ومصنف ابن أبي شيبة، وسنن البيهقي وغيرها، كل ذلك يدل على وقوع الثلاث بلفظ واحد، لأن من البعيد جداً أن يوجد بين الصحابة من لا يعرف أنصار عدد الطلاق في ثلاث، حتى يوقع الطلاق مرة بعد أخرى إلى أن يبلغ العدد ألفاً أو مائة أو تسعة وتسعين، ولا يرشداهم فقهاء الصحابة لعدد الطلاق في الشرع

ومحال أن يتصور على الصحابة مثل هذا الإهمال، فإن من هي ألفاظ المطلقين عند تطبيقهم لنسائهم، فأحدهم قال: هي طالق ألفاً، والآخر قال: هي طالت مائة، وثالث قال: هي طالق تسعاً وتسعين، قصداً منهم إلى إيقاع ما تحصل به البيئونة الكبرى، وهو ظاهر لا يحتمل التشغيب بوجه من الوجوه

وفي رواية يحيى الليثي عن مالك، أنه بلغه: "أن رجلاً قال لعبد الله بن عباس: إني طلقت امرأتي مائة تطليقه، فماذا ترى عليّ؟ فقال ابن عباس: طلقت منك بثلاث، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزواً" وأسند ابن عبد البر في التمهيد، وأخرج ابن حزم في المحن بطريق عبد الرزاق عن سفیان الشوري عن سلمة بن كهيل: "ثنا زيد بن وهب أنه رفع إلى عمر بن الخطاب رجل طلق امرأته ألفاً، فقال له عمر: أطلقت؟ فقال: إنما كنت ألعب فعلاه بالدرّة، وقال: إنما يكفيك من ذلك ثلاث" ومثله في سنن البيهقي بطريق شعبة

وأخرج ابن حزم أيضاً بطريق وكيع عن جعفر بن يرقان عن معاوية بن أبي يحيى، أنه قال: "جاء رجل إلى عثمان بن عفان، فقال: طلقت امرأتي ألفاً، فقال: بانت منك بثلاث

ومن: طريق عبد الرزاق عن الثوري عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير: "أن ابن عباس قال لرجل طلق ألفاً: ثلاث تحرمها عليك، وبقيتها وزر عليك، اتخذت آيات الله هزواً"، ومثله "في سنن البيهقي

وأخرج أبي حزم أيضاً: من طريق وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت، عن علي كرم الله وجهه: "أنه قال لمن طلق ألفاً: ثلاث تحرمها عليك"، الحديث ومثله في "سنن البيهقي

وأخرج الطبراني عن عبادة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، في رجل طلق ألفاً: "أما ثلاث فله، وتسعمائة وسبع وتسعون فعدوان وظلم، إن شاء الله عذبه، وإن شاء عفر له"، ومثله في مصنف عبد الرزاق عن جد عبادة، إلا أن في رواية عبد الرزاق عللاً (قلت: وفي إسناد الطبراني عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف كما في

التقريب" و "التهذيب"، ومع ذلك روى عنه الجلة، سفيان الثوري والمحاربي وعيسى بن (يونس ووكيع وعلي بن عبيد وغيرهم).

وأخرج البيهقي بطريق شعبة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس: "أنه قال لمن طلق امرأته مائة تطليقة: عصيت ربك، وبانت منك امرأتك، لم تتق لله فيجعل لك مخرجاً {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ}.

وأخرج أيضاً بطريق شعبة عن الأعمش عن مسروق عن عبد الله، يعني ابن مسعود: أنه قال لمن طلق امرأته مائة: بانت بثلاث، وسائرهن عدوان" وأخرج بن حزم بطريق عبد الرزاق عن معمر عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود: "أنه قال لرجل طلق امرأته تسعاً وتسعين: ثلاث تبينها، وسائرهن عدوان" وأخرج ابن حزم أيضاً بطريق وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أنه قال: قال رجل لشريح القاضي: طلقت امرأتي "مائة فقال شريح: بانت منك بثلاث وسبع وتسعون إسراف ومعصية

وصح: عن زيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم أن لفظ "حرام والبتة" ثلاث تطليقات، كما في محلى ابن حزم، ومنتقى الباجي وغيرهما، وذلك جمع للثلاث بلفظ واحد

وأخرج البيهقي عن مسلمة بن جعفر: "أنه قال لجعفر بن محمد الصادق: إن قوماً يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة، ويجعلونها واحدة، يروونها عنكم، قال: معاذ الله! ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثاً فهو كما قال" (قلت: وقد تقدم حديث الحسن بن علي في ذلك مرفوعاً فتذكر وهو صريح صحيح). وفي المجموع الفقهي: عن زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام: "أن رجلاً من قریش طلق امرأته مائة تطليقة، فأخبر بذلك "النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: بانت منه بثلاث، وسبع وتسعون معصية في عنقه

وأخرج مالك والشافعي والبيهقي عن عبد الله بن الزبير: "أن أبا هريرة قال: الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره" وقال ابن عباس مثل ذلك في رجل من أهل البادية طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها، ومثل ذلك عن عبد الله بن عمرو

وأُسند عبد الرزاق عن ابن مسعود فيمن طلق تسعاً وتسعين: ثلاث تبينها وسائرهن عدوان، وقال محمد بن الحسن في "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس، قال: أتاه رجل، فقال إني طلقت □ امرأتي ثلاثاً، قال: يذهب أحدهم يتلطخ بالنتن ثم يأتيها

أذهب فقد عصيت ربك، وقد حرمت عليك امرأتك، لا تحل لك حتى تنكح زوجاً غيرك" قال محمد: "وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة وقول العامة لا اختلاف فيه

وقال الحسين بن علي الكرابيسي في "أدب القضاء": أخبرنا علي بن عبد الله (وهو ابن المديني) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن طاوس، أنه قال: "من حدثك عن "طاوس أنه كان يرى طلاق الثلاث واحدة فكذبه

وروى ابن جريج قال: قلت لعطاء: أسمعت ابن عباس يقول: طلاق البكر الثلاث واحدة؟ قال: لا بلغني ذلك عنه، وعطاء أعلم الناس باب عباس

وقال أبو بكر الرازي الجصاص في "أحكام القرآن" بعد أن سرد ما يدل عل وقوع الثلاث من الآيات والأحاديث وأقوال السلف: "فالكتاب والسنة وإجماع السلف توجب لإيقاع الثلاث معاً إن كان معصية" اهـ وقال أبو الوليد الباجي في "المنتقى"، فمن أوقع الثلاث بلفظة واحدة لزمه ما أوقعه من الثلاث، وبه قال جماعة الفقهاء، والدليل على ما نقوله إجماع الصحابة، لأن هذا مروى عن ابن عمر، وعمران بن حصين، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة، وعائشة رضي الله عنهم، ولا مخالف لهم" اهـ وقال أبو بكر بن العربي عند الكلام في حديث ابن عباس في إمضاء الثلاث: "هذا حديث مختلف بأن صحته فكيف يقدم على الإجماع، ويعارضه حديث محمود بن لبيد، فإن فيه التصريح بأن الرجل طلق ثلاثاً مجموعة، ولم يردده النبي - صلى الله عليه وسلم - بل أمضاه" اهـ وأبو بكر بن العربي حافظ واسع الرواية جداً، وغضبه عليه السلام أيضاً يدل على وقوعها، وابن عبد البر توسع في التمهيد والاستذكار في سرد الأهلة على المسألة، وإثبات الإجماع فيها

وقال ابن الهمام في "فتح القدير": "لا تبلغ عدة المجتهدين الفقهاء من الصحابة أكثر من عشرين، كالخلفاء والعبادة، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، (وعائشة) وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنهم، وقليل سواهم والباقون يرحمون إليهم ويستفتون منهم، وقد أثبتنا النقل عن أكثرهم صريحا بإيقاع الثلاث، ولم يظهر لهم مخالف، فماذا بعد الحق إلا الضلال، وعن هذا لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة، لم ينفذ حكمه، لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه، فهو خلاف لا اختلاف، والرواية عن أنس بأنها ثلاث أسندها الطحاوي وغيره" اهـ

ومن أحاطه خبراً بأدلة الجمهور من الكتاب والسنة وأقوال السلف وبأحوال الصحابة رضي الله عنهم يدرك مبلغ قوة كلام ابن الهمام في المسألة، وفي عدة المجتهدين من الصحابة، وإن سعى بن حزم في تكثير عددهم جداً، بأن حشر في عدادهم كل من روي عنه مسألة أو مسألتان في لفقه (حتى أنه عد معهم الغامدية وما عزا أيضاً، وما أدري بأي طريق عددهما معهم، ولعله تخيل أن إقدامهما على الإقرار بالزنا من غير استئذان

من النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك هو اجتهاد منهما لجواز الإقرار، وقد أقر عليه، فإن كان تخيل هذا فما أبعد من خيال، كذا في "أعلام الموقعين" لابن القيم (1: 6)، وأنى لمن لم يرو عنه إلا مسألة أو مسألتان في الفقه أو حديث أو حديثان في السنة أن يعد في المجتهدين؟ كائنا من كان، وإن كانت منزلة الصحابة في الصحبة عظيمة القدر جداً، وهو ظاهر، ولم يفعل ابن حزم ذلك إجلالاً للصحابة في العلم، بل ليتمكن من معاكسة الجمهور في مسائل الإجماع باشتراط النقل عن كل منهم، ومن تخيل اشتراط النقل عن مائة ألف صحابي مات عنهم النبي - صلى الله عليه وسلم - في صحه الإجماع على شيء فقد غرق في بحر الخيال، وكان الحافظ ابن رجب (1) الحنبلي من أتبع الحنابلة لابن القيم وشيخه، ثم يتيقن ضلالهما في كثير من المسائل ورد على قولهما في هذه المسألة، في كتاب سماه "بيان مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث واحدة" وفي ذلك عبرة بالغة لمن انخدع بتشغيبيها من غير أن يعرف مداخل الأحاديث ومخارجها

ومن جملة ما يقال ابن رجب كتابه المذكور: "أعلم أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من أئمة السلف المعتد بقولهم في الفتاوى في الحلال والحرام شيء صريح في أن الطلاق الثلاث بعد الدخول يحسب واحدة إذا سبق بلفظ واحد وعن الأعمش (2) أنه كان بالكوفة شيخ يقول: سمعت علي بن أبي طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد ترد إلى ذلك، يأتون ويستمعون منهم فأتيته، وقلت له: هل سمعت علي بن أبي طالب يقول؟، قال: سمعت هذا يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فإنها ترد إلى واحدة، فقلت: أين سمعت هذا من علي؟، فقال أخرج إليك كتابي، فأخرج كتابه، فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما سمعت علي بن أبي طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، قلت: ويحك هذا غير الذي تقول، قال: الصحيح هو هذا، ولكن هؤلاء أرادوني على ذلك" اهـ ثم ساق ابن رجب حديث الحسن بن علي عليهما السلام، السابق ذكره بسنده، وقال: "إسناده صحيح"

وقال الحافظ الجمال بن عبد الهادي الحنبلي في كتابه "السير الحارث-أي الحديث- في علم الطلاق الثلاث": "الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً، هذا الصحيح من المذهب، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وهذا القول مجزوم به في أكثر كتب أصحاب الإمام أحمد، كالخرقي والمقنع والمحرم والهداية وغيرها، قال الأثرم: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن حديث ابن عباس: كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر واحدة، بأي شيء تدفعه؟ فقال: برواية الناس عن ابن عباس أنها ثلاث، وقدمه في الفروع، وجزم به في المعنى، وأكثرهم لم يحك غيره" اهـ، وقوله: "أكثر كتب أصحاب أحمد" إنما هو بالنظر إلى من بعد أحمد بن تيمية من المتأخرين، وهم اغتروا بابن تيمية، فلا يعد أقوالهم قولاً في المذهب، وذكر إسحاق بن أحمد شيخ الترمذي في

مسائله عن أحمد مثل ما ذكره الأثرم، بل عد أحمد بين حنبل مخالفة ذلك خروجاً عن السنة، حيث قال في جواب كتبه إلى مسدد بن سرهد عن السنة: "ومن طلق ثلاثاً في لفظ واحد فقد جهل، وحرمت عليه زوجته، ولا تحل له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره" اهـ وهذا الجواب أسنده القاضي أبو الحسن بن أبي يعلي الحنبلي في طبقات الحنابلة، عند ترجمة مدد بن مسرهد، وسنده مما يعول عليه الحنابلة، وإنما عده من السنة لأن الروافض كانوا يخالفون ذلك تلاعباً منهم بأنكحة المسلمين

وفى "التذكرة" للإمام الكبير أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي: "وإذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا طلقتين، وقعت الثلاث، لأنه استثناء الأكثر فلم يصح الاستثناء، وقال أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحراني الحنبلي المؤلف منتقى الأخبار في كتابه المحرر: ولو طلقها اثنتين أو ثلاثاً بكلمة أو كلمات في طهر فما فوق من غير مراجعة وقع، وكان للسنة" اهـ وأحمد بن تيمية يروى عن جده هذا أنه كان يفتى برد الثلاث إلى واحدة، وأنت ترى نص قوله في المحرر، ونبرئه أن يكون يبيت من القول خلاف ما يصرح به في كتبه وإنما ذلك شأن المنافيين والزنادقة، ومذهب الشافعية في المسألة أشهر من نار على علم

وقد ألف أبو الحسن السبكي والكمال والملكاني وابن جهيل وابن الفركاح والعز بن جماعة والتقى الحصني وغيرهم مؤلفات في الرد على ابن تيمية في هذه المسألة، وابن حزم الظاهري على افتتانه بالشذوذ في المسائل لم يسعه إلا يسلك سبيل الجمهور، بل أفاض في المحلى في التدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد بتوسع يجب الاطلاع عليه، ليعلم مبلغ زيغ من يزعم خلاف ذلك، وبهذا استبان قول الأمة جمعاء في المسألة من الصحابة والتابعين وغيرهم، والأحاديث التي سقناها لا تدع قولاً لقائل في وقوع الثلاثة بلفظ واحد.

وظهر به بطلان قول من قال: "إن الخلاف في وقوع الطوق البدعي، الطلاق ثلاث مرات جميعاً ثابت من عهد الصحابة فمن بعدهم في كل عصر، وكان أئمة أهل البيت رضي الله عنهم يفترون بعدم الوقوع، إلخ. فقد عرفت أن احتساب الطلقة في النص منصوص في أحاديث سبق ذكرها، وزيادة أبي الزبير التي يحاول أذيال الخوارج والروافض التمسك بها زيادة منكراً، وقد قال أبو داود: "أحاديثهم على خلاف ما قال أبو الزبير" وقال ابن عبد البر: "مكر لم يقله غير أبي الزبير وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف إذا خالفه من هو أوثق منه؟" وقال الخطابي: قال أهل الحديث: "لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا وقال أبو بكر الجصاص: "غلط، فأنى يمكن لهم التمسك بمثل هذه الزيادة المنكرة باتفاق من يعي ما يقول، على أنها على تقدير ثبوتها بعيدة من الدلالة على ما يزعمون، لأن قوله: "ولم يرها شيئاً" يحتمل ما ذكره الخطابي وابن عبد البر أي لم يرها شيئاً مستقيماً، أو صواباً إلى آخر تلك الاحتمالات المسروبة في موضعها، وقد رويناهما الإفتاء بوقوع ما أوقع من الطلاق في الحيض والطمهر، بدون أي فرق بين الواحدة والاثنتين والثلاث في وقوعها □ فيها إلا من جهة الإثم

عن عمر في سنن سعيد بن منصور، وعثمان بن عفان في محلى ابن حزم، وعلي وابن مسعود في سنن البيهقي، وابن عباس وأبى هريرة وابن الزبير وعائشة وابن عمر في موطأ مالك وغيره، ومغيرة بن شعبة والحسن بن علي في سنن البيهقي، وعمران بن حصين في منتقى الباجي، وفتح ابن الهمام، وأنس في آثار الطحاوي وغيرهم، بدون أن تصح مخالفة أحد من الصحابة لهم.

وقال الخطابي: "القول بعدم وقوع الطلاق البدعي قول الخوارج والروافض"، وقال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال"، وقال ابن حجر في آخر كلامه على الطلاق الثلاث في فتح الباري: "فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له، والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق" اه فوصل إلى نتيجة أن وقوع الثلاث مجموعة على المدخول بها مسألة إجماعية، كتحریم المتعة على حد سواء، وكلامه هذا يدل على أنه لا يرى هناك خلافا يعتد به، وإلا لما أمكنه أن يدعي الإجماع في المسألة عندما يختم تحقيقه، فقله فيما سبق: "إن الخلاف في الوقوع نقله ابن مغيث في الوثائق عن علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزيبر، وعزاه لمحمد بن وضاح، ونقله ابن المنذر عن أصاب ابن عباس، كعطاء وطاوس وعمر بن دينار" اه

إنما هو اعترض صوري، وكيف لا وهو يعلم جيداً أنه لن يثبت عن هؤلاء الأربعة من الصحابة، هؤلاء الثلاثة من أصحاب ابن عباس شيء ينافى ما عليه الجمهور، ولو لا رغبة في جمع كل ما قيل في كتابه لما أباح لنفسه أن ينقل مثل هذه النقول الزائفة، وابن مغيث هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الطليطلي المتوفى 459 هـ، وليس هو ممن عرف بالأمانة في النقل، والا بجودة الفهم في تفقهاته، وقوله في تعليل الرأي الشاذ (أن قوله ثلاثاً لا معنى له، لأنه أخبر) من الدليل على أنه ما شم رائحة الفقه والفهم، وكان معاني عمل كل مفت ما عن، وقد عزا تلك الروايات لمحمد ابن وضاح بدون ذكر سند، مع أن بينهما مفاوز، وأنى يغول علي مثل ابن مغيث هذا؟ وليس ابن مغيث صاحب الوثائق سوى مضرب مثل للجهل والسقوط العلمي في الغرب بين نقاد أهل العلم من الأندلسيين.

قال أبو بكر بن العربي في "القواصم والعواصم" بعد أن شرح كيف تعاطت المبتدعة في الغرب منصب الفقهاء، حتى اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا "ثم يقال: قال فلان الطليطلي، وفلان المجريطي، وابن مغيث لا أغاث الله نداء ولا أنا له رجاءه، فيرجع القهقري، ولا يزال إلى وراء" إلخ وموضع التعويل على النقل عن الأصحاب إنما هو مثل الأصول الستة، وباقي السنن والجوامع والمسانيد والمعاجم والمصنفات ونحوها مما لا يذكر فيه نقل عن أحد إلا ومعه إسناده، وأين فيها نقل خلاف ما عليه الجمهور عن هؤلاء؟ بل صح النقل عن علي كرم الله وجهه بمثل ما عليه الجمهور، أخرجه البيهقي وابن حزم بطريق وكيع

عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عنه، وروى عنه ابنه الحسن فيمن بطلق ثلاثاً مبهمة، وإسناده صحيح كما قال ابن رجب، وقيماً رواه ابن رجب عن الأعمش عبرة كما سبق، وكذلك صح النقل عن ابن مسعود أنه قال بمثل ذلك، وقد سبق ذكره، وفقهاء العراق والعترة الطاهرة من أصحاب زيد بن علي من أتبع أهل العلم لهما، وأنى يصح عن عبد الرحمن بن عوف خلاف ما فعله هو في طلاق امرأته الكلبية في مرض موته؟ وقد ذكر ابن الهمام أنه كان طلقها ثلاثاً في مرض موته (-1) وقد ورد ذكر تطليقة ثلاثاً في مرض موته في لفظ حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه (المحلى 10: 220) وفي لفظ عبد الرزاق: عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن الزبير وفي لفظ أبي عبيدة عن يحيى ابن سعيد القطان عن ابن جريج، عن ابن أبي مليكة عن ابن الزبير (المحلى 10: 223)، وفي لفظ معلى بن منصور: عن الحجاج بن أرطاة عن أبي مليكة عن ابن الزبير (المحلى: 10: 229)، وما وقع في "الموطأ"، وغيره من لفظ البتة ونحوه فمحمول على الثلاث بتلك النصوص، وليس أحد يعز ويسند إلى عبد الرحمن بن عوف خلاف ما عليه جمهور الصحابة من وقوع الثلاث، حتى أن من يرى أنه لا إثم في الجمع بين الثلاث يستدل بفعل ابن عوف هذا كما في فتح ابن الهمام، فتبين أنه، مع الجمهور حتماً في إيقاع الثلاث مجموعة

وأما الزبير فأنى يصح عنه خلاف ما عليه جمهور الصحابة، وابنه عبد الله من أعلم الناس به؟ وهو حينما سئل عن طلاق البكر ثلاثاً، قال للسائل: ما لنا فيه قول، فاذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة، فسلهما ثم ائتنا، فأجابا بأن الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره، كما في موطأ مالك، فلو كان عنده عن أبيه أن الثلاث واحدة في المدخول بها لما تأخر عن ذكر ما عنده، لأن غير المدخول بها أولى بذلك الحكم

وأما ما ينسب إلى محمد بن وضاح الأندلسي من الشذوذ في هذه المسألة فماذا تكون قيمته على تقدير صحة النسبة إليه؟ وهو الذي يقول عنه الحافظ أبو الوليد القرظي: "أنه كان جاهلاً بالفقه وبالعبية، ينفي كثيراً من الأحاديث الصحيحة، فمثله يكون بمنزلة العامي وإن كثرت روايته والاشتغال برأي هذا الطليطي، وذاك الجريطي من المهملين، "شغل من لا شغل عنده، فلا تشتغل بكل ما يحكى

وأما ما عزاه ابن حجر إلى ابن المنذر من أنه نقله عن عطاء وطاوس وعمرو بن دينار فهو كشوف، فإن كلام هؤلاء الثلاثة في حق غير المدخول بها كما في منتقى الباجي (4: 83)، ومحلى ابن حزم (10: 175) ولو كلامنا في حق غير المدخول بها، وأمة قولهم في إيقاع الثلاث مجموعة على الدخول بها، فكقول الجمهور على حد سواء، وقد سبق عن ابن عباس الإفتاء بوقوع الثلاث مجموعته بطريق عطاء وعمرو بن دينار في الآثار للأمام محمد بن الحسن الشيباني، وفي مسائل إسحاق بن منصور، كما رويناه تكذيب القول بأن

الثلاث واحدة عن ابن طاوس عن أبيه بطريق الكرابيسي، ثم ابن المنذر نفسه يعد المسألة من مسائل الإجماع في كتابه الذي ألفه في الإجماع، فكيف يصح أن يذكر خلافاً في المسألة.

وأما الروافض ومن انخدع بهم من الإمامية فليسوا ممن يعتقد بخلافهم، وأما الشيعة الذين يدعون اتباع مذهب جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام محجوجون بقول هذا الإمام الجليل نفسه في وقوع الثلاث بلفظ واحد، كما سبق نقلاً عن سنن البيهقي، ومن نسب إلى جمهره أهل البيت ما يخالف ذلك فهو مختلق أثيم، وإن كان لا بد من النقل عن الكتب المدونة في فقه العترة الطاهرة رضي الله عنهم، فدونك "الروض النضير في شرح المجموع الفقهي الكبير" وهو أحق بالتعويل من كتب أمثال النجم الحلي للفرق العظيم المائل أمام أعيننا بين كتب هؤلاء، ففي الروض النضير (4: 137) "إن وقوع الثلاث بلفظ واحد هو مذهب جمهور أهل البيت، كما حكاه محمد بن منصور في الأمالى بأسانيده عنهم، وروى في الجامع الكافي عن المحسن بن يحيى أنه قال: رويناه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن علي عليه السلام، وعلي بن الحسين، وزيد بن علي، ومحمد بن علي الباقر، ومحمد بن عمر بن علي، وجعفر بن محمد، وعبد الله بن الحسن، ومحمد بن عبد الله، وخيار آل بيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"، ثم قال الحسن أيضاً: "أجمع آل الرسول على أن الذي يطلق ثلاثاً في كلمة واحدة أنها قد حرمت عليه، سواء كان قد دخل بها الزوج أو لم يدخل، ورواه في "البحر": عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وأبي هريرة وعن علي كرم الله وجهه والناصر والمؤيد ويحيى ومالك وبعض الإمامية"، اه فلا يصح نسبة الإفتاء بعدم الوقوع إليهم بسعد هذا البيان الصريح.

حديث ابن عباس في إمضاء عمر الثلاث

قال: أما حديث ابن عباس الذي يدندن حوله هؤلاء الشذاذ على أمل أنهم يجدون فيه بعض متمسك لهم في خروجهم على الأمة، فهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وستين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلم أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم" وفي لفظ عن طاوس: "إن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، أ لم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر واحدة؟ فقالت قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتابع الناس في الطلاق، فأجازه عليهم، وفي لفظ عن طاوس: تهن أبا الصهباء قال لابن عباس أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وثلاثاً من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس نعم! "أخرج الأحاديث الثلاثة مسلم في صحيحه، وأما لفظ: "إن ثلاثاً كن يردون إلى واحدة" عند الحاكم في مستدركه، فمن رواية عبد الله بن المؤمل، وقد ضعفه ابن معين وأبو حاتم وابن عدي، وقال أبو داود

"منكر الحديث"، ولفظ ابن أبي مليكة في الحديث لفظ انقطاع، ولولا تشيع الحاكم لأبي تخريج الحديث في 0"مستدرکه"

فلننظر أولاً: في لفظ الثلاث هل هو كل ثلاث من أنواع الطلاق بحمل اللام على الاستغراق، أم المراد ما هو معهود منها؟، فالحمل على العموم متعذر، لأن الثلاث المفرقة على الأطهار لا يتصور توحيدها أصلاً، ولا يقول به أحد، قلم يبق إلا احتمال أن يكون المراد بالثلاث الثلاث غير المفرقة على الأطهار التي لا وطأ فيها، دائر هذا الاحتمال بين أن يكون إيقاعها بلفظ واحد أو بألفاظ، فإذا كان إيقاعها بألفاظ فأما أن يكون على التعاقب في المدخول بها، أو غير المدخول بها، فباول لفظ تبين غير المدخول بها من غير أن تبقى محلل للثاني والثالث وأما المدخول بها فإن أراد المطلق بها واحدة، وأتى بالثاني والثالث على التعاقب لأجلي التأكيد يقبل قوله ديانة، وأما إذا كان إيقاعه بألفاظ غير متعاقبة أو بلفظ واحد، فيدور أمر الحديث بين احتمالين، إما أن يكون معناه أن الثلاث الجاري إيقاعها 1 - هذا هو ما قاله أبو زرعة الحافظ، رواه البيهقي في سننه من طريق ابن أبي حاتم عنه، قال: "معنى هذا الحديث عندي أن ما تطلقون أنتم ثلاثاً كانوا يطلقون واحدة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما" اهـ (7: 338)، (مؤلف)

الآن كان يجري إيقاع واحدة بدلها في عهد الرسالة وعهد أبي بكر وأوائل عهد عمر رضي الله عنهما، وكان الناس يراعون السنة في تفريق التطليقات على الأطهار في تلك العهود، ثم تتابعوا في إيقاعها جميعاً في حيض أو طهر واحد بلفظ واحد، أو بألفاظ غير متعاقبة، وإما أن يكون معناه أن الثلاث الجاري إيقاعها اليوم بلفظ واحد، أو بألفاظ غير متعاقبة في طهر واحد أو حيض كان كذلك في تلك العهود، وكانوا يعدونها واحدة، فهل نخالفهم في ذلك ونجعلها ثلاثاً على خلاف ما كان يعد في تلك العهود؟ فلاحتمال الأول من الاحتمالين ليس هناك شيء يضاده أو يخالفه

رد الحديث لمخالفته رأى الراوي هو مذهب جماعة من المحدثين

وأما الاحتمال الثاني فساقط باطل، لما فيه من مخالفة رأى الراوي، وكم من أحاديث ردها النقادون بمخالفتها لأراء روايتها، كما بسطه ابن رجب في شرح علل الترمذي، وهو مذهب يحيى ابن معين بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل وابن المديني، وقد تواتر عن ابن عباس أنه يرى أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثاً، وقد سبق رواية ذلك عنه بطريق عطاء وعمر بن دينار وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم، بل بطريق طاوس نفسه

وفيه أيضاً انفراد طاوس على خلاف رواية الآخرين، وهذا شذوذ يرد به الحديث، كما يرد بالأول.

وفيه أيضاً أنه سبق من تخريج الكرابيسي أن ابن طاوس راوي هذا الخبر عن أبيه كذب من نسب إلى والده أن الثلاث واحدة.

وفيه أيضاً: أن لفظ طاوس أن أبا الصهباء قال لفظ انقطاع وفي صحيح مسلم بعض أحاديث منقطعة.

وفيه أيضاً: إن أبا الصهباء وإن كان مولى ابن عباس فهو ضعيف على ما ذكره النسائي، وإن كان غيره فهو مجهول.

وفيه أيضاً أن في بعض طرق الحديث "هات من هناتك"، وجل مقدار ابن عباس أن يواجهه أحد من الصحابة في طبقة فضلاً عن مولاه بمثل هذا الخطاب، ولا يرد عليه بما يجب.

وفيه أيضاً: أنه على تقدير إجابته من غير أن يرد عليه يكون الجواب من هناته المردودة باعتراؤه، وقد اشتهر حكم رخص ابن عباس بين السلف والخلف.

وفيه أيضاً: خروج عمر على الشرع بالرأي وجل مقدار عمر رضي الله عنه عن مثل ذلك.

وفيه أيضاً: وصم جمهور الصحابة بأنهم لا يحكمون النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما شجر بينهم، بل يحكمون الرأي وهذه شناعة لا يرتضيها الصحابة رضي الله عنهم إلا الروافض، وهم مصدر هذا الشذوذ وعند أهل التحقيق.

وأما عد ذلك عملاً سياسياً يسوغ لعمر عمله تعزيراً فحاشاه عن ذلك، فمن الذي يبيح الخروج على الشرع سياسة؟ وأين هذا من التعزير المعروف في الشرع المعترف به عند فقهاء الأمة؟ ليس لذلك نظير واحد بل فتح هذا الباب فتح باب إلغاء الشرع كله بمثل هذه التعليقات الواهية.

وأما قول بعض المتهمين: "إن إمضاء عمر للثلاث كان عقوبة منه لا حكماً شرعياً، وكانت عقوبة لوقتها زجراً للناس عن العبث بالطلاق، واكثر الصحابة حاضرون يرون أمر عمر الذي أقروه ويرهبون خلافه" إلخ، فيا سبحان الله! أمثل عمر رضي الله عنه يكره الناس على خلاف ما ثبت في الشرع، ويتهيبه الصحابة فيجارونه وفيهم من يقيم بسيفه أعوجاج من يعوج؟ وما هذا إلا من نزعات الروافض، فتلك عشرة كاملة نقضي على الأخذ بالاحتمال الثاني، فإن تعين الاحتمال الأول على تقدير صحة الحديث.

وقال ابن رجب عند ما شرع في الكلام على حديث ابن عباس هذا: "فهذا الحديث لأئمة الإسلام فيه طريقان، أحدهما مسلك الإمام أحمد ومن وافقه، وهو يرجع إلى الكلام في إسناد الحديث بشذوذه، وانفراد طاوس به، وأنه لم يتابع عليه، وانفراد الراوي بالحديث (مخالفاً للأكثرين) وإن كان ثقة هو علة في الحديث، يوجب التوقف فيه، وأن يكون شاذاً ومنكراً إذا لم يرو معناه من وجه يصح، وهذه طريقة أئمة الحديث المتقدمين كالإمام

أحمد ويحيى بن معين ويحيى القطان، وعلي بن المديني وغيرهم، وهذا الحديث ما يرويه عن ابن عباس غير طاوس، قال الإمام أحمد في رواية ابن منصور: كل أصحاب ابن عباس روى عنه خلاف ما روى طاوس (ومثله روى الأثرم عنه كما مر) وقال الجوزجاني (صاحب الجرح): هو حديث شاذ وقد غنيت بهذا الحديث في قديم الدهر، فلم أجد له أصلاً" اهـ ثم قال ابن رجب: "ومتى أجمع الأمة على إطراح العمل بحديث وجب إطراحه وترك العمل به" اهـ

قال: "وقد صح عن ابن عباس وهو راوي الحديث أنه أفتى بخلاف هذا الحديث ولزوم الثلاث المجموعة، وقد علل بهذا أحمد والشافعي كما ذكره (الموفق ابن قدامة) في "المغني"، وهذه أيضاً علة في الحديث بانفرادها، فكيف وقد انضم إليها علة الشذوذ، والإنكار وإجماع الأمة على خلافه! وقال القاضي إسماعيل في أحكام القرآن: طاوس مع فضله وصلاحه يروى أشياء منكورة، منها هذا الحديث، وعن أيوب أنه كان يتعجب من كثرة خطأ طاوس، وقال ابن عبد البر: شذ طاوس في هذا الحديث ثم قال ابن رجب: وكان علماء أهل مكة ينكرون على طاوس ما ينفرد به من شواذ الأقاويل" اهـ واذكر ما سقناه من طريق الكرابيسي عن ابن طاوس ما ينفي ذلك عن أبيه، هذا ما يتعلق بالمسلك الأول (ورواية ابن القيم عن عمر ندمه على ما فعل في الطلاق أخلوقة باطلة، وفي سندها خالد ابن يزيد بن أبي مالك، يقول عنه ابن معين: "لم يرتض أن يكذب على أبيه فقط حتى (كذب على الصحابة، وكتاب الديات له حقه أن يدفن" اهـ وأبوه لم يدرك عمر قطعاً

والطريق الثاني هو مسلك ابن راهويه ومن تابعه، وهو الكلام في معنى الحديث، وهو أن يحمل على غير المدخول بها، نقله ابن منصور عن إسحاق بن راهويه، وأشار إليه الحوفي في الجامع، وبوب عليه أبو بكر الأثرم في سننه، وأبو بكر الخلال يدل عليه، وفي سنن أبي داود من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس عن ابن عباس: كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوه واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأبى بكر وصدر من إمارة عمر، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال: أجيئوهن عليهن! فإن قيل: تلك الرواية مطلقة، قلنا: نجمع بين الدليلين (ونحمل المطلق على المقيد) ونقول: هذا قبل الدخول، انتهى ما ذكره ابن رجب في المسلك الثاني، وحاول الشوكاني أن يجعل هذا من قبيل التنصيص على بعض أفراد العام، وقد ذكرنا ما ينافي حمل اللام في الثلاث على الاستغراق، فلا يكون من هذا القبيل، ثم قال الشوكاني: "إن الطلاق قبل الدخول نادر، فكيف يتتابع الناس حتى يغضب منه عمر؟ قلنا: هذا إنطال لحكم الحديث المروى في سنن أبي داود بالرأي، وأيضاً ما يعد نادراً في بلد أو زمان قد يكون غير نادر، بل كثير الوقوع في بلد آخر، وفي زمن آخر، وبالجمله فلا متمسك لهم في حديث ابن عباس أصلاً

قلت: وحمله على غير المدخول بها لا يستقيم على مذهب الحنفية والشافعية ومن وأفقههم، لأن من حمله على غير الدخول بها أراد بالثلاث ثلاثاً مفارقة، بأن يقول لها ثلاث مرات: أنت طالق، فيكون المعنى أن قول القائل: أنت طالق ثلاث مرات لغير المدخول بها كان يجعل طلاقاً واحداً في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأبى بكر، وجعله عمر ثلاثاً، ولبس ذلك مذهباً للشافعي، ولا لأبي حنيفة وأصحابه، ولا أحمد وإسحاق، بل مذهبهم أنما تبين بالأولى، ولا حكم لا بعدها، فيلزمهم خلاف ما أجمع عليه عمرأ ومن معه من الصحابة، والحق أن رواية أيوب هذه ضعيفة، لأنه يروى عن مجهولين عن طاوس، ثم ظاهر رواية أيوب أنها جاءت في إرسال الثلاث جملة على غير المدخول بها، وقال الخطابي: قد ذهب إلى هذا الرأي جماعة من أصحاب ابن عباس، قالوا: من طلق البكر ثلاثاً فهي واحدة، وعامة أهل العلم على خلاف قولهم، (الجوهر النقي 7: 339) فالصحيح هو المسلك الأول، ولا يبعد أن يراد بالثلاث قول القائل: أنت طالق البتة، فإن إرادة الثلاث بالبتة تعارفه الناس في زمان عمر، ولم يكن كذلك في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولا أبي بكر، قال الحافظ في "الفتح" (8: 18): "الزابع حمل قوله "ثلاثاً" على أن المراد بها لفظ البتة، كما في حديث ركانة سواء، وهو من رواية ابن عباس أيضاً، فكان بعض رواته حمل لفظ البتة على الثلاث لاشتهار التسوية بينهما، فرواها بلفظ ثلاث، وإنما المراد لفظ البتة، وكانوا في العصر الأول يقبلون ممن قال أردت بالبتة الواحدة، فلما كان عهد عمر أمضى الثلاث في ظاهر الحكم" اهـ أي لكونه متعارفاً صريحاً في معنى الثلاث في عهده، ثم تغير العرف في عهد الفقهاء وصار البتة من الكنايات على الأصل، فتغير الحكم أيضاً، (وعاد إلى أصله، فافهم).

وأما حديث ركانة الذي يريدون أن يتمسكوا به فهو ما أخرجه أحمد في مسنده: حدثنا سعد بن إبراهيم أنبأنا أبي عن محمد بن إسحاق حدثني داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: "طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله النبي - صلى الله عليه وسلم - كيف طلقته؟ قال: طلقته ثلاثاً في مجلس واحد، قال: إنما تلك واحدة، فراجعها إن شئت، قال: فراجعها" اهـ ولا حجة فيه لمن يدعى أن الطلاق ثلاثاً جملة لم يكن في زمن الصحابة أصلاً، فلا بد له أن يحمل قوله: "طلقها ثلاثاً" على أنه كرر لفظ الطلاق، وإذا كان بتكرير اللفظ فهو يحتمل تأكيد الواحدة، وإنشاء الثلاث، فإذا علم أنه ما أراد إلا واحدة يقلل قوله ديانة، فمن أين لهذا المدعى أن يحاول الاستدلال بهذا الحديث على رد الثلاث إلى واحدة؟ (ولكنه يخطئ دائماً خبط عشواء) على أن هذا الحديث منكر، كما يقول الجصاص وابن الهمام، لمخالفته لروايات الثقات الأثبات، ومعلول كما يقول ابن حجر في تخريج أحاديث الرافعي

وفيه أيضاً: "حديث: أن ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: إني طلقت امرأتي سهيمة البتة، والله ما أردت إلا واحدة، فردها علي، أخرجه الشافعي وأبو داود والترمذي وابن ماجه، واختلفوا هل هو مسند إلى

ركانة، أو مرسل عنه، وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم، وأعله البخاري بالإضطراب، وقال ابن عبد البر في التمهيد: ضعفه، وفي الباب عن ابن عباس (وهو الذي سقناه بلفظ ثلاث) رواه أحمد والحاكم، وهو معلول "اه، بل صوب ابن حجر في "الفتح" رأي من رأى أن الثلاث من تغيير بعض الرواة، حيث كانت البتة شائعة في إيقاع الثلاث بها، وأقوال أهل العلم في "بتة" مشهورة، على أن ابن إسحاق لا يقبل قوله فيما تتابعت الروايات على ضد ما يرويه في أحاديث الأحكام ولو صرح بالسماع، وداود ابن الحصين منكر الحديث في ما يرويه عن عكرمة خاصة، فأصاب جداً من قال: "إنه حديث منكر"، ولا يصح عن أحمد تحسين هذا المتن بمثل هذا السند، وهو القائل: بأن خبر طاوس عن ابن عباس في الثلاث شاذ مردود، كما أسلفنا عن إسحاق بن منصور وأبي بكر الأثرم

وقال ابن الهمام: "والأصح ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه: "أن ركانة طلق زوجته البتة: فحلفه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه ما أراد إلا واحدة، فردها إليه، فطلقها الثانية في زمن عمر رضي الله عنه، والثالثة في زمن عثمان رضي الله عنه، ومثله في مسند الشافعي وفي سند أبي داود نافع بن عجير بن عبد يزييد، فنافع ذكره ابن حبان في الثقات، وإن جهله بعض من يكثر جهله بالرجال، وأبوه ينفى أن يكون تابعياً كبيراً لم يذكر بجرح، وعبد الله بن علي بن السائب بن عبيد بن عبد يزييد أبي ركانة في سند الشافعي، وثقه الشافعي، وأما عبد الله بن علي بن يزييد بن ركانة الذي يذكره ابن حزم فقد وثقه ابن حبان.

يكفي في التابعين أن لا يذكروا بجرح

على أنه يكفي في التابعين أن لا يذكروا بجرح ليخرجوا عن الجهالة وصفا، وفي الصحيحين من هذا الصنف كثير من الرجال، على ما ذكره الذهبي في مواضع من الميزان، وعلى هذا الحديث عول أبي داود قائلًا: إن ولد الرجل وأهله أعلم به، وقال ابن رجب في حديث ابن جريج الذي يقول فيه: أخبرني بعض بني أبي رافع مولى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن عكرمة عن ابن عباس، بمعنى ما في مسند أحمد: "إن في إسناده مجهولاً، والذي لم يسم هو محمد بن عبد الله ابن أبي رافع، وهو رجل ضعيف الحديث، وأحاديثه منكرة، وقيل: إنه متروك، فسقط هذا الحديث حينئذ، وفي رواية محمد بن ثور الصنعاني: إنني طلقته، بدون ذكر "ثلاثاً" وهو ثقة كبير، ويعارضه أيضاً ما رواه ولد ركانة: أنه طلق أمراًته البتة" اه، وبه يعلم فساد قول ابن القيم في هذا الحديث

وعلى القول بصحة خبر "البتة" يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم (لدلالته على إيقاع الثلاث بلفظ البتة لو أرادها)

وعلى دعوى الاضطراب في حديث ركانة كما حكاه الترمذي عن البخاري، وعلى تضعيف أحمد لطرقه كلها، ومتابعة ابن عبد البر له في التضعيف، يسقط الاحتجاج به جملة بأي لفظ كان، ومن جملة اضطرابات هذا الحديث روايته مره بأن المطلق هو أبو ركانة، وأخرى بأنه ابنه ركانة لا أبوه، ويدفع بأن هذا الاضطراب في رواية الثلاث دون رواية البتة، وهي سالمة من العلل متناً وسنداً، ولو فرضنا وجود علة فيها يبقى سائر الأدلة بدون معارض، قال ابن رجب: "لا نعلم أحداً من الأمة خالف في هذه المسألة مخالفة ظاهرة، ولا حكماً، ولا قضاء ولا علماً، ولا إفتاء، ولم يقع ذلك إلا من نفر يسير جداً، وقد أنكره عليهم من عاصرهم غاية الإنكار وكان أكثرهم يستخفى بذلك ولا يظهره، فكيف يكون إجماع الأمة على إخفاء دين الله الذي شرعه على لسان رسولهم واتباع اجتهدوا من خالفه برأيه في ذلك، هذا لا يحل اعتقاده البتة" اهـ.

ولعله ظهر بهذا البيان أن إمضاء عمر للثلاث حكم شرعي مستمد من الكتاب والسنة، مقارنة لإجماع فقهاء الصحابة، فضلاً عن التابعين ومن بعدهم، وليس بعقوبة سياسية ضد حكم شرعي، فالخارج على إمضاء عمر خارج على ذلك كله، ولن يجد أي زائغ رواية تصح عن أي صحابي في الإفتاء بأن الثلاث واحدة، وغاية ما يجده لا يتعدى أن يكون من قبيل ما نقله ابن رجب (والبيهقي) عن الأعمش، وقد سبق، أو من قبيل رواية أبي الصهباء التي أبدى أهل العلم ما فيها من العلل القادحة، على فرض احتمال حملها على ما يقوله أهل الزيف، أو من قبيل رواية أبي الزبير المنكرة، وقد سبق التدليل على وجوه الإنكار فيها، أو من قبيل ما وقع في بعض روايات طلاق ركانة، وقد سبق تقيده، أو من قبيل ما كان ابن سيرين يسمعه عشرين سنة عن من يمهده من الصادقين، ثم استبان له خلافه، كما في صحيح مسلم، أو من قبيل نقل ابن مغيث المتهدم، وكله لا حجة فيه أصلاً، والاشتغال به إنما هو شغل من لا شغل له وبه يغتر من لا عقل له، والله تعالى أعلم.

تعليق الطلاق والحلف به

قال: وادعى بعض الموسوسين أن الطلاق المعلق كله غير صحيح، ولا واقع، وقوى أمرهم في ذلك أهواء الملوك والأمراء، وخاصة في أمر البيعة إلخ.

وزعمه بطلان التعليق بنوعيه، واتهامه بفقهائ الصدر الأول بمسايرة أهواء الملوك والأمراء في إيمان البيعة من التجريء البالغ عند من اطلع على نصوص الفقهاء في المسألة، وعرف أحوال هؤلاء الفقهاء من التفاني في سبيل الحق، وكم بينهم من كتف وسجن، وجلد وسم، وأشخص وقتل من غير أن تلين لهم قناة في دين الله، والدفاع عن الحق في سبيل الله، وقياس الغائب على الشاهد، والغابر على الحاضر مضلة في أمثال هذه المسائل نسأل للسلامة والعافية.

وكننت أظن أن "الدرة المضيئة" وما معها من الرسائل لأبي الحسن السبكي المنشورة قبل سنين لم تدع وجه ارتياب في مسألة التعليق لمن اطلع عليها، ولكن المفتتين بابت تيمية وأمثاله من أهل الشذوذ لا يتسع لهم وقت لتقليب أوراق الكتب المبسوطه في فقه المذاهب، ولا لتصفح الرسائل المؤلفة في الباب، لكونهم قد اختطوا لأنفسهم خطة اللجاج والارتياب.

ومذهب فقهاء الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم وقوع الطلاق المعلق عند حصول الشرط، سواء كان الشرط من قبيل اليمين باعتبار إفادته الحث أو المنع أو التصديق، أو لم يكن من قبيل اليمين، لعدم إفادة أحد تلك المعاني.

وخالفهم ابن تيمية بأن قال: لا يقع الطلاق الذي هو من قبيل اليمين، بل تجب الكفارة عند الحنث وهذا لم يقل به أحد قبله، وخالفهم الروافض أيضاً في النوعين جميعاً، وتابعهم بعض الظاهرية ومنهم ابن حزم، وهم محجوجون جميعاً بالإجماع السابق وممن حكى الإجماع في ذلك الشافعي وأبو عبيد وأبو ثور وابن جرير وابن المنذر ومحمد بن نصر المروزي وابن عبد البر في "التمهيد" و"الاستذكار"، وابن رشد الفقيه في المقدمات، وأبو الوليد الباجي في المنتقى، وهؤلاء العلماء أمناء في نقل الإجماع. وهم في سعة العلم بالآثار بحيث لو عطس أحدهم لتناثر من معطسه عشرات من أمثال الشوكاني، ومحمد بن إسماعيل الأمير، والتنوحي، و عن محمد بن نصر وحده يقول ابن حزم: "فلو قال قائل: ليس لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا لأصحابه إلا وهو عند محمد بن نصر لما بعد عن الصدق" اهـ.

وفي صحيح البخاري فتوى ابن عمر بالإيقاع، قال نافع: "طلق رجل امرأته البتة إن خرجت، فقال ابن عمر: إن خرجت فقد بانت منه، وإن لم تخرج فليس بشيء"، فمن يشك في علم ابن عمر وتحريه في فتاويه؟ ولا يعرف أحد من الصحابة خالف ابن عمر في هذه الفتوى، ولا أنكرها عليه، وقد قضى علي كرم الله وجهه في يمين الطلاق بما يقتضى الإيقاع، فإنهم رفعوا الحالف إليه ليفرقوا بينه وبين زوجته بحنثه في اليمين، فاعتبر القضية، فرأى فيها ما يقتضى الإكراه، حيث قال: اضطهدتموه، فرد الزوجة عليه لأجل الإكراه، وهو ظاهر في أنه يرى الإيقاع لو لا الإكراه، وسعى ابن حزم في إخراج القضية عن ظاهرها والقضاء عن صوابه كما أن قوله في قضاء شريح من هذا القبيل، وفي سنن البيهقي بسند صحيح عن ابن مسعود في رجل قال لامرأته: إن فعلت كذا وكذا فهي طالق، ففعلته، قال: "هي واحدة" ويروى عن أبي ذر تعليق بمثل ذلك، وكذا عن الزبير، والآثار في هذا الصدد كثيرة، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: "كل يمين وإن عظمت ليس فيها طلاق ولا عتاق ففيها كفارة يمين" وهذا الأثر نقله ابن عبد البر بهذا اللفظ في التمهيد والاستذكار، هو إن حذف أحمد بن تيمية

الاستثناء حيثما نقل هذا الأثر خيانة منه في النقل، هكذا قال أبو الحسن السبكي، فهذا عصر الصحابة لم ينقل فيه إلا الإفتاء بالوقوع

وأما التابعون فأئمة العلم منهم معدودون معروفون، وكلهم أوقعوا الطلاق بالحنث، قال أبو الحسن السبكي في "الدرة المضيئة": "قد نقلنا من الكتب المعروفة الصحيحة كجامع عبد الرزاق، ومصنف ابن أبي شيبة، وسنن سعيد بن منصور، والسنن الكبرى للبيهقي، وغيرها فتاوى التابعين أئمة الاجتهاد، وكلها بالأسانيد الصحيحة أنهم أوقعوا الطلاق بالحنث في اليمين، ولم يقضوا بالكفارة، وهم سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وعطاء، والشعبي، وشريح، وسعيد بن جبير، وطاوس، ومجاهد، وقتادة، والزهري، وأبو مخلد والفقهاء السبعة فقهاء المدينة، وهم: عروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وعبيد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن وسالم بن عبد الله وسليمان بن يسار، وهؤلاء إذا أجمعوا على مسألة كان قولهم مقدماً على غيرهم، وأصحاب ابن مسعود: السادات، وهم: علقمة، والأسود، وعبيدة السلماني، وأبو وائل شقيق بن سلمة، وطارق بن شهاب، وزر بن حبيش، وغير هؤلاء من التابعين، مثل ابن شبرمة، وأبي عمرو الشيباني، وأبي الأحوص، وزيد بن وهب، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، وخللاس بن عمرو، وكل هؤلاء نقلت فتاويهم بالإيقاع، لم يختلفوا في ذلك، ومن هم علماء التابعة غير هؤلاء؟

فهذا عصر الصحابة والتابعين كلهم قائلون بالإقاع، ولم يقل أحد منهم أن هذا مما يجزئ فيه الكفارة، وأما من بعد هذين العصرين فمذاهبهم معروفة مشهورة، كلها تشهد بصحة هذا القول، كأبي حنيفة، والثوري، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد وأبي ثور، وابن المنذر، وابن جرير، لم يختلفوا في هذه المسألة ولم يتمكن ابن تيمية من أن ينسب الإفتاء بعدم الوقوع إلى أحد من التابعين، سوى طاوس⁽¹⁾ تبعاً لابن حزم، وهو غلط في الرواية عنه، وتابعه أغلط منه، وإنما فتواه في حق المكروه، كما يظهر من كتاب عبد الرزاق نفسه، وإليه يعزو ابن حزم الرواية، وقد صح النقل عن طاوس بالإقاع في سنن سعيد بن منصور، ومصنف عبد الرزاق وغيرهما، ومخالفة بعض أهل الظاهر لهذا الحكم في زمن متأخر مججوجه بالإجماع السابق، على أن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم في الإجماع عند أهل التحقيق، وإن كان لكل ساقطة لا قطة

وبالجملة: من أحاط خيراً بما في مجموعة الرسائل السبكي في هذه المسألة فضلاً عن الكتب المبسوطة من الجوامع والمصنفات لا يمكنه أن يقول ببطلان قسمي الطلاق المعلق جميعاً، ولا ببطلان أحدهما، وإنما ذكرنا ما سردناه هنا لفتناً للأنظار إلى مصادر البحث ثم يريد الحق، ولا يجب المجازفة في دين الله انتهى ما في "الإشفاق على أحكام الطلاق"، ملخصاً، والله الحمد أولاً وآخرأ

يا للعجب! كيف صار طاوس درية لسهام أهل الشذوذ لا يجدون أحداً غيره هدفاً لشذوذهم (1)

قال الموفق في "المغني": "وإن طلق ثلاثاً بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه امرأته حتى تنكح زوجاً غيره، ولا فرق بين قبل الدخول وبعده، وروى ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعبد الله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم، وكان عطاء وطاوس وسعيد بن جبير وأبو الشعثاء وعمرو بن دينار يقولون: من طلق البكر ثلاثاً (١-٢) فهي واحدة، وروى طاوس عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، رواه أبو داود، وروى سعيد بن جابر وعمرو بن دينار ومجاهد ومالك بن الحارث عن ابن عباس خلاف رواية طاوس، أخرجه أيضاً أبو داود، وأفتى ابن عباس بخلاف ما رواه عنه طاوس، وقد ذكرنا حديث ابن عمر: أ رأيت لو طلقها ثلاثاً! وروى الدارقطني بإسناده عن عباد بن الصامت، قال: طلق بعض آبائي امرأته ألفاً، فانطلق بنوه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا: يا رسول الله إن أبانا طلق ألفاً، فهل له من مخرج؟ فقال: "إن أباكم لم يتق الله فيجعل له من أمره مخرجاً، بانت منه بثلاث على غير السنة، وتسعمائة وسبعة وتسعون إثم في عنقه، (قال الدارقطني: فيه ضعفاء ومجهولون) ولأن النكاح ما يصح إزالته متفرقاً فصح مجتمعا كسائر الأملأك ما حديث ابن عباس فقد صحت الرواية عنه بخلافه، وأفتى أيضاً بخلافه قال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن حديث ابن عباس بأي شيء تدفعه! قال: أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه بخلافه، ثم ذكر عن عدة عن ابن عباس من وجوه أنها ثلاث وأحمد في الحديث أحمد وقيل: معنى حديث ابن عباس هذا أن الناس كانوا يطلقون واحدة على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و أبي بكر، وإلا فلا يجوز أن يخالف عمر ما كان في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر ولا يسوغ لابن عباس أن يروى هذا عن (رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويفتي بخلافه (8: 244).

وقال أيضاً: "إذا وقع الطلاق في زمن أو علقه يصفه تعلق بها ولم يقع حتى تأتي الصفة والزمن، وهذا قول ابن عباس وعطاء وجابر بن زيد و النخعي وأبي هاشم والثوري والشافعي وإسحاق وأبى عبيد وأصحاب الرأي، وقال سعيد بن المسيب والحسن والزهري وقتادة ويحيى الأنصاري وربيعه ومالك: إذا علق الطلاق بصفة تتأني لا محالة، كقوله: أنت طالق إذا طلعت الشمس، أو دخل رمضان طلقت في الحال، لأن النكاح لا يكون موقتاً بزمان، ولذلك لا يجوز أن يتزوجها شهراً، ولنا أن ابن عباس كان يقول في الرجل يقول لامرأته أنت طالق إلى رأس السنة، قال: يطأ فيما بينه وبين رأس السنة، ولأنه إزالة ملك يصح تعليقه بالصفات، فمتى علقه بصفة لم يقع قبلها كالعتق، فإنهم سلموه، وقد احتج أحمد بقول أبي زر: إن لي إبلا يرعاها عبد لي وهو عتيق إلى الحول ولأنه تعليق للطلاق بصفة لم توجد فلم يقع، كما لو قال: أنت طالق إذا قدم الحاج، وليس هذا توقيتاً

للنكاح، وإنما هو توقيت للطلاق، وهذا لا يمنع كيا أن النكاح لا يجوز أن يكون معلقاً بشرط، والطلاق يجوز تعليقه " اهـ (8: 218).

ولعلك قد عرفت بذلك أن أحداً من السلف لم يقل بما قاله يعنى المتهمسين من بطلان التعليق بنوعيه، ولا بما قاله ابن تيمية من إجزاء الكفارة في الحلف بالطلاق، بل كلهم قالوا بوقوع الطلاق إذا وجد الشرط، وإنما اختلفوا في بعض أنواع التعليق في وقوع الطلاق في الحال، أو عند وجود الشرط، وأين هذا مما ذهب إليه المتهمسون أو ابن تيمية وابن حزم؟ فتدبر وافهم حق الفهم

وليكن هذا آخر الكلام في هذا الباب، والحمد لله العلي الوهاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من أوتى الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله خير آل وأصحابه خير أصحاب، والحمد لله الذي بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات

إعلاء السنن

الجزء السادس عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

كراتشي - باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة: 1414 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم ... كتاب الصلح ... باب جواز الصلح ... 5196 - قال الدارقطني:
ثنا أبو عبد الله الفارسي من أصله نا عبد الله بن الحسين المصيصين نا عفان نا حماد بن
زيد عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:
"الصلح جائز من المسلمين". كذا في أصله، انتهى (الدارقطني ص 300)، ورجاله ثقات

باب جواز الصلح

قوله: «الصلح جائز» أقول: هذا القدر من الإجمال متفق عليه، واختلفوا في بعض تفاصيله،
فقال الشافعي: لا يجوز الصلح على الإنكار، واحتج بما ورد في بعض طرق الحديث
«المذكور»: «إلا صلحاً أحل حراماً أو حراماً حلالاً»

والجواب عنه: أن ليس في الصلح على الإنكار تحليل الحرام، ولا تحريم الحلال، إذ المراد
من الحلال والحرام ما هو معلوم الحل والحرمة، وليس المال الذي يعطيه المنكر على وجه
الصلح معلوم الحرمة، إذ يحتمل أن يكون كاذباً في إنكاره، فلا يحكم عليه بأنه صلح حلل
حراماً، وبأنه غير جائز. ولو سلم أنه صادق فيجوز أن يعطى المال لافتداء اليمين، وهو
جائز، نعم! لا يجوز في هذه الصورة الأخذ للمدعى إلا أنه حكم الديانة لا القضاء، وكلامنا
في القضاء لا الديانة، فتدبر

تحقيق معنى الصلح وتقسيمه

قال العبد الضعيف: الصلح معاقدة يتوصل بها إلى إصلاح بين المختلفين، ويتنوع أنواعاً
صلح بين المسلمين وأهل الحرب وصلح بين أهل العدل وأهل البغي وصلح بين الزوجين
إذا خيف الشقاق بينهما قال الله تعالى: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ}
وقال: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا}، وقال: {وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ
بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِغْرَاصًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ}، وصلح بين
المختلفين في الأموال، وهو

وأخرجه أيضاً من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة، أن النبي - 5197
- صلى الله عليه وسلم - قال: " المسلمون على شروطهم، والصلح جائز من المسلمين".
وأخرجه أيضاً أبو داود بهذه الطريق، وسكت عليه. وأخرجه أيضاً أحمد من طريق سليمان
بن بلال عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة، كما في "النيل" (5: 126)، وله شواهد من
حديث عمرو بن عوف، أخرجه الترمذي، وغيره من طريق كثير عن عبد الله

جائز بالسنة، قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الصلح بين المسلمين جائز إلا صلحاً
حرم حلالاً أو أحل حراماً». رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، ولا يضر ما تعقب
به، فإن البخاري حسن حديث كثير بن عبد الله هذا في الساعة التي ترجى يوم الجمعة،
(كما في "التهذيب" (8: 422).

:تحقيق حديث الصلح جائز بين المسلمين والجواب عن جرح ابن حزم في رواية

وأيضاً فالحديث رواه أبو داود من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة،
وهما اثنان اشتراكا في الاسم وسياق المتن، واختلفا في النسب والسند، ولكن ابن حزم
ظنهما واحداً، فقال: كثير بن عبد الله، وهو كثير بن زيد ساقط متفق على إطراره، وأن
الرواية لا تحل عنه، ورده عليه الخطيب ففرق بينهما، وقال: كثير بن زيد لم يوصف بشيء
مما قال (التهذيب 8: 415)، بل وثقه ابن معين، فقال: ليس به بأس، وقال مرة: صالح،
وقال ابن عمار الموصلي: ثقة، وقال أبو زرعة: صدوق فيه لين، وقال أبو حاتم: صالح ليس
بالقوي يكتب حديثه، وقال ابن عدي: لم أر به بأساً، وأرجو أنه لا بأس به، وذكره ابن حبان
في "الثقات"، كما في "التهذيب" أيضاً: وروى عن عمر في كتابه إلى أبي موسى الأشعري
رضي الله عنهما مثل ذلك. وقد تقدم أنه كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول

وهذا الباب للصلح بين المتخاصمين في الأموال، وهو نوعان: صلح على إقرار، و صلح على
إنكار، ولم يسلم الخرقى الصلح إلا في الإنكار خاصة، وقال: من اعترف بحق فصالح على
بعضه لم يكن ذلك صلحاً، لأنه مضم للحق، لأنه صالح عن بعض ماله ببعض، وهذا باطل،
سواء كان بلفظ الصلح أو بلفظ الإبراء، أو بلفظ الهبة المقرون بشرط، مثل أن يقول:
أبرأتك عن خمس مائة، أو وهبت لك خمس مائة بشرط أن تعطيني ما بقي، ولم لم يشترط
إلا أنه لم يعط بعض حقه إلا بإسقاط بعضه، فهو حرام أيضاً، لأنه هضمه حقه

قال ابن أبي إسحاق: الصلح على الإقرار هضم للحق، فمتى ألزم المقر له ترك بعض حقه

ابن عمر بن عوف عن أبيه عن جده، وصححه. ونوقش تصحيحه بأن فيه كثير بن عبد
الله، وقد رمى بالكذب

فتركه عن غير طيب نفس منه، لم يطلب الأخذ، وإن تطوع المقر له بإسقاط بعض حقه بطيب من نفسه جاز، غير أن ذلك ليس بصلح، فإذا اعترف بشيء وقضاه من جنسه فهو وفاء، وإن قضاه من غير جنسه فهي معاوضة، وإن أبرأه من بعض اختياراً منه فهو إبراء، وإن وهب له بعض العين بطيب نفس فهي هبة، فلا يسمى ذلك صلحاً

ولأجل ذلك قال الخرقي: والصلح الذي يجوز هو الصلح على الإنكار، بأن يكون للمدعي حق لا يعلمه المدعي عليه، فيصطلحان على بعضه فإن كان يعلم ما عليه فجحدته فالصلح باطل. قال ابن أبي موسى: وسماه أي الصلح على الإقرار القاضي وأصحابه صلحاً، وهو قول الشافعي، والخلاف في التسمية، أما المعنى فمتفق عليه، وهو فعل ما عدا وفاء الحق (وإسقاطه على وجه يصح، كذا في "المغنى" (5: 9 و 10).

الصلح على الإنكار صحيح، وإقامة الحجة على ذلك

وبالجملة إن الصلح على الإنكار صحيح، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد، وقال الشافعي: لا يصح. وهو قول ابن أبي ليلى، ولكنهما جوزاً الصلح على السكوت الذي لا إقرار معه، ولا إنكار، وجوزه الشافعي على إسقاط اليمين، وأن يقر إنسان عن غيره ويصالح عنه بغير أمره.

وقال أبو سليمان بجواز الصلح على إسقاط اليمين، وقال مالك وأبو حنيفة: الصلح على الإنكار والسكوت الذي لا إقرار معه ولا إنكار جائز، وقال ابن حزم: لا يصح الصلح البتة على الإنكار، ولا على السكوت، ولا على إسقاط يمين قد وجبت، ولا على أن يصالح مقر (على غيره وهو منكر، وإنما يجوز الصلح مع الإقرار بالحق فقط (المحلي 8: 160).

واحتجوا بأنه عاوض على ما لم يثبت له فلم يصح المعاوضة. كما لو باع مال غيره، ولأنه عقد معاوضة خلا عن العوض في أحد جانبيه فبطل، كالصلح على حد القذف، ولنا عموم قوله عليه السلام: «الصلح بين المسلمين جائز» فيدخل هذا في عموميه ولأن الصلح يجب أن يكون معاوضة، وإنما هو عقد يتوصل به إلى إصلاح بين المتخاصمين، سواء كان معاوضة أو لا، بل الأصل في الصلح ألا يكون معاوضة، كما مر في كلام الخرقي لأن عقد المعاوضة يسمى بيعاً، أو إجارة، والصلح غيرهما، لدلالة افتراق اللفظ على افتراق المعنى.

ومن حدث أنس وعائشة عند الدارقطني (ص 300)، وفي إسنادهما عبد العزيز ابن عبد الحمين، ضعفه أحمد والنسائي وابن حبان، وقال ابن حجر: "إسنادهما واه"

فإن قالوا: فقد قال - صلى الله عليه وسلم -: «إلا صلحاً أحل حراماً» وهذا داخل فيه، لأنه لم يكن له أن يأخذ من مال المدعى عليه، فحل بالصلح

قلنا: لا نسلم دخوله فيه ولا يصح حمل الحديث على ما ذكره لوجهين: أحدهما: أن هذا يوجد في الصلح على الإقرار بمعنى البيع أيضاً، فإنه يحل لكل واحد منهما، ما كان محرماً عليه قبله، وكذلك الصلح بمعنى الهبة فإنه يحل للموهوب له ما كان محرماً عليه، والصلح بمعنى الإسقاط لأنه يحل له ترك أداء ما كان واجباً عليه

والثاني: أنه لو حل به المحرم لكان الصلح صحيحاً. فإن هذا هو شأن العقود الشرعية الصحيحة. ألا ترى أن البيع يحل للبائع والمشتري ما كان حراماً عليهما قبله، والنكاح الصحيح يحل للزوجين من التمتع ما كان حراماً عليهما

إنما معنى الحديث ما يتوصل به إلى تناول المحرم مع بقاءه على تحريمه. كما لو صالحه على استرقاق حر، أو إحلال بضع محرم، أو صالحه بخمر أو خنزير، وليس ما نحن فيه كذلك. على أنهم لا يقولون بهذا، فإنهم يبيحون لمن له حق يجحده غريمه أن يأخذ من ماله بقدره، أو دونه

كما مر في باب مسألة الظفر. فإذا حل له ذلك من غير اختياره ولا علمه فلأن يحل برضاه وبذله بالصلح أولى. وكذلك إلى حل مع اعتراف الغريم، فلأن يحل مع جحده وعجزه عن الوصول إلى حقه إلا بذلك أولى. ولأن المدعي هنا يأخذ عوض حقه الثابت له، والمدعى عليه يدفعه لدفع الشر عنه، وقطع الخصومة، ولم يرد الشرح بتحريم ذلك في موضع. ومن ادعى فعله البيان. ولأنه صلح يصح مع الأجنبي فصح مع الخصم كالصلح مع الإقرار. ببيانه أنه إذا صح مع الأجنبي مع غناه عنه فلأن يصح مع الخصم مع حاجته إليه أولى

وقولهم: إنه معاوضة، قلنا: في حقهما أم في حق أحدهما؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم. وهذا لأن المدعى يأخذ عوض حقه من المنكر لعلمه بثبوت حقه عنده فهو معاوضة في حقه. والمنكر يعتقد أنه يدفع المال لدفع الخصومة واليمين عنه، ويخلصه من شر المدعى، فهو إبراء في حقه. وغير ممتنع ثبوت المعاوضة في حق المتعاقدين دون الآخر. كما لو اشترى عبداً شهد بحريته، فإنه يصح. أو اشترى مسلماً أسيراً في دار الحرب ممن أسره واسترقه، ويكون معاوضة في حق البائع، واستنفاذاً له من الرق في حق المشتري، كذا ههنا

النيل (5: 126)، ومن حديث عمر موقوفاً، أخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية (ص)، (512). ومن حديث عطاء مرسلاً، أخرجه ابن أبي شيبة (نيل الأوطار 5: 126)

إذا ثبت هذا فلا يصح هذا الصلح في الباطن، إلا أن يكون المدعى معتقداً أن ما ادعاه حق. والمدعى عليه يعتقد أنه لا حق عليه، فيدفع إلى المدعى شيئاً، افتداء ليمينه، وقطعاً للخصومة، وصيانة لنفسه عن التبذل وحضور مجلس الحاكم، فإن ذوي النفوس العالية الشريفة، وأصحاب المروءة يصعب عليهم ذلك، ويرون دفع ضررها عنهم من أعظم المصالح، والشرع لا يمنعهم من وقاية أنفسهم وصيانتها، ودفع الشر عنهم ببذل أموالهم، كما مر في باب افتداء اليمين بمال. والمدعى يأخذ ذلك عوضاً عن حقه الثابت له فلا يمنعه الشرع من ذلك أيضاً، سواء كان المأخوذ من جنس حقه، أو من غير جنسه بقدر حقه، أو دونه، فإن أخذ من جنس حقه بقدره فهو مستوف له، وإن أخذ دونه فقد استوفى بعضه وترك بعضه، وإن أخذ من غير جنس حقه فقد أخذ عوضه، ولا يجوز أن يأخذ من جنس حقه أكثر مما ادعاه. لأن الزائد لا مقابل له، فيكون ربا، والأخذ ظالماً بأخذه. وإن أخذ من غير جنسه جاز، ويكون بيعاً في حق المدعى لاعتقاده أخذه عوضاً، فيلزمه حكم إقراره من الشفعة ونحوها، ويكون في حق المنكر بمنزلة الإبراء، لأنه دفع المال افتداء ليمينه ودفعاً للضرر عنه، لا عوضاً عن حق يعتقده.

فأما إن كان أحدهما كاذباً، مثل أن يدعي المدعى شيئاً يعلم أنه ليس له، أو ينكر المنكر حقاً يعلم أنه عليه، فالصلح باطل في الباطن، لأن المدعى إذا كان كاذباً فما يأخذه أكل المال بالباطل. أخذه بشره وظلمه وبدعواه الباطلة، لا عوضاً عن حق له، فيكون حراماً عليه كمن خوف رجلاً بالقتل حتى أخذ ماله. وإن كان صادقاً، والمدعى عليه يعلم صدقه وثبوت حقه، فجحد له ينتقص حقه أو يرضيه عنه بشيء، فهو هضم للحق، وأكل مال بالباطل، فيكون حراماً. والصلح باطل. ولا يحل له مال المدعى بذلك، وأما الظاهر لنا فهو الصحة، لأننا لا نعلم باطن الحال، وإنما يبنى الأمر على الظاهر، والظاهر من المسلم السلامة، قال الموفق في "المغنى" (5: 12). وهو قولنا معشر الحنفية سواء

الرد على ابن حزم في إبطاله الصلح على الإنكار مطلقاً

وبهذا ظهر بطلان احتجاج ابن حزم على إبطال الصلح بالإنكار مطلقاً، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. فقد عرفت أنه إنما يكون أكل مال بالباطل إذا ادعى المدعى شيئاً يعلم أنه ليس له، أو يجحد المنكر حقاً أنه عليه، فيكون الصلح باطلاً في الباطن، وأما إذا

وقال في "النيل": لا يخفى أن الأحاديث المذكورة، والطرق يشهد بعضها لبعض، فأقول (أحوالها أن يكون المتن الذي اجتمعت عليه حسناً (5: 126).

ادعى المدعي شيئاً يعتقد أنه له، وأنكره المدعى عليه لكونه لا يعلمه، فكيف يكون الصلح باطلاً؟ وكيف يكون ذلك من أكل المال بالباطل؟ وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن الصلح على الإنكار أو السكوت لا يخلو ضرورة من أحد وجهين: إما أن يكون الطالب طالب الحق، والمطلوب مانع الحق، أو مما طلا لحق. أو يكون الطالب طالب باطل هـ. قلنا: فاتك قسم ثالث. وهو أن يكون الباطل طالب حق، والمطلوب ناسياً لحقه، فلا يكون مانع حق ولا مماطلاً له، وإذا كان الظاهر من المسلم السلامة، نحمل الصلح مع الإنكار على ذلك، ونكل الباطن إلى الله. ولعمري! إننا يطول عجبنا كيف خفى هذا الذي هو أظهر من الشمس على من أنكر الصلح بغير إقرار

من العجائب احتجاج ابن حزم بقصة العسيف على إبطال الصلح

ومن العجائب احتجاجه بقصة العسيف، الذي زنى بامرأة من كان عسيفاً عليه، فقالوا لأبيه: على ابنك الرجم، فقدها منه بمائة من الغنم، ووليدة. (وفي رواية أبي بكر الحنفي: فقال لي بالإفراد. وكذا عند أبي عوانة من رواية ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب. فإن ثبتت فالضمير في قوله: «فاقتديت منه» لخصمه. وكأنهم ظنوا أن ذلك حق له يستحقه، وله أن يعفو عنه على مال يأخذه. وهذا ظن باطل. كذا في "فتتح الباري" (2: 123). فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام» الحديث. قال ابن حزم: فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا الصلح (وفسخه اهـ (8: 161).

قلت: ومن الذي يقول بجواز مثل هذا الصلح ممن خصومك؟ فقد التقوا على بطلان المصالحة عن الحدود، سواء كانت مع إقرار المدعى عليه، أو إنكاره. وأين فيه إبطال صلح المتخاصمين في الأموال مع إنكار المدعى عليه؟ أفيمثل هذا تجاري العلماء وتعارض الأئمة الفقهاء؟ فانظروا معاصر من أنكر تقليد الأئمة من السلف إلى رئيسكم إمام أهل الظاهر، ودرجته في فهم الحديث وفقهه، فما ظنكم بغيره من علمائكم الذين هم في الحقيقة مقلدون لابن حزم وتبع له فيما ينبحون على منواله

وأما قوله: إن قوله تعالى: {وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ} ليسا على عمومهما بإجماع المخالفين لنا. وأن الله تعالى لم يرد قط كل صلح، ولا كل عقد. وإن امرأ لو صالح على □إباحة فرجه

.....

أو فرج امرأته، أو على خنزير، أو على خمر، أو على ترك الصلاة، أو على إرقاق حر، لكان هذا صلحاً باطلاً لا يحل، وعقداً فاسداً مردوداً هـ. ففيه أن قوله تعالى ذلك إنما يعم كل ما يحتمل الخيرية بدليل قوله: خير، وما يصلح محلاً، فبعد من أهل الإسلام بدليل الخطاب، وأما ما لا يحتمل الخيرية ولا يصلح محلاً للعقد من المسلمين، فلا يعمه أصلاً. وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم -: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً، أو حل حراماً». وقد أجبنا عن جرحك فيه، وهو يعم الصلح على الإقرار، وعلى الإنكار، والسكوت سواء.

وأما قوله: إن الصلح على ترك اليمين لا تخلو تلك اليمين التي يطلب بها المنكر من أن تكون صادقة إن حلف بها، أو تكون كاذبة إن حلف بها، ولا سبيل إلى ثالث. قلت: بل فيه سبيل إلى ثالث ورابع كما سنبينه. فإن كان المطلوب كاذباً إن حلف، فقد قدمنا أنه أكل مال خصمه بالباطل، والظلم، والكذب قلت: نعم، هو كذلك عندنا في الباطن. وإن كان المطلوب صادقاً إن حلف فحرام على الطالب أن يأخذ منه فلساً فما فوقه بالباطل هـ. قلنا: نعم! إذا كان المدعى يعلم كذبه وصدقه خصمه، ويحتمل أن يكون المطلوب صادقاً في زعمه إن حلف، وكاذباً عند المدعى، فكيف يحرم على الطالب أن يأخذ منه حقه؟ ويحتمل ألا يكون المطلوب صادقاً في زعمه إن حلف، ولا كاذباً، بل يكون متردداً، والطالب يعتقد أن له عليه حقاً، فكيف يكون الطالب أكلاً ماله بالباطل والمطلوب أثماً في تركه اليمين للتردد، واقتدائه منه بما بذله من المال؟ والعجب ممن يتوحش من تقاسيم أبي حنيفة ومنشأها الجمع بين مختلف الأحاديث، كيف يفرح بهذه التقاسيم المخترعة التي لا يخفى فسادها على من له أدنى مسكة بالعلم وإمام بالعقل، فاظروا معاشر من أنكر تقليد الأئمة الفقهاء! اجتهاد رئيسكم من علماء أهل الظاهر ودرجته في الفهم والعقل

الجواب عن احتجاجه بأثر شريح

وأما ما رواه من طريق حماد بن زيد عن أيوب السختياني عن محمد بن سيرين، فقال: كان لرجل على رجل حق فصالحه عنه، ثم رجع فيه، فخاصمه إلى شريح فقال له شريح: شاهدان ذوا عدل أنه تركه، ولو شاء أدبته إليه. فأين فيه إبطال الصلح على الإنكار؟ فيحتمل أن يكون المدعى كان قد ادعى الصلح على الإقرار، فقال له شريح: شاهدان ذوا عدل أنه تركه إلخ. وكذا لا حجة له فيما رواه من طريق ابن أبي شيبه نا أبي زائدة عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن شريح، قال: أيما امرأة صولحت عن ثمنها ولم يبين لها ما ترك زوجها فتلك الربية كلها. فأين فيه

روينا من طرق كثيرة، منها: عن سفيان بن عيينة ووكيع وهشيم وابن أبي زائدة - 5198 كلهم عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي، قال: أتى علي بن أبي طالب في شيء، فقال: إنه لجور، ولولا أنه صلح لرددته (المحلي 8: 162) وسنده صحيح، والشعبي قد رأى علي بن أبي طالب. وأخرج البخاري في الرجم عنه عن علي حين رجم المرأة قال: "رجمتها بسنة النبي - صلى الله عليه وسلم -". وذكر الخطيب: أن الشعبي سمع من علي - رضي الله عنهم -، وقد روى عنه عدة أحاديث. قال المنذري في "مختصره". وقد نفى بعضهم سماعه من علي، والمثبت مقدم على النافي، وقد مر غير مرة أن مراسيل الشعبي صحاح

إبطال هذا الصلح؟ وغاية ما فيه أنه ريبة. وأما إن الريبة تبطل الصلح، فلا أثر ساكت عنه، وقد اعترفت بصحة البيع مع التصرية، وهي غش وغرور. فمن أين لك أن تبطل الصلح مع الريبة؟ ومن ادعى فعله البيان

قوله: رويانا من طرق كثيرة إلخ. قال العبد الضعيف: ومعنى الحديث أن المدعى كان يدعى علي خصمه حقاً وهو ينكره، ولم يكن للمدعى بينة، فصالحه المدعى عليه بشيء من المال، فقال علي: إنه لجور. أي لم يكن للمدعى في القضاء أن يأخذ من خصمه شيئاً ولا بينة له، ولو لا أنهما تصالحا، وزال الجور بالصلح لرددته

تخطئة ابن حزم في معنى قول علي في الصلح

ولم ينتبه ابن حزم لهذا المعنى فرد الحديث، لكونه غير معقول المعنى عنده، فقال: هو خبر سوء يعيذ الله عالياً في سابقته وفضله وإمامته من أن ينفذ الجور، وهو يقر أنه جور، (ويا سبحان الله! هل يجوز لمسلم أن ينفذ الجور؟) (8: 164)

قلت: كلا! ولكنه إنما أنفذه لزوال الجور بالصلح وبرضا المتخاصمين. ومن عرف معنى الجور والصلح علم أنهما لا يجتمعان في شيء أبداً، لكون الجور أخذ ملك الرجل من غير رضاه، وانعقاد الصلح بتراضي المتخاصمين. قال: والآفة في هذا الخبر والبلية من قبل الإرسال، لأن الشعبي لم يسمع من علي كلمة. قلت: هذا من إطلاقاته المردودة. فقد روى البخاري عنه عن علي قصة رجم المرأة وسماعه منه قوله: رجمتها بالسنة. فكيف يصح القول بأنه لم يسمع منه كلمة؟ وقد ذكرنا عن الخطيب: أنه سمع منه روى عنه عدة أحاديث. قال: وإنما أخذ هذا الخبر بلا شك من قبل الحارث وأشباهه. قلت: لم يتهم الشعبي أحد بالتدليس عن الضعفاء. أفلا يستحق ابن حزم من

عن محارب بن دثار عن عمر، أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصلطحوا، فإن فصل - 5199 القضاء يورث بين القوم الضغائن (المحلي 8: 162 و 11: 423)، وقال: هو أحسن طرقه. ثم أعله بالإرسال، لأن محارباً لم يدرك عمر اه. قلت: ولكنه أدرك ابن

اتهامه مثل الشعبي في جلالته وإمامته بما لم يتهمه به أحد قبله؟ نعم، كان يرسل ولا يكاد يرسل إلا صحيحاً. وقد مر غير مرة قول العجلي: إن مرسل الشعبي صحيح، وذكرناه في "المقدمة" أيضاً. فجزم ابن حزم يكونه أخذه من الحارث وأشباهه رد عليه. فإن ذلك ليس بمحتمل، فضلاً أن يجزم به من غير دليل، وهذا هو الظن الذي هو أكذب الحديث، وكمن أحاديث قد ردها ابن حزم بظنه ولا يبالي، ثم يطعن خصمه إذا رد حديثاً لمخالفته الأصول القطعية الثابتة بنص الكتاب، أو السنة المشهورة، فإلى الله المشتكى

يستحب للقاضي أن يدعو الخصوم إلى الصلح، لا سيما في موضع الاشتباه

قوله: عن محارب إلخ: قد مر في أدب القاضي أن فيه دليلاً على أن القاضي مندوب إلى أن يدعو الخصم إلى الصلح، خصوصاً في موضع الاشتباه. فقد كتب عمر إلى معاوية رضي الله عنهما: عليك بالصلح بين الناس ما لم يستبن لك فصل القضاء. وقال الحافظ في "الفتح": أشار البخاري بقوله: هل يشير الإمام بالصلح؟ إلى الخلاف في ذلك فالجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ومنع من ذلك بعضهم، وهو عن المالكية. وحجة الجمهور حديث عائشة رضي الله عنها قالت: سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صوت خصوم بالباب عالية أصواتهم، إذا أحدهما يستوضع الآخر ويسترفقه في شيء، وهو يقول: والله لا أفعل. فخرج عليهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «أين المتألى على الله لا يفعل المعروف؟ فقال: أنا يا رسول الله! فله أي ذلك أحب». وفيه أنه - صلى الله عليه وسلم - أشار بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما، لكون الآخر يستوضعه ويسترفقه فيه، وهو اعتراف منه بأن الخصم يستحق عليه ما يطلبه. وبحديث كعب بن مالك: «أنه كان له على عبد الله بن أبي حدرد الأسلمي مال، فلقيه، فلزمه، حتى ارتفعت أصواتهما، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يا كعب! فأشار بيده كأنه يقول النصف فأخذ نصف ماله عليه وترك نصفاً»، أخرجهما البخاري، وفيه أيضاً إشارته - صلى الله عليه وسلم -: بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما (13: 159). ممن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح، وعبد الله بن عتبة، وأبو حنيفة، (والشعبي، والعنبري، وروى عن عمر رضي الله عنهم. قاله الموفق في "المغنى" (11: 399).

ج

عمر، وعبد الله بن يزيد الخطمي، وجابر، وهو ثقة حجة مطلقاً ثقة مأمون، من رجال الجماعة، قد كملت فيه خصال السؤد وقال سفيان: "ما يخيل إلى أنني رأيت زاهداً أفضل من محارب" اه (التهذيب 10: 50). وإرسال مثله ليس بعلّة عندنا، لا سيما ولم يتهمه أحد بالتدليس عن الضعفاء، ورواه البيهقي في "السنن" (6: 66) من رواية علي بن بزيمة الجزري عن عمر، والمرسل إذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل

الرد على ابن حزم في إنكاره قول عمر ردوا الخصوم حتى يصطلحوا

وأنكره ابن حزم، وقال: هذا لا يصح عن عمر أصلاً، لأنه عن محارب عن عمر، ومحارب لم يدرك عمر، ومحارب ثقة فهو مرسل، اهـ. قلنا: فهو مرسل صحيح الإسناد لكون رواته كلهم ثقات، فبطل قولك: أنه لا يصح عن عمر أصلاً، لا سيما وله طرق عديدة. وعهدنا بك أنك تحتج بالمرسل إذا وافق غرضك، كما نبهنا على ذلك غير مرة

وأما قولك: ما حد هذا التريديد؟ قلنا: هو موكول إلى رأي الحاكم إذا طمع لأن يصطلح الخصمان يردهما المرة والمرة، فإن لم يطمع في ذلك فصل القضاء، وأما قولك: يعيذ الله عمر من أن يقول بتريديد ذي الحق ولا يقضى له بحقه، هذا الظلم والجور اللذان نزه الله تعالى عمر في إمامته ودينه وصرامته في الحق من أن يفوه به اهـ، فمن أنباك أنه قال برد الخصوم بعد ثبوت الحق لأحدهما بالبنية ونحوها؟ وإنما معناه ردهم قبل إقامة المدعى البينة أو اليمين (1) المدعى عليه، وليس في ذلك تريديد ذي الحق لعدم تعيينه بعد

ولا يخفى أن القاضي ليس على يقين من إيصال الحق إلى مستحقه بفصل القضاء بالبنية، أو يمين المنكر، لاحتمال كذب الشهود، وكذب المدعى عليه في يمينه، بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، فلعل أحكم أن يكون أعلم بحجته من بعض، فأقضي له بما أسمع وأظنه صادقاً، فمن قضيت له بشيء من حق صاحبه فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليدعها»، رواه النسائي واللفظ له، فلما لم يكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على يقين في حكمه وقضائه من إيصال الحق إلى مستحقه، فكيف بمن هو دونه؟ فليس في تريديد الخصوم حتى يصطلحوا تريديد ذي الحق، ولا ترك القضاء بحقه

عن عروة عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما: أنه حدثه أن رجلاً من الأنصار - 5200 خاصم الزبير عند النبي - صلى الله عليه وسلم - في شراج الحرة التي يسقون بها النخل، فقال

بل حاصله حملهما على إصلاح ذات البين، ورفع الخصومة بتراضي الطرفين، يدل على ذلك قول عمر عند البيهقي: ردوا الخصوم لعلهم أن يصطلحوا فإنه أبرأ للصدق وأقل للخيات اهـ (6: 66)، أي أقل للعداوة، وليس لشيء من ذلك ظملاً وجوراً، كما لا يخفى على عاقل، وفيه الاجتناب عن فصل القضاء بشهادة شهود لا سبيل إلى العلم بصدقهم، فتحتمل الشهادة

قال في "البحر": والصلح بعد الحلف لا يصح، كالصلح مع المودع بعد دعوى الاستهلاك اهـ (6: 256)، وما مشى عليه (1) في "الأشباه" من أنه يصح رواية محمد عن أبي حنيفة، وما مشى عليه في "البحر" قولهما، وهو الصحيح، كما في "منح الخالق عن معين المفتي"

الصدق والكذب سواء، أو بيمين المطلوب، وهو غير مأمون عليها

وإنما يجب فصل القضاء على الحاكم إذا تحققت الخصومة واستقرت. وإلا فلو كان علي رجا من ارتفاعها وزوالها بغير ذلك فلا يجب عليه، ومن ادعى فعله البيان، وماذا يقول ابن حزم في حديث عائشة وكعب بن مالك وفيهما إشارته - صلى الله عليه وسلم - بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين؟ فاندحض بذلك قوله: إن ترك الحكم بينهم حتى ينزل المحق على حكم المبطل، أو بترك الطلب، أو يمل من طلب المبطل، فيعطيه ماله (الباطل، أشد توريطاً للضغائن بين القوم من فصل القضاء بلا شك اهـ (8: 164).

فإن ذلك خلاف المشاهد من أحوال الخصوم. فإنهم إذا اصطلحوا وتراضوا بينهم على شيء، تزول ما في قلوبهم من الضغائن. فهل ترى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه نزل المحق على حكم المبطل، أو ترك الطلب فيعطيه ماله بالباطل؟ وإلا فما الفرق بين هذا وبين ما قاله الجمهور من استحباب أن يشير الحاكم على المتخاصمين بالصلح؟ ومن قال منهم بوجوب هذه الإشارة وترك الحكم وإنزال المحق على حكم المبطل حتى يترك الطلب، أو يمل من الطلب؟ فلم يقولوا قط بترك الحكم إذا احتمل فيه ذلك، بل قالوا بوجوب فصل القضاء بينهم إذا فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون

وبعد ذلك ففي قول عمر دليل على جواز الصلح مع الإقرار والإنكار سواء، لأنه أمر برد الخصوم حتى يصطلحوا مطلقاً من غير تقييد بالإقرار، فالحمد لله الذي رزق الفقهاء على الكتاب وفقها في الدين، وآتاهم الحكمة وفصل الخطاب، ومن يؤث الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً

الرد على ابن حزم

قوله: عن عروة عن عبد الله بن الزبير إلخ. فيه رد علي قول ابن حزم ونصه: لم يأت قط عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه رد خصوماً بعد ما ظهر الحق، بل قضى بالبينة على الطالب وألزم المنكر اليمين

[[

الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليه، فاختصما عند النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال رسول الله للزبير: "اسق يا زبير! ثم أرسل الماء إلى جارك"، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمك، فتلون وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم قال: "اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"، الحديث رواه البخاري فزاد في التفسير من وجه آخر عن معمر "ثم أرسل الماء إلى جارك". واستوعى النبي - صلى الله عليه وسلم - للزبير حقه في صريح الحكم حين أحفظه الأنصاري". وفي رواية شعيب في الصلح "فاستوعى للزبير حينئذ حقه. وكان قبل ذلك أشار على الزبير برأي فيه سعة له وللأنصاري". قال الخطابي: هذه الزيادة يشبه أن تكون من كلام الزهدي. ورده الحافظ بأن الأصل في الحديث أن يكون حكمه كله واحداً، حتى يرد ما يثبت ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال اهـ (فتح الباري 5: 29).

في الوقت، وأمر المقر بالقضاء في الوقت اهـ، فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للزبير حين خاصمه الأنصاري في الشراج: «أسق يا زبير!» فأمره بالمعروف، ثم قال: «أرسله إلى جارك»، ثم قال حين أحفظه الأنصاري: «أسق ثم أحبس حتى يرجع الماء إلى الجدر»، استوعى له حقه حينئذ، وفيه أن للحاكم أن يشير بالصلح بين الخصمين، ويأمر به ويرشد إليه، ولا يلزمه به إلا إذا رضى، وأن يستوفى لصاحب الحق حقه إذا لم يتراضيا (قاله الحافظ في "الفتح" 31: 5).

الرد على ابن حزم

وفيه رد أيضاً على قول ابن حزم: لا يجوز الصلح في غير ما ذكرنا من الأموال الواجبة المعلومة بالإقرار والبينة إلا في أربعة أوجه فقط: في الخلع، أو في كسر سن عمداً فيصالح الكاسر في إسقاط القود، أو في جراحة عمداً عوضاً من القود، أو في قتل نفس عوضاً من القود. لأن الصلح شرط فهو باطل إلا حيث أباحه نص ولا مزيد، ولم يبيح النص (غلا حيث ذكرنا فقط اهـ 8: 166).

قلنا: قد أباحه النص في سقى الأرض أيضاً، وليس هو بمال عندك، حتى لا يجوز بيعه منفرداً، ولا مع الأرض، إلا أن يبيع النهر أو الساقية بعضها أو كلها، كما صرح به في "المحلى" (9: 7)، فانظر ماذا ترى؟ وأيضاً فقد مر إشارته - صلى الله عليه وسلم - بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين بإقرار الآخر في غير ما حديث واحد، فالحق ما ذهب إليه الجمهور، وهو المذهب المنصور، وقد بسطنا الكلام في ذلك في باب آداب القضاء، فليراجع.

ج

أخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن مسروق في قوله تعالى: {وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكَمَانِ فِي الْحَرْبِ إِذْ نَفَثَ فِيهِمُ الْقَوْمُ}، قال: كان حربهم عنباً نفثت فيه الغنم أي رعت ليلاً، ف قضى داود بالغنم لهم. فمروا على سليمان، فأخبروه الخبر، فقال سليمان: "لا، ولكن أفضي بينهم أن يأخذوا الغنم، فيكون لهم لبنها، وصوفها، ومنفعتها. ويقوم هؤلاء على حربهم، حتى إذا عاد كما كان ردوا عليهم غنمهم". وأخرجه الطبري من وجه آخر لين. فقال فيه: "عن مسروق عن ابن مسعود"، وأخرجه ابن مردويه، والبيهقي عن ابن مسعود، (وسنده حسن) (فتح الباري 13: 131).

وقد وقع لعمر - رضي الله عنهم - قريب مما وفق لسليمان عليه السلام، وذلك أن - 5202
بعض الصحابة مات، وخلف مالا له نماء، وديونا، فأراد أصحاب الديون بيع المال في وفاء
الدين لهم، فاسترضاهم عمر بأن يؤخروا التقاضي حتى يقبضوا ديونهم من النماء، ويتوفر
لأيتام المتوفي أصل المال، فاستحسن ذلك من نظره، ذكره الحافظ في "الفتح" (13):
(131) جازماً به فهو صحيح، أو حسن على أصله

قوله: "أخرج عبد الرزاق"، وقوله: وقع لعمر - رضي الله عنهم - إلخ. قال الحافظ في
"الفتح": قال ابن المنير: والأصح في الواقعة أن داود أصاب الحكم، وسليمان أرشد إلى
الصلح اه، وقال في قصة عمر: ولو أن الخصوم امتنعوا لما منعهم من البيع، وعلى هذا
(التفصيل يمكن تنزيل قصة أصحاب الحرث والغنم، والله أعلم (13: 130 و 131

قلت: فاندحض بذلك قول من ذهب إلى نسخ ما في قصة داود وسليمان عليهما السلام.
ولا يخفى ما في مدح الله سليمان من ترجيح الإرشاد إلى الصلح على فصل القضاء وقد
وقع مثله لعمر رضي الله عنه، فاستحسن ذلك من نظره. وكان بعد معرفة الحاكم باتجاه
الحق لأحد الخصمين. فبطل قول ابن حزم: لا يحل التأيي في إنفاذ الحكم إذا ظهر، ولا
حمل الخصوم على الصلح، فافهم، والله تعالى أعلم

باب الصلح عن دين بأقل منه من جنسه

وصحة الإبراء من المجهول ... 5203 - عن جابر أن أباه توفي، وترك عليه ثلاثين وسقا لرجل من اليهود، فاستنظره جابر، فأبى أن ينظره، فكلم جابر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يشفع له إليه، فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكلم اليهودي ليأخذ ثمر نخله بالذي له فأبى، فدخل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فمضى

باب الصلح عن دين بأقل منه من جنسه

وصحة الإبراء من المجهول

أقول: الحديث يدل على أن ثمر الحائط كان أقل من الحق بيقين. والزيادة كانت معجزة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلم يكن من المزابنة المنهى عنها. لأن حقيقة هذه المعاملة هو استيفاء بعض الحق والعفو عن البعض، لا بيع ثلثين وسقاً بأقل منه. وقال الشوكاني في "النيل" (5: 127): والحديث فيه دليل على جواز المصالحة بالمجهول عن المعلوم، ذلك لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - سأل الغريم أن يأخذ ثمر الحائط، وهو مجهول القدر، في الأوساق التي له وهي معلومة. ولكنه ادعى في "البحر" الإجماع على عدم الجواز، فقال ما لفظه: مسألة: ويصح بمعلوم عن معلوم اتفاقاً. ولا يصح بمجهول إجماعاً، ولو عن معلوم كان يصلح بشيء عن شيء، أو عن ألف بما يكسبه هذا العام فينبغي أن ينظر في صحة هذا الإجماع، فإن الحديث مصرح بالجواز، أه. وهو خطأ، لأن ثمر الحائط كان معلوماً بالمشاهدة فلم يكن صلحاً بمجهول عن معلوم، بل صلحاً بمعلوم عن معلوم. إلا أنه كان مجهول القدر. وهذا لا يجعله الصلح بمجهول عن معلوم اتفق على عدم جوازه، كما لا يخفى. لأن الجهالة المانعة عن الجواز هي الجهالة المفضية إلى النزاع، وجهالة القدر مع معلومية العين فيما نحن فيه ليست كذلك. فكلام "البحر" صحيح، والإشكال إنما نشأ من سوء الفهم

ثم قال الشوكاني: وقال المهلب: لا يجوز عند أحد من العلماء أن يأخذ من له دين تمر، تمرأ مجارفة. لما فيه من الجهل والغرر. وإنما يجوز أن يأخذ مجارفة في حقه أقل من دينه، إذا علم لاخذ بذلك ورضي أه. وهكذا قال الدمياطي، وتعهبهما ابن المنبر فقال: بيع المعلوم بالمجهول مزابنة. فإن كان تمرأ نحوه فمزابنة وربما. لكن اغتفر ذلك في الوفاء. تبعه الحافظ على ذلك، فقال: إنه يغتفر في القضاء من المعاوضة ما لا يغتفر ابتداء لأن بيع الرطب بالتمر لا يجوز في غير العرايا، ويجوز في المعاوضة عند الوفاء. قال: وذلك بين في حديث الباب أه

منها، ثم قال لجابر: "جد له فأوف له الذي له"، فجده بعد ما رجع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأوفاه ثلاثين وسقا وفضلت سبعة عشر وسقا، أخرجه البخاري (نيل الأوطار 5: 127).

والحاصل أن هذا الحديث مخصص للعمومات المقدمة في البيع القاضية لوجوب معرفة مقدار كل واحد من البديلين المتساويين جنساً وتقديراً. فيجوز القضاء مع الجهالة إذا ما (وقع الرضا أه 5: 127)

وهو أيضاً فاسد، لأن العمومات المقدمة في البيع باقية على عمومها، غير مخصصة. ومدلول الحديث ليس بمناف للعمومات المذكورة، حتى يقال بتخصيصها به، لأن حاصله جواز

بيع قدر من الدين، وهو القدر المساوي لثمر الحائط، بثمر الحائط، والعفو عن الباقي. وهو لا ينافي العمومات المذكورة، لأن غاية ما في الباب أنه لا يعلم قدر البدلين بخصوصه، وهذا ليس بشرط لجواز البيع، لأنه يجوز بيع تمر بتمر بإناء بعينه لا يعلم قدره، فيكون كل واحد من البدلين مجهول القدر مع العلم بالمساواة، وهذا موجود فيما نحن فيه، يظهر من كلامه أن الجهالة في المعاوضة تجوز عند الوفاء مطلقاً، وهو خطأ، لأن الجهالة المفضية إلى الربا غير جائزة عند الوفاء أيضاً، والجهالة فيما نحن فيه ليس كذلك لأنه معلوم قطعاً أن ثمر الحائط أقل من الدين، وهو لا يفضى إلى الربا، كما عرفت

ثم قال الشوكاني: ويؤيد هذا الحديث أم سلمة السالف، فإنها وقعت فيه المصالحة بمعلوم عن مجهول، والمواريث الدارسة تطلق على الأجناس الربوية وغيرها، فهو يقضي بعمومه أنها تجوز المصالحة مع جهالة أحد العوضين، وإن كان المصالح به والمصالح عنه ربويين، ولكن لا بد من وقوع التحليل كما هو مصرح به في الحديثين هـ. وهذا الكلام أيضاً فاسد لأن المواريث الدارسة في حديث أم سلمة متعينة، فلا عموم لها حتى يستدل لعمومها. غاية ما في الباب أنها تحتل أن تكون ربوية، لأنه لم يقع بيان أجناسها في الحديث والمحتمل لا يصلح للاستدلال كما لا يخفى. ثم الحديث لا يدل على أنه كان هناك صلح مع جهالة أحد العوضين بأي وجه، فكيف يصح الاستدلال به على جوازه؟ بالجملة جل ما قال الشوكاني في هذا المبحث منشأة قلة التدبر، وسوء الفهم

والحق في هذا المقام هو ما قال صاحب "البحر": إنه لا يجوز الصلح بمجهول اتفاقاً، وما قال المهلب: إنه لا يجوز أن يأخذ من له دين تمر، تمرأ مجازفة بدينه، إلا أن يكون المأخوذ أقل من دينه بيقين، إلا أنه أخطأ في التعليل، لأنه علل عدم الجواز بالجهل والغرر، وهو غير صحيح، لأنه إذا

باب التحلل من المظلمة المالية

أو العرضية وجواز الصلح عن مجهول ... 5204 - عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلل منه اليوم قبل ألا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه"، رواه البخاري، وكذلك أحمد (والترمذي، وصححه، قالاه فيه: "مظلمة من مال أو عرض" اهـ (متنقى الأخبار).

كان معلوماً ومشاراً إليه فلا جهل ولا غرر بل هو معلل بلزوم الربا. لأنه يحتمل أن يكون أكثر من الدين، فيلزم بيع التمر بتمر أكثر منه فاحفظه وفي الحديث دليل أيضاً على صحة الإبراء من المجهول، لأن عمر الحائط كان غير معلوم المقدار، وبجهايته صار باقي الدين المطلوب أبرأه مجهولاً أيضاً، فثبت صحة الإبراء من المجهول. قال البعد الضعيف: وصحة الإبراء عن المجهول تفيد جواز الصلح عن حق مجهول أيضاً، فإن غايته الإبراء، كما لا يخفى، وسيأتي بسط الكلام فيه، فانتظر. ... باب التحلل من المظلمة المالية ... أو العرضية وجواز الصلح عن مجهول ... أقول: دل الحديث على جواز التحلل وقال الشوكاني: فيه دليل على صحة الإبراء من المجهول لإطلاقه اهـ (النيل 5: 129). ... قال العبد الضعيف: وأغرب بعض الأحباب حيث قال: إن الحديث ساكت عن طريق التحلل لا مطلق فيه. ولا يخفى على من له إلمام بالفقه، إنما قوله - صلى الله عليه وسلم -: «من كانت عنده مظلمة لأخيه، أو شيء» ولفظ أحمد والترمذي وصححه، «مظلمة من مال أو عرض» مطلق في كل مظلمة معلومة كانت أو مجهولة. وكذا قوله: «فليتحلل منه اليوم» مطلق في طلب التحلل من كل مظلمة. ولا يضره اختلاف طرقه بما يناسبها، فإنكار الإطلاق مكابرة. منشأها الغفلة عن معنى الإطلاق. قال الحافظ في "الفتح": وإطلاق الحديث يقوي قول من ذهب إلى صحته أي صحة الإبراء من المجهول. زعم ابن بطال: أن في حديث الباب حجة لاشتراط التعيين. لأن قوله: «مظلمة» يقتضي أن تكون معلومة القدر مشاراً إليها اهـ. ولا يخفى ما فيه، قال ابن المنير: إنما وقع التقدير حيث يقتص المظلوم حتى يأخذ منه بقدر حقه، وهذا متفق عليه، والخلاف إنما هو فيما

عن أم سلمة، قالت: كنت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - جالسة، فجاءه - 5205 رجلاً من الأنصار يختصمان في أشياء قد درست وبادت. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إنما أقضي بينكما فيما لم ينزل علي فيه شيء (برأيي). فمن قضيت له بشيء بحجة أراها، فأقتطع بها من مال أخيه ظملاً، أتى بها أسطاً ما في عنقه يوم القيامة". فبكى الرجلان. وقال كل واحد منهما: حقي له يا رسول الله! الذي أطلب، قال: "لا، ولكن اذهبا فاستهما، وتوخيا، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه. رواه البيهقي في "سننه من (66: 6) " طريق زيد بن الحباب عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع، مولى أم سلمة، عنها

إذا أسقط المظلوم حقه في الدنيا هل يشترط أن يعرف قدره أم لا؟ وقد أطلق ذلك في الحديث. نعم! قام الإجماع على صحة التحليل من المعين المعلوم. فإن كانت العين (موجودة صحت هبتها دون الإبراء منها اهـ (5: 73).

وقد ورد في حديث الفضل بن عباس فيما رواه من خطبة النبي - صلى الله عليه وسلم - في مرضه، أنه قال: «يا أيها الناس! إني قد دنا مني خفوق من بين أظهركم، فمن كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري، فليستقدمه» ألا ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي، فليستقدمه، ومن كنت أخذت منه مالاً فهذا مالي، فليستقدمه، لا يقولن رجل: إني أخشى الشحاء (1) من قبل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ألا وإن الشحاء ليست من طبيعتي، ولا من شأني، ألا وإن من أحبكم إلى من أخذ حقاً إن كان له أو حللني، فلقيت الله وأنا طيب النفس» الحديث بطوله، رواه الطبراني في "الكبير"، و"الأوسط"، وأبو يعلى بنحوه، وفي إسناده أبي يعلى عطاء بن مسلم، وثقه ابن حبان، وغيره، وضعفه جماعة وبقيّة رجاله ثقات (مجمع الزوائد 9: 26). فقلوه: «وإن من أحبكم إلى من أخذ حقاً إن كان له أو حللني» صريح في جواز التحليل والتحلل من المجهول، فإنه لم يقل أو عرفني به وحللي، وأنه - صلى الله عليه وسلم - طلب التحلل من كل حق لأحد لم يكن يعلمه هو، فداه أبي وأمي، ما كان أتقاه لربه وأداه للأمانة، جزاه الله من نبي خيراً، كان لنا كالأب الرحيم، وأفضل ناصح شفيق، أدى رسالات الله عز وجل، وأبلغناه وحيه، ودعانا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، فجزاه الله عن أفضل ما جازى نبياً عن أمته وصلى عليه وسلم تسليماً كثيراً كثيراً.

قلوه: "عن أم سلمة" إلخ: قال العبد الضعيف: قلوه - صلى الله عليه وسلم -: «لكن اذهباً □ فاستهما» أي اقتسما

ورواه أبو داود من طريق ابن المبارك وعيسى، كلاهما عن أسامة به. لفظ الأول: - 5206 قالت: أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلان يختصمان في مواريث لهما، لم تكن لهما بينة إلا دعواهما، فذكر مثله، وفيه: فقال لهما النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أما إذا فعلتما ما فعلتما فاقتما، وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا" ولفظ الثاني: قال: يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال: "إني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل على (فيه) اه، سكت عنه أبو داود والمنذري (عون 3: 329).

وتوخياً الحق» أي تحريماً لإصابته. «ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه»، أي عما عساه أن يكون قد بقي عليه.

:جواز البراءة عن الديون المجهولة

وفيه أيضاً دليل على ما ذكرنا من جواز البراءة عن الديون المجهولة. إذا الأشياء الدارسة أظهر أنها تكون مجهولة، ولأن الناس ما زالوا قديماً وحديثاً يتحالفون عند المعاقبات وعند الموت مع جهالة قدر ما يقع التحلل منه. وبالجملية فعمومات القرآن والأحاديث تدل على جوازه، وكذا هذا الحديث (الجواهر النقي 2: 29). وفيه دلالة أيضاً على جواز القضاء بالرأي فيما لا نص فيه، خلافاً لابن حزم والظاهرية. وقد تقدم الكلام فيه مستوفى أول باب القضاء، ولا دلالة فيه على عدم نفاذ القضاء ظاهراً وباطناً في العقود والفسوخ، لورود الأثر في المواريث، وهي من الأملاك المرسلية، فافهم. وتذكر ما قدمناه في كتاب القضاء

قال الموفق في "المغنى": ويصح الصلح عن المجهول، سواء كان عيناً أو ديناً، إذا كان مما لا سبيل إلى معرفته، نقل عن أحمد: إذا اختلط قفيز حنطة بقفيز شعير، وطحناً، فإن عرف قيمة دقيق الحنطة ودقيق الشعير بيع هذا، وأعطى كل واحد منهما قيمة ماله، إلا أن يصطلحا على شيء ويتحالا. وقال ابن أبي موسى: الصلح الجائز هو صلح الزوجة من صداقها الذي لا بينة لها به، ولا علم لها ولا للورثة بمبلغه، وكذلك الرجلان، يكون بينهما المعاملة والحساب الذي قد مضى عليه الزمان الطويل، لا علم لكل واحد منهما بما عليه لصاحبه، فيجوز الصلح بينهما، وكذلك من عليه حق لا علم له بقدره، جاز أن يصلح عليه، وسواء كان صاحب الحق يعلم قدره ولا بينة له، أو لا علم له، ويقول القابض: إن كان لي عليك حق فأنت في حل منه، ويقول الدافع: إن كنت أخذت مني أكثر من حَقِّك فأنت منه في حل. وقال الشافعي: لا يصح الصلح على مجهول لأنه فرع

ج

باب وضع بعض الدين قبل حلول الأجل بالنقد منه

قال ابن وهب: قال مالك: عن أبي الزناد عن بشر بن سعيد عن أبي صالح عبيد - 5207
مولى السفاح، أنه أخبره أنه باع بزاً من أصحاب دار بحلة إلى أجل، ثم أراد

البيع، ولا يصح البيع على مجهول، ولنا ما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فذكر
حديث المتن، وفيه: «ليحلل أحدكما صاحبه»، وهذا صلح على المجهول، ولأنه إسقاط حق،
فصح في المجهول، كالعتاق والطلاق، ولأنه إذا صح المصلح مع العلم وإمكان أداء الحق
بعينه، فلأن يصح مع الجهل أولى، لأنه إذا كان معلوماً فلهما طريق إلى التخلص، وبراءة
أحدهما من صاحبه بدون الصلح، ومع الجهل لا يمكن ذلك، فلو لم يجز الصلح أفضى إلى
ضياع المال على تقدير أن يكون بينهما مال لا يعرف كل واحد منهما قدر حقه منه، ولا
نسلم كونه بيعاً ولا فرع بيع، وإنما هو إبراء، وإن سلمنا كونه بيعاً، فإنه يصح في المجهول
عند الحاجة، بدليل بيع أساسات الحيطان وطى الآبار، ولو أئلف رجل صبرة طعام لا يعلم
قدرها فقال صاحب الطعام لمتلفه: بعتك الطعام الذي في ذمتك بهذه الدراهم أو بهذا
(الثوب، ص ١ هـ. ملخصاً (5: 26)

تفسد الصلح جهالة البذل لا جهالة المصالح عنه

وفي "الكنز": وتفسده أي الصلح جهالة البذل لا جهالة المصالح عنه ١ هـ. وفي "البحر":
والجهالة فيه إن كانت تفضي إلى المنازعة كوقوعها فيما يحتاج إلى التسليم، منعت
صحته، وإلا لا، فبطل إن كان المصالح عليه، أو عنه مجهولاً يحتاج إلى التسليم كصلحه
(بعد دعواه مجهولاً على أن يدفع له مالاً، ولم يسمه ١ هـ (6: 256)

وقال الموفق في "المغنى": فإن كان العوض في الصلح مما لا يحتاج إلى تسليمه، ولا
سبيل إلى معرفته، كالمختصمين في موارث دارسة وحقوق سالفة، أو في عين من المال
لا يعلم كل واحد منهما قدر حقه منها، صح الصلح مع الجهالة من الجانبين، لما ذكرناه من
الخبر والمعنى، وإن كان مما يحتاج إلى تسليمه، لم يجز مع الجهالة، ولا بد من كونه
معلوماً لأن تسليمه واجب، والجهالة تمنع التسليم وتفضي إلى التنازع فلا يحصل مقصود
(الصلح ١ هـ (5: 26)

باب وضع بعض الدين قبل حلول الأجل بالنقد منه

قوله: لا أمرك إلخ. أقول: دل هذا الأثر على عدم جواز ذلك. كما هو مذهب أبي حنيفة.
وقال في "المدونة": إن ابن عمر وأبا سعيد الخدري وابن عباس والمقداد، من عمر، ومن
أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وسليمان بن يسار وقبضة بن ذويب كلهم
ينهى عنه. وقال ابن عمر: أتبيع

الخروج، فسألهم أن ينقدوه ويضع عنهم، فسأل زيد بن ثابت عن ذلك، فقال: لا أمرك أن
(تأكل ذلك ولا توكله (مدونة مالك 3: 191

ستمائة بخمس مائة، وقال مقداد لرجلين صنعا ذلك: كلاهما قد آذن بحرب من الله ورسوله. وإن عمر بن الخطاب كره ذلك. وقال سليمان بن يسار: "إذا حل الأجل فليضع له إن شاء". قال يحيى: ربيعة يكرهه. وقال ابن وهب عن الليث بن سعد: وكان عبيد الله بن أبي جعفر يكره ذلك. ولا يعارضه ما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لبني النضير حين أراد إجلائهم: «ضعوا وتعتلوا» كما مر في البيوع أن محمداً وشمس الأئمة السرخسي استدلا به على جواز الربا في دار الحرب. وأما قول بعض الأحباب: إنه لا يصح هذا الاستدلال، لأن الرواية لم تصح. وبعد تسليم الصحة، فإنه لا يدل على جواز الربا في دار الحرب، بل يدل على جوازه في دار الإسلام. لأنه لما أمرهم بالخروج عن بقعتهم، وجد الاستيلاء عليها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فصارت دار الإسلام ولم يبق دار الحرب، وصار بنو النضير في حكم المستأمنين في دار الإسلام إلى الخروج، ففيه أن الرواية صحيحة كما بيناه في باب الربا في دار الحرب. وبالأمر بالخروج لم يوجد الاستيلاء على البقعة ما لم يخرجوا، وبنو النضير لم يكونوا مستأمنين، بل مواعين إلى وقت معلوم، وبالموادعة لا تصير البقعة دار الإسلام. كما قدمناه، ولكن بعض الأحباب مجهول على عدم مراجعة كلام الفقهاء، يفسر الحديث برأيه، كما يشاء فيجعل ما يؤيد المذهب مخالفاً له، بسوء فهمه وخطأ رأيه. فإلى الله المشتكى

:تنبيه

قد ذكر رواية المتن في "موطأ" الإمام محمد هكذا: أخبرنا مالك أخبرنا أبو الزناد عن بسر بن سعيد عن أبي صالح بن عبيد مولى السفاح، إلخ. وما في "المدونة"، عن عبيد أبي صالح. وقال ابن بطال: اتفق العلماء على أنه صالح غريمه عن دراهم بدرهم أقل منها جاز إذا حل الأجل. فإذا لم يحل الأجل لم يجز أن يحط عنه شيئاً، قبل أن يقبضه مكانه، وإن صالحه بعد حلول الأجل عن دراهم بدنانير، أو عن دنانير بدرهم جاز، واشترط القبض ١٥ من "فتح الباري" (5: 228). وقد تقدم حكم الوضع عن الدين بشرط التعجيل، وبسط الكلام فيه، في باب الربا من البيوع، فليراجع

باب التوكيل بالصلح ... 5208 - حدثنا: عبد الله بن محمد ثنا سفيان عن أبي موسى، قال: سمعت الحسن يقول: استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال. فقال عمرو بن العاص: "إني لأرى كتائب لا تولي حتى تقتل أقرانها". فقال له معاوية، وكان والله خير الرجلين: "أي عمرو! إن قتل هؤلاء وهؤلاء وهؤلاء هؤلاء، من لي بأمور الناس؟ من لي بنسائهم؟ من لي بضيعتهم؟" فبعث إليه رجلين من قريش من بني عبد الشمس، عبد الرحمن بن سمرة وعبد الله بن عامر، فقال: اذهبا إلى هذا الرجل، فأعرضا عليه، وقولا له، واطلبا إليه فأتياه، فدخلا عليه فتكلما وقالا له، وطلبا إليه، فقال لهما الحسن بن علي: إنا بنو عبد المطلب، قد أصبنا من هذا المال، وأن هذه الأمة قد عاثت في دمائها. قالاً فإنه يعرض عليك كذا وكذا، ويطلب إليك، ويسألك. قال: فمن لي لهذا؟ قالاً: نحن لك (1) به، فما (سألها شيئاً إلا قالاً: نحن لك به، فصالحه (البخاري 372: 1).

باب التوكيل بالصلح

أقول: الحديث يدل على جواز التوكيل بالصلح، وبديل أيضاً على أن التوكيل لا يلزمه ما صولح عليه إلا الضمان إذ لو كان يلزم بدون الضمان أيضاً، لم يقل الحسن: من لي؟ □فتدبر

.والله أعلم

دليل الاعتياض عن الوظائف

قال العبد الضعيف: وفيه نزول الحاكم أو الوالي عن وظيفة الحكومة لأخر، بعوض مال يؤديه إليه. ثم رأيت ابن التين قد وافقني على ذلك حيث قال: وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين، والنزول عن الوظائف الدينية والدنيوية بالمال، وجواز أخذ المال على ذلك، وإعطائه بعد استيفاء شرائطه، بأن يكون المنزول له أولى من النازل (بحسب المصلحة، لا من حيث الفضيلة). وأن يكون المبدول من مال البازل، فإن كان في ولاية عامة، وكان المبدول من بيت المال اشترط أن تكون المصلحة في ذلك عامة، أشار إلى ذلك ابن بطال اه من "فتح الباري

قال الحافظ في الفتح عن الطبري: إنهما صالحاه على أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف في أشياء (1) اشترطها، وفي رواية له: وكان الحسن صالح معاملة على أن يجعل له ما في بيت مال الكوفة، وأن يكون له خراج دار (يجرد اه 13:55).

وفي النزول عن الوظائف بعوض خلاف عندنا كما ذكره ابن عابدين في حاشية (57: 13) الدر (4: 20 و 21 و 22) بأبسط وجه وأكمله، ولم يذكر لمن ذهب إلى الجواز وجهاً وجبهاً، لعل هذا الأثر أقوى حجة على ذلك. كما ذكره ابن بطال، ووافقه عليه ابن التين، والله تعالى أعلم.

قال في "الكنز": ومن وكل رجلاً بالصلح عنه، فصالح، لم يلزم الوكيل ما صالح عليه ما لم يضمه بل يلزم المؤكل، وإن صالح عنه بلا أمر صح إن ضمن المال أو أضاف إلى ماله أو قال: على ألف، وسلم، وإلا توقف، فإن أجازته المدعي عليه جاز وإلا بطل اه (6: 259). مع "البحر". وقال الموفق في "المغنى": وإن صالح عن المنكر أجنبي صح سواء اعترف للمدعي بصحة دعواه أو لم يعترف، وسواء كان بإذنه أو غير إذنه. وقال أصحاب الشافعي: إنما يصح إذا اعترف للمدعي بصدقه، وهذا مبني على صلح المنكر وقد ذكرناه

ثم لا يخلو الصلح إما أن يكون عن دين أو عين، فإن كان عن دين صح سواء كان بإذن المنكر، أو بغير إذنه لأن قضاء الدين عن غيره جائز بإذنه وبغير إذنه. فإن علياً وأبا قتادة رضي الله عنهما قضيا عن الميت، فأجازته النبي، وإن كان الصلح عن عين بإذن المنكر، فهو كالصلح منه لأن الوكيل يقوم المقام المؤكل، وإن كان بغير إذنه، فهو اقتداء للمنكر من الخصومة، وإبراء له من الدعوى، وذلك جائز. وفي الموضعين إذا صالح عنه بغير إذنه لم يرجع عليه بشيء، لأنه أدى عنه ما لا يلزمه أداءه، ولأنه أدى عنه ما لا يجب عليه، فكان متبرعاً كما لو تصدق عنه، (وبهذا كله اندحض ما أورده ابن حزم على الصلح عن الغير مع إنكاره، فإن غايته التبرع والتصدق عنه، ولم يرد نص بتحريمه قط، فافهم

وأما إذا صالح عنه بإذنه، فهو وكيله، والتوكيل في ذلك جائز، ثم إن أدى عنه بإذنه رجع عليه، وهذا قول الشافعي (قولنا معشر الحنفية)، وإن أدى عنه بغير إذنه متبرعاً لم يرجع بشيء، وإن قضاه محتسباً بالرجوع خرج على الروایتين فيمن قضى دين غيره بغير إذنه، لأنه قد وجب عليه أداءه بعقد الصلح بخلاف ما إذا صالح، وقضى بغير إذنه، فإنه قضى ما (لا يجب على المنكر قضاءه اه (5: 13)

قلت: وعندنا لا يرجع عليه بشيء سواء نوى التبرع أو قضاءه محتسباً بالرجوع إلا أنه لو رد عليه ما أراه يجوز له أخذه في الثاني دون الأول، والله تعالى أعلم

باب النهي عن منع الجار جاره

أن يغرز خشبه في جداره ديانة لا قضاء ... 5209 - عن أبي هريرة، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في

باب النبي عن ممنع الجار جاره

أن يغرز خشبه في جداره ديانة لا قضاء

أقول: قال الشوكاني: الأحاديث تدل على أنه لا يحل للجار أن يمنع جاره من غرز الخشب في جداره، ويجبره الحاكم إذا امتنع. وبه قال أحمد وإسحاق وابن حبيب من المالكية، والشافعي في القديم، وأهل الحديث، وقالت الحنفية والهادوية ومالك والشافعي في أحد قوليه، والجمهور: إنه يشترط إذن المالك وإلا يجبر صاحب الجدار إذا امتنع، وحملوا النهي على التنزيه جمعاً بينه وبين الأدلة القاضية بأنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطية من نفسه، وتعقب بأن هذا الحديث أخص من تلك الأدلة مطلقاً فيبنى العام على الخاص. قال البيهقي: لم نجد في السنن الصحيحة ما يعارض هذا الحكم إلا عمومات لا يستنكر أن يخصها، وحمل بعضهم الحديث على ما إذا تقدم استئذان الجار

كما وقع في رواية لأبي داود، بلفظ: «إذا استأذن أحدكم أخاه». وفي رواية لأحمد: «من سأله جاره» وكذا في رواية لابن حبان. فإذا تقدم الاستئذان لم يكن للجار المنع، لا إذا لم يتقدم له. وقال أيضاً: قيل: وهذا الحكم مشروط عند القائلين بأنه يجب ذلك على الجار لحاجة من يريد الغرز إليه، وعدم تضرر المالك، فإن تضرر لم يقدم جاره على حاجته، ولكنه لا يخفى أن إطلاق الأحاديث قاض بعدم اعتبار تضرر المالك، ولكنه يجب على من يريد الغرز أن يتوقى الضرر بما أمكن، فإن لم يكن إلا بإضرار، وجب على الغارز إصلاحه وذلك كما يقع عند فتح الجدار لغرز الجذوع، وأما اعتبار حاجة الغارز إلى الغرز فأمر لا بد منه (منه) ١٥ (النيل 5: 132)

أقول: لا دلالة في الحديث على أن المذكور فيه هو حكم القضاء والحاكم يجبره عليه إذا امتنع، ولا على أن الحكم عام لكن صورة، سواء يتضرر به المالك أو لم يتضرر. فادعاء هذه الأمور ادعاء مجرد، لا دليل عليه في الحديث. ثم ادعاء أن اعتبار حاجة الغارز إلى الغرز أمر لا بد منه، مع عدم اعتبار تضرر المالك، بادعاء إطلاق الحديث، تحكم الظاهر، لأنه كما ليس في الحديث ما يدل على اعتبار عدم التضرر، كذلك ليس فيه ما يدل على اعتبار الحاجة. فإن كان الحديث مطلقاً في التضرر وعدمه يكون مطلقاً أيضاً في الحاجة وعدمه، وإن لم يكن مطلقاً في الحاجة، وعدمه لا يكون مطلقاً في التضرر وعدمه، كما لا يخفى. فاعتبار الإطلاق في الأول، وعدم اعتباره في

جداره"، ثم يقول أبو هريرة: "مالي أراكم عنها معرضين، والله لأرmeen بها بين

الثاني، لا بد أن يكون تحكماً، وكذا ليس في الحديث ما يدل على اشتراط إصلاح ما أفسده بالغرز فاشتراط الإصلاح ينبغي أن يكون مخالفاً لإطلاق الحديث. فكيف يجوز للشوكاني تقييده؟ فظهر أن ما قاله الشوكاني في هذا البحث فاسد، وفساده ظاهر أدنى تأمل، والحق أن النهي محمول على حكم الديانة لا القضاء، ومشروط بحاجة الغارز وعدم ضرر المالك. جميعاً بين الأدلة، وفي الحديث ما يدل عليه أيضاً، لأنه لو كان الغرز حقاً له لم يحتج إلى الاستئذان والسؤال. فلما احتج إلى الاستئذان والسؤال دل على أنه ليس بحق له في القضاء، وإنما نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المالك عن المنع، لأن من حق المسلم على المسلم قضاء حاجته وإيصال النفع إليه لقوله تعالى: {وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} إلى غير ذلك من النصوص. فظهر أن الحديث ليس بمخالف لمذهب الحنفية، بل هو موافق له

قال العبد الضعيف: وفي "المغنى" لابن قدامة: لا يجوز أن يفتح في الحائط المشترك طاقاً، ولا باباً، إلا بإذن شريكه. لأن ذلك انتفاع بملك غيره وتصرف فيه بما يضر به، ولا يجوز يغرز فيه وتداً، ولا يحدث عليه حائطاً، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، ولا يجوز له فعل شيء من ذلك في حائط جاره بطريق الأولى. لأنه إذا لم يجز فيما له فيه حق ففيما لا حق له فيه أولى، وإن صالحه عن ذلك بعوض جاز، (ولأجل ذلك ذكرناه في كتاب الصلح)، وأما الاستناد إليه، وإسناد شيء لا يضره إليه، فلا بأس به. لأنه لا مضرة فيه، ولا يمكن التحرز منه فأشبهه الاستئذان به. فأما وضع خشبة عليه، فإن كان يضر بالحائط لضعفه عن حمله، لم يجز بغير خلاف (1) نعلمه لما ذكرنا، ولقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا ضرر ولا ضرار» (في الإسلام) وإن كان لا يضر به إلا أن به غنية عن وضع خشبة عليه لإمكان وضعه على غيره، فقال أكثر أصحابنا: لا يجوز كبناء حائط عليه، أشار ابن عقيل إلى جوازه، لما روى أبو هريرة، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة على جداره» متفق عليه اهـ

قلنا: لا حجة لكم فيه فإن في بعض ألفاظه: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره» كما في المتن. وقد أنكرتم جواز الغرز ولو كان وتداً فقد خالفتم الحديث، وهو بلفظ الوضع

أكتافكم"، رواه الجماعة إلا النسائي، أخرجه في "المنتقى" (النيل 5: 131).

قلت: فالشوكاني ومن وفقه محجوجون بإجماع من تقدمهم في القول بعدم اعتبار تضرر المالك، فافهم (1)

يحتمل الوضع من غير بناء أو تسقيف. فمن أين لكم أن تحتجوا به على جواز وضع الجذوع على جدار الجار لأجل البناء عليها والتسقيف بها؟ يؤيد ما قلنا ما رواه الطحاوي عن جماعة من المشايخ أنهم روه، أي لفظ خشبة في الحديث بالإفراد، أي «لا يمنع أحدهم جاره أن يضع خشبة على جداره». وأنكر ذلك عبد الغني بن سعيد، فقال: الناس كلهم يقولونه بالجمع إلا الطحاوي. ورده العيني في "العمدة" والحافظ في "الفتح"، لأن الطحاوي (1) ما انفرد به، وإنما رواه عن المشايخ. وقال ابن عبد البر: قد روى اللفظان، يعني الأفراد والجمع في "الموطأ"، والإفراد أحسن. لأن أمره أخف في مسامحة الجار، بخلاف الجمع لأنه أشق عليه، اه (6: 128). وإذا اختلفت الروايات في لفظ الحديث، فلنا أن نرجع الواحد على الجمع، ولفظ الوضع على الغرز، ونحمله على النهي عن منع الجار، من أين يضع جداره خشبة لتجفيف الثياب ونحوه مما لا يضر فيه للجدار ولا لصاحبه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وأيضاً فقد استدل المهلب من المالكية بقول أبي هريرة: "مالي أراكم عنها معرضين" بأن العمل. كان في ذلك العصر على خلاف ما ذهب إليه أبو هريرة، قال: لأنه لو كان على الوجوب لما جهل الصحابة تأويله، ولا أعرضوا عن أبي هريرة حين حديثهم به، فلو لا أن الحكم قد تقرر عندهم بخلافه لما جاز عليهم جهل هذه الفريضة. فدل على أنهم حملوا الأمر في ذلك على الاستحباب، ذكره الحافظ في "الفتح" (5: 80). وإيراد الحافظ عليه: بأنه من أين له أن المعرضين كانوا صحابة، وأنهم كانوا عددا لا يجهل مثلهم الحكم؟ ولم لا يجوز أن يكون الذين خاطبهم بذلك كانوا غير فقهاء؟ بل ذلك هو المتعين وإلا فلو كانوا صحابة أو فقهاء ما واجههم بذلك اه. مدفوع، بأن ذلك هو الظاهر، فلم يكن للأصاغر أن يعرضوا عن الصحابي حين يحدثهم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإنما ذلك للأقران، لعلمهم بما حدثهم، ومعرفتهم بأنه وضعه في غير موضعه، وأما قوله: فلو كانوا صحابة أو فقهاء ما واجههم بذلك اه. فقد واجه أبو ذر معاوية، وعثمان بأشد من ذلك، وقد كان أبو هريرة جريئاً قوى الجاش، كان يواجه الأمراء بما لا يواجه به أحد من

.....

عرض الناس كما لا يخفى على من طالع ترجمته من الإصابة وغيرها، وسيأتي الجواب عن دلائله التي قوى بها قول الشافعي في القديم. وقد روى الطبراني في "الكبير" عن أبي شريح الكعبي، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «ما يرجو الجار من جاره إذا لم يرفع له خشباً في جداره؟» وفيه عبد الله ابن

وفي التلخيص الحبير: لم يقله الطحاوي إلا ناقلاً عن غيره، قال: سمعت يونس بن عبد الأعلى يقول: سألت ابن (1) وهيب عنه فقال: سمعت من جماعة خشبة على لفظ الواحد قال: وسمعت روح بن الفرغ يقول: سألت أبا يزيد والحرث (بن مسكين ويونس بن عبد الأعلى عنه، فقالوا: "خشبة" بالنصب والتنوين واحدة اه (2: 25).

سعيد المقبري، وهو ضعيف (مجمع الزوائد 4: 160). ومثله يصلح لتفسير الحديث الصحيح، فهو أولى من تفسيره بالرأي عندنا. وهذا نص فيما ذهبنا إليه من حمل الأمر على الندب والاستحباب، وأن المراد مجرد وضع الخشبة على الجدار، لا غرزها فيه، قال محمد في "الموطأ": هذا عندنا على وجه التوسع من الناس بعضهم على بعض، وحسن الخلق، فأما في الحكم فلا يجبرون على ذلك، بلغنا أن شريحاً اختصم إليه في ذلك فقال الذي وضع الخشبة: ارفع رجلك عن مطية أخيك، فهذا الحكم في ذلك والتوسع أفضل (ص 346).

قال الموفق في "المغنى": فأما إن دعت الحاجة إلى وضعه على حائط جاره، أو الحائط المشترك، بحيث لا يمكنه التسقيف بدونه، فإنه يجوز له وضعه بغير إذن الشريك، وبهذا قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد: ليس له وضعه، وهو قول أبي حنيفة ومالك، لأنه انتفاع بملك غيره من غير ضرورة فلم يجز، كزراعته: قال: ولنا الخبر ولأنه انتفاع بحائط جاره على وجه لا يضر به، أشبه الاستناد إليه، والاستظلال به، ويفارق الزرع فإنه (يضر، ولم تدع إليه حاجة) (ص 37: 5).

قلت: لا نسلم أنه انتفاع بحائطه على وجه لا يضر به، وأي ضرر أشد من أن الناس يجعلون ذلك دعوى الملك في الجدار؟ ولذا قلنا له أن يمنع إذا خاف مفسدة على نفسه أو ملكه، قال الخطابي: عامة الفقهاء يذهبون في تأويل الحديث إلى أنه ليس بإيجاب يحمل عليه الناس من جهة الحكم، وإنما هو من باب المعروف وحسن الجوار، كذا في "بذل المجهود". وقال النووي: ومن قال بالندب قال: ظاهر الحديث أنهم توقفوا عن العمل به، فلماذا قال: ما لي أراكم عنها معرضين. وهذا يدل على أنهم فهموا منه الندب، دون الإيجاب ولو كان (واجباً لما أطبقوا على الإعراض عنه حاشية "ابن ماجة") (ص 170).

ولا نسلم أن الزرع بضر بالأرض مطلقاً، فإنه بالإكراه والسقي والسرقة ينفعها جداً كما يعرفه الزراع وأهل الحرث، هل تجيزه كذلك في أرض الغير بدون إذنه؟ وكذا لا نسلم أن الحاجة لم تدع إليه. فإنها داعية إليه في القرى والبوادي، وإن لم تدع إليه في الأمصار، فهل تجيز لأهل

القرى والبوادي أن يزرعوا أرض الغير بدون إذنه إذا كان في غنى عنها، والزراع محتاج إلى زرعها؟ وأيضاً فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» دليل على تحريم الضرر على أي وجه كان من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز في صورة من الصور، إلا بدليل يخص به هذا العموم، فنطالب من جوز المضارة في بعض الصور بدليل، فإن جاء به قبلناه، وإلا ضربنا بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين، تشهد له كليات وجزيئات، قاله الشوكاني في "النيل" (5: 133). ولا يخفى أن حديث وضع الخشبة على جدار الجار، لا يصلح مخصصاً له لما فيه من

الاحتمالات التي ذكرناها، أقواها احتمال حمله على النذب والتوسع بالدليل الذي قدمناه

وضع الجذوع على جدار المسجد

قال الموفق: فأما وضعه في جدار المسجد إذا وجد الشرطان (من عدم تضرر الجدار به، ودعاء الحاجة إلى وضعه عليه) فعن أحمد فيه روايتان إحداهما الجواز، لأنه إذا جاز في ملك الجار مع أن حقه مبنى على الشح والضيق، ففي حقوق الله تعالى المبنية على المسامحة والمساهلة أولى. والثانية لا يجوز، نقلها أبو طالب، لأن القياس يقتضي المنع في حق الكل ترك في حق الجار للخبر الوارد فيه، فوجب البقاء في غيره على مقتضى القياس، وهذا اختيار أبي بكر، وخرج أبو الخطاب من هذه الرواية وجهاً للمنع من وضع الخشب في ملك الجار. لأنه إذا منع من وضع الخشب في الجدار المشترك بين المسلمين، وللواضع فيه حق، فلأن يمنع من الملك المختص بغيره أولى (قياس صحيح وتخريج قوي)، ولأنه إذا منع في حق الله تعالى مع أن حقه على المسامحة والمساهلة، لغنى الله تعالى وكرمه، فلأن يمنع في حق آدمي، مع شحه وضيقه أولى، والمذهب الأول اهـ (5: 37).

وهذا يدل على اختلاف الحنابلة في هذا الباب، لاختلاف الروايات فيه عن أحمد، وإن كان الموفق قد رجح الجواز، وجعله المذهب، وإليه ذهب الشافعي في القديم، ثم رجع عنه في الجديد إلى المنع، وظني أن أحمد أيضاً قد رجع عن قوله المشهور إلى ما رجع إليه الشافعي رحمه الله، كما يدل عليه كلام أبي الخطاب

حكم إجراء الماء في أرض الغير بدون إذنه

قال الحافظ: في "الفتح": وقد قوى الشافعي في القديم القول بالوجوب بأن عمر قضى به، ولم يخالفه أحد من أهل عصره، فكان اتفاقاً منهم على ذلك انتهى، وأشار الشافعي إلى ما أخرجه

.....

مالك ورواه هو عنه بسند صحيح، أن الضحاك بن خليفة سأل محمد بن مسلمة أن يسوق خليجاً له فيمر به في أرض محمد بن مسلمة، فامتنع فكلمه عمر في ذلك، فأبى فقال عمر: "لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تشرب به أولاً وآخرأ ولا يضرك؟" قال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك. فحمل عمر الأمر على ظاهره، وعدها إلى (كل ما يحتاج الجار إلى الانتفاع به، من دار جاره وأرضه ه (5: 80).

قلت: رد الموفق في "المغنى" بأن قول عمر يخالفه قول محمد بن مسلمة، وهو موافق للأصول فكان أولى (5: 30). فأين الاتفاق الذي ادعاه الشافعي رحمه الله؟ وإعراض الناس عن أبي هريرة حين حدثهم بالحديث يدل على أن محمد بن مسلمة لم ينفرد بالإنكار، بل وافقه العامة في حملهم الحديث على النذب دون الوجوب، والظاهر من قول عمر: والله، ليمرن به. أنه لم يكن قضاء منه. لأن القاضي لا يحلف على ما يقضي به، وإنما قال ذلك حملاً له على الأفضل، وحلف على ذلك ثقة بأنه لا يحسنه ولا يخلفه

وقال مالك: كان يقال: تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور فلو كان الشأن معتدلاً في زماننا، كاعتداله في زمن عمر، رأيت أن يقضي له بإجراء مائه في أرضك. لأنك تشرب به أولاً وآخرأ ولا يضرك. ولكن فسد الناس، فأخاف أن يطول، وينسى ما كان عليه جرى الماء، فيدعى به جارك في أرضك. كذا في "شرح الموطأ" للباجي (التعليق الممجد ص: 356). وأيضاً فقد اتفق القائلون بظاهر حديث أبي هريرة أنه وارد على خلاف القياس. فكيف يصح القول بأن عمر حملة على الوجوب وعدها إلى كل ما يحتاج الجار إلى الانتفاع به من دار جاره وأرضه؟ فلو صح تعديته لجاز زرع أرض الجار، والبناء فيها، والغرس بغير إذنه أيضاً عند الحاجة، إذا كان ذلك لا يضره، ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، لا أحمد ولا الشافعي، فالحق في تأويل حديث عمر ما ذكرناه، إن شاء الله تعالى.

الجواب عن دليل الحافظ في تأييد القول القديم للشافعي

وأما قول الحافظ: وفي دعوى العمل على خلافه أي خلاف الحديث أبي هريرة، نظر. فقد روى ابن ماجة، والبيهقي من طريق عكرمة بن مسلمة أن أخوين من بني المغيرة أعتق أحدهما (أي حلف بالعتق) إن غرز أحد في جداره خشباً. فأقبل مجمع بن جارية ورجال كثير من الأنصار، فقالوا: نشهد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال الحديث، فقال الآخر: يا أخي! قد علمت أنك

باب إذا تنازع رجلان في جدار أو خص ... هل يقضي للذي إليه الدواخل ومعاهد القمط؟
... 5210 - عن حذيفة، قال: اختصم قوم في خطائر بينهم، فبعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقضيت

للذي وجدت معاهد القمط تليه. فأثيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته فقال: "أصبت"، رواه البيهقي في السنن (6: 67)، وقال: تفرد به وهثم بن قران اليمامي، وهو ضعيف.

مقضي لك علي، وقد حلفت فاجعل أسطواناً دون جداري فاجعل عليه خشبك (قلنا: إنما ذلك مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : «من المتالي على الله لا يفعل المعروف»؟ ولم يكن على الإيجاب، فكذا هذا. وحاصله الإرشاد إلى الاجتناب من جعل الله عرضة ليمينه أن (يبر، ويتقي، ويصلح بين الناس).

قال: وروى إسحاق (1) في "مسنده"، والبيهقي من طريقه، عن يحيى بن مجعدة أحد التابعين، قال: أراد رجل أن يضع خشبة على جدار صاحبه بغير إذنه فمنعه. فإذا من شئت من الأنصار يحدثون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه نهاه أن يمنعه فجبر على ذلك (5: 80). قلا: معناه جبروه على حسن الجوار، والتوسع، والكرام. كما قال عمر لمحمد بن مسلمة: والله، ليمرن به ولو على بطنك، ثقة بأنه لا يخلفهم. ألا ترى أنه أراد الوضع بغير إذنه، وهو خلاف ما ورد في بعض طرق الحديث من التقليد باستئذان الجار، وهو في رواية ابن عيينة عند أبي داود، وعقيل أيضاً. ولأحمد عن عبد الرحمن بن مهدي عن مالك من سأل جاره، وكذا لابن حبان من طريق عكرمة عن أبي هريرة "فتح الباري" (5: 80). وعن أنس بن مالك، عند الطبراني في "الأوسط"، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من سأل جاره أن يغرز خشبة في جداره فلا يمنعه». رجاله رجال الصحيح خلا شعيب بن يحيى وهو ثقة (مجمع الزوائد 4: 160). وهذه زيادة من الثقات صحيحة، فلا بد من قبولها، فمن أين لأحد أن يضع، أو يغرز خشبة في جدار جاره بغير إذنه؟ فافهم

باب إذا تنازع رجلان في جدار أو خص

هل يقضي للذي إليه الدواخل ومعاهد القمط؟

قوله: عن حذيفة إلخ. قال العبد الضعيف: قد عرفت ما في سند الحديث من الكلام، وأنه لا يصلح حجة، ولذا لم يذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله. وقال: لو كان وجه الحائط إلى أحدهما

واختلفوا عليه في إسناده: فروي هكذا عن عبد الله بن أبي سعيد الأنصاري عن حذيفة، وروى مروان بن معاوية عنه ثنا عقيل بن دينار مولى جارية ابن ظفر، عن جارية ابن ظفر، ورواه سلمة بن الحسن الكوفي عنه عن نمران بن جارية بن ظفر عن أبيه اهـ

في الأصل: ابن إسحاق، وهو من تصحيح الكاتب. فليس لابن إسحاق مسند، ولم ير والبيهقي هذا الحديث إلا من (1) طريق إسحاق بن إبراهيم الحنظلي.

وظهره إلى الآخر، أو كان أنصاف اللبب أو الطاقات إلى أحدهما، فلا حكم لشيء من ذلك، والحائط بينهما إلا أن يقيم أحدهما بينة، وكذا إذا ادعى باباً مغلقاً على حائط بين دارين، والغلق إلى أحدهما، فالباب لهما عنده وعندهما لمن إليه الغلق، ولو كان للباب غلقان من الجانبين فهو لهما إجماعاً. وعلى هذا الخلاف، خص بين دارين، أو بين كرمين، والقمط إلى أحدهما فالخص بينهما عند أبي حنيفة رحمه الله. ولا ينظر إلى القمط، وعندهما الخص لمن عليه القمط. وجه قولهما في هذه المسائل اعتبار العرف والعادة فإن الناس في العادات يجعلون وجه البناء وأنصاف اللبب والطاقات، والغلق، والقمط إلى صاحب الدار. فيدل على أنه بناءه، فكان في يده كذا في "البدائع" (6: 258). أي فكان ذلك من تعارض الدعويين فيما هو في يد أحدهما، وحكمه أن البينة على المدعي واليمين على صاحب اليد، فإن لم يكن بينة، فالقول قول صاحب القمط، والغلق، والطاقات، وأنصاف اللبب، ونحوها. وعند أبي حنيفة ليس هذا دليل اليد، وإن كان فهو دليلها في الماضي لا وقت الدعوة، واليد في الماضي لا تدل على اليد وقت الدعوة. فكان من باب التنازع في شيء هو في أيديهما جميعاً، أو ليس في يد واحد منهما، وحكمه أن يقضي به بينهما نصفين إذا لم يكن بينة، أو أرقام كل واحد منهما بينة كما تقدم في باب الدعوى

قال الموفق في "المغني": ولا ترجح الدعوى بكون الدواخل إلى أحدهما، والخارج ووجوه الأجر والحجارة إلى الآخر، ولا كون الأجرة الصحيحة مما يلي ملك أحدهما وأقطاع الأجر إلى ملك الآخر، ولا بمعاقد القمط في الخص، يعني عقد الخيوط التي يشد بها الخص، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، وقال أبو يوسف ومحمد: يحكم به لمن إليه وجه الحائط ومعاقد القمط. لما روى نمر بن جارية عن أبيه، فذكر حديث المتن. وعزاه إلى ابن ماجه. قال: وروي نحوه عن علي (أخرجه البيهقي في "السنن" من طريق أسباط عن سماك عن رجل من أهل البصرة "أن قوماً اختصموا في خالصهم إلى علي فقضى بينهم أن ينظر أيهم كان أقرب إلى القمط فهو أحق به" وهذا منقطع أي فيه راو مجهول، وقد رواه الوليد بن (أبي ثور عن سماك عن حنش عن علي رضي الله عنه، وليس بقوي (6: 68)

□قلت: زكاه شريك، وجاء إلى هشيم فأكرمه وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به

قلت: رواه ابن ماجه (ص 170) من طريق أبي بكر بن عياش عن وهثم عن - 5211
نمران ابن جارية عن أبيه: "أن قوماً اختصموا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في خص
كان بينهم، فبعث حذيفة يقضي بينهم" الحديث

كما في "التهذيب" (6: 68) فالرجل مختلف فيه، ولأن العرف جار بأن من بني حائطاً جعل وجه الحائط إليه. ولنا عموم قوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر». (قلت: وبه احتج أبو يوسف ومحمد أيضاً، فقالا: صاحب الوجه وصاحب القمط منكر، لكونه ذا اليد. فالقول قوله مع يمينه. وعلى الآخر البينة، فهو المدعي)، ولأن وجه الحائط ومعاهد القمط إذا كان شريكين فيه، لا بد من أن يكون إلى أحدهما إذ لا يمكن كونه إلهما جميعاً. فبطلت دلالتة كالتزويق. (قلت: نعم! لا بدل من ذلك إذا كانا شريكين، ولكن الكلام في ثبوت الشركة، إذا كان كل واحد منهما يدعى الجدار، أو الخص نفسه وحده).

قال: وحديثهم لا يثبت به أهل النقل، وإسناده مجهول، قاله ابن المنذر. (قلت: كلا، بل فيه دهثم بن قرآن ضعيف، وبقيّة رجاله ثقات، ودهثم ليس بمجهول، فقد روى عنه أبو بكر بن عياش ومروان بن معاوية وعبد الرحمن بن سليمان بن أبي الجون وسلمة بن الحسن الكوفي وغيرهم، وذكره ابن حبان في الثقات، وفي الضعفاء أيضاً، وقال أحمد مرة: كان شيخنا ليس به بأس تهذيب) قال الشالنجي: ذكرت هذا الحديث لأحمد فلم يقنعه، (لا دليل فيه على سقوطه عن الاعتبار بالمرأة، غايته أن لم يصححه، وذلك لا ينافي الحسن) وذكرته لإسحاق فقال: ليس هذا حديثاً، لم يصححه. قلت: نعم! ولكن ذلك لا ينافي الحسن) وذكرته لإسحاق فقال: ليس هذا حديثاً، لم يصححه. قلت: نعم! ولكن لا ينافي الحسن) قال: وحديث على فيه مقال. (قلت: نعم! وليس كل ما فيه مقال ساقطاً).

قال: وما ذكره من العرف، وليس بصحيح، فإن العادة وجه الحائط إلى خارج ليراه الناس، كما يلبس الرجل أحسن أثوابه أعلاها الظاهر للناس، ليروه، فيتزين به، فلا دليل فيه اه (5: 43 □ 44). قلت: هذا نادر في الجدار والغالب فيه ما ذكره أبو يوسف ومحمد، وهو العرف القديم، كما يدل عليه حديث حذيفة هذا، وأيده قضاء على بنحوه، وبالجملّة فقول أبي حنيفة والشافعي وأحمد، أقيس وأحوط، وقولهما أقوى وأحسن وأضبط لتأييده بالأثر، والله تعالى أعلم.

:إذا تنازعا في جدار، ولأحدهما خشب موضوع عليه

□ فإن تنازعا في جدار ولأحدهما خشب موضوع عليه، ترجح به الدعوى، وهو قول مالك

.....

لأنه منتفع به بوضع ماله عليه، وورود الشرع بالنهي عن المنع منه. لا يمنع كونه دليلاً على الاستحقاق، وأما السماح به، فإن أكثر الناس لا يتسامحون به، ولهذا لما روى أبو هريرة الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - طأطأوا رؤوسهم، كراهة لذلك. فقال: ما لي أراكم عنها معرضين، والله، لأرمينكم بها بين أكتافكم، رواه ابن ماجة. وأكثر الفقهاء لا يوجبون التمكين من هذا ويحملون الحديث على كراهة المنع، لا على تحريمه، ولأن الحادث يبينى لذلك، فيرجح به

ولو كان لكل منهما جذوع فإن كانت ثلاثة أو أكثر، فهي بينهما نصفان سواء استوت جذوع كل واحد منهما أو كانت لأحدهما أكثر، بعد أن كانت لكل واحد منهما ثلاثة جذوع، لأنهما استويا في استعمال الحادث، فاستويا في ثبوت اليد عليه، ولو كان لأحدهما ثلاثة جذوع، للآخر جذع، أو جذعان، فالقياس أن يكون الحادث بينهما نصفين وفي الاستحسان لا يكون، بل القول قول صاحب الثلاثة. وجه القياس أن زيادة الاستعمال بكثرة الجذوع، زيادة من جنس الحجة، ولا يقع بها الترجيح، ألا ترى أنه لو كان لأحدهما ثلثة وللآخر أربعة كان الحادث بينهما نصفين، دل أن المعتبر أصل الاستعمال، لا قدره، وقد استويا فيه وجه الاستحسان أن أصل الاستعمال لا يحصل بما دون الثلاثة (1) لأن الجدار لا يبنى له عادة، وإنما يبنى لأكثر من ذلك إلا أن الأكثر مما لا نهاية له. والثلاثة أقل الجمع الصحيح، فقيده، فكان ما وراء موضع الجذوع لصاحب الكثير، وأما موضع الجذع الواحد، فكذلك على رواية كتاب الإقرار، وإنما لصاحب القليل حق وضع الجذع. لا أصل الملك، وعلى رواية (كتاب الدعوى له موضع الجذع من الحادث، وما وراءه لصاحب الكثير (البدائع 6: 257).

وقتل أصحاب أحمد: لا ترجح الدعوى بوضع الجذوع، وهو قول الشافعي رحمه الله لأن هذا مما سمح به الجار، وقد ورد الخبر بالنهي عن المنع منه، وعند الحنابلة هو حق يجب التمكين منه. فلم ترجح به الدعوى، كإسناد متاعه إليه وتجسيصه وتزويقه، كذا في "المغنى" (5: 42). وقد تقدم الجواب عما احتجوا به، فتذكر

وإذا تداعى رجلان جداراً معقوداً ببناء كل واحد منهما، وهو أن يكون متصلًا بهما اتصالاً

.....

وحكى الموفق في "المغنى" عن أصحاب أبي حنيفة أن الحادث لا يبنى الواحد ويبنى لاثنتين فيرجح الدعوى (1)
(بالجذعين ولا ترجح بالجذع الواحد (5: 43)

لا يمكن إحداثه بعد بناء الحائط تحالفاً، وكذلك إذا تساوى في كونه محلولاً من بناءهما، أي غير متصل ببناءهما الاتصال المذكور، بل بينهما شق مستطيل، كما يكون بين الحائطين اللذين ألصق أحدهما بالآخر، فهما سواء في الدعوى، فإن لم يكن لواحد منهما بينة تحالفاً، ويجعل بينهما نصفين. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد وأبو ثور وابن المنذر، ولا أعلم فيه مخالفاً، لأن المختلفين في العين إذا لم يكن لواحد منهما بينة فالقول قول من هي في يده مع يمينه. فإذا كانت في أيديهما كانت يد كل واحد منهما على نصفهما، فيكون القول قوله في نصفها مع يمينه. وإن كان لأحدهما بينة حكم له بها، وإن كان لكل واحد منهما بينة قضى بها بينهما نصفين، فإن لم يكن لهما بينة ونكلا عن اليمين كان الحائط في أيديهما على ما كان، وإن حلف أحدهما ونكل الآخر، قضى على الناكل، فكان الكل للآخر، وإن كان الحائط متصلاً ببناء أحدهما دون الآخر، فهو له مع يمينه، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد.

وقال أبو ثور: لا يرجح بالعقد ولا ينظر إليه. ولنا: أن الظاهر أن هذا البناء بنى كله بناء واحد. فإذا كان بعضه لرجل، كان بقيته له، والبناء الآخر المحلول، الظاهر أنه بنى وحده، فإنه لو بنى مع هذا كان متصلاً به، فالظاهر أنه لصاحب الاتصال فوجب أن يرجح بهذا كالأجد والأزج. فإن كان لأحدهما عليه بناء كحائط مبنى عليه، أو عقد معتمد عليه، أو قبة ونحوها فهو له. وبهذا قال الشافعي وأحمد. لأن وضع بناءه عليه بمنزلة اليد الثابتة عليه، لكونه منتفعاً به مستعملاً له، ولأن الظاهر أن الإنسان لا يترك غيره يبني على حائطه، (وكذلك إن كان له عليه سترة كذا في "المغنى" (5: 42)، ومثله في "البدائع" (6: 257).

وإن كان لأحدهما اتصال تربيع، وللآخر جذوع عليه فالحائط لصاحب التربيع، ولصاحب الجذوع حق وضع الجذوع، وهذا على قول الطحاوي، وعلى قول الكرخي: صاحب الجذوع أولى، ومنشأه اختلاف في معنى التربيع، والبسط في "البدائع"، فليراجع.

وهذه المسائل محل ذكرها كتاب الدعوى، وإنما ذكرناها ههنا استطراداً لما ذكره بعض الأحباب من مسألة وضع الجذوع على جدار الجار بغير إذنه، ولذكر الموفق في "المغنى" في كتاب الصلح، ولا يخفى على المتأمل المتفطن دلالة آثار الباب على تلك المسائل مع دلائل ذكرناها في كتاب الدعوى.

باب يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم ... أو إلى السكة النافذة ما لم يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض ... 5212 - عن عبيد الله بن عباس، قال: كان للعباس ميزاب على طريق عمر، فلبس ثيابه يوم الجمعة، فأصابه منه ماء بدم. فأمر بقلعه، فأتاه العباس، فقال: الله إنه للموضع الذي وضعه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . فقال: أعزم عليك لما صعدت على ظهري حتى تضعه في الموضع الذي وضعه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . رواه أحمد، وذكر ابن أبي حاتم أنه سأل أباه عنه، فقال: هو خطأ، ورواه البيهقي من أوجه آخر ضعيفة أو منقطعة، وأورده الحاكم في "المستدرک"

باب يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم

أو إلى السكة النافذة، ما لم يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض

قوله: "عن عبيد الله بن عباس الخ"، قال العبد الضعيف: كلام الحافظ في "التلخيص" يوهم بظاهره أن أبا حاتم خطأ إسناد أحمد، وليس كذلك لأنه قال: سألت أبي عند حديث رواه السقطي عن أسباط بن محمد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، وعن عبد الله بن عبيد الله بن عباس عن أبيه، قال: كان للعباس ميزاب على ظهر الطريق فمر عمر، فذكر (الحديث، قال أبي: هذا خطأ، الناس لا يقولون هكذا (1: 465).

وهذا كما ترى فيه تخطئة ذكر عبد الله بن عبيد الله عن أبيه في الإسناد، وجعله موصولاً، والناس يقولون: عن هشام بن سعد بن عبيد الله بن عباس. منقطعاً لا يذكرون عبد الله بينهما. وهكذا رواه أحمد كما صرح به الهيثمي في "مجمع الزوائد" فإسناد أحمد ليس من الخطأ في شيء. وقد عرفت أن الإرسال والانقطاع في القرون الفاضلة ليس بعلة عندنا، لا سيما إذا تعدد مخرجه، فهو حجة عند الكل وههنا كذلك، فإن للأثر طرقات عديدة عند البيهقي وغيره، كما يظهر ذلك من مراجعة "وفاء الوفاء" للسهمودي

قال الموفق في "المغنى": ولا يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم ولا يجوز إخراجها إلى درب نافذ إلا بإذن أهله. وقال أبو حنيفة ومالك الشافعي: يجوز إخراجها إلى الطريق الأعظم، لأن عمر - رضي الله عنهم - اجتاز على دار العباس، وقد نصب ميزاباً إلى الطريق، فذكر حديث المتن، قالوا: وما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلغيره فعله، ما لم يقيم دليل على اختصاصه به، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، ولا يمكنه رد مائه إلى الدار. ولأن الناس يعملون ذلك في جميع بلاد الإسلام من غير

وفي إسناده عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف (التلخيص الحبير 2: 249)، وفي "وفاء الوفاء" (1: 347): روى يحيى بسند جيد عن سفيان بن عيينة عن موسى بن أبي عيسى، فذكره وأخرج له طرقات عديدة يقوي بعضها بعضاً، وفي "مجمع الزوائد" (4: 206) بعد ما ذكر الأثر

مفصلاً: رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن هشام بن سعد لم يسمع من عبيد الله اهـ

نكير. قال الموفق: ولنا أن هذا تصرف في هواء مشترك بينه وبين غيره بغير إذن، فلم يجز كما لو كان الطريق غير نافذ. ولأنه يضر بالطريق وأهلها، فلم يجز كبناء دكة فيها، أو جناح يضر بأهلها، ولا يخفى ما فيه من الضرر. فإن ماءه يقع على المارة وربما جرى فيه البول أو ماء نجس فينجسهم، ويويق الطريق ويجعل فيها الطين، والحديث قضية في عين، فيحتمل أنه كان في درب غير نافذ، أو تجددت الطريق بعد نصبه، قال: ويحتمل أن يجوز ذلك، لأن الحاجة داعية إليه، والعادة جارية به مع ما فيه من الخبر المذكور اهـ (5: 36).

قلت: سلمنا أن فيه ضرراً بأهل الطريق، ولكنه حل له الانتفاع بذلك قبل أن يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض، بوجود الإذن منهم دلالة، وهي ترك التقدم، والتصرف في حق التغير بإذنه مباح فإذا وقعت المطالبة بصريح النقض بطلت الدلالة، فبقى تصرفاً في حق مشترك بين الكل من غير إذنهم ورضاهم، فلا يحل "البدائع" (6: 265). قلت: وفيه الجمع بين ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبين ما فعله عمر رضي الله عنه، فإن ما فعله - صلى الله عليه وسلم - دل على إخراج الميازيب إلى طريق العامة وفعل عمر دل على أن لكل واحد من المسلمين أن يتقدم إليه بالرفع والنقض، ولو كان ذلك حقاً لصاحب الدار لم يأمر بقلعه فلما أخبره العباس أنه عليه السلام نصبه، رده لأن الإمام له أن يأذن في ذلك ويقوم إذنه مقام إذن جميع المسلمين. كذا في "التجريد" المقدوري "الجوهر النقي" (6: 66 مع (البهقي).

وقال أبو يوسف ومحمد: لو أراد رجل أن يشرع إلى الطريق جناحاً (1) أو ميزاباً، فإن كانت السكة نافذة ينظر إن كان ذلك يضر بالمارة فلا يحل له أن يفعل ذلك في دينه. لقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». ولو فعل فلكل واحد (2) أن يقلع عليه ذلك، وإن كان ذلك مما لا يضر بالمارين، حل له الانتفاع، سواء تقدم إليه أحد بالرفع والنقض، أو لم يتقدم وكذلك الحكم في

.....

(بالهندية: جهجه). (المؤلف 1)

(وهذا هو محمل أثر عمر عندهما، (المؤلف 2)

غرس الأشجار، وبناء الدكاكين، والجلوس للبيع والشرء على قارعة الطريق لأن حرمة التصرف في حق الغير ليس لعينه، بل للتحرز عن الضرر والإضرار بالمارة. فاستوى فيه حال ما قبل التقدم وبعده هذا إذا كانت السكة نافذة. فأما إذا كانت غير نافذة، فإن لم يكن له حق في التقديم، فليس لأهل السكة حق المنع لتصرفه في حق نفسه، وإن لم يكن له حق في التقديم فلهم معه سواء كان لهم في ذلك مضرّة أولاً، كذا في "البدائع" ولم يذكر في الأخيرة خلافاً (6: 265).

وقال الموفق في "المغنى": لا يجوز أن يشرع إلى طريق نافذ جناحاً، وهو الروشن (1) يكون على أطراف خشبة مدفونة في الحائط وأطرافها، خارجة في الطريق سواء كان ذلك يضر بالمارة، أو لا يضر، ولا يجوز أن يجعل عليها ساباطا بطريق الأولى، وهو المستوفى لهواء الطريق كله، على حائطين سواء كان الحائطان ملكه أو لم يكونا، وسواء أذن الإمام في ذلك أو لم يأذن. وقال ابن عقيل: إن لم يكن فيه ضرر جاز بإذن الإمام. لأنه نائبهم فجرى إذنه مجرى إذن المشتركين في الدرب الذي ليس بنافذ. وقال أبو حنيفة: يجوز من ذلك ما لا ضرر فيه، وإن عارضه رجل من المسلمين وجب قلعه. وقال مالك والشافعي والأوزاعي وإسحاق وأبو يوسف ومحمد: يجوز ذلك إذا لم يضر بالمارة، ولا يملك أحد منعه. لأنه ارتفق بما لم يتعين فيه ملك أحد من غير مضرّة، فكان جائزاً كالمشي في «الطريق والجلوس فيها بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم - : «متى مناخ سبق

قال: ولنا أنه بناء في ملك غيره بغير إذنه فلم يجز كبناء الدكة أو بناء ذلك في درب غير نافذ بغير إذن أهله، قلنا: فرق بين النافذ وغير النافذ، فإن الأول لم يتعين فيه ملك لأحد بخلاف الثاني. وما لم يتعين فيه ملك لأحد، يجوز التصرف فيه بحيث لا يضر بغيره، ولا يجعل جزواً منه مختصاً بنفسه ففارق الدكة. فإنها تجعل محلها مختصاً بالباقي. ولا كذلك الروشن ونحوها، فإن الرجل ينصبها في جدار نفسه. ولا يشغل شيئاً من الطريق غير الهواء.

قال: ولا تسلم أنه لا مضرّة فيه، لأنه يظلم الطريق ويسد الضوء إلخ (5: 33). قلنا: هذا خروج عن المبحث، فإن الكلام قيماً إذا لم يكن فيه مضرّة بأن يكون الطريق واسعاً لا يظلمه الروشن، ولا يسد ضوءه، فافهم. قال: ولا يجوز أن يبني في الطريق دكاناً بغير خلاف تعلمه، سواء كان الطريق واسعاً، أو غير واسع، سواء أذن الإمام فيه، أو لم يأذن. ولا يجوز أن يبني

(اللفظ الصحيح في الهندية: "روشنان" معناه نافذة للضوء (محمد إبراهيم خليل (1).

باب جواز قطع النزاع بين الخصمين بالإصلاح بينهما ... 5213 - عن كعب بن مالك، أنه تقاضى ابن أبي حدرد ديناً كان له عليه في المسجد. فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو في بيته فخرج إليهما حتى كشف بسحف حجرته، فنادى: يا كعب! فقال: لبيك. فقال: "ضع من دينك هذا" وأوماً إليه أي الشطر، قال: قد فعلت يا رسول الله! قال: "قم فاقضه". رواه الجماعة إلا الترمذي

دكانا، أو يخرج روشنا، أو سابطا على درب غير نافذ إلا بإذن أهله. وبهذا قال الشافعي (5: 34). قلت: وهو قولنا معشر الحنفية، كما في "البدائع"

باب جواز قطع النزاع بين الخصمين بالإصلاح بينهما

أقول: دل الحديث على أن للحاكم أن يقطع النزاع بالإصلاح، لأن حكم القضاء في الباب كان إلقاء ابن أبي حدرد إلى قضاء دينه كاملاً. ولكن لم يفعل ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بل أشار على كعب أن يضع شطر دينه فلما فعل ذلك، قال لأبي حدرد «قم فاقضه».

وقال ابن تيمية في "المنتقى" بعد إخراج هذا الحديث: وفيه من الفقه جواز الحكم في المسجد، وأن من قيل له بع، أو هب، أو أبرأ، فقال: قد فعلت صح ذلك منه، وأن الإيماء المفهوم يقوم مقام النطق به. وفيه نظر، أما أولاً، فلأنه ليس في الحديث ما يدل على جواز الحكم في المسجد، لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما قضى في بيته لا في المسجد إلا أن يقال: إنه يدل على جواز التخاصم في المسجد، وهو يدل على جواز القضاء منه، لأن القضاء هو قطع النزاع، فلا معنى لجواز الخصومة في المسجد وعدم جواز قطعها فيه.

وأما ثانياً، فلأنه لا يصح قياس البيع والهبة على الإبراء، لأنه الإبراء يتم بفعل الواحد بخلاف البيع والهبة، فإنهما لا يتمان إلا بالإيجاب والقبول. فلما قال البائع: بعت، في جواب قوله: بع، لا يخفى لصحة البيع بل يجب على المشتري أن يقول: قبلت، وكذا الهبة

وأما ثالثاً، فلأن كون الإيماء في حكم النطق غير مسلم على الإطلاق، لأن في الإيماء شبهة، فلا يكفي فيما يندرى بالشبهات. فانظر أيها الناظر! لما كان حال أئمة أهل الحديث في فهم الحديث والعمل به ما قد رأيت، فما ظنك بالذين هم من مقلديهم في الحقيقة والكنم يدعون الاجتهاد لأنفسهم ومع ذلك هم يطعنون إمام الأئمة أبا حنيفة بمخالفة الحديث، والعمل بالرأي

باب التخرج ... 5214 - قال البخاري: وقال ابن عباس: "يتخرج الشريكان وأهل الميراث، فيأخذ هذا عيناً، وهذا ديناً، فإن توي لأحدهما لم يرجع على صاحبه"، قال الحافظ في "الفتح" (4: 381): وصله ابن أبي شيبة بمعناه

فإلى الله المشتكى من ضلالهم وإضلالهم

وفي الحديث دليل على أن أقضية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن كلها على وجه القضاء والإجبار، بل بعضها كانت كذلك، وبعضها على وجه الإصلاح والمشورة، وله نظائر كما لا يخفى فتعيين قضية أنها على وجه القضاء أو على وجه الإصلاح مفوض إلى اجتهاد المجتهد. فاحفظ هذا التحقيق، فإنه ينفعك في كثير من مواقع الخلاف، والله أعلم. قال العبد الضعيف: وقد تقدم الجواب عن إيراد ابن حزم على الجمهور في مسألة الباب أول الصلح، فليراجع

باب التخرج

قوله: قال البخاري إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على جواز التخرج، وهو أن يصطلح الورثة على إخراج بعضهم من الميراث بمال معلوم ظاهرة. لأن حق الوارث قبل القسمة غير متأكد، يحتمل السقوط بالإسقاط. ولا يشترط أن تكون أعيان التركة معلومة له، ولا يجوز إخراجهم عن نقدين وغيرهما بأحد النقدين، إلا أن يكون ما أعطى له أكثر من حصته من ذلك الجنس ولا بد من حضور النقدين عند الصلح، وعلمه بقدر نصيبه، ولو يعرض، جاز مطلقاً لعدم الربا، وكذا لو أنكروا إرثه، لأنه حينئذ ليس ببدل، بل لقطع المنازعة (كذا في "الدر مع الشامية" (4: 737)

وقول ابن عباس: "فإن توي لأحدهما" إلخ. أراد أن يفلس من عليه الدين، أو يموت أو يجهد فيحلف حيث لا بينة، ففي كل ذلك لا رجوع لمن رضى بالدين. قال ابن المنير: "ووجهه أن من رضى بذلك فذلك، فهو في ضمانه هـ من "فتح الباري"

واعلم أن امرأة عبد الرحمن بن عوف، وهي تماضر الكلبيّة كان يطلقها عبد الرحمن تطليقة ثلاثة في مرضه فتوفى، وهي في عدتها، فورثها عثمان برأي علي رضي الله عنهما، وأنكر ورثة عبد الرحمن إرثها لكونها قد باتت منه قبل موته، فلأجل ذلك، والله أعلم، أخرجوها بأحد النقدين. وفي التركة نقدان وغيرهما، أو أعطوها من أحد النقدين أكثر من حصتها من ذلك الجنس، وقد مر

ومن طريق سعيد بن منصور، ثنا هشيم، ثنا داود بن أبي هند عن عطاء عن ابن - 5215 عباس: أنه كان لا يرى بأساً بالمخارجة في الميراث، رواه البيهقي (6: 56)، وسنده صحيح. قال: أي ابن نجدة. ... 5216 - وجد ثنا سعيد بن منصور، ثنا أبو عوانة عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه، قال: صولحت امرأة عبد الرحمن من نصيبها ربع الثمن على ثمانين ألفاً، وهو سند صحيح أيضاً. ... 5217 - وروى عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار: أن امرأة عبد الرحمن بن عوف أخرجها أهله من ثلث الثمن، بثلاثة وثمانين ألف درهم (الزيلي 2: 225)، وهذا مرسل. ... 5218 - أخبرنا عارم بن الفضل، ثنا حماد بن زيد عن أيوب عن محمد أن عبد الرحمن بن عوف توفي، وكان فيما ترك ذهب قطع بالفؤوس، حتى مجلت عنه أيدي الرجال وترك أربع نسوة فأخرجت منهن امرأة عن ثمنها بثمانين ألفاً، أخرج ابن سعد في "الطبقات" (الزيلي 2: 225)، وسنده صحيح مرسل.

دليل ذلك في باب طلاق المريض. فليراجع، وأما أحكام التخارج فمحل بسطها كتب الفروع، وفيما ذكرنا من الآثار كفاية إن شاء الله تعالى.

وأما ما رواه الشعبي عن شريح، كما في "المحلى" (8: 161)، قال: «أيما امرأة صولحت عن ثمنها ولم يبين لها ما ترك زوجها فتلك الريبة كلها» فمحمول على إخراجها عن نقدين وغيرهما بأحد النقدين، أو على الكراهة ديانة، لا على بطلان الصلح قضاء، فافهم.

كتاب المضاربة ... باب من المضاربة ... 5219 - قال مالك عن زيد عن أسلم عن أبيه: إنه قال: أخرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - في جيش إلى العراق، فلما قفلا، مرا على أبي موسى الأشعري، وهو أمير البصرة، فرحب بهما وسهل، ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت. ... ثم قال: بلي، ههنا مال من مال الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكما، فتبتاعان به متاعاً من متاع العراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين فيكون لكما الربح، فقالا: وددنا، نفعل، وكتب إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعاً، فأربحا فلما رفعاً ذلك إلى عمر بن الخطاب، قال: أكل الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالوا: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أديا المال وربحه، فأما عبد الله فسكت، وأما عبيد الله قال: "ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا، لو نقص المال أو هلك لضمناه". فقال عمر: "أدياه"، فسكت عبد الله وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر: "يا أمير المؤمنين! لو جعلته فراضاً"، فقال عمر: "قد جعلته قراضاً"، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال. (الموطأ ص 285) ... 5220 - وقال مالك: عن علاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده أن عثمان بن عفان أعطاه مالا قراضاً يعمل فيه على أن الربح بينهما. (الموطأ ص 285)

باب من المضاربة

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن المضاربة كانت مستفيضة بين الصحابة من غير نكير. وقال ابن حزم في مراتب الإجماع: كل أبواب الفقه فلها أصل من الكتاب أو السنة حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً منهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذي تقطع به أنه كان في عصره - صلى الله عليه وسلم - فعلم به وأقره، ولو لا ذلك لما جازاه "التلخيص الحبير" (ص 255). ورواية زيد بن أسلم عن أبيه، أخرجه البيهقي في "السنن"، وتعقبه ابن (التركماني في "الجواهر النقي" (2: 37).

وعن وكيع وابن أبي زائدة عن عبد الله بن حميد بن عبيد عن أبيه عن جده: "أن - 5221
عمر دفع إليه مال يتيم مضاربة"، أخرجه ابن أبي شيبة (التلخيص الحبير ص 254). ...
5222 - وعن قيس بن الربيع عن أبي حصين عن الشعبي عن علي في المضاربة:
"الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه" أخرجه عبد الرزاق (التلخيص الحبير
ص 255). ... 5223 - وعن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود، "أنه أعطى
زيد بن جليدة مالاً مقارضة"، أخرجه الشافعي في كتاب اختلاف العراقيين، والبيهقي في
"المعرفة" (التلخيص الحبير ص 255). ... 5224 - وعن حكيم بن حزام: أنه كان يشترط
على الرجل إذا أعطاه مالاً مقارضة يضرب له به، "أن تجعل مالي في كبد رضة، ولا تحمله
في بحر، ولا تنزل به في بطن مسيلي، فإن جعلت شيئاً من ذلك فقد ضمنت مالي"، أخرجه
(الدارقطني" (ص 315).

وقال: ذكر هذا الأثر في الباب، وجهله قراضاً مشكل. وقد قال عبيد الله: لو هلك المال
ضمنه. ولم ينكره عمر، ولا أحد من الصحابة، والمقارض أمين لا ضمان عليه إلا إذا
استهلك وضيع، ذكره صاحب الاستذكار، وقد ذكر البيهقي في آخر الباب التالي لهذا الباب:
أن المزني أوله يطيب أنفسهما بذلك وفيه بعد

وفي اختلاف العلماء للطحاوي: قال أبو حنيفة: من غصب شيئاً فربح فيه، ضمنه وتصدق
بالربح. وقال مالك: يطيب له الربح لأنه ضامن للمال. ثم ذكر الطحاوي هذا الأثر. ثم قال:
يحتمل أن عمر عاقبهما بذلك كما شاطر عما له أموالهم، وكما روى أو رفقاء لحاطب سرقوا
ناقة فنحروها، فسأل صاحبها عن ثمنها. فقال: أربعمائة درهم. فقال: أعطه ثمان مائة درهم
ه. ولكن هذا التعقب غير صواب، لأن وجه إخراج البيهقي هذا الأثر في الباب، أنه قال
صاحب من أصحاب عمر لعمر: يا أمير المؤمنين! لو جعلته قراضاً، فقال عمر: قد جعلته
قراضاً.

والحاصل أن المال كان لبيت المال، وأقرضه أبو موسى عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمر
نيابة عن عمر، لكونه عاملاً له. فلو أجاز عمر تصرف أبي موسى هذا كان المال قرضاً
عليهما

كتاب العارية ... باب مشروعية العارية ... 5225 - عن أنس قال: كان فزح بالمدينة، فاستعار النبي - صلى الله عليه وسلم - فرساً من أبي طلحة، يقال له: "المنسوب" فركبه، فلما رجع، قال: "ما رأينا من شيء، وإن وجدناه لبحراً"، أخرجه البخاري. ... 5226 - وعن أيمن قال: دخلت على عائشة، وعليها درع قطر، فقالت: أرفع بصرك إلى جاريتي، أنظر إليها، فإنها تزهي أن تلبسه في البيت، وقد كان لي منهن درع على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فما كانت امرأة تقين بالمدينة إلا أرسلت إلي تستعيّره، أخرجه البخاري.

والربح كله ملكاً لهما، ولكن لم يجزه عمر، فبقى المال ملكاً لبيت المال، وصار الربح لبيت المال. فلما استشفع رجل من أصحابه أن يجعله قراضاً، جعله قراضاً فصار المال لبيت المال والربح مشتركاً. هذا هو حقيقة اجتهد عمر في المسألة، ولا يتمشى فيه تأويل المزنى، ولا تأويل الطحاوي لأن عمر نص على جهله قراضاً بقوله: قد جعله قراضاً، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ولكن فيه انقلاب العقد من القرض إلى المضاربة بعد ربح المديون، وعمله في الدين وتجارته فيه، وما هكذا تكون المضاربة. فإنها عقد على الشركة بمال من أحد الجانبين، والعقد على الشركة إنما يكون قبل العمل لا بعده. فلا بد من التأويل، نعم! ثبت بقول عمر: جعلته قراضاً، جواز عقد المضاربة، وأنه يكون على الشركة بمال من أحد الجانبين والربح بينهما، والأحسن في التأويل أن يقال: إن المال كان ديناً في الأصل لا قراضاً. بدليل قول عبيد الله: لو هلك المال لضمناه. ومعنى قول رجل من جلساء عمر: لو جعلته قراضاً، أي لو عاملتهما كمعاملة رب المال مع المضارب. فقال عمر: جعلته قراضاً، أي رضيت لكما بما يرضي به أرباب الأموال للمضاربين، وهو التشريك في الربح على النصف. لا أنه جعل الدين مضاربة، فإن ذلك لا يكون، فافهم. وقد تقدم بسط الكلام في أحكام المضاربة في كتاب الشركة، فليراجع، فإن بعض الأحباب لم يشف منها الغليل.

باب مشروعية العارية

أقول: الحديثان نصان في الباب. قال العبد الضعيف: العارية إباحة الانتفاع بعين من أعيان

عن ابن مسعود، قال: كنا نعد الماعون على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 5227 - عارية الدلو، والقدر، والفأس، والميزان، وما تتعاطون بينكم، أخرجه أبو داود والنسائي وسعيد ابن منصور وابن أبي شيبة والبزار وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، والطبراني في "الأوسط" وابن مردوي، والبيهقي في "سننه" من طرق عنه (الدر المنثور 6: 400)، وفي "مجمع الزوائد" (7: 143): ورجال الطبراني رجال الصحيح اه. ... قلت: رواه أبو داود، غير قوله: "الفأس"، ورجال ابن أبي شيبة رجال الصحيح أيضاً، فإنه رواه من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن الحارث بن سويد عن مسعود، كما في "المحلي" (9: 168). ... 5228 - ومن طريق يحيى بن سعيد القطان عن جابر (1) صحيح صبح، حدثني أم شراحيل، قالت: قالت لي أم عطية: اذهبي إلى فلانة فأقريها السلام. وقولي لها: إن أم عطية توصيك بتقوى الله عز وجل ولا تمنعي الماعون. قالت: فقلت: ما الماعون؟ فقالت: بي هبلة هي المهنة يتعاطاها الناس بينهم، أخرجه ابن حزم في "المحلي" (9: 168)، وسنده حسن، غير أنني لم أقف لأم شراحيل على ترجمة، وليس في النساء من اتهمت أو تركت.

المال، مشتقة من عار الشيء، إذا ذهب وجاء. ومنه قيل للبطال "عيار" لتردده في بطالته، والعرب تقول: أعاره وعاره مثل أطاعه وطاعه، والأصل فيها الكتاب والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله تعالى: {وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7)} روى عن ابن عباس وابن مسعود أنهما قالاً: "العواري" وفسرها ابن مسعود فقال: "القدر والميزان والدلو". وأما السنة فما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال في خطبة حجة الوداع: «العارية مؤداة والزعيم غارم» أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذي وصححه ابن حبان (فتح الباري 5: 178). وروى الأربعة، وصححه الحاكم من حديث الحسن عن سمرة رفعه «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» فتح الباري أيضاً.

وقال الموفق في "المغنى" (5: 354): أجمع المسلمون على جواز العارية واستحبابها. ولأنه لما جازت هبة الأعيان جازت هبة المنافع. ولذلك صحت الوصية بالأعيان والمنافع جميعاً.

ومن طريق يحيى بن سعيد أيضاً وعبد الرحمن بن مهدي، قال ابن مهدي: عن - 5229
سفيان الثوري وقال يحيى: عن شعبة، ثم اتفقا عن أبي إسحاق السبيعي عن سعيد بن
عياض عن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قالوا: الماعون منع القدر والفأس
والدلو (المحلي 9: 168) أيضاً، وهذا سند صحيح. ... 5230 - ومن طريق ابن علي
وسفيان الثوري كلاهما عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الماعون
المذكور في الآية، قال ابن علي في رواية: "متاع البيت"، وقال سفيان: "هي العارية"،
والمعنى واحد (المحلي 9: 168) أيضاً. ... وفي "الدر المنثور" (6: 401): أخرج آدم
وسعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني والحاكم وصححه، والبيهقي والضياء
في "المختارة" من طرق عن ابن عباس في قوله: {وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7)}، قال: "عارية
متاع البيت" اهـ، وفي "مجمع الزوائد" (7: 143): رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح
اهـ. ... قال ابن حزم: ورويناه أيضاً عن علي بن أبي طالب من طريق ابن أبي شيبة عن
(ابن علي عن ليث عن أبي إسحاق، وهؤلاء كلهم حجة في اللغة (المحلي 9: 168)

إذا ثبت هذا، فإن العارية مندوب إليها. وليست واجبة في قول أكثر أهل العلم. وقيل: هي
واجبة للآية، قال ابن حزم في "المحلى": "ومن سألها محتاجاً ففرض عليه إعارته إياه إذا
أوثق بوفاءه، (9: 168). ولما روى أبو هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ما
من صاحب إبل لا يؤدي حقها» الحديث. قيل: يا رسول الله! وما حقها؟ قال: «إعارة
دلوها، وإطراق فحلها، ومنحة لبنها يوم وردها» فذم الله تعالى مانع العارية، وتوعده رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - بما ذكر في الخبر

ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك». رواه
ابن المنذر وابن ماجة من طريق دراج أبي السمح عن ابن حجرية عن أبي هريرة رفعه،
وسنده حسن. فإن دراجاً مختلف فيه. وروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال:
«ليس في المال حق سوى الزكاة»، رواه ابن ماجة من طريق شريك عن أبي حمزة عن
الشعبي عن فاطمة بنت قيس مرفوعاً (ص 129)، وسنده حسن. وفي حديث الأعرابي
الذي سأل فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ما ذا فرض الله على من الصدقة؟
قال: «الزكاة. فقال: هل على غيرها؟ قال: «لا، إلا تطوع شيئاً» (متفق عليه)، أو كما قال

وفي " الدر المنثور " (6: 400): أخرج ابن قانع عن علي بن أبي طالب - رضي - 5231
الله عنهم - سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "المسلم أخو المسلم إذا لقيه
حياه بالسلام ويرد عليه ما هو خير منه. ولا يمنع الماعون". قلت: يا رسول الله! ما
الماعون؟ قال: "الحجر والحديد والماء وأشباه ذلك"، وأخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه
عن قرة بن دعووس التميمي مرفوعاً، والباوردي عن الحارث بن شريح مرفوعاً نحوه،
وفسر الحديد بقدر النحاس، وحديد الفأس الذي يمتهون به، والحدرد بالقدر من الحجارة
أهـ.

والآية قال عكرمة في تفسيرها: إذا جمع ثلاثتها فله الويل: إذا سها عن الصلاة، ورأى، ومنع
الماعون، رواه الفريابي وابن المنذر والبيهقي عنه: أنه سئل عن الماعون، فقال: «الدر
المنثور 6: 40». وقال ابن حزم في "المحلى" بعد ما ذكر الآثار في تفسير الماعون
بالعارية: وهو قول عكرمة وإبراهيم وغيرهما. وما نعلم عن أحد من الصحابة رضي الله
عنهم خلافاً لهذا

فإن قيل: قد روى عن علي - رضي الله عنهم - أنهما الزكاة. قلنا: نعم! ولم يقل: ليست
العارية. ثم قد جاء عنه، أنها العارية فوجب جمع قوليه، وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة
قال: «رأس الماعون زكاة المال، وأدناه المنخل والدلو والإبرة» كما في "الدر المنثور". فإن
قيل: قد روى ابن عباس: لم يأت أهلها (أي مصداق هذه الآية) بعد من طريق ليث عن
مجاهد. قلنا: نعم، وهذا غير مخالف لما صح عنه من طريق مجاهد، لأن معنى قوله: لم
يأت أهلها بعد، أي أن الناس اليوم يتبادلون ولا يمنعون، وسيأتي زمان يمنعون. ولا يحتمل
(ألبته قول ابن عباس إلا هذا الوجه، وبالله التوفيق اهـ (9: 169

وفي "أحكام القرآن" للجصاص بعد ذكر الاختلاف في تفسير الماعون، ما نصه: قال أبو
بكر: يجوز أن يكون جميع ما روى فيه مراد لأن عارية هذا الآلات قد تكون واجبة في حال
الضرورة إليها (إذا خيف على المستعير الضرر في النفس أو المال لو منع منها، كما إذا كان
عطشان يخاف عليه لو منع الماء أو الدلو، أو جائعاً يخاف عليه لو منع القدر والفأس
ونحوهما، أو حمل عليه سبع يخاف عليه منه لو منع العصا والحرية ونحوها). ومانعها
مذموم، مستحق للذم. وقد يمنعها المانع لغير الضرورة، فينبى ذلك عن لؤم ومجانبة أخلاق
المسلمين. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» اهـ (3: 475).

وفي "البحر": ومن محاسنها (أي العارية) النيابة عن الله تعالى في إجابة المطر. لأنها

باب أن العارية مؤداة ... 5232 - عن الحسن عن سمرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -
قال: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه". رواه الخمسة إلا النسائي. زاد أبو داود والترمذي:
قال قتادة: ثم نسي الحسن فقال: هو أمينك لا

(ضمان عليه، أخرجه في "المنتقى" (نيل الأوطان 5: 176).

لا تكون إلا لمحتاج كالقرض. فلذا كانت الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشرة اهـ (6: 279). وأخرج البخاري عن أبي هريرة: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «نعم المنيحة اللقحة الصفى منحة. والشاة الصفى تغدو بإناء وتروح بإناء». وفي لفظ له "نعم الصدقة" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": والمراد بها في أحاديث الباب هنا عارية ذوات الألبان ليؤخذ لبنها، ثم ترد هي لصاحبها اهـ (5: 179)، والله تعالى أعلم

باب أن العارية مؤداة

أقول: الأحاديث يقوى بعضها بعضاً، وهي صريحة في الباب. واستدل قوم بحديث سمرة أن العارية مضمونة وليس فيه ما يدل عليه لأن الحديث إنما يدل على وجوب تأدية عين ما أخذ. وقال ابن القطان: وهذا يمكن الاستدلال به لإغرام القيم في المتلفات من العواري. وقال: وقد رواه ابن أبي شيبه عن عبدة بن سليمان عن سعيد بن أبي عروبة بإسناده فقال فيه: «حتى يؤديه»، فهو زيادة الهاء موجب لرد العين بحسب ما كانت قائمة، كقوله: (العارية مؤداة). ذكر ذلك البزار انتهى كلامه (الزيلي 2: 299)

وقال في ضوء النهار: إن الحديث إنما يدل على وجوب تأدية غير التالف، والضمان عبارة عن غرامة التالف اهـ (النيل 5: 176) وأورد عليه الشوكاني بأن تقدير التأدية غير صحيح. لأنه قال في آخره: «حتى تؤديه». والشيء لا يكون غاية لنفسه، فينبغي أن يقدر الضمان، أو الحفظ

وهذا كلام فاسد لأن قوله: «حتى تؤديه» غاية لوجوب التأدية المستفاد من قوله "على"، لا لنفس التأدية. والمعنى أن ذمة الآخذ مشغلة بأداء ما أخذ إلى أن يوديه فلما أدى برئ ذمته.

فلا يلزم كون الشيء غاية لنفسه، وتقدير الضمان غير صحيح، لأنه لا ضمان مع بقاء العين، والكلام فيه، ولا تقدير الحفظ لأن الكلام مسوق لإيجاب التأدية لا لإيجاب الحفظ، كما لا يخفى على من له ذوق صحيح ومعرفة بأساليب الكلام

ولما كان معنى الحديث وجوب تأدية عين ما أخذ لا يكون لقول قتادة: ثم نسي الحسن معني، لأنه لا معارضة بين الحديث وبين ما قال الحسن، حتى ينسب النسيان إليه وظهر منه أيضاً

وعن أبي أمامة، أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول في حجة الوداع: - 5233
"العارية مؤداة". أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان (النيل 5: 176)،
وأخرجه أيضاً الطبراني في سند الشاميين من حديث أنس بن مالك (الزيلي 2: 197)،
(وأخرجه أيضاً البزار في "مسنده" عن ابن عمر (الزيلي 2: 228).

سقوط ما قال الشوكاني: أما مخالفة رأى الحسن لروايته، فقد تقرر في الأصول أن العمل
بالرواية لا بالرأي اه (النيل 5: 177). ووجه السقوط أنه لا مخالفة بين الرأي والرواية.
والعجب منهم أنهم يعترفون بأن العبرة للرواية دون الرأي، ومع ذلك هم يحتجون برأي ابن
عمر في خيار المجلس، ويقولون: الراوي أعلم بما رواه. ثم يحالفونه ههنا، ويقولون: إنما
العبرة للرواية لا للرأي، ولا يقولون: إن الراوي أعرف بما رواه فتدبر. قال العبد الضعيف:
ولا يخفى ما في جواب بعض الأحباب من الوهن، لأن لفظة "على" إنما تدل على الوجوب
فقط. وأمت أن وجوب أي شيء مراد ههنا؟ ففيه النزاع. فقال بعضهم: وجود التأدية هو
المراد. ورد الشوكاني: بأنه يستلزم كون الشيء غاية لنفسه، فيكون المعنى، يجب على
اليد تأدية ما أخذت حتى تؤديه، ولا معنى لوجوب التأدية إلى التأدية. وهو ظاهر لكل من
له ذوق سليم ومعرفة باللسان، ولو قال بعض الأحباب: إنا لا نقول بتقدير التأدية، بل
نقول: معناه يلزم اليد ما أخذته حتى تؤديه، أي تكون الذمة مشغلة بها إلى غاية الأداء،
لكان أحسن وأولى، ولا دلالة فيه على وجوب الضمان

وفي "الجواهر النقي": ثم ذكر البيهقي عن الحسن عن سمرة عنه عليه السلام: «على اليد ما
أخذت حتى تؤديه». ثم إن الحسن نسي حديثه فقال: هو أمنيك لا ضمان عليه. قلت: لم
يسمع الحسن من سمرة هذا الحديث (أي عند البيهقي ومن وافقه، لأنه لم يسمع منه غير
حديث العقيقة عندهم. وسماع الحسن من سمرة فيه خلاف مشهور والحديث صححه
الحاكم لثبوت سماعه منه عنده، وهو قول الجمهور، كما تقدم). أيضاً الأداء فرض ولا يلزم
منه الضمان ولو لزم من هذا اللفظ الضمان للزم البيهقي أن يضمن الرهون والردائع، لأنها
مما قبضت اليد، وإذا لم يدل الحديث على الضمان فلم يخالفه الحسن في قوله: لا ضمان
(عليه، ولم ينسهِ أيضاً اه (6: 90).

والحاصل أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «على اليد ما أخذت» إنما يفيد اشتغال الذمة
بعين ما أخذ لا بعوضه. ولا يلزم من وجوب رد العين حال قيامها، وجوب رد المثل أو
القيمة حال هلاكها، وقولهم: قيمتها معناها ممنوع. لأن القيمة هي الدراهم والدنانير، وهي
عين أخرى لها صورة ومعنى غير العين الأولى، فالعجز عن رد أحد العينين، لم يوجب رد
العين الأخرى، وفي باب الغصب لا يجب عليه

وعن عطاء بن أبي رباح، قال: أسلم قوم وفي أيديهم عواري المشركين، فقالوا: - 5234
قد أحرز لنا الإسلام ما بأيدينا من عواري المشركين، فبلغ ذلك رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - فقال:

إن الإسلام لا يحرز لكم ما ليس لكم، العارية مؤداة"، فأدى "

ضمان القيمة بهذا الطريق، بل بطريق آخر، وهو إتلاف المغصوب معنى، كما علم في بابه،
(وهنا لم يوجد حتى لو وجد يجب الضمان، كذا في "البدائع" (6: 217).

وقال الحافظ في "الفتح": حكم العارية إذا تلفت في يد المستعين أن يضمها، إلا فيما إذا كان ذلك من الوجه المأذون فيه. هذا قول الجمهور، وعن المالكية والحنفية إن لم يتعد لم يضمن. وفي الباب عدة أحاديث، ليس فيها شيء على شرط البخاري أشهرها حديث أبي أمامة، أنه سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - في حجة الوداع يقول: «العارية مؤداة والزعيم غارم». أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان. قلت: في الاستدلال به نظر، وليس فيه دلالة على التضمن لأن الله تعالى قال: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} وإذا تلفت الأمانة لم يلزم ردها، نعم، روى الأربعة، وصححه الحاكم من حديث الحسن عن سمرة رفعه «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». وسماع الحسن من سمرة مختلف فيه، فإن ثبت ففيه حجة لقول الجمهور اه (5: 178). قال العبد الضعيف: ولا حجة لهم فيه كما تقدم، فإنه ليس فيه إلا الأداة، وهكذا تقول، والأداء غير الضمان في اللغة والحكم، وليس فيه أنها مضمونة أصلاً فبطل تعلقهم به

وقال الموفق في "المغنى" (5: 355): ويجب رد العارية إن كانت باقية، بغير خلاف (قلت: وهو معنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: «على اليد ما أخذت») ويجب ضمانها إن كانت تالفة، تعدى فيها المستعير أو لم يتعد. روى ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة، وإليه ذهب عطاء والشافعي وإسحاق. وقال الحسن والنخعي والشعبي وعمر بن عبد العزيز والثوري وأبو حنيفة ومالك والأوزاعي وابن شبرمة: هي أمانة لا يجب ضمانها إلا بالتعدي، لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ليس على المستعير غير المغل ضمان». ولأنه قبضها بإذن مالکها فكانت أمانة كالوديعة. قالوا: وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «العارية مؤداة» يدل على أنها أمانة لقول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} قال: ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث صفوان: «بل عارية مضمونة». وروى الحسن عن سمرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: «على اليد ما أخذت» الحديث، رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن غريب (قلت: قدم تقدم الجواب عن حديث سمرة، وسيأتي الكلام في حديث صفوان في الباب الآتي). قال: ولأنه أخذ ملك غيره لنفع نفسه منفرداً بنفعه، من غير

القوم ما بأيديهم من العواري، أخرجه الدارقطني والبيهقي، وقال الدارقطني: هذا مرسل ولا يقوم به حجة (الزيلعي ص 228)، قلت: المرسل حجة عندنا، ومع ذلك قد تأيد بمسانيد.

استحقاق ولا إذن في الإلتلاف.

قلنا: خروج عن المبحث، فإن الكلام في التلف دون الإلتلاف، لكونه من التعدي، والمتعدي ضامن إجماعاً.

وأما قوله: إنه أخذ ملك غير لنفع نفسه إلخ. فنقول: لم يوجد من المستعير سبب وجوب الضمان، لأن الضمان لا يجب على المرء بدون فعله، وفعله الموجود منه ظاهراً هو العقد والقبض، وكل واحد منهما لا يصلح سبباً لوجوب الضمان. أما العقد فلأنه عقد تبرع بالمنفعة تملكاً، أو إباحة على إلتلاف الأصلين. وأما القبض فلوجهين، أحدهما أن قبض مال الغير بغير إذنه لا يصلح سبباً لوجوب الضمان، فبالإذن أولى. لأن قبض مال الغير بغير إذنه هو إثبات اليد على مال الغير وحفظه وصيانتته عن الهلاك، وهذا إحسان في حق المالك. وما على المحسنين من سبيل، فمع الإذن أولى. والثاني أن القبض المأذون فيه لا يكون تعدياً، لأنه لا يفوت يد المالك، ولا ضمان إلا على المتعدي. قال تعالى: {فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ} بخلاف قبض الغضب، فإنه غير مأذون فيه، ويفوت يد المالك (البدائع 6: 217). قال: فكان مضموناً كالغاصب، (قلنا: قياس مع الفارق كما ذكرناه آنفاً) والمأخوذ على سوم الشراء، (قلنا: المقبوض على وجه السوم غير مضمون بالقبض، بل بالعقد بطريق (التعاطي بشرط الخيار الثابت دلالة، كما علم في بابه).

قال: وحديثهم يرويه عمرو بن عبد الجبار بن عبيدة بن حسان عن عمرو بن شعيب، وعمرو وعبيدة ضعيفان، قاله الدار قطني ه. قلنا: الجرح المبهم لا يقبل إلا بتبين السبب، وعبيدة هذا لم يضعفه أحد من أهل هذا الشأن فيما علمت، ولا ذكر له في كتاب ابن عدي أصلاً، وذكره البخاري في تاريخه ولم يذكر فيه جرحاً. (وعادته ذكر الجرح والمجروحين) وعمرو بن عبد الجبار أيضاً لم يضعفه أحد فيما علمت، وذكره ابن عدي ولم يزد على قوله: له مناكير، "الجوهر النقي" (6: 91). أي وهذا لا يوجب الضعف، لأن المنكر قد يطلق في كلام المتقدمين على مطلق التفرد، وليس من الجرح في شيء.

قلت: ولكن عبيدة بن حسان ذكره الذهبي في "الميزان"، فقال: قال أبو حاتم: منكر الحديث. وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات، روى عنه خالد بن حبان الرقي (وابن أخيه عمرو بن عبد الجبار بن حسان. وقال الدار قطني: ضعيف (2: 175).

ج باب العارية المضمونة وغير المضمونة ... 5235 - حدثنا يزيد بن هارون، قال: أنا شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية بن أبيه، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استعار منه يوم حنين أدراعاً، فقال: أغصبا يا محمد؟ فقال: "بل عارية مضمونة". قال: فضاع بعضها، فعرض عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يضمناها له، فقال: أنا اليوم يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الإسلام أرغب، أخرجه أحمد ((المسند 3: 401)).

فعلم بذلك أن الدار قطني لم ينفرد بتضعيفه بل له سلف في ذلك، فالأثر لا يصح (1) مرفوعاً، وإنما هو قول شريح رويناه من طريق عبد الرزاق، سمعت هشام بن حسان يذكر عن محمد بن سيرين عن شريح هذا القول (المحلي 9: 170). رواه البيهقي من طريق حماد بن سلمة عن أيوب وقتادة وحبيب ويونس عن ابن سيرين، أن شريحاً قال: ليس على المستودع غير المغل ضمان ولا غلى المستعير، كما سيأتي. فلا يصح القول بوجوبه إلا بدليل، ولا دليل عند الجمهور، وكل ما احتجوا به لا تنهض للاحتجاج به، كما ستذكره إن شاء الله تعالى، فانتظر.

قال الموفق: ويحتمل أنه أراد ضمان المنافع والأجزاء هـ. قلنا: فيحتمل أن يكون - صلى الله عليه وسلم - أراد بقوله في حديث صفوان: «بل عارية مضمونة» ضمان الرد، وبه نقول فلا يحمل على ضمان الغير مع الاحتمال يؤيد ما قلنا ما روى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذه القصة، أنه قال: «بل عارية مؤداة» قال: وقياسهم منقوض بالمقبوض على وجه السوم (5: 356) قلت: كلا! فإن المقبوض على وجه السوم ليس بمضمون بالقبض، بل بالعقد بالطريق التعاطي بشرط الخيار الثابت دلالة، كما مر.

باب العارية المضمونة والعارية المؤداة

أقول: الأحاديث تدل على أن تستعير أن يلتزم ضمان العارية تبرعاً. وهذا الالتزام إنما يكون بحسب الديانة لا القضاء. لأن هذا وعد بالضمان، ويجب إيفاء الوعد ديانة لا قضاء، وهذا لا يخالف مذهب أبي حنيفة، لأنه إنما يبطل شرط الضمان قضاء لا ديانة، وهذا التفصيل وإن لم نجد في كتب المذهب إلا أنه يجب حملاً كلامهم عليه بالنظر إلى الأدلة، لأن الأحاديث تدل على

ورواه ابن ماجه من طريق المثنى من الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ «ومن أودع وديعة (1) فلا ضمان عليه» (ص 175). فالحديث هذا وذكر العارية فيه من بلايا عبيدة بن حسان. اللهم إلا أن يقال: إن روايته تأيدت بقول شريح بنحوها، والضعيف إذا تأيد بقول صحابي أو فتيا عالم تقوى، والله تعالى أعلم

وأخرج الحاكم من طريق ابن إسحاق، حدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد - 5236 الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أراد المسير إلى حنين بعث إلى صفوان بن أمية، فسأله أذراعاً، مائة درع وما يصلحها ن عدتها فقال: أغصباً يا محمد؟ فقال: بل عارية مضمونة حتى تؤديها إليك (الزيلي: 2: 227). قال الحاكم: صحيح الإسناد

جواز التزام الضمان، ثم هو تبرع من المستعير كما أن الإعارة تبرع من المعير والشرع لا يمنع التبرع وقد يحتاج إليه، لأن المعير قد لا يرضى بالإعارة لخوف الهلاك وعدم الضمان، ويتضرر به الناس

وقال في "الدر المختار": وشرط الضمان باطل كشرط عدمه في الرهن خلافاً للجوهرة، وقال في "رد المختار": قوله: خلافاً للجوهرة، حيث حزن فيها بصيرورتها مضمونة بشرط الضمان. ولم يقل: في رواية، مع أن فيها روايتين. كما يؤخذ من عبارة الزيلي ٥ 4: (525). ويظهر منه أن في وجوب الضمان بالشرط روايتين في المذهب، جزم بإحدهما في الجوهرة والأخرى في غيرها. يمكن التطبيق بين الروايتين بما قلنا: إن الوجوب بالنظر إلى الديانة وعدم الوجوب بالنظر إلى القضاء

ثم أعلم أن ما قال في "رد المختار": إن صاحب الجوهرة جزم بصيرورتها مضمونة بشرط الضمان ولم يقل: في رواية، مع أن فيها روايتين كما يؤخذ من عبارة الزيلي، فيه نظر، لأن صاحب الجوهرة قال: إن شرط فيها الضمان كانت مضمونة بالشرط، بقوله عليه السلام لصفوان ابن أمية حين استعار منه أذرعاً قال له صفوان: أغصباً تأخذ يا محمد؟ فقال: «بل عارية مضمونة تأخذها بشرط الضمان» وفي "الينابيع": أعرفي دابتك أو ثوبك، فإن ضاع فإننا ضامن له فالشرط لغو لا بضمن، انتهى (الجوهرة 2: 41). وهذا يدل على أنه لم يكتف برواية واحدة بل ذكر الرواية الأخرى أيضاً، وعبرة رد المختار يدل على أنه لم يتعرض للرواية الثانية أصلاً، وهو خلاف الواقع، فكان الأولى أن يقول: كما يؤخذ من الجوهرة نفسها، لأنه جزم أولاً بالضمان، ثم تقل عن الينابيع خلافاً، فتدبر

فائدة: قال العظيم آبادي في "التعليق المغنى": وأعلى ابن حزم وابن القطان طرق حديث صفوان بن أمية، وقال ابن حزم: أحسن ما فيها حديث يعلي بن أمية (الدارقطني ص 306). أقول: أما ابن القطان فأعله بشريك، وهو مردود، بأن شريك لم يتفرد به بل تابعه عليه قيس بن الربيع عند "الدارقطني" (ص 305). ولكن زاد في الإسناد ابن أبي مليكة، فرواه عن عبد العزيز عن ابن أبي

وأخرج الحاكم من طريق خالد بن عبد الله عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن - 5237 عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استعار من صفوان بن أمية أذراعاً وسلاحاً في غزوة حنين، فقال: يا رسول الله! أعارية مؤداة؟ قال: "نعم، عارية مؤداة" (المستدرک 2: 47)، وصححه على شرط

مسلم، وأقره عليه الذهبي

مليكة عن أمية عن أبيه صفوان، وله شاهد أيضاً من رواية جابر كما ذكرناه في المتن، وأما ابن حزم فلا أدري بأي شيء أعله، ويمكن أن يكون أعله بالاضطراب في السند والمتن

أما الاضطراب في السند، فلأن عبد العزيز قد يرويه عن أمية كما رواه عنه شريك. وقد يرويه عن ابن أبي مليكة عن أمية كما يرويه عنه قيس، وقد يرويه عن عطاء عن أناس من آل عبد الله بن صفوان كما رواه عنه جرير. وقد يرويه عن عطاء عن ناس من آل صفوان كما يرويه عنه أبو الأحوص. وقد يرويه عن ابن مليكة عن عبد الرحمن بن صفوان كما رواه عنه إسرائيل

وأما الاضطراب في المتن، فلأنه قد يروي "عارية مضمونة" وأخرى "عارية مؤداة" أما العارية المضمونة، فرواه شريك وقيس عن عبد العزيز ومحمد بن إسحاق عن عاصم عن عبد الرحمن من جابر عن أبيه. وأما العارية المؤداة، فرواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسند فيه حجاج عند الدار قطني وابن عياش عند الدار قطني والحاكم وجرير عن عبد العزيز. ومثل هذا الاضطراب موجود في رواية يعلى بن أمية أيضاً، فإنهما ما قد يرويه "أنه قال: قلت: أعارية مضمونة أو عارية مؤداة؟" فقال: بل عارية مؤداة. وقد يرويه أنه قال: قلت: والعارية مؤداة؟ قال: نعم، والروايتان عند الدار قطني، فلا يصح فيه أيضاً، أن يقال: أنه أحسن ما في الباب إلا أن يقال: إنه قال: إنه أحسن، لأنه سالم عن جرح السند من ضعف الرواة والجهالة والاضطراب، والله أعلم

الرد على بعض الأحباب في دعواه الاضطراب

في حديث يعلى بن أمية، وهو أحسن شيء في الباب

قال العبد الضعيف: قد تقدم أن بعض الأحباب لم يحفظ من علم الحديث إلا الاضطراب ونسى أن مجرد الاختلاف ليس من الاضطراب في شيء، إذا أمكن الجمع والتوفيق، والعجب أن ادعى الاضطراب في حديث يعلى بن أمية أيضاً، لمجرد أنه قال مرة: "أعارية مضمونة أو عارية مؤداة؟" فقال: بل عارية مؤداة، وأخرى: قلت: والعارية مؤداة قال: نعم، ولا يخفى أنهما متحdan معنى، وليس أنه اختصر اللفظ مرة وطوله أخرى فإن كان هذا هو الاضطراب، لم يسلم لنا

وأخرج أبو داود من طريق جرير عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من آل عبد - 5238
الله بن صفوان: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "يا صفوان! هل عندك من سلاح؟" قال: عارية أم غصباً؟ قال: لا، بل عارية". فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعاً، وغزا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حينئذ، فلما هزم المشركون جمعت دروع صفوان ففقد منها درعاً، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لصفوان: "إنا فقدنا من أدركك أدرعاً، فهل نغرم له؟ قال: لا، يا رسول الله! لأن في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ" (أبو)

حديث رواه البخاري في "صحيحه" من الاضطراب البتة لما عرف من عادته أنه يسوق الحديث بآتم سياق مرة، وأخصره أخرى، والحديث أخرجه ابن حزم في "المحلى" (9: 173) من طريق النسائي، أنا إبراهيم بن المستمير نا حبان بن هلال نا يحيى نا قتادة عن عطاء بن أبي رباح عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه، قال: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا أتتك رسلي فاعطهم ثلاثين درعا وثلاثين بغيرا». فقلت: يا رسول الله! أعارية مضمونة أم عارية مؤداة؟ قال: «بل عارية مؤداة».

قال ابن حزم: فهذا حديث حسن ليس في شيء مما روى في العارية خبر يصح غيره. وأما ما سواه فلا يساوي الاشتغال به. وقد فرق فيه بين الضمان والأداء وأوجب في العارية الأداء فقط دون الضمان، فبطل كل ما تعلقوا به من النصوص اه، قال عبد الحق (في "أحكامه": حديث يعلى ابن أمية أصح من حديث صفوان بن أمية (الزيلعي 2: 228).

أعلى ابن حزم حديث صفوان في إعارة الدرع بجميع طرقه

وأعل ابن حزم حديث صفوان بجميع طرقه، بالإرسال مرة وبضعف الرواة أخرى. فأخرجه من طريق شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية، وقال: شريك مدلس للمنكرات إلى الثقات. قد روى البلاء والكذب الذي لا يشك فيه. ثم أخرجه من طريق الحارث ابن أبي أسامة، نا يحيى بن أبي بكير نا نافع عن صفوان بن أمية. وقال: الحارث متروك، ويحيى بن أبي بكير لم يدرك نافعاً. ومن طريق ابن وهب عن أنس بن عياض عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن صفوان بن أمية أعار رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحديث. وأعله بالانقطاع، لأن محمد بن علي لم يدرك صفوان ولا ولد إلا بعد موته بدهر، ومن طريق مسدود، نا أبو الأحوص نا عبد العزيز بن رفيع عن عطاء بن أبي رباح عن ناس من آل صفوان بن أمية، قال: وهذا عن ناس لم يسموا، ومن طريق

وأخرج عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن بعض بني صفوان عن صفوان، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استعار منه عاريتين، إحداهما بضمان، والأخرى بغير ضمان ((الزيلعي 2: 228).

إسرائيل عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن عبد الرحمن بن صفوان بن أمية أن
- رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وقال: إسرائيل ضعيف. ثم ليس في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إن شئت غرمانها لك»، لو صح بيان بوجوب غرمانها، ومن طريق ابن وهب عن ابن جريج ويونس وعبيد الله بن عمر قال: ابن جريج عن عطاء ويونس عن ربيعة وابن عمر عن الزهري فذكر دروع صفوان وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «بل طوعاً وهي علينا ضامنة»، وأعله بالإرسال.

ثم أخرجه من طريق ابن أبي شيبة نا جريير بن عبد الحميد عن عبد العزيز بن رفيع عن إياس بن عبد الله بن صفوان أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث. وفيه: فقال له أي لصفوان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إنا فقدنا من أدرأك أدراعا فهل نغرم لك؟». فقال: لا يا رسول الله! إن في قلبي اليوم ما لم يكن. وقال: هذا مرسل كتلك، (وهو يبين أنها غير مضمونة في الحكم (9: 171 و 172

تصحيح حديث صفوان في العارية والجواب عن إشكال وارد فيه

والحق أن الحديث في استعارته - صلى الله عليه وسلم - من صفوان صحيح أيضاً، لا سيما، وقد أخرجه الحاكم من طريق ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله وصححه. ومن طريق إسحاق بن عبد الواحد القرشي عن خالد بن عبد الله عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبي، وإسحاق بن عبد الواحد كثير الحديث. رجال فيه كتب وصنف وكتب عنه الناس. وقال الخطيب: لا بأس به. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وتكلم فيه آخرون، كما في "التهذيب" (1: 242). فحاله كحال ابن إسحاق ونظرائه. وقد عرفت أن له طرقاً عديدة، مرسلة وموصولة، يقوى بعضها بعضاً. فلا بد من القول بأن له أصلاً، فيقال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان قد استعار من صفوان بن أمية دروعاً، ومن أخيه يعلى بن أمية دروعاً

نعم، بقي في حديث صفوان إشكال، وهو أنه قال مرة بل عارية مضمونة، وأخرى بل عارية مؤادة. والروايتان عند أبي داود والحاكم كلاهما في عارية صفوان

وأخرج أبو داود عن صفوان بن يعلى عن أبيه، قال: قال لي رسول الله - صلى - 5240
الله عليه وسلم -: "إذا أتتك رسلي فأعطهم ثلاثين درعاً وثلاثين بغيراً" قال: قلت: يا رسول الله!!

قال صاحب "التنقيح" بعد ذكره الروایتين: وهذا دليل على أن العارية منقسمة إلى مؤداة ومضمونة. قال: ويرجع ذلك إلى المعير. فإن شرط الضمان كانت مضمونة، وإلا فهي أمانة. قال: وهو مذهب أحمد. (وهو رواية عن أبي حنيفة، كما سنذكره) وعن أحمد أنها مضمونة بكل حال، وقال أبو حنيفة: لا يضمن إلا إذا فرط فيها، وقال الزييلي: بل هما واقعتان يدل على ما رواه عبد الرزاق في البيوع: أخبرنا معمر عن بعض بني صفوان عن صفوان، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استعار منه عاريتين، إحداهما بضمان والأخرى بغير ضمان، انتهى (2: 228). وهذا وإن كان فيه راو لم يسم فإنه يصلح للجمع بين الروايات ورفع الاضطراب عنها كما لا يخفى

إذا ثبت هذا، فالظاهر أنه - صلى الله عليه وسلم - استعار منه بضمان حين عرف بعدم دخول الإيمان في قلبه، واستعار منه بغير ضمان حين عرف بدخول الإيمان في قلبه، والظاهر عن عاداته - صلى الله عليه وسلم - أنه كان لا يستعير من الكفار شيئاً إلا بضمان، يدل عليه ما رواه أبو عبيد في الأموال من كتاب العهد الذي كتبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأهل نجران حين صالحهم، قال: حدثني أيوب الدمشقي ثنى سعدان بن أبي يحيى عن عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الذهلي، فذكر نسخة طويلة، وفيها: وعلي أهل نجران مقررى رسلي عشرين ليلة فما دونها. وعليهم عارية ثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً وثلاثين درعاً إذا كان كيد باليمن ذو معذرة. وما هلك مما أعاروا رسلي فهو ضامن على رسلي حتى يؤديه إليهم، الحديث. قال: وحدثنا عثمان بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة ابن الزبير نحو هذه النسخة ١ هـ (ص 188 و 189) قلت: الأول مرسل ضعيف والثاني مرسل صحيح، ورواه سعيد بن منصور، نا سفيان عن عمرو بن دينار: شرط رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على أهل نجران عارية ثلاثين فرساً وثلاثين درعاً وثلاثين رمحاً. فإن ضاع منها شيء فهو ضامن على رسله. شهد المغيرة بن (شعبة) وأبو سفيان بن حرب والأقرع بن حابس. كذا في "المحلى" (9: 172)

قال ابن حزم: هذا منقطع لم يدرك عمر من هؤلاء أحداً. قلت: نعم! ولكن المرسل إذا تعدد مخرجه عند الكل. كما مر في المقدمة، وفيه أيضاً عن يحيى بن سعيد قيل له: مراسلات مجاهد أحب إلى ١ هـ. وبعد ذلك، فلا حجة لأحد في حديث صفوان على إيجاب ضمان العارية مطلقاً، وغاية ما فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يستعير من الكفار المسالمين شيئاً إلا بالضمان، لأنه كان لا يقبل زبد المشركين وكان يكره أن تكون لفاجر عنده نعمة لم يكافئه بها. وهذا لا نزاع فيه

(أعارية مضمومة أو عارية مؤداة؟ قال: "بل مؤداة" (أبو داود 2: 146)

فإنه من كرم الأخلاق، وينبغي للمسلم أن يضمن عواري الكفار إذا ضاعت عنده، كيلا يتهموه بالخيانة لا سيما إذا لم يرضوا بالإعارة إلا بالضمان وإنما النزاع في وجوبه قضا، ولا دلالة فيه على ذلك أصلاً

قال في "الجوهر النقي": ذكر البيهقي قوله عليه السلام: «بل عارية مضمونة» من وجوه: في الأول: ابن إسحاق، وفي الثاني: شريك، وفيهما كلام، وأخرج الثاني أبو داود، وقال: هذه رواية يزيد ببغداد، وروايته بواسطة على غير هذا. وفي الثالث: قيس بن الربيع «ضعفه البيهقي، وفي الرابع: مجهول ولفظه «إن شئت غرمنها لك

وهذا يدل على أنها غير مضمونة، إذا لو كانت مضمونة لغرم عليه السلام ما ضاع منها بدون أن يرد المشيئة إليه، وفي "الإشراف" لابن المنذر: وفي بعض الأخبار أنه عليه السلام قال لصفوان: «إن شئت غرمنها لك» وفي هذا دليل على أنها ليست بمضمونة (ولو كانت (1) كالقرض كما قاله من أوجب ضمانها، لم يكن لقوله: إن شئت غرمنها لك معنى، فإن القرض مضمونة إجماعاً، ولم يثبت قط أنه - صلى الله عليه وسلم - قال لمن عليه دين (معلوم: «إن شئت غرمنها لك»، بل كان يقضيه له شاء أو أبي، فافهم

قال: ولا أعلم مع من رأى تضمينها حجة توجب ذلك، انتهى، كلامه. وأيضاً لو كانت مضمونة لغنى عليه السلام عن ذكر الضمان، ولقال: «وهل تكون العارية إلا مضمونة»؟

ثم كثر البيهقي وجوه الحديث ثم قال: بعض هذه الأخبار وإن كان مرسلأ فإنه يقوى بشواهد هذه والموصوله قبله. قلت: هذا الحديث اضطرب سنداً وامتناً، وجميع وجوهه لا يخلو عن نظر. ولهذا قال صاحب التمهيد: الاضطراب فيه كثير، ولا حجة فيه عندي في تضمين العارية

.....

وبهذا ظهر الجواب عن دليل القياس الذي احتج به الخصم حيث قال: وجدنا كل ما يقبضه بعض الناس من بعض (1) الناس من بعض الأموال على ثلاثة أقسام، أحدها قسم منفعته للدافع دون المدفوع إليه، كالوديعة والوكالة، فهذا غير مضمونة، وثانيها قسم منفعته للدافع والمدفوع إليه معاً كالقراض. وقد اتفقنا على أنه غير مضمونة، فوجب أن يكون الرهن وكل ما في الباب كذلك، وثالثها ما منفعته للمدفع إليه دون الدافع، كالقرض وقد صح الإجماع على أنه مضمون، فوجب أن تكون العارية وكل ما في هذا الباب كذلك، "المحلى" (9: 173). والجواب أن العارية تفارق القرض، لكون المستقرض يملك ما استقرضه بعوض ولا يملك المستعير ما استعاره، ولنا أن نعارض هذا القياس بالصدقة، ونقول: إن (العارية نصدق بالمنفعة فلا ضمان ويؤيده إطلاق المنيحة على العارية، وهي العطية. (المؤلف

انتهى كلامه (قلت: قد أشرنا إلى رفع الاضطراب من المتن، وهو من طريق جابر وابن عباس عند الحاكم سالم من الاختلاف، وإذا صح للحديث طريق واحد وسلم من شوائب الطعن تعين المصير إليه، ولا عبرة باختلاف الباقيين، قاله "الزيلعي" (1: 35). وفي "الجوهر النقي": وإذا أقام ثقة إسناداً اعتمد، ولم يبال بالاختلاف، وكثير من أحاديث الصحيحين لم تسلم من مثل هذا الاختلاف اهـ (1: 40). وقد عرفت أن الاضطراب إنما هو في طريق عبد العزيز بن رفيع، ولا أثر له في طريق ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله، ولا في طريق خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس، كما لا يخفى). قال: ثم على تقدير صحة قوله: مضمونة، المراد مردودة أي مضمونة الرد عليك، بدليل قوله: حتى نوديهما إليك. ويحتمل أن يريد اشتراط (الضمان والعارية بشرط الضمان مضمونة في رواية للحنفية اهـ (6: 90).

يملك المستعير أن يعير غيره

فائدة: حديث استعارته - صلى الله عليه وسلم - أدرا من صفوان ومن يعلي بن أمية يدل على أن للمستعير أن يعيرها غيره، لأنه - صلى الله عليه وسلم - كان هو المستعير، ثم أعارها من لم يكن له درع من المسلمين. فإن قيل: كان ذلك معلوماً لصفوان وأخيه أنه - صلى الله عليه وسلم - استعارها لغيره لا نفسه، فلم يكن فيه دليل لجواز إعارة المستعير غيره مطلقاً، قلنا: ولكنه - صلى الله عليه وسلم - لم يقل لهما: إني استعيرها لغيري، ولو لم يملك المستعير أن يعير غيره لصرح بذلك، ولم يكتف بعلمهما، كما هو الظاهر من عادته - صلى الله عليه وسلم - في المعاملات، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، وأصرح من ذلك ما رواه البخاري عن أنس بن مالك أن أمه أم سليم، كانت أعطت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عذاقاً. قال: وكان الرجل يجعل للنبي - صلى الله عليه وسلم - النخلات، فأعطاهن النبي - صلى الله عليه وسلم - أم أيمن مولاته

فلما فرغ من قتل أهل خيبر فأنصرف إلى المدينة، رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم التي كانوا منحوهم من ثمارهم، فرد النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أمه عذاقها. وفي رواية له: أن أهلي أمروني أن أسأل النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي كانوا أعطوه وكان قد أعطاها أم أيمن فجعلت الثوب في عنقي تقول: لا نعطيكم وقد أعطانيه، قال: والنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: لك كذا، حتى أعطاها عشرة أمثاله، أو كما قال، فتح الباري (5: 180). ولا يخفى أن عذاق أم سليم كانت منيحة عارية النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم تكن هبة، وإلا لم تستردها منه، فأعارها النبي - صلى الله عليه وسلم - أم أيمن، ولم يثبت في طريق ما، ولو ضعيفة أن ذلك كان بإذن أم سليم فثبت أن المستعير يملك أن يعير غيره إذا لم يشترط المعير انتفاعه بنفسه، والله تعالى أعلم

نا وكيع: عن علي بن صالح بن حي عن عبد الأعلى عن محمد ابن الحنفية عن - 5241
علي بن أبي طالب، قال: العارية ليست بيعاً ولا مضمونة، إنما هو معروف، إلا أن يخالف
فيضمن، رواه ابن أبي شيبة (المحلي 9: 173)، قال ابن حزم: وهذا صحيح عن علي. ...
5242 - نا: قيس بن الربيع عن الحجاج بن أرطاة عن هلال الوزان عن عبد الله بن عكيم،
قال عمر بن الخطاب: العارية بمنزلة الوديعة، ولا ضمان فيها إلا أن يتعدى، رواه عبد الرزاق
(المحلي 9: 173) أيضاً، قال ابن حزم (1): وهو قول إبراهيم النخعي وعمر بن عبد العزيز
والزهري وغيرهم اهـ. قلت: سند عبد الرزاق حسن فإن قيساً والحجاج كلامهما مختلف
فيهما، والباقون ثقات. ... 5243 - عن شريح أنه قال: ليس على المستودع غير المغل
ضمان، ولا على

قوله: نا وكيع إلخ. قال العبد الضعيف: قوله: "العارية ليست بيعاً" ينفي شبهها بالمقبوض
على سوم الشراء، كما نبهنا على ذلك فيما مضى. ودلالته: على كون العارية غير مضمونة
ظاهرة، وكذا دلالة أثر عمر بعده

قوله: عن شريح إلخ. قال العبد الضعيف: حمل المالكية قوله: المغل، على المتهم. فقالوا:
أما ما غيب عليه كالحلى والثياب نحو ذلك، فيضمن جملة، وأما ما ظهر كالحيوان ونحوه،
فلا ضمان فيه ما لم يتعد. قالوا: يتهم المستعير فيما غاب، قلنا: ليس بالتهمة تستحل
أموال الناس، ويلزمكم أن تضمنوا الوديعة أيضاً بهذه التهمة (المحلي 9: 169). ونسبتم
بقائلين به فالأولى حمل المغل في قول شريح على الخائن المتعدي، لأنه نفى الضمان عن
غير المغل في الوديعة والعارية سواء، وبالإجماع لا يضمن المستودع ما لم يتعد فكذا
المستعير وهو قول علي وعمر رضي الله عنهما

الجواب عما احتج به الخصم على تضمين العارية

واحتج من قال بتضمين العارية بما عبد الرزاق: نا ابن عبينة عم عمرو بن دينار عن ابن
مليكة وعبد الرحمن بن السائب، قال ابن أبي مليكة: عن ابن عباس، وقال ابن السائب: عن
أبي هريرة، قالا جميعاً: العارية تغرم (المحلي 9: 170). قلت: لا حجة لهم فيه، لأننا نقول
بغرامة العارية

□المستعير غير المغل ضمان، قال البيهقي (6: 91): هذا هو المحفوظ عن شريح من قوله

ووالعجب من ابن حزم: أنه يحنج بقيس والحجاج إذا وافق الأثر غرضه، ويطرحهما إذا خالفه (1)

أيضاً إذا تعدى المستعير فيها، فيحمل قولهما على ذلك، لكونه مجملاً، وقول على عمرو مفسراً، والمفسر قاض على المجمل، كما تقرر في الأصول. واحتجوا بما روى من طريق ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن ابن عمر أنه كان يضمن العارية (المحلى أيضاً). قلنا: نعم! إذا قصر في الحفظ أو تعدى فيها بدليل ما مر عن عمر، وهو أجل ممن روى عنه خلافة، وبما روى من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه، قال في قضية معاذ بن جبل: العارية مؤداة، اهـ. قلنا: لا حجة فيه على وجوب الضمان، وإنما هو في رد العين إذا كانت قائمة، كما تقدم

قالوا: وكان شريح يضمن العارية. قلت: كلا، وإنما كان يضمن الخائن المتعدي كما مر، قالوا: وضمنها الحسن ثم رجع عن ذلك، قلت: فلا حجة لكم فيه بل هو حجة لنا. قالوا: وضح عن مسروق أيضاً وعن عطاء بن أبي رباح، وذكره ابن وهب عن يحيى بن سعيد الأنصاري وربيعه، وذكروا أنه قول علمائهم الذين أدركوا وبه كانوا يقضون اهـ. قلنا: عمر وعلي وشريح أجل من هؤلاء، وقد تقدم عن الموفق أن الحسن والنخعي والشعبي وعمر بن عبد العزيز والثوري وأبا حنيفة ومالك والأوزاعي وابن شبرمة قالوا: هي أمانة لا يجب ضمانها إلا بالتعدي، وليسوا بأقل ممن أدركهم يحيى بن سعيد وربيعه من العلماء. قال محمد في الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال في العارية من الحيوان والمتاع ما لم يخالف المستعير إلى غير الذي قال فسرقة المتاع أو أضله أو تفقت الدابة فليس عليه ضمان، اهـ (ص 113). قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، والله تعالى أعلم

قول الرجل: أخدمتك هذه الجارية عارية، والجواب عن قول البخاري فيه

فائدة: إذا قال الرجل: أخدمتك هذه الجارية أو هذا العبد فهو عارية، وليس بتمليك ولا هبة إلا أن تقوم بذلك قرينة، واحتج البخاري على أنه للتمليك، بقصة هاجر. وفيها قوله - صلى الله عليه وسلم - «هاجر إبراهيم بسارة فأعطوها آجر فرجعت، فقالت: أشعرت أن الله كبت الكافر وأخدم وليدة» اهـ

ولا حجة له فيه، فقد قال ابن بطال: لا أعلم خلافاً أن من قال: أخدمتك هذه الجارية، أنه قد وهب له الخدمة خاصة، فإن الإخدام لا يقتضي تملك الرقبة، كما أن الإسكان لا يقتضي تملك الدار. قال: واستدلاله بقوله: فأخدمها هاجر، على الهبة لا يصح وإنما صحت (الهبة في هذه القصة من قوله: فأعطوها هاجر، اهـ من "فتح الباري" (5: 181)

ورواه عبد الرزاق قال: سمعت هشام بن حسان يذكر عن محمد بن سيرين عن شريح به (المحلى 9: 17)، وهذا سند صحيح

قال الحافظ: والذي يظهر أن البخاري لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق، وإنما مراده إن وجدت قرينة تدل على العرف، حمل عليها. فإن كان جرى بين قوم عرف في تنزيل الإخدام منزلة الهبة، فأطلقه شخص وقصد التملك نفذ. ومن قال: هي عارية في كل حال فقد خالفه هـ. قلت: الذي قال: هي عارية في كل حال إنما ذكر ما يتبادر منه في متعارف الناس عنده، ولم يرد أنه لو جرى عرف باستعماله في معنى الهبة أو قامت قرينة على إرادتها به لم يعجز استعماله في معنى الهبة أبداً، ولا إرادتها به، فهذا مما لا يصح نسبته إلى عامي، فضلاً عن فقيه قد أذعن الأمة لجلالته في الفقه والعلم

ثم أورد البخاري على بعض الناس أنه قال في قول الرجل: كسوتك هذا الثوب، إنه هبة هـ. أي وهو كالإخدام في إفادته تملك المنفعة وضعاً دون تملك العين. فالقول يكون بالأول عارية والثاني هبة تناقض، قلنا: لا يجوز القياس في اللغة لأن بناءها على السماع والعرف. قال ابن بطال: لم يختلف العلماء فيمن قال: كسوتك هذا الثوب مدة معينة إن له شرطه، وإن لم يذكر أجلاً، فهو هبة. وقد قال تعالى: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ} ولم تختلف الأمة أن ذلك تملك للطعام والكسوة انتهى، من "فتح الباري" أيضاً، فثبت أن قول الحنفية في هذا الباب هو قول جمهور العلماء. لم يختلفوا في ذلك، فمن شنع عليهم هو أحق بالتشنيع دونهم

الجواب عن إيراد البخاري على بعض الناس

في قول الرجل: حملتك على هذا الفهرس

ثم بوب البخاري رحمه الله: "إذا حمل على فرس فهو كالعمرى والصدقة. وقال بعض الناس: له أن يرجع فيها" وذكر فيه حديث عمر: حملت على فرس في سبيل الله، فرأيت يباع فسألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «لا تشتريه ولا تعد في صدقتك». فإن أراد بهم الحنفية وأنهم حملوه على العارية ففيه أن عندنا قول الرجل: حملتك على هذا الفرس، إن نوى به الهبة فهو هبة وإلا فعارية. قال الزيلعي: إنه مستعمل فيهما، يقال: "حمل فلان فلاناً على دابته" يراد به الهبة تارة والعارية أخرى، فإذا نوى أحدهما صحت نيته، وإن لم تكن له نية حمل على الأدنى كيلا يلزمه الأعلى بالشك انتهى. والأدنى هو العارية وعلى التقديرين يصح الرجوع عندهم إذا لم يكن صدقة

كتاب الوديعة ... باب لا ضمان على المؤتمن ... 5244 - عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا ضمان على مؤتمن"، أخرجه الدارقطني (ص 206) وفيه محمد بن عبد الرحمن الحجبي ذكر ابن حبان في "الثقات"، وذكره البخاري في "التاريخ"، فلم يذكر فيه جرحاً. ... وقال ابن عدي: "ضعيف يسرق الحديث"، وقال الدارقطني: "متروك" (التهذيب 9: 299)، وي زيد بن عبد الملك ضعفه الأئمة، واختلف فيه قول ابن معين، فقال مرة: "ليس به بأس"، وأخرى: "ليس حديثه بذلك".

على الفقير، أو هبة لذي رحم محرم منه، لما سيأتي في باب الهبة. والظاهر من حديث الباب أنه كان قد تصدق بالفرس على الذي حمله عليه فلذا أقدم على الشراء. ولا يلزم منه أن مجرد الحمل يكون تمليكاً، أو وقفاً

وفي "العمدة" للعيني (6: 321): قال الداودي: قول البخاري: هو كالعمرى والصدقة، تحكم بغير تأمل، وقول من ذكر من الناس أصح لأنهم يقولون: المسلمون على شروطهم

قلت: عند الحنفية قول الرجل: "حملتك على هذا الفرس" لا يكون هبة إلا بنية. لأن الحمل هو الإركان حقيقة، فيكون عارية، ولكنه يحتمل الهبة. يقال: "حمل الأمير فلاناً على الفرس" معناه ملكه إياه، فيحمل على التملك عند نيته، لأنه نوى ما يحتمله لفظه، وفيه تشديد عليه فتعتبر نيته اهـ

وفي "الهداية": وتصح بقوله: منحتك إرادته هذا الثوب، وحملتك على هذه الداية، إذا لم يرد به الهبة، لأنهما لتمليك العين. وعند عدم إرادته الهبة يحمل على تملك المنافع تجوزاً اهـ (3: 263)، والبسط في حاشية "البحر" لابن عابدين، وفي "الكفاية"، وغيرها من شروح "الهداية".

باب لا ضمان على المؤتمن

أقول: الأحاديث والآثار المذكورة بمجموعة تدل على المطلوب، والذين قالوا بوجوب الضمان على المستودع، ليس لهم حجة غير الاجتهاد والرأي. وهو معارض باجتهاد المخالف فينبغي النصوص والآثار سالمة عن المعارض. قال العبد الضعيف: قد غير بعض الأحباب الترتيب، فأدخل أحكام الوديعة في أحكام العارية

والأصل في الوديعة الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب، فقول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: - 5245
 "من أودع وديعة فلا ضمان عليه"، أخرجه ابن ماجة، ورواه ابن حبان في "كتاب الضعفاء"
 من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب الزبلي (2: 227)، وفي "مسند ابن ماجة": مثنى
 ابن الصباح، ومثنى وثقه ابن معين. ... وقال ابن عدي: له حديث صالح عن عمرو بن
 شعيب، وقد ضعفه الأئمة المتقدمون، والضعف على حديثه بين اه، وضعفه آخرون
 (التهذيب)، وابن لهيعة مختلف فيه، ويحتمل أن يكون ابن لهيعة سمعه من مثنى بن
 الصباح عن عمرو بن شعيب، ورواه عن عمرو بن شعيب، لأنه كان يفعل ذلك، كما في
 "التهذيب". ... 5246 - وعن عمر بن عبد الجبار عن عبيدة بن حسان عن عمرو بن شعيب
 عن أبيه عن جده عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: "ليس على المستعير غير المغل
 ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان"، أخرجه الدارقطني وقال: "عمرو وعبيدة
 ضعيفان" (الدارقطني ص 306)، قلت: الطرق يقوي بعضها بعضاً وله شواهد

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا}. وقوله تعالى: {فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي
 أُؤْتِيَ أَمَانَتَهُ}. وأما السنة، فقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «أد الأمانة إلى من
 «أتمك، ولا تخن من خانك

وروى عنه عليه السلام أنه كانت عنده ودائع، فلما أراد الهجر أودعها عن أم أيمن (1)، وأمر
 (عليها أن يردّها على أهلها. (رواه ابن إسحاق بسند قوى، فذكر حديث الخروج إلى الهجرة

قال: فأقام علي بن أبي طالب خمس ليال وأيامها حتى أدى عن النبي - صلى الله عليه
 (وسلم - الودائع التي كانت عنده للناس، كذا في "التلخيص" (2: 27)

وفيه دليل على جواز حفظ الوديعة عند أهل بيته ومن هو في عياله، وكذا جواز ردّها على
 أيديهم، وأما الإجماع، فأجمع علماء كل عصر على جواد الإيداع والاستبداع، والقياس
 يقتضيها، فإن بالناس إليها حاجة، فإنه يتعذر على جميعهم حفظ أموالهم بأنفسهم،
 ويحتاجون إلى من يحفظ لهم. والوديعة فعلية من يدع الشيء إذا تركه، أي هي متروكة
 عند المودع، وقبولها مستحب لمن يعلم من نفسه الأمانة، لأن فيه قضاء حاجة أخيه
 المؤمن ومعاونته، وهي عقد جائز من الطرفين، متى أراد المودع أخذ وديعته لزم
 المستودع ردّها لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا

(وقع في نسخة الرافعي عند أم المؤمنين فأشكل على الحافظ في "التلخيص" (2: 270). (المؤلف (1)

وحدثنا: إسماعيل بن محمد الصفار ثنا عباس بن محمد نا روح نا عوف عن - 5247
محمد، أن شريحاً قال: ليس على المستعير غير المغل ولا على المستودع غير المغل ضمان
(الدارقطني ص 306). ... 5248 - وروى: سفيان الثوري في جامعة عن جابر الجعفي عن
القاسم بن عبد الرحمن، أن علياً وابن مسعود قالاً: "ليس على المؤتمن ضمان" (التلخيص
الحبير ص 271)، وجابر مختلف فيه مع ما من الانقطاع، وهو لا يضرنا

الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وإن أراد المستودع ردها على صاحبها لزمه قبولها، لأن المستودع
(متبرع بأمساكها، فلا يلزمه التبرع في المستقبل، قاله الموفق في "المغنى" (7: 280

قال: والوديعة أمانة، فإذا تلفت بغير تفريط من المودع، فليس عليه ضمان سواء ذهب
معها شيء من مال المودع، أو لم يذهب، هذا قول أكثر أهل العلم، روي ذلك عن أبي بكر
وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، وبه قال شريح والنخعي ومالك وأبو الزناد والثوري
والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي. وعن أحمد رواية أخرى: إن ذهب الوديعة من بين
ماله غرمها لما روى عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أنه ضمن أنس بن مالك وديعة
ذهبت من بين ماله

قال القاضي: والأولى أصح، لأن الله تعالى سماها أمانة والضمان ينافي الأمانة، ويروى عن
عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ليس على
المستودع ضمان».

ويروى عن الصحابة الذين ذكرناهم ولأن المستودع مؤتمن فلا يضمن ما تلف من غير
تعديه وتفريطه، كالذي ذهب مع ماله، ولأن المستودع إنما يحفظها لصاحبها متبرعاً، فلو
لزمه الضمان، لامتنع الناس من قبول الودائع، وذلك مضر لما بيناه من الحاجة إليها، وما
روى عن عمر محمول على تفريط من أنس في حفظها، فلا ينافي ما ذكرنا. (ولأنها قضية
عين لا عموم لها، فلعل عمر - رضي الله عنهم - قد علم بأن السارق واحد من أهل بيته،
وإلا لم يأخذ الوديعة فقط من بين ماله، فضمه إياها، وما رويناه عنه في المتن، حكم عام
يعطى قانوناً كلياً مقتضاه أن الوديعة أمانة لا ضمان فيه إلا أن يتعدى). قال الموفق: فأما
إن تعدى المستودع فيها، أو فرط في جففظها فتلفت ضمن بغير خلاف نعلمه، لأنه متلف
(مال غيره فضمنه، كما لو أتلفه من غير استبداع اهـ (7: 281

فروع في الوديعة أكثرها مجمع عليها

فائدة: قال في "الهداية": وللمودع أن يحفظها بنفسه وبمن في عياله، لأنه لا يجد بدا من

وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو شهاب عن الحجاج بن أرطاة عن أبي الزبير عن - 5249
جابر: أن أبا بكر قضى في وديعة كانت في جراب فضاعت، أن لا ضمان منها (التلخيص
الحبير ص 271)، وقال الحافظ: إسناده ضعيف، ولعله لأجل الحجاج، وقد مر غير مرة أنه

الدفع إلى عياله، لأنه لا يمكنه ملازمة بيته ولا استصحاب الوديعة في خروجه، فكأن المالك راضياً به هـ. قلت: قد مر دليله في قصة خروجه - صلى الله عليه وسلم - للهجرة، وكانت عنده ودائع، فأودعها عن أم أيمن وأمر علياً أن يردها على أهلها، فتذكر. وفيه أيضاً: أنه إذا رد الوديعة أو العارية إلى المالك مع عبده أو أمته أو أجيره أو يمن هو في عياله جاز ولم يضمن. قال في الهداية: فإن حفظها بغيرهم أو أودعها بغيرهم ضمن اهـ

قال الموفق في المغنى: إذا أودعها غيره لغير عذر، فعليه الضمان بغير خلاف في المذهب، هو قول شريح ومالك والشافعي وأبي حنيفة وإسحاق. وقال ابن أبي ليلى: لا ضمان عليه، لأن عليه حفظها وإحرازها، وقد أحرزها عن غيره وحفظها به، ولأنه يحفظ ماله بإبداعه فإذا أودعها فقد حفظها بما يحفظ به ماله، ولنا أنه خالف المودع فضمنها، كما لو نهاه عن إبداعها، وهذا صحيح فإنه أمره بحفظها بنفسه ولم يرض لها غيره، قال: ولو أن رب الوديعة أمر المستودع بحفظها في مكان عينه فحفظ فيه ولم يخش عليه فلا ضمان عليه بغير خلاف، لأنه ممتثل لأمره غير مفرط في ماله، وإن خاف سيلاً وتوى يعني هلاكاً فأخرجها منه إلى حرزها، فتلفت فلا ضمان عليه بغير خلاف أيضاً، لأن نقلها في هذه الحال تعين حفظاً لها، وهو مأمور بحفظها اهـ

والمودع أمين، والقول قوله فيما يدعيه من تلف الوديعة بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن المودع إذا أحرز الوديعة ثم ذكر أنها ضاعت، أن القول قوله، وقال الأكثر: مع يمينه، وإن ادعى ردها على صاحبها فالقول قوله مع يمينه أيضاً، وبه قال الثوري والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي. وقال مالك: إن كان دفعها إليه (بغير بينة، وإن كان أودعها إيها بينة لم يقبل قوله في الرد إلا بينة اهـ (7: 292

حكم السفر بالوديعة

وهل للمودع أن يسافر بالوديعة؟ إ، كان المودع نهاه عن ذلك لم يكن له ذلك، وضمنهما إن خرج بها، لأنه مخالف لصاحبها، وإن لم يكن نهاه لكن الطريق مخوف أو البلد الذي يسافر إليه مخوف ضمنها، لأنه مفرط في حفظها (لا نعلم فيه خلافاً)، وإن لم يكن كذلك فله السفر بها.

وأخرج عبد الرزاق في "مصنفه" عن عمر بن الخطاب، قال: "العارية بمنزلة - 5250 الوديعة، لا ضمان منها إلا أن يتعدى". ... 5251 - وأخرج عن علي، قال: "ليس على صاحب العارية ضمان" (الزيلي 2: 229)، وقد مر أن إسناده حسن

نص عليه أحمد سواء كان به ضرورة إلى السفر أو لم يكن، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: إن سافر بها مع القدرة على صاحبها (أي على الرد إليه أو وكيله أو الحاكم أو أمين ضمنها. لأنه يسافر بها من غير ضرورة، أشبه ما لو كان السفر مخوفاً. ورجحه الموفق، لأنه يفوت على صاحبها إمكان استرجاعها، ويخاطر بها، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إن المسافر وماله لعلى قلت (أي هلاك) إلا ما وقى الله». ولنا أنه نقلها إلى موضع المأمون، لأنه سافر بها سافراً غير مخفوف كما لو نقلها في البلد، وأما الحديث (فرواه السلفي في أخبار أبي العلاء المعري من طريقه (ولا خير فيه

وأسنده الديلمي في "مسند الفردوس" من غير طريقه (وأحاديث الديلمي أكثرها ضعاف كما مر في المقدمة). وقد أنكره النووي في "شرح المذهب"، فقال: ليس هذا خبراً عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هو من كلام بعض السلف. قيل: إنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال الحافظ في "التلخيص": وذكره ابن قتيبة في غريب الحديث عن الأصمعي عن رجل من الأعراب أنه (2: 271). ولو حمل المسافر في ذلك الزمان لم يبعد كما حمل عليه قوله - صلى الله عليه وسلم - «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان، والثلاثة ركب». فإن السفر في ذلك الزمان لم يكن يخلو من خطر غالباً، والكلام فيما إذا كان الطريق آمناً، والله تعالى أعلم

حكم خلط الوديعة بغيرها

قال الموفق: وإذا خلط الدراهم الغلة أي المكسرة في صحاح، أو صحاحاً في غلة، لم يضمنها بالخلط، لأنها تتميز منها فلا يعجز بذلك عن ردها على صاحبها فلم يضمنها، كما لو تركها في صندوق وفيه أكياس له، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي ومالك. ولا تعلم فيه اختلافاً، وكذلك الحكم إذا خلط دراهم بيضا بسود يضمنها. ولعله قال ذلك لكونها تكتسب منها سواداً، أو يتغير لونها فتتنقض قيمتها. فإن لم يكن فيها ضرر فلا ضمان عليه. والله (أعلم) (7: 284)

إذا مات المستودع مجهلاً للوديعة

قال: وإذا مات وثبت أن عنده وديعة لم توجد بعينها ولم تتميز من ماله فهي دين عليه، يفرم

كتاب الهبة

باب في قبول الهبة ... 5252 - عن خالد بن عدي الجهني، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "من

من تركته لأنه مات مجهلاً وهو سبب الضمان. فإن كان عليه دين سواها فهي والدين سواء، فإن وقت تركته بهما وإلا اقتسماها بالحصص. وبهذا قال الشعبي والنخعي وداود بن أبي هند ومالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه وإسحاق وروى ذلك عن شريح ومسروق وعطاء وطاوس والزهري وأبي جعفر محمد بن علي، وروى عن النخعي: «الأمانة قبل الدين. وقال الحارث العكلي: الدين قبل الأمانة، ولنا أنهما حقان وجبا في ذمته فتساويه كالدينين، وسواء وجد في تركته من جنس الوديعة أو لم يوجد. وهذا إذا أقر المودع أن (عندي وديعة لفلان، أو ثبت ببينة أنه مات، وعنده وديعة اهـ (7: 290

وفي رحمة الأمة: اتفق الأئمة على أن الوديعة أمانة محضة، وأن الضمان لا يجب على المودع إلا بالتعدي، وأن القول قوله في التلف والرد على الإطلاق مع يمينه. واختلفوا فيما إذا كان قبضها ببينة فالثلاثة (الأئمة) على أنه يقبل قوله في الرد بلا بينة، وقال مالك: لا يقبل إلا ببينة

:إذا تصرف المستودع في الوديعة ثم ردها إلى مكانها

وإذا استودع دنانير أو دراهم، ثم أنفقها، أو أتلّفها، ثم رد مثلها إلى مكان الوديعة، ثم تلف المردود بغير فعله، فلا ضمان عليه عند مالك، فإن عنده لو خلط دراهم الوديعة، أو الدنانير، أو الحنطة بمثلها حتى لا تتميز لم يكن عنده ضامناً للتلف، وقال أبو حنيفة: إن رده بعينه لم يضمن تلفه، وإن رد مثله لم يسقط عنه الضمان. وقال الشافعي وأحمد: هو ضامن على كل حال بنفس إخراجها لتعديده. ولا يسقط عنه الضمان سواء رده بعينه إلى حرزه أو رد (مثله اهـ (ص 82

ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «عفى عن أمتي الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو تعمل»، فإذا نوى الخيانة في الوديعة بالجحود، أو الاستعمال، ولم يفعل شيئاً إلا أنه أخذها، أو بعضها، ثم رده بعينه ولم ينفق شيئاً، ولم يغير لم يصّر ضامناً لأنه لم يحدث في الوديعة قولاً، ولا فعلاً، فكان كما إذا عد دراهم الوديعة ثم وضعها

باب في قبول الهبة

أقول: اضطرب كلمات الحنفية في أن ركن الهبة ما هو؟ فقال شيخ الإسلام خواهر زاده في

جاءه معروف من أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله ولا يردده، فإنما هو رزق ساقه الله إليه"، رواه أحمد، قال في "مجمع الزوائد": رجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار: 4: 49). ... 5253 - وعن أم كلثوم بنت أبي سلمة، قالت: لما تزوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أم سلمة قال لها: "إني أهديت إلى النجاشي حلة وأواني من مسك، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة، فإن ردت علي فهي لك"، قالت: وكان ما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وردت عليه هدية، فأعطى كل امرأة من نسائه أوقية مسك، وأعطى أم سلمة بقية- المسك والحلة، رواه أحمد (6: 404). وقال في "الفتح": إسناده حسن (5: 164). ... وقال في "مجمع الزوائد": في إسناده أم موسى بن عقبة ولا أعرفها (نيل 5: 232)، وفيه أيضاً حديث أم كلثوم هذا أخرجه الطبراني والحاكم، وحسن صاحب "الفتح" إسناده اهـ.

"مبسوطه": هو مجرد إيجاب الواهب وهو قوله: وهبت، ولم يجعل قبول الموهوب له ركناً، لأن العقد ينعقد بمجرد إيجاب الواهب. وقال صاحب "التحفة": ركنها الإيجاب والقبول، ووجهه أن الهبة عقد والعقد هو الإيجاب والقبول، وقال في "البدائع": أما ركن الهبة فالإيجاب من الواهب. فأما القبول من الموهوب له فليس بركن استحساناً والقياس أن يكون ركناً، هو قول زفر، وفي قول قال: القبض أيضاً ركن، كذا في "نتائج الأفكار" (7: 480)، لكن هذا الاضطراب والاختلاف إنما هو في حقيقة الهبة فقط، ولم يختلفوا في أن الملك للموهوب له لا يثبت بدون قبول الموهوب

له وقبضه

قال صاحب "النهاية" تحت قول صاحب "الهداية": وتصح بالإيجاب والقبول أي تصح بالإيجاب وحده في حق الواهب وبالإيجاب والقبول في حق الموهوب له. لأن الهبة عقد تبرع فيتم بالمتبرع. فصار هو عندنا بمنزلة الإقرار والوصية. ولكن لا يملكه الموهوب له إلا بالقبول والقبض، هكذا في "نتائج الأفكار" (7: 480). فظهر من هذا التفصيل أن ما يظهر من كلام الشوكاني، أن الموهوب له يملك بالإيجاب فقط عند بعض الحنفية، ناش من قلة التدبر في كلامهم. لأن النزاع منهم إنما هو في حقيقة الهبة لا في ثبوت الملك بالإيجاب فقط.

عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "تهادوا تحابوا"، رواه - 5254 البخاري في "الأدب"، والبيهقي وابن طاهر في "مسند الشهاب"، وإسناده حسن (التلخيص (الحبير 2: 259).

قال العبد الضعيف: إن الهبة والصدقة والهبة والعطية معانيها متقاربة. وكلها تمليك في الحياة بغير عوض (في الحال). واسم العطية والهبة شامل لجميعها

الفرق بين الصدقة والهبة

والصدقة والهبة متغايران. فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة، وقال في اللحم الذي تصدق به على بريرة: «هو عليها صدقة ولنا هدية». فمن أعطى شيئاً يتقرب به إلى الله تعالى للمحتاج فهو صدقة، ومن دفع إلى أحد شيئاً للتقرب إليه والمحبة له فهو هدية كما وقع التصريح به في حديث عبد الرحمن بن علقمة، وجميع ذلك مندوب إليه ومحثوث عليه. فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «تهادوا وتحابوا» وإسناده حسن، وأما الصدقة فما ورد في فضلها أكثر من أن يحصر. وذكر القاضي وأبو الخطاب من الحنابلة أن الهبة والعطية لا تصح كلها إلا بالإيجاب والقبول، ولا بد منهما، سواء وجد القبض أو لم يوجد وهذا قول أكثر أصحاب الشافعي لأنه عقد تمليك فافتقر إلى الإيجاب والقبول، كالنكاح وغيره

الصحيح أن المعاطاة كافية لصحة الهبة ولا حاجة إلى الإيجاب والقبول لفظاً

والصحيح أن المعاطاة والأفعال الدالة على الإيجاب والقبول كافية، ولا يحتاج إلى لفظ. وهذا اختيار ابن عقيل، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يهدي ويهدي إليه، ويعطي ويعطى، ويفرق الصدقات، ويأمر ساعاته بتفريقها وأخذها، وكان أصحابه يفعلون ذلك ولم ينقل عنهم في ذلك إيجاب ولا قبول لفظاً، ولا أمر به ولا تعليمه لأحد. ولو كان ذلك شرطاً لنقل عنهم نقلاً مشهوراً، كما هو مقتضى العادة، وكان ابن عمر على بغير لعمر فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمر: "بعينه"، فقال: "هو لك يا رسول الله، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «هو لك يا عبد الله ابن عمر! فاصنع به ما شئت

ولم ينقل قبول النبي - صلى الله عليه وسلم - من عمر، ولا قبول ابن عمر من النبي - صلى الله عليه وسلم - لفظاً. ولو كان شرطاً لفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - وعلمه ابن عمر، ولم يكن ليأمره أن يصنع به ما شاء قبل أن يقبله، وروى أبو هريرة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أتى بطعام سأل عنه. فإن قالوا: صدقة، قال لأصحابه: «كلوا»، ولم «يأكل». وإن قالوا: هدية ضرب بيده فأكل معهم

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقبل - 5255 (الهدية ويشيب عليها"، رواه البخاري (الزيلعي 2: 230

ولا خلاف بين العلماء فيما علمناه في أن تقديم الطعام بين يدي الضيفان إذن في الأكل، وأنه لا يحتاج إلى قبول بقوله ولأنه وجد ما يدل على التراضي بنقل الملك فاكثفى به، كما إذا وجد الإيجاب والقبول، قال ابن عقيل: إنما يشترط الإيجاب والقبول لفظاً مع الإطلاق وعدم العرف القائم بين المعطي والمعطى لأنه إذا لم يكن عرف يدل على الرضا فلا بد من قول دال عليه، أما مع قرائن الأحوال والدلائل فلا وجه لتوقيفه على اللفظ، ألا ترى أننا اكتفينا بالمعطاة في البيع، واكتفينا بدلالة الحال في دخول الحمام، وهو إجارة وبيع أعيان، فإذا اكتفينا في المعاوضات مع تأكدها بدلالة الحال، وأنها تنقل الملك من الجانبين، فلأن (نكتفي به في الهبة أولى، ذكره الموفق في "المغنى" (6: 253).

قلت: وهذا هو مذهبنا معشر الحنفية. قال ابن عابدين: إن التلفظ بالإيجاب والقبول لا يشترط، بل تكفي القرائن الدالة على التملك، كمن دفع لفقير شيئاً وقبضه، ولم يتلفظ واحد منهما بشيء، وكذا يقع في الهدية ونحوها، فاحفظه. ومثله ما يدفعه لزوجته أو غيرها قال: وهبت منك هذه العين، فقبضها الموهوب له بحضرة الواهب ولم يقل: قبلت، صح لأن القبض في باب الهبة جار مجرى الركن، فصار كالقبول "ولو الجية". قال: وتصح الهبة بقبول أي ولو فعلاً، ومنه "وهبت جاريته هذه لأحد كما فليأخذها من شاء" فأخذها رجل منهما تكون له، وكان أخذها قبلاً، (وكذا لو وضع ما لا في طريق ليكون ملكاً للرافع جاز ويكون لمن رفعه). وما في "المحيط" من أنها تدل على أنه لا يشترط في الهبة القبول مشكل "بحر". قلت: يظهر لي أنه أراد القبول قولاً، وعليه يحمل كلام غيره أيضاً، وبه يظهر التوفيق بين القولين باشتراط القبول وعدمه، والله الموفق، وقدما نظيره في العارية. نعم! القبول شرط لو كان الموهوب في يده أي يد الموهوب له، كما يأتي اه (4: 778). وبهذا ارتفع الاضطراب الذي ادعاء بعض الأحزاب في كلمات الحنفية

اغتر بعض الفقهاء بمسألة اليمين

واغتر من قال بعدم ركنية القبول بما ذكره في باب الإيمان: "إذا حلف ألا يهب فوهب ولم يقبل، حث. ولو قال: لا أبيع فباع ولم يقبل المشتري لم يحنث". ولا حجة لهم فيه، لما عرف

عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لو دعت إلى كراع - 5256 لأجبت، ولو أهدي إلي ذراع لقبلت"، رواه البخاري، وأخرجه الترمذي من حديث أنس (وصححه) (التلخيص الحبير 2: 259).

أن مبني الإيمان على العرف، ويقال لمثله واهياً عرفاً ولو لم يقبل الموهوب له، ولا يقال له بائعاً ما لم يقبل المشتري. ولهذا يقال: وهب ولم يقبل. ولا يقال: باع ولم يقبل. ولا يلزم من صحة إطلاق الهبة بدون القبول عرفاً صحته بدون شرعاً، فالحق أن القبول ركن من أركان الهبة، لا تصح بدون، سواء كان بالقول، أو بالفعل.

قال في "الكفاية": وركنها الإيجاب والقبول، لأن ملك الإنسان لا ينتقل إلى الغير بدون تملكه، وإلزام الملك على الغير لا يكون بدون قبوله هـ. ومثله في "الكافي"، وبه صرح صاحب "النهاية" و"معراج الدراية": أن ركن الهبة هو الإيجاب والقبول.

وقول صاحب "الهداية": أما الإيجاب والقبول فلأنه عقد والعقد ينعقد بالإيجاب والقبول. بمنزلة الصريح في أن عقد الهبة لا يتم إلا بالإيجاب والقبول كسائر العقود، ويشهد لهذا أيضاً قوله: والقبض لا بد منه لثبوت الملك، إذا لو كان مراده أن الهبة عقد تبرع فيتم بالتبرع، ولكن لا يملكه الموهوب له إلا القبول والقبض، لقول: والقبول والقبض لا بد منهما لثبوت الملك (لا لصحة العقد). وهذا كله مما لا ستره به عند من له ذوق صحيح (نتائج الأفكار 7: 480).

فإن قيل: إذا لم يثبت الملك للموهوب له بدون القبض، فما فائدة صحة الهبة بالإيجاب والقبول وجعلها ركنين لها؟ قلنا: فائدته ثبوت استحقاق الملك له، ولذا كان له قبض الموهوب بلا إذن الواهب في المجلس، فافهم.

دلائل اشتراط القبول للهبة

ولا يخفى أن حديث خالد بن عدي يدل على أن الهدية تفتقر إلى القبول. لقوله - صلى الله عليه وسلم - فيه: «فليقبله»، ولو كانت الهبة والهدية تتم بمجرد الإيجاب لم يكن حاجة إلى القبول، وكذا حديث عائشة: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقبل الهدية ويثبت عليها. وكذا حديث أبي هريرة «لو أهدى إلى ذراع لقبلت» وغير ذلك من الأحاديث التي ذكرها صاحب "المنتقى" و"نيل الأوطار"، كلها مشعرة بأن الهبة والهدية تفتقر إلى القبول، وإلا لم يكن لذكره معنى، وهذا هو المطلوب، لا ما زعمه بعض الأحباب أن المطلوب توقف ثبوت الملك للموهوب له على القبول. ثم قال: إن هذه

عن عبد الرحمن بن علقمة الثقفي قال: لما قدم وفد ثقيف قدموا معهم بهدية، - 5257 فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أهدية أم صدقة؟ فإن كانت هدية، فإنما يبتغي بها وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقضاء الحاجة، وإن كانت صدقة فإنما يبتغي بها وجه الله"، قالوا: لا، بل هدية، فقبلها منهم، الحديث رواه النسائي، وسكن عنه الحافظ في ("التلخيص" 2: 259).

الأحاديث لا تتعرض للملك. قلنا: ثبوت الملك يتوقف على القبض، وأما الإيجاب والقبول فإنما يتوقف عليهما صحة العقد وإفادة الاستحقاق للموهوب له، ولا يخفى دلالة أحاديث «الباب على هذا المعنى، أما حديث خالد ابن عدي فلما ذكرنا فيه من قوله: «فليقبله».

وأما حديث أم كلثوم بنت سلمة فلما فيه من قبض النبي - صلى الله عليه وسلم - الهدية التي بعث بها إلى النجاشي بعد رجوعها إليه، دل ذلك على أن الهدية لا تتم بمجرد الإهداء بل لا بد من القبول ولو كانت تتم بمجرد ذلك ويستحقها الموهوب له بالإهداء لما قبضها - صلى الله عليه وسلم -، لأنها قد صارت للنجاشي عند بعثه - صلى الله عليه وسلم - بها، ولورثته من بعده.

الجواب عن إيراد بعض الأحباب

وأورد عليه بعض الأحباب أنه لا دليل في الحديث على أن النجاشي كان حياً حين الإهداء إذا يمكن أن يكون إهداءه - صلى الله عليه وسلم - إليه لظنه حياً ثم علم بعده أنه قد مات قبل الإهداء، ولهذا ارتجع هديته. قلت: مجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في هذا العلم ولو راجع الأصول الصحاح لعلم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان قد نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وأخرج بهم إلى المصلى فصف بهم وكبر عليه أربع كبريات. رواه الجماعة عن أبي هريرة، كما في "نيل الأوطار" (3: 283). وحديث أم سلمة صريح في عدم تيقنه - صلى الله عليه وسلم - بموته حين قال لها ما قال لقوله: «ولا أرى النجاشي إلا قد مات». بدون الجزم به، فلا بد أن يكون ذلك قبل اليوم الذي مات فيه، أو قبل موته بساعة، أو ساعات، فافهم.

وفي ترجمة البخاري: إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل: قبلت، إشارة إلى صحة الهبة بدون القبول بالقول، ونقل ابن بطال اتفاق العلماء، وأن القبض في الهبة هو غاية القبول، قال الحافظ في "الفتح": وغفل رحمه الله عن مذهب الشافعي، فإن الشافعية يشترطون القبول (لفظاً) في الهبة دون الهدية إلا أن كانت الهبة ضمنية، كما لو قال: أعتق عبدك عنى، فعتقه عنه، فإنه يدخل في ملكه هبة ويعتق عنه ولا يشترط القبول، ومقابل إطلاق ابن بطال قول الماوردي. قال الحسن البصري: لا يعتبر القبول في الهبة كالعتق. قال: وهو قول شذبه عن الجماعة وخالف فيه.

باب انعقاد الهبة بقوله: نحلته

عن النعمان بن بشير، أن أباه أتى به إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - 5258 فقال: إني نحلته ابني هذا غلاماً، فقال: "أكل ولدك نحلته مثله؟" قال: لا، قال: "فارجعه" (البخاري).

الكافة إلا أن يريد الهدية فيحتمل اه. على أن في اشتراط القبول في الهدية وجهاً عند الشافعية. واحتج البخاري بحديث أبي هريرة في قصة المجامع في رمضان، وفيه أنه - صلى الله عليه وسلم - أعطى الرجل التمر فقبضه ولم يقل: قبلت، ثم قال له: «أذهب، فأطعمه أهلك». ولمن اشترط القبول أن يجيب عن هذا بأنها واقعة عين فلا حجة فيها، ولم يصرح فيها بذكر القبول ولا بنفيه، وقد اعترض الإسماعيلي بأنه ليس في الحديث أن ذلك كان هبة بل لعله كان من الصدقة، فيكون قاسماً، لا واهباً اه، وقد تقدم في الصوم التصريح بأنه ذلك كان من الصدقة، وكان البخاري ينجح إلى أنه لا فرق في ذلك، (بين الهبة والصدقة والهدية لاشتراك الجميع في كونها تمليكا بلا عوض) اه (5: 164)، وأما حكم القبض في الهبة، فسندكره في بابه، وغفل بعض الأحاب حيث ذكره في باب القبول وخلط بينهما.

تنبيه: احتج ابن حزم بما في حديث خالد عن عدي من قوله - صلى الله عليه وسلم - : «من جاءه معروف من أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله ولا يرده» الحديث. على أن قبول الهدية والصدقة والهبة فرض لا يجوز رد شيء منها، وهكذا سائر وجوه النفع، ثم أغرب وقال بوجوب قبولها ولو علم وتيقن بأن الذي أعطى حرام، أو شك فلم يدرأ حلال هو أم حرام؟ (9: 152 و 153)، وهذا ما لم يقله أحد قبله من جماعة العلماء، وقد ردناه عليه في باب رزق القاضي من باب القضاء، فليراجع.

باب انعقاد الهبة بقوله: نحلته

أقول: احتج صاحب "الهداية" بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «أكل ولدك نحلته مثله»؟ على انعقاد الهبة بقوله: نحلته، ولا حجة فيه، لأنه قد ورد في رواية للبخاري أخرى في هذه القصة بعينها قوله: «أعطيت سائر ولدك مثل هذا»؟ فلا يدري أي لفظ قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلا يصح الاحتجاج بلفظ خاص. فالصحيح الاحتجاج فيه باللغة والعرف، ولا حاجة فيه إلى الاحتجاج بالنص، لأن كون النحل بمعنى الإعطاء والهبة أمر لغوي وعرفي وليس بشرعي، ومعلوم أن الشرع لا يعتبر خصوص

باب القبض في الهبة ... 5259 - عن عائشة رضي عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها قالت: "إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغاية، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية! ما من الناس أحد أحب إلي غنى بعدي منك، ولا أعز علي فقراً بعدي منك، وإنني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جدتيه واحتزتيه كان ذلك لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك وأختك، فافتسموه على كتاب الله. قالت عائشة: فقلت: يا أبت، والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة أراها جارية (موطأ مالك 314).

الألفاظ في العقود، بل هو يعتبر المعاني فقط. وغاية الاعتذار عنه أن يقال: إن الاستدلال صاحب الهداية بهذا اللفظ على وجه الاستحسان والأولوية، لأنه يحتمل كونه من كلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، بخلاف ما لو استدل بكلام صاحب "القاموس" أو "الصحاح" أو غيرهما

قال العبد الضعيف: قد تقرر في الأصول أن الروايات يفسر بعضها بعضاً، فلما ورد في بعض ألفاظ الحديث "نحلت" مكان قوله: "وهبت" أو "أعطيت" ثبت أن النحلة والهبة والعطية كلها سواء ومعناها واحد، هذا هو مراد صاحب "الهداية"، فلا شك في صحة احتجاجه على انعقاد الهبة بقوله: "نحلت" بما ذكره من لفظ الحديث، فلا أدري في أي واد ذهب بعض الأحباب فتخبط خبط عشواء، ولو راجع طرق الحديث عند البيهقي. الدار قطني والطحاوي لعلم أن أكثرها بلفظ: "نحلت" و"نحلني" و"نحلت" ولم يرد "أعطيت" أو "وهبت" إلا في طريق، فالظاهر أن المحفوظ هو الأول، وأما الثاني والثالث فمن تصرف الرواة رواية بمعنى، فافهم

باب القبض في الهبة

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن الهبة لا يصح إلا مقبوضة، والدلالة ظاهرة لا تحتاج إلى التقرير.

الجواب عن إيراد بعض الأحباب وابن حزم على الحنفية

في استدلالهم بأثر الصديق على اشتراط القبض

قال العبد الضعيف: فإن قيل كما قال بعض الأحباب: إن في الاستدلال بأثر الصديق نظراً، لأنه كان وهب مشاعاً، وهبة الشاع فاسدة تعود إلى الصحة بالقسمة والقبض عند أبي حنيفة □

وعن عبد الرحمن بن عبد القارئ، عن عمر بن الخطاب قال: ما بال رجال ينحلون - 5260 أبناءهم نحلاً ثم يمسكونها، فإن مات ابن أحدهم قال: مالي بيدي لم أعطه أحداً، وإن مات هو قال: هو لابني قد كنت أعطيته إياه من نحل نحلة، فلم يحزها الذي نحلها حتى يكون إن مات لورثته فهي باطل (موطأ مالك ص 314). ... 5261 - وعن أبي موسى الأشعري، أنه قال: قال عمر: الإنحال ميراث ما لم تقبض. أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة (كنز العمال 8: 327). ... 5262 - وعن النضر بن أنس، قال: قضى عمر بن الخطاب في الإنحال ما قبض منه فهو جائز، وما لم يقبض منه فهو ميراث، أخرجه ابن أبي شيبة (والبيهقي كنز العمال 8: 327).

فيجوز أن يكون اعتبار القبض هناك لفساد الهبة قبل الجداد والإحراز، فلا يدل على اشتراط القبض في الهبة الصحيحة، أو كما قال ابن حزم: إن أبا بكر إما أن يكون أراد نخلا تجد منها عشرين وسقاً وإما أن يكون أراد تمراً يكون عشرين وسقاً مجدودة، لا بد من أحدهما، وأي الأمرين كان فإنما هي عدة، ولا يلزم هذه القضية عندهم ولا عندنا، لأنها (ليست في معين من النخل ولا معين من التمر اهـ 9: 124).

قلنا: لا يجوز حمله على محل النزاع أي هبة المشاع، وأقل أحواله الكراهة وفساد العقد، والظاهر من حال أبي بكر اجتناب المكروهات، والحق أنه كان قد وهبها أرضاً معلومة يقال لها ثمر، فيها نخل كان جدادها عشرين وسقاً، كما وقع التصريح به في حديث القاسم عند البيهقي، وقد ذكرناه في المتن، فعبر عنها بعض الرواة بأنه نحلها جداد عشرين وسقاً، وبعضهم بأنه نحلها نخلاً، وبعضهم بأنه نحلها أرضاً يقال لها ثمر. فلم يكن وهبها مشاعاً بل أرضاً معلومة متعينة، وإنما لم تتم الهبة لكونها لم تقبضها، وكانت عند أبي بكر - رضي الله عنهم - بعد الهبة كما كانت قبلها. فقال: لو كنت جدديته واحتزتيه كان ذلك. لكونه طريقاً لقبض الأرض، وإنما هو اليوم مال وارث لأنك لم تخريبها إليك. وفيه دلالة ظاهرة على أن الهبة لا تتم إلا بالقبض، هذا هو المتبادر من سباق الحديث، وهو الذي أخذه الفقهاء والمحدثون منه، وكلهم قد اتفقوا على أنه كان هبة لا عدة، كما زعمه ابن حزم.

كيف وقد ورد في أثر ظنه موافقاً له قول أبي بكر: فرديه على ولدي، ولو لم يكن هبة لم يكن لقوله: فرديه، معنى، كما لا يخفى، والأثر رواه عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني ابن أبي

ثنا: يزيد بن زريع ثنا سعيد بن عروبة عن قتادة عن يحيى بن يعمر عن أبي - 5263 موسى الأشعري، قال: قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم -: "الإنحال ميراث ما لم يقبض"، رواه البيهقي (6: 170) بسنده، وهو صحيح. ... 5264 - قال: وروينا عن عثمان وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم أنهم قالوا: "لا تجوز صدقة حتى تقبض". ... 5265 - وعن معاذ بن جبل وشريح "أنهما كانا لا يجيزانها حتى تقبض" اهـ. ... 5266 - ومن طريق مالك ويونس بن يزيد وغيرهما من أهل العلم أن بن شهاب أخبرهم عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها. فذكر قصة نحلة أبي بكر لها جداد عشرين وسقا من مال بالغاية، قال: وأنبأ ابن وهب أخبرني عبد الله بن عمر عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة بذلك

مليفة أن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق أخبره: أن أبا بكر الصديق قال لعائشة: يا بنية! إنني نحلته نخلًا من خبير، وإنني أخاف أن أكون أثرتك على ولدي. وإنك لم تكوني احتزتيه، فربيه على ولدي. فقالت: يا أبتاه! لو كانت لي خير بجدادها لرددتها. قال ابن (حزم: وهذه السياقة موافقة لقولنا لا لقولهم اهـ (9: 124)

قلت: وكيف يكون موافقا له؟ وفيه قوله: وإنك لم تكوني احتزتيه، وهو يدل على أنها لو كانت احتازته لملكته، ولم يكن لأبي بكر أن يسترده منها

فإن قيل: إنما استرده لكونه قد خالف أن يكون أثرها على ولده. قلنا: بل استرده منها لأجل هذه المخافة ولكونها لم تكن حازته، وإذا كان الحكم معللاً بعلتين لم يجز قصره على علة واحدة إلا بدليل، لا سيما والقاسم لم يذكر مخافة الإيثار إلا في هذه الرواية الفردة، وعامة الروايات ليس فيها إلا لقوله: فلو كنت جدتيه واحترئيه كان لك ذلك، ولو كان علة الاسترداد مخافة الإيثار لم يكن لقوله ذلك معنى، لكون الاسترداد واجباً عليه ولو بعد الجداد والاحتياز عن ابن حزم ومن وافقه فإنه يقول: لا يحل أن يفضل ذكراً على أنثى ولا أنثى على ذكر، فإن فعل فهو مفسوخ مردود أبداً ولا بد (9: 142). وأثر الصديق صريح في أنها لو كانت جدته أو حازته لم يسترده منها، وكان ذلك لها، فافهم

قال: وأخبرني ابن وهب سمعت حنظلة بن أبي سفيان يحدث أنه سمع القاسم بن - 5267 محمد يحدث بذلك أيضاً، إلا أنه قال: أرضاً يقال لها ثمر، وكانت عنده لم تقبضها، أخرجه البيهقي (6: 170) أيضاً، وسنده صحيح

وأيضاً: فإن التسليم كالتملك المبتدأ عندنا، لأن أبا بكر - رضي الله عنهم - امتنع من ذلك لمرضه، فإن المريض ممنوع من إثارة بعض ورثته بشيء من ماله بطريق التبرع، فالمعنى أنك لو جديته واحتزته قبل مرضي كان ذلك لك ولا يجوز لي أن أسلمه إليك الآن، لأن التسليم في المرض كالتملك ابتداء، وفيه مخافة الإثارة في المرض وهو غير جائز.

قال الموفق في "المغنى": إن المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض، وهو قول أكثر الفقهاء، منهم النخعي والثوري والحسن بن صالح وأبو حنيفة والشافعي.

وقال مالك: يلزم ذلك بمجرد العقد، ولنا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإن ما قلنا مروى عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولم يعرف لهما مخالف في الصحابة، فروى عروة عن عائشة رضي الله عنها: أن أبا بكر - رضي الله عنهم - نحلها جذاد عشرين وسقا، الحديث.

وروى ابن عينة عن الزهري عن عروة عن عبد الرحمن بن عبد القاري: أن عمر بن الخطاب قال: ما بال أقوام ينحلون، الحديث.

روى عن عثمان: أن الوالد يجوز لولده إذا كانوا صغار (ومفهومه أن لا بد للكبير أن يجوز بنفسه) قال المروزي: اتفق أبو بكر وعمر وعثمان على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة. ولأنها هبة غير مقبوضة فلم تلزم، كما لو مات قبل أن يقبض، فإن مالكا يقول: لا يلزم الورثة التسليم، والخبر أي قوله - صلى الله عليه وسلم -: «العائد في هبة كالعائد في قيئه» محمول على المقبوض اهـ.

قال: وأما غير المكيل والموزون فتلتزم الهبة فيه بمجرد العقد، ويثبت الملك في الموهوب قبل قبضه. روى ذلك عن علي وابن مسعود، وهو قول مالك وأبي ثور. وعن أحمد رواية أخرى، لا تلزم الهبة في الجميع إلا بالقبض، وهو قول أكثر أهل العلم.

قال المروزي: اتفق أبو بكر وعمر وعثمان على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة، ويروى ذلك عن النخعي والثوري والحسن بن صالح والعنبري والشافعي وأصحاب الرأي، لما ذكرنا في (المسألة الأولى اهـ ملخصاً (6: 246 و 251).

روينا: من طريق شعبة عن قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه: - 5268 قال: لما نزلت {أَلْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ (1)} قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يقول ابن آدم: مالي مالي. وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفانيت، أو لبست فأبليت، أو أعطيت فأمضيت" (المحلي 9: 121)، وسنده صحيح.

قوله: رويانا من طريق شعبة، وقوله: ومن طريق أبي داود الطيالسي إلخ. احتج بهما من ذهب إلى اشتراط القبض في صحة الهبة ولزومها. قالوا: فشرط رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في العطية والصدقة الإمضاء، وهو الإقباض

:الجواب عن إيراد ابن حزم

وأورد عليه ابن حزم أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يقل: إن الإمضاء هو شيء آخر غير التصديق والإعطاء، ولا جاء ذلك قط في لغة. بل كل تصديق وإعطاء فاللفظ بهما إمضاء لهما
١٥

قلت: دعوى مجردة عن دليل. وقد تقرر في الأصول أن العطف يقتضي المغايرة، ولا يجوز عطف الشيء على نفسه، والفاء للتعقيب، فلا بد لها من شيئين، متقدم ومتأخر يعقبه. فقوله - صلى الله عليه وسلم -: «أو أعطيت فأمضيت، أو تصدقت فأمضيت» صريح في أن الإمضاء شيء آخر غير التصديق والإعطاء يعقبهما، كما أن الإفتاء والإبلاء يعقبان الأكل واللبس، ويتفرعان عليهما. فإن الثوب لا يبلى بمجرد اللبس بل بتكرره. فقول ابن حزم: إن الإفتاء والإبلاء هو الأكل واللباس لا غير، رد عليه. فكذاك الإمضاء لا يتحقق بمجرد الإعطاء والتصديق لفظاً، بل لا بد له من شيء آخر يقرره وليس إلا نقل الواهب الموهوب من يده إلى يد الموهوب له، دل على ذلك قول الشعبي: الواهب أحق بهته ما كانت يده. فإذا أمضاها أي نقلها من يده فقبضت فهي للموهوب له، كما ذكرناه في المتن. وهو صريح في أن الإمضاء غير الهبة، وهو إخراج الواهب الموهوب من يده، والشعبي أعرف باللغة واللسان ومعاني الحديث من ألوف أمثال ابن حزم. قال في القاموس: مضى في الأمر مضاً ومضوا نفذ والسيوف مضاء قطع وأمضاه أنفذه (2: 974)، فالإمضاء تنفيذ الأمر وتحقيقه قطعاً. ولا يشك عاقل في أن الهبة شيء، وتنفيذها شيء آخر، فمن قاله إن الإمضاء هو الهبة نفسها فقد سهواً سهواً بينا

قال ابن حزم: وأيضاً فإن من قال: هذا صدقة على فلان أو قال: قد تصدقت عليك بهذا

مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه، أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقرأ
{أَلْهَاكُمُ الثَّكَاثُرُ}

الشيء أو قال: مالي هذا هبة لفلان أو قد وهبته فلا يختلف اثنان ممن يحسن اللغة العربية في أنه يقال قد تصدق فلان بكذا على فلان، وقد وهب له كذا، ولكن لا نسلم كون الصدقة كاملة تامة باللفظ وحده ألا ترى أنه لو لم يسلم الصدقة والموهوب للمتصدق عليه والموهوب له يقال له: تصدق فلان بكذا فلم يمضه، ووهب فلان لفلان كذا ولم يمضه فيثبت أن الهبة والصدقة لا تتم باللفظ بل بالإمضاء وبه نقول إن الهبة تثبت بالإيجاب والقبول ولا تتم إلا بالقبض

قال: فوجب حمل الحكم على ما توجهه اللغة ما لم يأت نص بحكم زائد لا تقتضيه اللغة فيوقف عنده ويعمل به اه (9: 123). قلنا: وأي نص أقوى من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «أو تصدقت فأمضيت، أو أعطيت فأمضيت»؟ وقد مر وجه دلالة على لزوم القبض لتمام الصدقة والهبة، وأجبنا عن إيرادك جملة، ورددناه عليك، وأي دليل أقوى من إجماع الخلفاء على ذلك أيضاً؟ كما تقدم

الجواب عن قول ابن حزم: إن عمر وعثمان مختلفان في اشتراط القبض للهبة

وأما قوله: إن عمر وعثمان مختلفان. فباطل بالمرأة. لأنهما متفقان على أن الهبة لا تتم إلا بالقبض. وزاد عثمان أن أحق من يجوز على الصبي أبوه، وهذا ليس منه إنكاراً للقبض. بل معناه أن قبض الولي كقبض الصغير فتتم الهبة بقبضه له. فلم يقل بتمامهما بدون القبض. ولكن ابن حزم مجبول على إنشاء الخلاف بين الرويات إذا لم توافق غرضه، وينسى طريق الجمع بينهما، فقول عمر رضي الله عنه: "الإنحال ميراث ما لم يقبض"، متفق عليه بينه وبين عثمان، وأما إن قبض الولي عن الصبي قبض له أم لا؟ فلم ينفه عمر وأثبتته عثمان، وليس ذلك من صغار الولد (9: 125). فقد عرفت أنه لم يخصهم، وإنما جعل قبض الوالي كقبضهم. وليس هذا من العموم والخصوص في شيء

وأما قوله: وقد صح عن أبي بكر وعائشة خلاف ذلك. فأبطل وأبطل، فقد ذكرنا اتفاقهما على أن الهبة لا تتم، ولا تلزم إلا بالقبض. وما أورد عليه ابن حزم فقد ردده عليه جملة، كما مر

الجواب عما احتج به ابن حزم على جواز الصدقة بدون القبض

وأما ما احتج به على جواز الصدقة بدون القبض، وهو ما رواه من طريق الحجاج بن

ويقول: يقول ابن آدم: مالي مالي. وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيته، أو لبست {1} فأبليت، أو تصدقت فأمضيت" (المحلي 9: 121)، وسنده صحيح أيضاً.

المنهال، نا المعتمر بن سليمان التيمي سمعت عيسى بن المسيب يحدث أنه سمع القاسم بن عبد الرحمن بن مسعود عن أبيه عن جده عبد الله، قال: "الصدقة جائزة قبضت أو لم تقبض" ١ هـ. ففيه عيسى بن المسيب ضعفه يحيى والنسائي والدارقطني وأبو حاتم وأبو (زرعة وابن حبان وأبو داود، كما في "الميزان" (2: 317).

العجب من احتجاج ابن حزم بعيسى بن المسيب

فالعجب ممن لا يحتج بابن أرملة وابن لهيعة وابن إسحاق وغيرهم ممن اختلف فيهم أن يحتج بعيسى بن المسيب. قال: ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن جابر الجعفي عن القاسم بن عبد الرحمن، قال: كان علي ابن أبي طالب وابن مسعود يجيزان (الصدقة وإن لم تقبض. قال: فهذا إسناد حديث معاذ، وتلك المتقطعات ١ هـ (9: 125).

قلت: كلا، بل لما جابر بن معاذ بن جبل شواهد من قول أبي بكر وعمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم، وليس لما رواه عن القاسم على وابن مسعود شاهد أصلاً، وضعيف له شاهد، أقوى وأرجح منه إذا لم يكن له شاهد، كما تقرر في الأصول، ولو سلم، فهو محمول على الوقف لكثرة إطلاق الصدقة عليه، كما لا يخفى وبه نقول: إن الوقف يتم بقوله: وقفت كذا على كذا، وإن لم يقبض، أو على صدقة الرجل على ولده الصغير، وذلك بالإعلام (يتم، لأنه يصير قابضاً له كما مر "المبسوط" (12: 148).

قال: ومن طريق ابن أبي شبيبة، نا وكيع عن همام عن قتادة عن الحسن البصري عن النضر ابن مالك، قال: نحلني أبي نصف داره، فقال أبو بردة: إن شرك أن تحوز ذلك قابضه، فإن عمر قضى في الإنحال ما قبض منه فهو جائز، وما لم قبض منه، فهو ميراث، قال: فهذا أنس بأصح سند لا يرى الحرز شيئاً أهـ

قلت: وأين فيه ذلك؟ فهل قال أنس: إن النحلة تجوز بدون القبض، وغاية ما فيه أنه نحل ابنه نصف الدار، وهذه قضية فعل لا عموم لها، وتحتمل الوجوه، منها أن يكون وهبه لنضر وهو صبي لم يبلغ الحلم فظن أن قبضه له كقبضه وظن أبو بردة أنه وهبه له بعد البلوغ، ومنها أن يكون قد أخر القبض لعذر، ولم تقل بوجوب إمضاء الهبة على الفور، بل المواهب □ أن يمضيها متى شاء

ومن طريق ابن وهب عن الحارث بن نبهان عن محمد بن عبيد الله هو العزمي - 5270 عن عمر بن شعيب وابن أبي مليكة وعطاء بن أبي رباح قال عمرو: عن سعيد بن المسيب ثم اتفق سعيد وعطاء وابن أبي مليكة، أن أبا بكر وعمر وعثمان وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، قالوا: لا تجوز صدقة حتى تقبض (المحلي 9: 122). ... والحارث والعزمي ضعيفان من قبل الحفظ، وكانا صالحين، ولم يتهما بالكذب، وقال ابن

عدي في الحارث: "هو ممن يكتب حديثه"، وأما العزمي فقد روى عنه الأجلة مثل شعبة والثوري وشريك وأبي الأحوص وغيرهم، ولما روياه شواهد

وبالجملة فلم يثبت عن أنس ما يدل صريحاً على خلاف ما ثبت عن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، فقول الجمهور أقوى ما يكون في هذا الباب، والله أعلم بالصواب

قوله: ومن طريق ابن وهب إلخ، دلالة على معنى الباب ظاهرة

:الجواب عن إيراد ابن حزم

ورده ابن حزم لما في الحارث والعزمي من الضعف. وقد عرفت صحة الرواية بذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، والضعف إذا تأيد بشاهد تقوى وصلح للاحتجاج به، ويشهد له أيضاً ما رواه الطبراني في "الأوسط" عن ابن عباس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «أيما رجل نحل ابنه فإن به الابن، فاحتاج الأب فالابن أحق به. إن لم يكن بان به الابن فالأب أحق به»، وفيه رشد بن كريب ضعيف "مجمع الزوائد" (4: 153). قلت: هو مختلف فيه، قال ابن عدي: أحاديثه مقاربة لم أر فيها منكراً جداً، ومع ضعفه يكتب حديث (التهذيب 3: 279). ودلالته على اشتراط القبض لتمام الهبة ولزومها ظاهرة، وإلا لم يكن لقوله: فإن به الابن معنى

قوله: ومن طريق عبد الرزاق إلى آخر الباب، دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وشريح ومسروق والشعبي من أجلة التابعين الكبار، وهم أعرف الناس بقضايا أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، مسروق من أخص الناس بعبد الله بن مسعود فالظاهر أنهم أخذوا ذلك عن هؤلاء، وفيه تأييد لما رواه العزمي وغيره عن الخلفاء وغيرهم من الصحابة، والله تعالى أعلم

:بحث هبة المشاع

فائدة: في هبة المشاع: قال في "المبسوط": إذا وهب الرجل للرجل نصيباً مسمى من دار غير مقسومة، وسلمه إليه مشاعاً، أو سلم إليه جميع الدار لم يجز. وهذا فيما يحتمل القسمة

ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن جابر الجعفي عن القاسم - 5271

وأما ما لا يحتملها تجوز هبته مشاعاً^١ ه ملخصاً (12:64 و 65)، واحتجوا له بقول أبي بكر لعائشة رضي الله عنهما: «فلو كنت جدتيه واحتزتيه كان ذلك لك»، وفيه دليل على أن الهبة لا تتم إلا بتمام القبض، لأبا بكر - رضي الله عنهم - أبطل هبة لعدم القبض والحيازة جميعاً، والمراد بالحيازة القسمة والإفراز، لأنه يقال حاز كذا، أي جعله في حيزه بقبضه وحاز كذا، أي جعله في حيزه بالقسمة، ولو حملناه على القبض هنا كان تكراراً لدلالة قوله: جدتيه على القبض، وحمل اللفظ على ما يستفاد به فائدة جديدة أولى من حمله على التكرار، ولما كان أكثر الروايات بلفظ أن أبا بكر كان نحل عائشة جداد عشرين وسقا من ماله بالغابة، وظاهره أنه وهبها مشاعاً

هبة المشاع لا تكون باطلة عند الإمام بل متوقفة على القسمة

قال صاحب المبسوط: فيه دليل على أن هبة المشاع فيما يحتمل القسمة لا تكون باطلة. لأن أبا بكر - رضي الله عنهم - باشرها، ولكن لا يحصل الملك إلا بعد القسمة. كما لا يحصل الملك إلا بعد القبض. ولا تقول: الهبة قبل القبض باطلة (١). قال: وفيه دليل على أن التسليم كالتمليك المبتدأ، لأن أبا بكر - رضي الله عنهم - امتنع من ذلك لمرضه، فإن المريض ممنوع من إثارة بعض ورثته بشيء من ماله بطريق التبرع. (لا يقال: إثارة الأب بعض ولده بشيء من ماله لا يجوز في الصحة أيضاً. لأننا نقول: يجوز بالإجماع أن يخص بعضهم لمعنى تخصيصه، مثل اختصاصه بحاجة، أو زمانة، أو كثرة عائلة، أو اشتغاله بالعلم، أو نحوه. فالظاهر أن أبا بكر - رضي الله عنهم - أنما خصها في الصحة بهبة لحاجتها، وعجزها عن السكب والتسبب فيه، وحظرها عن النكاح بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم المؤمنين زوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وغير ذلك من الفضائل). وفيه دليل على أن حق الوارث يتعلق بمال المريض (مرض الموت ه 12:50).

وبقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ما بال أقوام ينحلون أولادهم فإذا مات لابن قال الأب: مالي وفي يدي، وإذا مات الأب قال: قد كنت نحلتي ابني كذا وكذا، لا نحل إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه". رواه عبد الرزاق عن عمر عن الزهري عن عروة، أخبرني المسور بن مخزومة وعبد الرحمن ابن عبد القارئ أنهما سمعا عمر يقول، فذكره، (المحلى 9:122). فقوله: "لا نحل إلا لمن حازه وقبضه" دليل على أن الهبة لا تصح إلا بتمام القبض وكما له بالتقرير الذي مر ذكره، والقبض

ج

ابن عبد الرحمن، "كان معاذ بن جبل لا يجيز الصدقة حتى تقبض"، ورويناه من طريق

(وهذا أولى مما قاله بعض الأحباب: إن هبة المشاع فاسدة. (المؤلف 1))

مع الشيوع ثابت من وجه دون وجه، لأن القبض أن يصير في حيض القابض، والمشاع في حيزه من وجه، وفي حيز شريكه من وجه، فلا يتم القبض إلا أن يقبضه محوزاً مفرزاً لا مشاعاً. وأيضاً فإن شرط القبض منصوص عليه في الهبة، فإيراعى وجوده على وجه أكمل، كشرط استقبال القبلة في الصلاة لما كان منصوصاً عليه يشترط ذلك فيه، حتى لو استقبل الحطيم لا تجوز صلاته، والحطيم من البيت من وجه دون وجه، وهذا لأن الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتاً مطلقاً. وبدون الإطلاق لا يثبت الكمال "المبسوط" (12: 65). وهذا بخلاف ما لا يحتمل القسمة كالعبد والرحا ونحوهما. فإن كمال قبضه بالهباية بين الشريكين عرفاً، فلا يعد قبضه بالقسمة قبضاً كاملاً بل مفسداً ناقصاً، كما لا يخفى

ويدل على اشتراط كمال القبض قوله - صلى الله عليه وسلم -: «أيما رجل نحل ابنه نحلاً فبان به الابن، فالابن أحق به، وإن لم يكن بان به الابن، فالأب أحق به»، رواه الطبراني في "الأوسط" عن عباس، وسنده حسن كما مر، ولا يخفى أن البينونة بالموهوب لا تتصور إلا إذا كان محوزاً مفرزاً، وهو يحتمل القسمة، وهو القياس في المشاع الذي لا يقسم إلا أن هناك ضرورة، لأن الواهب يحتاج إلى هبة بعضه، ولا حكم للهبة بدون القبض، والشياع مانع من القبض الممكن للتصرف، ولا سبيل إلى إزالة المانع بالقسمة، لعدم احتمال القسمة. فمست الحاجة إلى الجواز، وإقامة صورة التولية، مقام القبض الممكن من التصرف، ولا ضرورة هنا، لأن المحل محتمل للقسمة، فيمكن إزالة المانع من القبض الممكن بالقسمة ((البدائع 6: 12).

الجواب عن حجة الخصم في جواز هبة المشاع

واحتج الشافعي رحمه الله ومن وافقه بما رواه ابن أبي شبيبة، نا وكيع نا شريك عن إبراهيم ابن المهاجر عن قيس بن أبي حازم، قال: أتى رجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بكبة شعر من الغنيمة، فقال: يا رسول الله! هبها لي، فإننا أهل بيت نعالج الشعر، فقال عليه الصلاة والسلام: «نصيبني منها لك»، قال ابن حزم: وهم أي الحنفية يحتجون (بالمرسل، وبرواية شريك وإبراهيم بن المهاجر، فما صرفهم عن هذا الخبر؟ (9: 251).

قلت: ولكنك لا تحتج بالمرسل ولا بهؤلاء، فأني حجة لك في هذا الأثر؟ والحديث أخرجه أبو داود وابن حبان بسند صحيح عن عبد الله بن عمرو، قال: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أصاب

وكيع عن سفيان بإسناده وزاد فيه: "إلا الصبي بين أبويه"، وفيه جابر الجعفي مختلف فيه، والقاسم لم يسمع من معاذ

غنيمة أمر بلالا، فنادى في الناس، فيجيئون بغنائهم، فيخمسه ويقسمه، فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر. فقال: رسول الله! هذا فيما كنا أصبناه من الغنيمة. فقال: «سمعت بلالاً ينادي ثلاثاً؟» قال: نعم، قال: «وما منعك أن تجيء به؟ فاعتذر إليه، فقال: «كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله عنك» مع "العون" (3: 21). وكتب يزيد بن معاوية إلى أهل البصرة: "سلام عليكم، أما بعد فإن رجلاً سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زمماً من شعر من مغنم. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «سألتني زمماً من نار لم يكن لك أن تسألني، ولم يكن لي أن أعطيه»، رواه أبي داود في "المراسيل" (الترغيب ص 238).

وهذا كانت عادته - صلى الله عليه وسلم - أنه كان لا يعطي أحداً شيئاً من الغنيمة قبل أن تقسم. روى أحمد عن عبادة بن الصامت أنه أخبر معاوية حين سأله عن الرجل الذي سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عقلاً قبل أن يقسم، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أتركه حتى يقسم أو تقسم. ثم إن شئت أعطيتك عقلاً، وإن شئت أعطيتك مراً». وفيه راوٍ لم يسم (مجمع الزوائد 5: 338) قلت: وله شواهد فهو صالح للاعتضاد.

وكل ذلك خلاف ما رواه إبراهيم بن المهاجر عن قيس بن أبي حازم مرسل، أنه - صلى الله عليه وسلم - قال في كبة الشعر: «نصيب منها لك»، فلعله وهم فيه، والصحيح ما رواه أبو داود ابن حيان عن عبد الله بن عمرو متصلاً بسند رجاله ثقات، ولو سلم فإنما قال ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على وجه المبالغة في النبي عن الغلول، أي لا أملك إلا نصيبك فكيف أطيب لك هذه الكبة من الغنيمة، ألا ترى أنه ليس لواحد من الغانمين أن يهب نصيبه قبل القسمة، لأنه لا يدري أين يقع نصيبه؟ أو كان ذلك مما لا حتم للقسمة، فالكبة من الشعر إذا قسمت على جند عظيم لا يصيب كل واحد منهم ما ينتفع به (المبسوط 12: 66)، ويؤيده ما رواه أبو داود من طريق ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في هذه القصة: فقام رجل في يده كبة من الشعر فقال: أخذت هذه لأصلح بها برزعة لي فقال - صلى الله عليه وسلم -: «ما كان لي ولبنی عبد المطلب فهو ذلك». فقال: أما إذا بلغت ما أرى فلا إرب لي فيها، ونبذها، اه (3: 15). فهذا صريح في أن الرجل لم يفهم من قوله هذا إرادة الهبة له مشاعاً، بل فهم المبالغة في النهي عن أخذ شيء من الغنيمة قبل القسمة، والله تعالى أعلم.

وبما روى البخاري تعليقاً عن أسماء بنت أبي بكر الصديق أنها قالت للقاسم بن محمد بن أبي بكر ولعبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر: "إني ورثت عن أختي عائشة رضی الله

ج

ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا مجالد عن الشعبي: "أن - 5272

عنها مالا بالغابة، وقد أعطاني معاوية بها مائة ألف، فهو لكما". قال ابن حزم ما صحح الأثر: فهذه هبة تعيين مكرتين مشاعة، اهـ (9: 151). ولا حجة له فيه لأن المال الذي كان بالغابة يحتمل أن يكون مما يقسم، ويحتمل أن يكون مما لا يقسم وعلى كلا التقديرين لا يرد علينا. لأنه إن كان مما لا يقسم فلا نزاع، لأننا نجوزه وإن كان مما يقسم فالعبرة للشيوع عند القبض لا وقت العقد. حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً يجوز (العيني في شرح البخاري 6: 290). فلا حجة فيه للخصم ما لم يثبت أن أسماء سلمته إليهما مشاعاً، ودونه خبط القتاد، فمعنى قولها "هو لكما" أي جعلته لكما، فاقسماه بينكما على السوية واقبضاه مقسوماً.

قال ابن حزم: وصداقات الصحابة على بنيتهم وبني بنيتهم بغلة أوقفهم أشهر من الشمس صدقة أو هبة بمشاع اهـ. قلنا: ولكن الموقوف لم يكن مشاعاً بل عقاراً معلومة أو أرضاً متعينة، وهذا هو شرط صحة الوقت لا كون غلته مقسومة. كيف؟ والغلة تكون معدومة عن الوقف، والهبة والتصدق بالمعدوم باطل اتفاقاً، فالموقوف إنما هو العقار والعرض، وهي غير مشاعة، فافهم. وأيضاً فالوقف شبيه الوصية عندنا وشتان بين الهبة والوصية، فإن الهبة تمليك بلا عوض في الحال، والوصية في المال، ولكل منهما أحكام مختلفة، فلا يصح قياس إحداها على الأخرى.

الجواب عن احتجاج الخصم بقصة سبي هوزان على جواز هبة المشاع

وبما ورد في قصة وفد هوزان من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم» قال البخاري: وقد وهب النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لهوزان ما غنموا منهم وهو غير مقسوم "فتح الباري" (5: 166). قلنا: إن كان المراد أنهم وهبوا قبل القسمة السبي بينهم، فليس هذا من الهبة في شيء، لأن ملك الغانمين لا يثبت في الغنيمة قبل قسمتها وإنما يثبت لهم الاستحقاق فقط. ولهذا لم يجز بيعها قبل القسمة، كما تقدم في باب بيع المغانم من الجهاد، إنما هو رد سببهم إليهم على وجه المن، ورد الشيء لصاحبه لا يسمى هبة، وإن كان المراد أنهم وهبوا الجملة للجملة، أي جملة السبي لجملة القوم من غير أن يفرز نصيب كل واحد من الموهوب لهم على حدة، فالجواب أن الوفد كانوا وكلاء للقوم، فوهب كل واحد من المسلمين ما كان عنده من السبي لمن هو له، وسلمه إلى الوفد لكونهم وكلاء، وليس هذا من هبة المشاع في شيء بل هو هبة محوز مفرز لرجل معلوم، وغاية ما فيه أنهم لم يسلموا الموهوب إلى الموهوب له بل سلموه إلى وكيله. وهذا لا يستلزم

"شريحاً ومسروفاً كانا لا يجيزان صدقة إلا مقبوضة، وكان الشعبي يقضي بذلك

الشيوع، كما لا يخفى، وإنما الشيوع أن يوهب جزء شائع من المجموع، كالنصف والثلث والرابع ونحوه، ولم يكن هبة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لهوزان ما غنموا منهم كذلك، بل رد كل واحد منهم ما أصابه من السبي، وهو معلوم متعين إلى من هو له، وهو معلوم أيضاً، ولكنه لم يحضر مجلس الرد وحضره وكيله، فكان ماذا؟ وقد صرح الحافظ في "الفتح": بأن وفد هوزان إنما أتوا بعد ما قسم النبي - صلى الله عليه وسلم - السبي والأموال بين المسلمين، ذكره عن موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدي (8: 26 و 27).

قال: وروى مسلم من طريق ابن وهب عن جرير بن حازم أن أيوب حدثه أن نافعا حدثه أن عبد الله بن عمر حدثه: أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو بالجعرانة بعد أن رجع من الطائف فقال: يا رسول الله! إني نذرت في الجاهلية أن اعتكف يوماً في المسجد الحرام فكيف ترى؟ قال: «أذهب فاعتكف يوماً، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطاه جارية من الخمس فلما اعتنق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سبايا الناس قال عمر: يا عبد الله! اذهب إلى تلك الجارية فخل سبيلها». وفي المغازي لابن إسحاق عن أبي وجرة يزيد بن عبيد السعدي، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطى من سبي هوازن علي بن أبي طالب جارية يقال لها ربيعة بنت حبان بن عمير. وأعطى عثمان جارية يقال لها زينب بنت خناس وأعطى عمر قلابة، فوهبها لابنه، قال ابن إسحاق فحدثني نافع عن ابن عمر، قال: بعثت جاريتي إلى أخوالي في بني جمح ليصلحوا لي منها، فإذا الناس يشتمون. قلت: ما شأنكم؟ قالوا: رد علينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نساءنا وأبناءنا. فقلت: دونكم صاحبكم فهي في بني جمح، فانطلقوا. (فأخذوها، 1 هـ (8: 28 و 29).

فهل هذا هبة السبي وهو غير مقسوم؟ كلا بل هو هبة محوز مفرز معلوم، لو سلمنا أن الرد كان بطريق هبة. والحق أنه كان بطريق المن وحقيقته الإطلاق ورفع الملك كالإقالة في البيع، كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأهل مكة يوم الفتح: «أذهبوا فأنتم الطلقاء». والأسير إذا أطلقه الإمام بطريق المن لا يكون موهوباً لأحد ولا مملوكاً له، بل يبقى حراً كما كان، وإنما من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على هؤلاء السبي لإسلام آبائهم وأزواجهم، دل على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم -: «هؤلاء قد جاءوا مسلمين أو تائبين فردوا عليهم سببهم»، ولا بأس بالمن على الأسير إذا أسلم قومه، لزوال المانع، وهو خشية عودته حرباً علينا، كما مر في كتاب الجهاد بالجملة، فإنه - صلى الله عليه وسلم - كان قد ندب أصحابه إلى المن على هؤلاء أو أخذ الفداء، فرضوا بالمن، وليس هذا من الهبة في شيء، وإلا لزم كون النساء المردودات

قال: هشيم وأخبرني مطرف هو ابن ظريف عن الشعبي قال: الواهب - 5273

إليهم إماء لهم لا أزواجاً، ولم يقل به أحد، والعجب من البخاري وابن حزم وغيرهما من العلماء كيف خفى ذلك عليهم وهو أظهر من الشمس؟ والله يهدي من يشاء على صراط مستقيم.

وقد احتج محمد رحمه الله في "السير الكبير" بقصة سبي هوازن على اعتبار رضا المسلمين في المفاداة، بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «هؤلاء قوم قد جاؤوا مسلمين فردوا عليهم سبيهم ومن أبى ذلك فله علينا مكان كل رأس ستة فرائض، نعطيه من أول غنيمة نصيبا» (1) "شرح السير" (3: 339). قال: ألا ترى أنه طلب رضاهم، ومن أبى التزم له عوضاً، حتى ردهم على قومهم هـ. وفيه دلالة على أن الرد إليهم كان على وجه المن دون الهبة ولا الإعتاق.

الفرق بين المن والهبة والإعتاق والمفاداة والبيع

والفرق أن في المتن امتناعاً من التملك إن لم يكن ثبت الملك للغائبين، أو فسخاً للملك، ورفعاً له إن كان ثبت بالقسمة، بخلاف الهبة، فإن فيه إثباتاً لملك الغير برفع ملك نفسه بخلاف الإعتاق، فإن فيه إزالة الملك بعد ثبوته، لا رفعه من الأصل، وبهذا ظهر الفرق بين المفاداة والبيع. فإن البيع معاوضة المال بالمال تمليكاً، وتملكاً بالتراضي، بخلاف المفاداة، فلا يشترط فيه تملك ولا تملك، وإنما هو تخليص واستخلاص، لأن المفاداة قد تقع بما ليس بمال كالحر، وقد يكون بمال، والذي يفدي لا يملك من يفديه، ألا ترى أن عباساً فأدى عقيلاً في البدر ولم يملكه، والمشركون فأدوا أنفسهم، ولم يكن ذلك إعتاقاً بالمال، بل امتناعاً من التملك ورداً لأنفسهم كما كانوا من قبل، قاله بعض الأحاب، وقد أحسن وأجاد وأصاب.

الجواب عن احتجاج البخاري لهبة المشارع بحديث سهل بن سعد

واحتج البخاري على صحة هبة المشاع بحديث سهل بن سعد: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى بشراب فشرب، وعن يمينه غلام وعن يساره أشياخ، فقال للغلام: «أتأذن لي أن أعطى هؤلاء؟»، فقال الغلام: لا أؤثر بنصيبك منك أحداً، فثله في يده. قال الحافظ في "الفتح": وقد اعترض الإسماعيلي بأنه ليس في حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإرفاق، وأطال في ذلك، والحق كما قال

أحق بهبته ما كانت في يده، فإذا أمضاها فقبضت فهي للموهوب له، ذكر الآثار كلها

رواه البخاري ومسلم نحوه إلا قوله: ومن أبى ذلك فله علينا إلخ، فأخرجه ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه (1) عن جده، كما في "الفتح الباري" (27:8)

ابن بطال: إنه - صلى الله عليه وسلم - سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ، وكان نصيبه (منه غير متميز، فدل على صحة هبة المشاع اهـ (5:166).

قلنا: لم يستأذنه النبي - صلى الله عليه وسلم - في هبة نصيبه من المشروب، لأنه لا يكون له نصيب فيه إلا بعد الإعطاء، وقد وقع الاستئذان قبله، وإنما استأذنه في أن يترك نوبته للأشياخ ويسقط حقه في الأولوية، فامتنع منه الغلام، وليس ذلك منه الهبة في شيء فإن الهبة تمليك المال بلا عوض، والنوبة الأولوية ليست من الأموال، وتركها من جنس الإسقاط لا من جنس التمليك، كما لا يخفى، فغاية ما يدل عليه الحديث أن للرجل أن يعطى نوبته لغيره، ولا نزاع فيه، فإن للمرأة أن تهب يومها من الزوج لزوجتها، ولا دلالة فيه على هبة المشاع أصلاً، والعجب من العيني أنه لم ينتبه لهذا المعنى، وأجاب بأن غير المقسوم غير متميز، ولا يتصور فيه القبض أصلاً، ومن شرط صحة الهبة الشرعية القبض (عمدة القارئ 6: 292)، ولا يخفى ما فيه، لأن الخصم لا يسلم اشتراط القبض لصحة الهبة، وإن سلم فلا يسلم كون الشيوع مانعاً من القبض، فالحق ما قلنا -إن شاء الله تعالى- وقد حام بعض الأحباب حوله، فعجز أن يدركه وبناله.

الجواب عن احتجاج ابن حزم على هبة المشاع بحديث جابر وأبي موسى

واحتج ابن حزم على صحة هبة المشاع بما رواه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه، قال: بعثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأمر علينا أبا عبيدة نلتقى غير القريش، وزودنا جراباً من تمر، لم يجد لنا غيره، فكان أبو عبيدة يعطينا ثمرة ثمرة. قال: فهذه (عطية تمر مشاعة اهـ (9: 151).

قلت: كلا! بل هو من باب التوكيل في الهبة، فإنه - صلى الله عليه وسلم - أعطى أبا عبيدة الجراب ووكله في هبته للقوم برأيه، فكان أبو عبيدة يهب لهم ما فيه بالقسمة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون، وأيضاً فالعبرة في الشيوع وقت القبض لا وقت العقد حتى لو وهب مشاعاً وسلم مقسوماً جاز، كما مر. فلو سلمنا أنه - صلى الله عليه وسلم - وهبهم مشاعاً، فلا نسلم أنه سلمه إليهم مشاعاً بل مقسوماً، وقد مر أن هبة المشاع جائزة عندنا، ولكنها لا تتم بدون القسمة، فافهم.

وهذا هو الجواب عن احتجاجه بما رواه مسلم عن أبي موسى الأشعري أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - في نفر من الأشعريين نستحمه فأمر لنا ثلاث ذود غر الذري اهـ نقول: أمر لهم بثلاث ذو مشاعة وسلمها إليهم مقسومة يدل على ذلك اختلاف الروايات في عدد الإبل التي أعطاه إياهم

ابن حزم في "المحلي" (9: 122)، وأسانيدنا صحاح، إلا ما فيه جابر الجعفي فحسن.

فقد وقع في "باب المغازي للبخاري" أنه أمر لهم بخمس ذود، وفي رواية له ستة أبعرة، كما في "فتح الباري" (11: 523)، فالظاهر أنه أمر لهم أولاً بثلاث ذود لثلاثة منهم، ثم أتى بغنيمة، فأمر لرجلين منهم باثنين آخرين، ثم زادهم سادساً، فأعطى كل واحد منهم واحداً واحداً.

:الرد على ابن حزم في البحث العقلي منه

قال ابن حزم: وما نعلم لهم شغباً إلا أن قالوا: قبض المشاع لا يمكن، فقلنا لهم: كذبتم بل (هو ممكن اهـ (ص 150

قلت: ومن قال منا: إن قبض المشاع لا يمكن؟ وإنما قلنا: إنه لا تتم، ويشترط في الهبة كمال القبض، وهو بالقسمة والإفراز فيما يحتمل القسمة وإنكاره مكابرة، قال: وهبك أنه غير ممكن، فلم أجزتم بيعه؟ والبيع عنكم يحتاج فيه إلى القبض اهـ. قلنا: لا بل يصح البيع عندنا بالإيجاب والقبول، ولا يتوقف ثبوت الملك فيه على القبض، ولكن ابن حزم ينسب إلينا ما لم تقل به، وينقل من مذهبنا ما شاء من غير تحرير، ولا وقوف على مدركه، وهذه جرأة وعدم إنصاف

قال: ولم أجزتم إصداقه؟ والصداق واجب فيه الإقباض، قال الله تعالى: {وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً} ولم أجزتم الوصية به؟ زلم أجزتم إجارة المشاع من الشريك ومنعتم الرهن فيه من الشريك؟ (9: 150). قلنا: ومن أخبرك أنا نقول بوجوب الإقباض في الصداق؟ كيف وقد عقبه تعالى بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له، لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه (أحكام القرآن (2: 57 للجصاص)). وأيضاً، فإن صحة التسمية بالمهر المشاع لا تستلزم براءة الزوج قبل تسليمه إليها مقسوماً. وأما الوصية فلا يشترط لصحتها القبض كيف وهي تمليك في الحال فتصح بالمشاع، وإنما صحت إجارة المشاع من الشريك لكونها كالبيع لا يشترط لها القبض، وتتم بالإيجاب والقبول. وإنما منعنا رهن المشاع من الشريك لكون الرهن وثيقة

وفي ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة، فلزم ألا يصح رهن المشاع. لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض وإبطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التي يستحق بها رفع القبض للمهاياة أو القسمة، فلم يجز أن يصح مع وجود ما يبطله، ألا ترى أنه متى استحق ذلك القبض للمهاياة عاد غلى يد الشريك، فقد بطل معنى الوثيقة، وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض (أحكام القرآن 1: 524) أيضاً

.....

قال: وأقرب ذلك لم أجزتم هبة المشاع فيما لا ينقسم والعلة واحدة؟ اه، قلت: كلا! فإن العلة نقصان القبض في المشاع. وإنما يكون ناقصاً إذا احتمل القسمة وإلا فلا كما أشرنا إليه سابقاً

ثم أورد علينا أن هبة أبي بكر - رضي الله عنهم - لعائشة رضي الله عنها جذاذ عشرين وسقاً من ماله بالغابة مخالف لقولهم جهاراً، لأن نحلها وأمضى لها ذلك المقدار وهو مجهول القدر والعدد والعين في مشاع فرأياه معاً بحضرة الصحابة جائزاً، ولا مخالف لهما منهم ولم يبطله أبو بكر - رضي الله عنهم - لذلك، وإنما أبطله بنص قوله: "لأنها لم تحزه" فقط. ولو جددته وحازته لكان نافذاً، فعاد حجة عليهم اهـ

قلت: كلا! فإننا لا نقول: بأن هبة المشاع باطلة، وإنما نقول: إنهما لا توجب الملك ما لم يسلمه إلى الموهوب له مقسوماً، وهذا هو معنى أثر الصديق بعينه، لأنه أبطله بنص قوله: "إنها لم تحزه"، والحياسة جعل الشيء في حيزه وقبضته، ولا تتأتى إلا بالقسمة فيما يحتملها، فانظر من هو الموهوب؟ وقد صدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الحياء من الإيمان» فسقط كل ما احتجت به وأوردته علينا، ولله الحمد وله الثناء الحسن

الجواب عن احتجاج الموفق لهبة المشاع

واحتج الموفق في "المغنى" بما روى عمرو بن سلمة الضمري، قال: خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حتى أتينا الروحاء. فرأينا حمار وحش معقوراً، فأردنا أخذه فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «دعوه فإنه يوشك أن يجيء صاحبه» فجاء رجل من بهز، وهو الذي عقره، فقال: يا رسول الله! شأنكم والحمار، فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبا بكر أن يقسمه بين الناس، رواه الإمام أحمد والنسائي (6: 654)

قلنا: لا يرد ذلك علينا أصلاً، لأن الظاهر أنه أهدى الحمار لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ووهبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للقوم مقسوماً لا مشاعاً. أو كان الرجل أباحه (1) للقوم، وشتان بين الهبة والإباحة

الفرق بين الهبة والإباحة

فإن الهبة تمليك، والإباحة إذن وتمكين. ولذا لا يكفي في الزكاة الإطعام إلا بطريق التمليك والهبة، دون الإباحة، فلو أطعم الفقير عنده نواياً الزكاة لا تكفي (رد المحتار 2: 100). ويجوز

.....

ثم رأيت صاحب الجوهر قد قال بمثل ما قلته، فله الحمد على الموافقة ونصه: وحديث البهزي كان على وجه (1) الإباحة ولا يؤثر فيها الشيوع والقسمة فيها بأن تفرد لكل ما يأكله على ملك المبيح، والممتنع هو القسمة على وجه (التمليك اه 2: 41)

إباحة المشاع عندنا، وكذا الإباحة مجهول من قوم معلومين، قال في "الخلاصة": رجل قال لآخر: أدخل كرمي وخذ من العنب، فله أن يأخذ قدر ما يشبع به إنسان واحد، رجل قال: أذنت للناس في تمر نخلي، ومن أخذ شيئاً فهو له فبلغ الناس، واخذوا من ذلك شيئاً كان (لهم ذلك (4: 405).

وعليه يحمل (1) ما رواه البخاري عن أنس، قال: «أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - بمال من البحرين فقال: انثروه في المسجد، إذ جاءه العباس، فقال: يا رسول الله! أعطني، فإن فاديت نفسي وعقبلاً. قال: خذ، فحثي في ثوبه، ثم ذهب يقله فلم يستطع، فقال: مر بعضهم يرفعه، إلي، قال: لا، قال: ارفعه أنت علي، قال: لا، فنثر منه ثم ذهب يقله فلم يرفعه، الحديث، فكان قوله: "خذ" إباحة لا هبة، فلم يضرها الشيوع ولا الجهالة، على أن المال المذكور في الحديث لم يكن النبي - صلى الله عليه وسلم -، حتى يكون الدفع منه إلى العباس من باب الهبة، بل هو من مال الخراج أو الجزية كما عرفت، والنبي - صلى الله عليه وسلم - إنما تولى قسمته بين مصارفه، فافهم، والله تعالى أعلم.

وأما قول ابن حزم: إن قول أبي حنيفة: عن قبضها الموهوب له أو المتصدق عليه بغير إذن الواهب أو المتصدق فليس قبضاً، فلا يعرف عن أحد قبله. وهو مخالف للرواية عن عمر وعثمان في ذلك لأنهما رض الله عنهما لم يقولوا: حتى يقبض بإذنه لكن قالوا: حتى يقبض اه (1: 126). فمنشأ الغفلة عن مذهب أبي حنيفة رحمه الله. فإنه إنما يقول بذلك إذا قبضها بعد المجلس، وأما في المجلس فلا حاجة إلى الإذن بالقبض صريحاً. لأن قوله: وهبت لك هذا الإذن به دلالة، لتسليطه عليه بها، فلو وهب من رجل ثوباً فقال: قبضته صار قابضاً عند أبي حنيفة، ولو لم يقبضه باليد جعل تمكنه من القبض كالقبض، (كالتخلية في البيع (البحر 7: 286).

وأما بعد المجلس فلا بد من الإذن بالقبض صريحاً، لكون الهبة عقداً ركنها بالإيجاب والقبول، وشرط تمامها القبض. فلا بد من القبض في المجلس، كما لا بد من القبول في مجلس الإيجاب فإذا لم يقبض في المجلس لا قولاً ولا فعلاً لم تتم الهبة، ولم يبق من الواهب تسليط عليه دلالة، فلا بد من التسليط ثانياً، فافهم.

وعليه يحمل ما رواه الشيخان عن أنس: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال له دحية يوم خيبر: أعطني (1) جارية من السبي. قال: «أذهب فخذ جارية»، فأخذ صفيّة بنت حي الحديث. وإنما ارتجعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منه لكونه أراد جارية تصلح له. ولم تكن صفيّة تصلح له، ولم تكن تصلح إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم - فوقع أخذه في غير المحل فارتجعها، وأعطاه جارية غيرها.

باب جواز تفضيل بعض الأولاد على البعض في العطية ... 5274 - قال الطحاوي: حدثنا يونس قال: ثنا سفيان عن عمرو قال: أخبرني صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف: (أن عبد الرحمن فضل بني أم كلثوم بنحل قسمة بين ولده (معاني الآثار 2: 245

باب جواز تفصيل بعض الأولاد على البعض في العطية

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن الصحابة فضلوا بعض أولادهم على بعض في العطية، وهو يدل على جوازه. وقال ابن حجر: أجاب عروة عن قصة عائشة رضي الله عنها بأن (أخوتها كانوا راضين بذلك، ويجب أن يمثل ذلك عن قصة عمر (فتح الباري 5: 195

والجواب عنه أن جواب عروة ليس بكاف لدفع الاحتجاج، لأن أخوتها إن كانوا راضين فذو بطن ابنة خارجة لم يكن راضياً، وهو من أهل الاستحقاق، كما لا يخفى، ولو سلم فما الدليل على أنه لو لم يكونوا راضين لم يفعل أبو بكر ذلك، ولما كان جائزاً. وبالجملية تأثير رضا الإخوة في جواز هذا الفعل دعوى لا بد لها من دليل. وبهذا خرج الجواب عما أجاب به عن قصة عمر. ويقال: إن رضا الإخوة في قصة عائشة ثبت من رواية عروة. فما الدليل على رضا إخوة عاصم؟ ولو ثبت فما الدليل على تأثير رضاهم في جواز هذا الفعل؟ ومجرد الاحتمال لا يكتفى للمبدعي، فتدبر

قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم في استحباب التسوية بين الأولاد وكراهة التفضيل. قال إبراهيم: كانوا يستحبون أن يسووا بينهم حتى في القبل. وذهب أحمد إلى وجوب التسوية بينهم إذا لم يختص أحدهم بمعنى يبيح التفضيل، فإن خص بعضهم بعطية، أو فاضل بينهم فيها أثم، ووجبت عليه التسوية بأحد أمرين، إما رد ما فضل به البعض، وإما إتمام نصيب الآخر. قال طائوس: لا يجوز ذلك، ولا رغيف محترق، وبه قال ابن المبارك. وروى معناه عن مجاهد وعروة، وكان الحسن يكرهه، ويجيزه في القضاء

وقال مالك والليث وأبو حنيفة والثوري والشافعي وأصحاب الرأي: ذلك جائز، وروى معنى ذلك عن شريح وجابر بن زيد والحسن بن صالح، لأن أبا بكر - رضي الله عنهم - نحل عائشة ابنته جداد عشرين وسقا دون سائر ولده. (وكذا نحل عمر عاصماً ابنه دون سائر ولده، وكذا عبد الرحمن بن عوف نحل بني أم كلثوم، وفضلهم على سائر ولده، كما في المتن، وروينا من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن بكر بن الأشجع عن نافع عن ابن عمر قطع ثلاثة رؤوس أو أربعة لبعض

وأن عمر نحل ابنه عاصماً دون سائر ولده، ذكره الطحاوي وغيره (فتح الباري 5: - 5275 159).

ولده دون بعض. قال بكير: وحدثني القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري أنه كان مع ابن عمر إذا اشترى أرضاً من رجل من الأنصار ثم قال له ابن عمر: هذه الأرض لابني واقد، فإنه مسكين، نحله إياها دون ولده، ذكره ابن حزم في "المحلّي" (9: 144). وسنده حسن، وإعلال ابن حزم إياه بآب لهيعة باطل، فقد مر غير مرة أنه حسن الحديث احتجت الأئمة بحديثه.

وأما قوله: "ليس فيها أنه لم ينحل الآخرين قبل وبعد بمثل ذلك"، ففيه أن قوله: "قطع ثلاثة أرؤس أو أربعة لبعض ولده دون بعض" وقوله: "نحلته إياها دون ولده" صريح في أنه لم ينحل الآخرين بمثله، وكل ما أبديته من الاحتمال غير ناشئ من دليل، ومثله لا يضر الاستدلال، فإن القطيعات أيضاً لا تخلو من مثل هذا الاحتمال البعيد الغير ناشئ عن دليل، فافهم.

قال الموفق: واحتج الشافعي بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث النعمان بن بشير: أشهد على هذا غيري. فأمره بتأكيدهما دون الرجوع فيها، ولأنها عطية تلزم بموت الأب (اتفاقاً)، فكانت جائزة، كما لو سوى بينهم.

الجواب عن احتجاج الموفق لوجوب التسوية بين الأولاد بحديث النعمان

قال: ولنا ما روى النعمان بن بشير، فذكر حديث المتن الذي أودعناه في متن الباب الآتي. قال: وفي لفظ قال: "فأردده"، وفي لفظ قال: "فأرجعه"، وفي لفظ: "لا تشهدني على جور"، وفي لفظ: "أشهد على هذا غيري"، وفي لفظ: "سو بينهم". وهو حديث صحيح متفق عليه، وهو دليل التحريم، لأنه سماه جوراً، وأمر برده، وامتنع من الشهادة عليه، والجور حرام. (قلت: وقد يطلق على المكروه من باب ظلم دون ظلم). قال: والأمر يقتضي الوجوب. (قلنا: فليكن الأمر في قوله: "أشهد على هذا غيري" للوجوب أيضاً. فالذي صرفه عنه هو الذي صرف قوله: "سووا بين أولادكم" عن الوجوب). قال: ولأن تفضيل بعضهم يورث بينهم العداوة والبغضاء وقطعية الرحم، فمنع منه، كتزويج المرأة على عمتها أو خالتها اهـ.

قلنا: هذا إذا كان قصد الإضرار لهم، وإلا فلا. وأيضاً، فأوجبوا التسوية بين سائر الأقارب من الإخوة والأخوات وأولاد البنين والبنات، ولم يقل ذلك أحد، مع أن التفضيل بينهم يورث الوحشة والعداوة أيضاً كما في الأولاد، وأيضاً فلو كانت العلة هذه فقولوا بجواز التفضيل بينهم سراً، حتى لا يطلع عليه غير الموهوب له، ولا كذلك تزويج المرأة على عمتها، أو خالتها.

عن أبي بكر أنه وهب عائشة رضي الله عنها جاد عشرين وسقا، أخرجه مالك، وقد - 5276
مر.

(فإن المنافسة بين الضرائر مما لا بد منها عادة، وأمر النكاح مبني على الاشتهار والإعلان

قال: وقول أبي بكر لا يعارض قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يحتج به معه.
(قلنا: لم نجعله معارضاً له ولم يحتج به معه، بل جعلناه مفسراً لقول النبي - صلى الله
عليه وسلم -، فإنه أعرف منا ومنك بقضية النعمان بن بشير ونحوها. فلو كان قوله - صلى
الله عليه وسلم - فيها: «سووا بين أولادكم» للوجوب لم يفضل بعض ولده على الآخرين،
وكذا عمرو بن عوف وعبد الله بن عمر وغيرهم من أجلة الصحابة، ولا يجوز أن تخفى هذه
السنة على كل هؤلاء ويعرفها النعمان وحده. فعرفنا بذلك أن قوله - صلى الله عليه وسلم
- محمول على الندب دون الوجوب). قال: ويحتمل أن أبا بكر - رضي الله عنهم - خصها
بعطيته لحاجتها وعجزها عن الكسب والتسبب فيه، مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم
المؤمنين زوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وغير ذلك من فضائلها، ويحتمل أن
يكون قد نحلها ونحل غيرها من ولده، أو نحلها وهو يريد أن ينحل غيرها فأدركه الموت
قبل ذلك.

قلنا: احتمال غير ناشئ من دليل، ومثله لا يضر الاستدلال). قال ويتعين حمل حديثه
على أحد هذه الوجوه، لأن حمله على مثل نحل النزاع منهي عنه، أو أقل أحواله الكراهة،
والظاهر من حال أبي بكر اجتناب المكروهات

قلنا: ترتفع الكراهة إذا كان القصد بين الجواز، قال: وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -
:- «فاشهد على هذا غيري». ليس بامر، وإنما هو تهديد له على هذا، فيفيد ما أفاده النهي
ه (6: 264). قلنا: نعم! ولكن التهديد بمثل ذلك يدل على الكراهة دو التحريم، كما لا
يخفى.

وأيضاً فالخصم لا يقول بوجوب التسوية في جميع الأحوال، ويقول التفضيل إذا كان
لمعنى يقتضيه مثل اختصاص واحد من الأولاد بحاجة، أو زمانه، أو كثرة عائلته، أو اشتغاله
بالعلم، أو نحوه من الفضائل، أو صرف عطيته عن بعض ولده لفسقه أو بدعته، أو لكونه
يستعين بما يأخذه على معصية الله، أو ينفعه فيها، واحتج على ذلك بحديث أبي بكر هذا.
وقال في حديث بشير: إنها قضية في عين لا عموم لها، كما في "المغنى" (6: 265) أيضاً.
مع أن قول النبي - صلى الله عليه وسلم -:- «سووا بين أولادكم» مطلق في جميع الأحوال،
وعام للأولاد كلهم، سواء كانوا مساوين، أو متفاضلين في الحاجة وغيرها. فالعجب أن
يجوز له تخصيص قول النبي - صلى الله عليه وسلم - وتقييده بحديث أبي بكر، ولا يجوز
لنا تأويل ما فيه من الأمر على معنى الندب دون الوجوب بهذا الحديث بعينه؟

.....

فمن أين له أن يرده علينا بأن قول أبي بكر لا يعارض قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يحتج به معه؟ فافهم.

الرد على ابن حزم في إعماله القياس في هذا الباب

وقال ابن حزم: وإنما هذا أي وجوب التسوية في التطوع، وأما في النفقات الواجبات فلا، وكذلك الكسوة الواجبة، لكن ينفق على كل امرئ منهم بحسب حاجته، وينفق على الفقير (منهم دون الغنى، ولا يلزمه ما ذكرنا من التسوية في ولد الولد إلخ (9: 142).

قلنا: هذا كله قياس، والقياس باطل عنده، فأين في الحديث الذي احتج به، وهو حديث النعمان بن بشير، أن ذلك في التطوع وليس في النفقات الواجبات؟ وأين فيه أنه في الولد دون ولد الولد؟ فإن قوله - صلى الله عليه وسلم - : «سووا بين أولادكم» يعم الأولاد جميعاً، وولد الولد أولاد أيضاً. قال فإن كان له ولد فأعطاهم، ثم ولد له ولد، فعليه أن يعطيه كما أعطاهم، أو يشركه فيما أعطاهم، وإن تغيرت عين العطية ما لم يمت أحدهم فيصير ماله لغيره، فعلى الأب أن يعطي هذا الولد كما أعطى غيره، فإن لم يفعل أعطى مما ترك أبوه من رأس ماله مثل ذلك اله. قلنا: وهذا قياس أيضاً، فليس في حديث النعمان أن على الأب أن يشترك المولود بعد الهبة فيما أعطى غيره من الأولاد قبل ولادته، وغاية ما فيه أن يسوى بين الأولاد الموجودين وقت الهبة، ولا يفضل بعضهم على بعض، ولا أثر فيه للاشتراك ألبتة، فمن أين له أن يزيد في الحديث ما ليس فيه؟

الجواب عن احتجاج ابن حزم بأثر سعد بن عباد

فإن قال: روينا من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختياني عن ابن سيرين: أن سعد بن عباد قسم ما له بين بنيهِ في حياته فولد له بعد ما مات، فلقى عمر أبا بكر، فقال له: ما تمت الليلة من أجل ابن سعد، هذا المولود لم يترك له شيء، فقال أبو بكر: وأنا والله، فانطلق بنا إلى قيس بن سعد نكلمه في أخيه، فأتيناه، فكملناه. فقال قيس: أما شيء أمضاه سعد فلا أردّه أبداً، ولكن أشهد كما أن نصيبني له، اله. قلنا: هذا مرسل، فإن ابن سيرين لم يدرك بن عباد، ولا أبا بكر، ولا عمر، ولم يثبت سماعه من قيس، وإن كان قد أدرك زمانه. ولا حجة في المرسل عند ابن حزم، ولو صح فأين فيه وجوب إشتراك المولود بعد الهبة، وغاية ما فيه أن أبا بكر وعمر كلما قيساً في أخيه، وليس ذلك غلا مجرد شفاعته له. كيف وقد قال قيس: أما شيء أمضاه سعد فلا أردّه أبداً. وهو يدل على صحة ما أمضاه، وأن رده غير واجب، وأقره على ذلك أبو بكر وعمر.

.....

وأما قوله: ولكن أشهد كما أن نصيبي له، فهبة مستأنفة من قيس تبرعاً لا دليل على وجوبه عليه، وليس هذا من الاشتراك فيما تركه أبوه، كما لا يخفى

وأما احتجاجه بقول أبي بكر لعائشة أم المؤمنين: يا بنية! إنني نحتك نحلا من خبير، وإنني أخاف أن أكون أترتك على ولدي، وإنك لم تكوني احتزتيه فريده على ولدي. الحديث. فسقط، لأن قوله: وإنك لم تكوني احتزتيه، يدل على أنها لوجدته وحازته لكان ما فعله نافذاً، كما اعترف بذلك ابن حزم نفسه في "المحلى" (9: 150). فعاد ذلك حجة عليه، وإنما أبطله أبو بكر بنص قوله إنها لم تحزه، فلو حازته لنفدت الهبة، فثبت أن إثارة بعض الولد على بعض لا يخلو من كراهة، ولو فعل وسلم الموهوب للموهوب له تمت الهبة، ولم تكن مفسوخة مردودة، وبه نقول خلافاً لابن حزم ومن وقفه، فافهم

وأما ما رواه من طريق مؤمل بن هشام نا إسماعيل بن إبراهيم هو ابن عليه عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: أنه كان له بنون لعلات أصاغر ولده، وكان له مال كثير، فجعله بني علة واحدة. فخرج ابنه معاوية، حتى قدم على عثمان بن عفان، فأخبره بذلك، فخير عثمان الشيخ بين أن يرد إليه ماله وبين أن يوزعه بينهم، فارتد ماله فلما مات تركه الأكابر لإخوتهم، اهـ

الرد على ابن حزم في احتجاجه بحديث بهز بن حكيم وهو ضعيف عنده

ففيه ابن حزم قد ضعف حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، في باب حبس المديون من "المحلى" (8: 169). وقال: ومن هذه الطريق بعينها فيمن منع الزكاة إنا أخذوها وشطر ماله غرمة من غرمت ربنا. وقال: فإن احتجوا به في الحبس في التهمة فليأخذوا برواية هذه، وإلا فالقوم متلاعبون بالدين اهـ. فليُنظر من هو المتلاعب؟ وإنما يتم له الاحتجاج بأثر عثمان هذا، لو ثبت أن الذين جعل لهم حيدة ماله من بينه كانوا صغاراً غير محتملين، أو كباراً قد سلم إليهم ما وهبه لهم، وكان مقسوماً غير مشاع. ولا يدل على ذلك قوله: فارتد ماله. لكونه محتملاً لرد الهبة دون رد العين، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، ويحتمل أن يكون هذه الهبة منه في المرض قد خاف منه عثمان على نفسه، لأنه كان من المعمرين مات وهو عم ألف رجل وأمرأة، كما في "الإصابة"، فأمره برد الهبة لكونها كالوصية الموارث، فلما برأ من مرضه ذلك تمت هبته الأولى، ولذا تركه الأكابر لإخوتهم بعد موته، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

ثم أخرج عن مجاهد، قال: من نحل ولداً له نحلاً دون بنيه فمات فهو ميراث، اهـ. قلنا

باب استحباب التسوية بين الأولاد في العطاء

عن عامر قال: سمعت النعمان بن بشير وهو على المنبر يقول: أعطاني أبي عطية - 5277
فقلت عمرة بن رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فأتى
رسول

محمول على هبة المريض، وهو ميراث إجماعاً، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن
الزهري عن عروة بن الزبير، قال: يرد من حيف الناحل الحي ما يرد من حيف الميت من
وصية، اه. قلنا: محمول على هبة الحي الذي هو في حكم الميت، كما تقدم، ومن طريق
عبد الرزاق نا ابن جريج أنا ابن طاوس عن أبيه، قال في ولد: لا يفضل أحد على أحد
بشعرة، النحل باطل، اعدل بينهم كباراً وأبنهم به. قال ابن جريج: قلت له: هلك بعض
نحلهم ثم مات أبوهم. قال: للذي نحلته مثله من مال أبيه. قلنا: هو حجة عليك لا لك، كما
لا يخفى، ومن طريق عبد الرزاق عن زهير بن نافع، قال: سألت عطاء بن أبي رباح، فقلت:
أردت أن أفضل بعض ولدي في نحل أنحلته. فقال: لا، وأبي إباء شديداً وقال: سو بينهم اه.
ه. قلنا: وبه نقول، وأبين فيه أنه إن فعل ذلك لم ينفذ، وسيأتي الجواب عن حديث النعمان
بن بشير في الباب الآتي، إن شاء الله تعالى

باب استحباب التسوية بين الأولاد في العطية

وكرهه تفضيل البعض من غير ضرورة

أقول: ذهب الجمهور إلى أن التسوية بين الأولاد في العطايا مستحبة، فإن فضل بعضاً
صح وكره، واستحبت المبادرة إلى التسوية، ومنهم من أوجب التسوية، واحتج بأن قطع
الرحم والعقوق محرمان، التفضيل مود إليهما، فيكون محرماً، فيكون التسوية واجباً،
والجواب عنه أن التفضيل ليس بمود إليهما إذا لم يطلع عليه أحد غير الموهوب له. وإن
سلم فلم أجزتموه بين سائر الأقارب غير الأولاد؟ وقطع الرحم محرماً مطلقاً، الأولاد
وغيرهم فيه سواء، كما مر. واحتجوا أيضاً بأنه - صلى الله عليه وسلم - امتنع من الشهادة
عليه، وقال: إني لا أشهد على الجور. أو لا أشهد إلا على الحق. كما وقع في روايات
الصالح.

والجواب أن الجور هو الميل عن القصد والاعتدال، ولا شك أن القصد والاعتدال هو
التسوية، فيكون عدم التسوية جوراً ميلاً ولكن لا يلزم منه أن يكون حراماً، لأنه مبني على
وجوب التسوية، وهو ممنوع. فلا يصح الاستدلال بتسميته جوراً، وأيضاً فقد اختلف
المحدثون في هذا الحرف. فقال بعضهم: هذا جور وقال بعضهم: هذا تجرئة، كما قاله أبو
(داود في سنة (3: 316)

الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بن رواحة عطية، فأمرتني
أن أشهدك

والتلجئة الإلجاء أي الإكراه، والمعنى أن هذا أمر قد الجأتك إليه امرأتك أن تأتي بأمر باطنه خلاف ظاهره، وحملتك على أن تفعل شيئاً تكره، وعلى هذا فالمراد بالجور جور المرأة، لا جور الواهب، ويؤيده ما سيأتي من أن امرأته طلبت منه ذلك، وأنه التواه سنة أو سنتين، وإنما وهب حين أبت أن تربي ولده إلا بذلك، فلا حجة للخصم في أنه - صلى الله عليه وسلم - جعله جوراً

وأما الاستدلال بامتناع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الشهادة عليه فغير صحيح أيضاً، لأنه مبنى على حرمة ما امتنع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الشهادة عليه، وهو ممنوع، فإن له أن يمتنع من الشهادة على المكروه أيضاً، وأما الاستدلال بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا أشهد إلا على الحق» فغير صحيح أيضاً، لأن المراد من الحق هو ما يكون حقاً من كل الوجوه، والمكروه ليس كذلك، فلا يكون حقاً لهذا المعنى

واحتجوا أيضاً بأنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «اعدلوا بين أولادكم» أو قال: «سووا بينهم»، والأمر للموجوب، والجواب أن كون الأمر للوجوب ليس على الإطلاق، بل إذا لم يكن قرينة خلافه، وههنا قرينة على خلافه، وهي أنه قال - صلى الله عليه وسلم -: «اعدلوا بين أولادكم في النحل كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر»، هكذا في رواية (لمسلم، كما في "الفتح" (5: 157)

وهو يدل على أن الأمر للاستحباب دون الوجوب، لأن التسوية في البر ليست بواجبة على الأولاد بل مندوب إليها بشرط القدرة، فلا يكون التسوية في العطية واجبة على الآباء، بل تكون مندوباً إليها، وأيضاً قد ثبت عن الصحابة تفضيل بعض الأولاد على بعض، كما مر، وسيأتي فهذه قرائن تدل على أن الأمر للاستحباب دون الوجوب

قال العبد الضعيف: واحتجوا أيضاً بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «فارجعه»، كما ورد في رواية البخاري، والجواب: أن الأمر لرفع الكراهة لا لرفع الحرمة، فيكون أمر ندب لا وجوب. فإن قيل: كيف جاز له الارتجاع من ذي رحم محرم وأنتم لا تقولون به؟ قلنا: يجوز عند الحاجة والظاهر من حال بشير بن سعد والد النعمان أنه كان قد وهب هذه الهبة بطلب امرأته بنت رواحة وإلحاحها من غير رضاه به يدل على ذلك ما في رواية مسلم والنسائي: سألت أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله، فالتوى بها سنة أي مطلقاً. وفي رواية ابن حبان (من هذا الوجه بعد حولين قال: ثم بدا له فوهبها لي. "فتح الباري" (5: 156)

وفي رواية أبي حريز عن ابن حبان والطبراني عن الشعبي أن النعمان بن بشير خطيب بالكوفة، فقال: إن والدي بشير بن سعد أتي النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: إن عمرة بنت رواحة نفست بغلام

يا رسول الله! قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا" قال: لا، قال: "فاتقوا الله واعدلوا بين

وإني سميت النعمان، وإنها أبت أن تربيته حتى جعلت له حديقة من أفضل مال هولي اه
من

"فتح الباري"

أيضاً وفيه دلالة على أن بشيراً لم يهب برضاه بل لما ألحت عليه المرأة به وكان محتاجاً
إلى الرجوع في هذه الهبة للإنفاق على نفسه وأهله وولد، وأيضاً يجوز للأب عندنا أن
يرجع فيما وهب لابنه الصغير بنية أن يعوضه عنه مثله إذا وجد غنى يسوى به بينه وبين
إخوته، لكونه كثرأ الأب مال الصغير لنفسه، وهو جائز فافهم

وأجاب ابن التركماني عن حديث النعمان هذا بأنه قد اضطرب متته اضطراباً شديداً،
وأخرجه مسلم من حديث جابر قالت امرأة بشير: أنحل ابني غلامك، فأتى رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - فقال: إن ابنة فلان سألتني أن أنحل ابنها غلامي، الحديث. ففيه
أنه شاور النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل الهبة، فدل على ما هو الأولى به. قال
الطحاوي: حديث جابر أولى من حديث النعمان، لأن جابراً أحفظ له واضبط، لأن النعمان
(كان صغيراً، اه 2: 42)

"الجواب عن إيراد بعض الأحباب على صاحب "الجوهر النقي"

وأورد عليه بعض الأحباب إن الروايات وإن اختلفت ألفاظها لكنها متحدة المعنى، وأن جابر
لم ينف الهبة، نعم! اختصر الرواية، فلم يذكر الهبة، فلا تعارض اه. قلت: لو راجع طرق
الحديث لم يقل ما قال، فإن الطحاوي روى من طريق أبي اليمان شيخ البخاري حدثنا
شعيب عن الزهري ثنى حميد بن عبد الرحمن ومحمد بن النعمان: أنهما سمعا النعمان بن
بشير يقول: نحلني أبي غلاماً، فإن أذنت أن أجيّزه له أجزت. ثم ذكر الحديث فهذا ينادي
بأعلى صوته أن بشيراً كما أراد أن ينحل ابنه غلاماً، فإن أذنت أن أجيّزه له أجزت. ثم ذكر
الحديث فهذا ينادي بأعلى صوته أن بشيراً كما أراد أن ينحل ابنه غلاماً، ولكنه لم يجزه،
حتى استشار النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، فلم يأذن له به، فتركه، (العمدة
للعيّني، 6: 275). وهذا هو مفهوم حديث جابر أنه جاء النبي - صلى الله عليه وسلم -
يستشيره قبل إنفاذ الهبة، وهذا خلاف جميع ما روى عن النعمان أنه نحل قبل أن يجي به
إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيحمل على إرادة النحل، رفعاً للتعارض

وأيضاً فقد اختلفت الروايات في هذه العطية، ففي بعضها أنه نحل غلاماً، وفي بعضها أنها
كانت حديقة، واختلفت في وقت الهبة، ففي رواية عند ابن حبان والطبراني أنه وهب
حين نفست امرأته بالنعمان، وفي بعضها عند مسلم والنسائي أنه التوى بها سنة، وفي
رواية ابن حبان حولين

أولادكم" قال: فرجع، فرد عطيته (البخاري 1: 352).

وفي بعضها قال: فأخذ بيدي وأنا غلام، وفي رواية لمسلم من طريق أبي داود بن أبي هند عن الشعبي عن النعمان، انطلق بي أبي يحملني إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذكرها الحافظ في «الفتح» (5:156). والجمع بينهما بما قاله الحافظ لا يخلو من تكلف وتعسف، فالحق ما قاله ابن التركماني أن حديث النعمان قد اضطرب متنه اضطراباً شديداً، «فلا حجة فيه على الوجوب. قال العيني في «العمدة

:الجواب القاطع في تفضيل بعض الأولاد على بعض في الهبة

والجواب القاطع أن الإجماع قد انعقد على جواز إعطاء الرجل ماله بغير ولده، فإذا جاز له أن يخرج جميع ولده من ماله جاز له أن يخرج عن ذلك بعضهم، ذكره ابن عبد البر. قيل: فيه نظر، القائل الحافظ في «الفتح» (5:159)، لأنه قياس مع وجود النص، قلت، إنما يمنع ذلك ابتداء، وأما إذا عمل بالنص على وجه من الوجوه، ثم قيس ذلك الوجه إلى وجه آخر، (لا يقال: إنه عمل بالقياس مع وجود النص، فافهم اهـ (6:276)

والحاصل أن حمل الأمر بالتسوية بين الأولاد على الوجوب بخلاف القياس والإجماع في جواز إعطاء الرجل ماله بغير ولده، فيحمل على الندب، أو يقتصر النص على مورده. (وهو تفضيل الرجل بعض أولاده بالهبة بطلب امرأة من نسائه، لكونه مؤدياً إلى تفضيل بعض النساء على بعض، وهو منهي عنه) ولا يتعداه، لاسيما وقد ثبت عن أبي بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهم نحلوا بعض أولادهم دون بعض، والله تعالى أعلم

قال العيني: واختلف العلماء من التابعين وغيرهم فيه، فقال طاوس وعطاء بن أبي رباح ومجاهد وعروة وابن جريج والنخعي والشعبي وابن شبرمة وأحمد وإسحاق وسائر الظاهرية: إن الرجل إذا نحل بعض بنيه دون بعض فهو باطل، وقال أبو عمر: اختلفت في ذلك عن أحمد، وأصح شيء منه ما ذكره الخرقى في مختصره عنه، قال: وإذا فضل بعض ولده في العطية أمر برده، فإن مات ولم يرده فقد ثبت لمن وهب له، إذا كان ذلك في صحته، (دون مرضه، فباطل بالاتفاق) وقال الثوري وليث بن سعد والقاسم بن عبد الرحمن ومحمد بن المنكدر وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والشافعي وأحمد في رواية: يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض اهـ (6:270). وفيه أيضاً قال أبو يوسف: تجب التسوية إن قصد بالتفضيل الإضرار، (أي وتجوز إذا قصد الإيثار دون

.....

الإضرار) وذهب الجمهور إلى أن التسوية مستحبة فإن فضل بعضاً صح، وكره، وحملوا (الأمر) (في حديث النعمان) على الندب، والنهي عن التنزيه اهـ (6:275)

:بيان التسوية المستحبة بين الأولاد

إذا ثبت هذا فالتسوية المستحبة عند البعض إن يقسم بينهم على حسب قسمة الله تعالى الميراث، فيجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وبهذا قال عطاء وشريح وإسحاق ومحمد بن الحسن الإمام، قال شريح لرجل قسم ماله بين ولده: أرددهم إلى سهام الله تعالى. وفرائضه.

وقال عطاء: «ما كانوا يقسمون إلا على كتاب الله تعالى». وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن المبارك: تعطى الأنثى مثل ما يعطى الذكر، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لبشير بن سعد: «سور بينهم»، وعلل ذلك بقوله: «أيسرك أن يستووا في برك؟» قال: نعم، قال: «فسو بينهم»، والبنت كالابن في استحقاق برها، وكذلك في عطيتها، وعن ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثرا (وفي لفظ: مفضلا أحدا) لآثرت النساء (وفي رواية: لفضلت) على (الرجال)»، رواه سعيد في «سننه» (ومن طريقه رواه البيهقي)، (6:177).

وفيه إسماعيل بن عياش عن سعيد بن يوسف الرجي، وهو شامي مختلف فيه. قال أبو حاتم: ليس بالمشهور، وحديثه ليس بالمنكر. وذكره ابن حبان في «الثقات»، كما في «التهذيب»، وله طرق أخرى عند الهيثمي في «مجمع الزوائد». وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث. قال عبد الملك بن شعيب: ثقة مأمون، ورفع من شأنه، وضعفه أحمد وغيره (4:143)، ولأنها عطية في الحياة، فاستوى فيها الذكر والأنثى.

الجواب إلى حجة من ذهب إلى إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين

واحتج الأولون بأن الله تعالى قسم بينهم فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وأولى ما اقتدى بقسمة الله (قلنا: ولكنها مختصة بما بعد الموت، والكلام في عطية الحياة فافترقا) قالوا: ولأن العطية في الحياة أحد حالي العطية، فيجعل للذكر منها مثل حظ الأنثيين. كحالة الموت يعني الميراث (قلنا: ولكن التفضيل في العطية في الحياة يورث الوحشة، ولا كذلك بعد الموت، فافترقا) قالوا: ولأن الذكر أحوج من الأنثى، من قبل أنهما إذا تزوجا جميعا فالصداق، والنفقة، ونفقة الأولاد على الذكر، والأنثى، لها ذلك. فكان أولى بالتفضيل لزيادة حاجته (قلنا: ولكن الذكر أقدر

.....

على الكسب من الأنثى، وهي عاجزة عنه. فكانت أحق بالتفضيل، وإليه أشار النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله: «قلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء». وهو نص في محل النزاع فلا يعدل عنه). قالوا وقد قسم الله تعالى الميراث، ففضل الذكر مقروناً بهذا المعنى فتعلل به، ويتعدى ذلك إلى العطية في الحياة (قلنا: تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث وارد على خلاف القياس، فلا يتعداه يرشد إليه قوله تعالى: {أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ} ... فمن أين لنا أن ندعي الدراية؟ ولم سلم أنه وارد على القياس، قلنا: إن نقول: إن مبناه على كون الذكر أنفع لأبيه من الأنثى بعده لبقاء نسبه به فإن النسب بالذكور لا بالإناث وهذا إنما يتحقق إذا مات عن ذكور وإناث جميعاً، وأما في الحياة فلا، لاحتمال أن يموت الذكور بين يديه، وتخلفه الإناث منفردات، فافهم

قالوا: وحديث بشير قضية في عين وحكاية حال لا عموم لها (قلنا: وهذا مما يضعف احتجاجكم بمثله على وجوب التسوية بين الأولاد وإبطال الهبة بالتفضيل بينهم). قالوا: ويحتمل التسوية على كتاب الله تعالى (قلنا: حمل التسوية على التفضيل بعيد غاية البعد). قالوا: ويحتمل أنه أراد التسوية في أصل العطاء، لا في صفته (قلنا: يردده قوله: أكل ولدك أعطيت مثله؟ ولو احتمل الحديث أمثال هذه الاحتمالات، فلم لا يجوز أن يحتمل الأمر النذب والاستحباب، دون الوجوب؟ وهل إنكار ذلك إلا تحكم؟) قالوا: وكذلك الحديث الآخر (أي حديث ابن عباس: قلت: كلا! لأنه قابل فيه التسوية بالتفضيل فيراد بالتسوية ما لا يكون فيه تفضيل أصلاً). قالوا: ودليل ذلك قول عطاء: ما كانوا يقسمون إلا على كتاب الله تعالى. (قلنا: محمول على القسمة في المرض إذا أحس الرجل بموته، والكلام في هبة الصحيح دون المريض). قالوا: على أن الصحيح من خبر ابن عباس أنه مرسل. كذا في «المغني» (6: 267 و 268). قلنا: والمرسل حجة عندنا وله طريق أخرى، كما ذكرنا. والمرسل إذا تعدد مخرجه كان حجة عند الكل

قال الطحاوي: وفي حديث أبي الضحى، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «ألك ولد غيره؟» فقال: «ألا سويت بينهم»، ولم يقل: ألك ولد غيره ذكر أو أنثى؟ وذلك لا يكون إلا وحكم الأنثى فيه كحكم الذكر. ولولا ذلك لما ذكر التسوية إلا بعد علمهم أنهم ذكور كلهم. فلما أمسك عن البحث عن ذلك ثبت استواء حكمهم في ذلك عنه. فهذا أحسن عندنا مما قال محمد بن الحسن رحمة الله عليه. (وبه اندحض قول الموفق: لعل النبي - صلى الله عليه وسلم - قد علم أنه ليس له إلا ولد ذكر. وكيف يحتمل ذلك وقد سأله «ألك ولد غيره؟» فلما لم يكن له علم بذلك كيف يصح القول بأنه قد علم أنه

باب كراهة الرجوع في الهبة ... 5278 - عن طاوس أن ابن عمر وابن عباس رفعاه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يحل للرجل أن يعطي العطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي لولده، ومثل الرجلين يعطي

ليس له إلا ولد ذكر؟ وهل هذا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل؟ قال الطحاوي: وقد روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما يدل على ذلك أيضا: حدثنا أحمد بن داود ثنا يعقوب بن حميد بن كاسب ثنا عبد الله بن معاذ عن عمر عن الزهري عن أنس، قال: كان مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجل فجاء ابن له، فقبله وأجلسه على فخذه، ثم جاءت بنت له فأجلسها إلى جنبه. قال: فهلا عدلت بينهما (وهذا سند حسن صحيح

قال: أفلا يرى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أراد منه التعديل بين الابنة والابن، وأن لا يفضل أحدهما على الآخر، فذلك دليل على ما ذكرناه في العطية أيضا اهـ (246:2)).

قلت: وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «هلا عدلت بينهما» نظير قوله في حديث أبي الضحى عن النعمان بن بشير والنسائي والطحاوي «ألا سويت بينهم؟» ولا يجب التسوية في التقبيل اتفاقا، فليكن كذلك في العطية، وإنما قال - صلى الله عليه وسلم -: «ألا سويت بينهم» على طريق المشورة وإذا اختلف الرواة في سياق الحديث وألفاظه كان الترجيح لما هو أشبه بالكتاب والسنة المشهورة، وأقرب إلى الأصول المتفق عليهما، وألصق بقياس الأصول، وقد عرفت أن مقتضى القياس والإجماع جواز التفضيل، ونفاذ الهبة به فيؤخذ من سياق حديث النعمان، ومختلف ألفاظه ما يوافقها لا ما يخالفها. ويحمل ما فيه من الأمر على الندب والنهي على التنزيه، والأمر بالرد على رد إرادة الهبة ونحوها كيلا تتضاد الآثار

باب كراهة الرجوع في الهبة

أقول: اختلف أهل العلم في هذه المسألة. فقال بعضهم: لا يجوز الرجوع، وقال بعضهم: يجوز. ومنهم الحنفية، تمسك المانعون بقوله: لا يحل، وأجاب عنه المجوزون بأن عدم الحل لا يستلزم الحرمة، ولا البطلان، لأن الحل قد يكون كاملا، وهو الذي ليس فيه حرمة ولا كراهة، وقد يكون ناقصا، وهو الذي يكون فيه كراهة، والحل المنفي في الحديث هو الحل الكامل لا كراهة فيه، لا مطلق الحل الذي يشمل الكراهة أيضا. بقرينة قوله: «مثل الذي يرجع في هبته» إلخ. لأن دليل على صحة الرجوع مع الكراهة، كما لا يخفى على من له ذوق صحيح، وبقرينة ما روى عن

العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب أكل، حتى إذا شبع قاء، ثم رجع في قيئه"، رواه الخمسة، وصححه الترمذي (نيل الأوطار 5: 246).

ابن عباس وغيره: أن الواهب أحق بهبته ما لم يثب ههنا

وأجاب المانعون عنه بأنه لم يثبت من وجه صحيح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، وإنما ثبت عن عمر موقوفاً، ولا حجة في الموقوف في مقابلة المرفوع

والجواب عنه: أن ما قالوا في عدم صحة الحديث المرفوع إنما هو دعوى لا دليل عليه، كما سيأتي في باب الآتي. وما قالوا: إنه لا حجة في الموقوف في مقابلة المرفوع، فهو إذا كان الموقوف معارضاً للمرفوع، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لأن المرفوع ليس بنص في الحرمة، بل هو يحتمل للكرهية، والموقوف نص في الجواز، فلا تعارض ولا تقديم، بل يحمل المرفوع على الكراهية، ليجتمع الأدلة، ولا يحسن حمل المرفوع على معنى يعارض الموقوف، لأنه يستلزم تجهيل الصحابة وترك فتواهم من غير ضرورة، فالأولى هو ما قلنا: إن الحديث محمول على الكراهية لا الحرمة

فإن قلت: إن الحديث يدل على أن لا حرمة ولا كراهية في رجوع الوالد فيما وهب لولده، وأنكم تقولون إنه لا يجوز الرجوع فيما وهب رجل لذي رحم محرم. فالجواب عنه أن «استثناء الوالد في الحديث ورد على مثال قوله: «أنت ومالك لأبيك»

والمقصود هو دفع شبهة أنه يكره للوالد أيضاً الانتفاع بما وهب لولده، لأنه إن انتفع به يكون راجعاً في هبته

وتقرير الدفع: أن الوالد ليس كغيره، لأنه يباح له الانتفاع بكسب الولد عند الضرورة، أو بإذنه، فكيف لا يباح بما أعطاه هو نفسه؟ ولما كان هذا الانتفاع بطريق التملك للحاجة، لا لأنه كان وهبه، لم يكن رجوعاً في الهبة، ولكنه سماه رجوعاً لكونه كالرجوع صورة. كما قال عمر - رضي الله عنهم - حين رأى فرساً له قد تصدق على رجل يباع فأراده شراءه: لا تعد في صدقتك. مع أنه لم يرد العود، وإنما أراد الشراء، ولكنه كان مظنة أن يرخص له البائع في سعره، لكونه قد وهبه له، فسماه عوداً في الصدقة. فالاستثناء منقطع وليس بممتصل، حينئذ لا تعارض بين الحديث والمذاهب، ثم الاستثناء وإن كان مطلقاً عن قيد الضرورة أو الإذن في الصورة، إلا أنه مقيد في المعنى بأحدهما، والسر في هذا الإطلاق هو حمل الولد على عدم المزاحمة بإيهام أن هذا الانتفاع حق من حقوق الأبوة، وهو مستبد به.

فإن قلت: جعل الاستثناء منقطعاً خلاف الظاهر. قلنا: ولكنه مستعمل في الكلام استعمال

كثرة، وألجأنا إليه الحديث المانع من الرجوع فيما وهب لذي رحم محرم، وهو الذي رواه الحسن عن سمرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «إذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها». أخرجه الحاكم «المستدرک» (2:52). ثم المقصود من الهبة لذي رحم محرم هو صلة الرحم، وقد حصل هذا المقصود، فلا يصح الرجوع، بخلاف الهبة لغير ذي رحم محرم، لأن المقصود منه العوض عرفاً، فلما لم يحصل هذا المقصود صح الرجوع. وبهذا يسقط ما قال ابن القيم: إن الموهوب له حين قبض العين الموهوبة دخلت في ملكه، وجاز له التصرف فيها، فرجوع الواهب فيها انتزاع ملكه منه بغير رضا، وهذا باطل شرعاً وعقلاً اهـ (إعلام الموقعين 1:277)، لأنها وإن دخلت في ملك الموهوب له، إلا أنه لم ينقطع حق الواهب ههنا بالكلية قبل الثواب، ولما لم ينقطع حقه منها لعدم حصول المقصود صح رجوعه، إلا أنه خلاف المروءة فيكره، وقوله - صلى الله عليه وسلم - في ذلك الحديث: «ومثل الرجل يعطي العطية» إلخ. يشير إلى صحة الرجوع مع الكراهة، كما لا يخفى على من له ذوق سليم، ثم لما ورد النقص على ما قال ابن القيم، بأن الوالد إذا وهب هبة لولده فقد صار ملكه، فكيف ساغ للأب عندكم أن ينتزع ملك الولد من يده بغير رضاه؟ أجاب عنه بقوله: إن الولد جزء منه وهو وماله لأبيه وبينهما من البعضية ما يوجب شدة الاتصال فيجوز له ذلك بخلاف الأجنبي. وهو جواب باطل، لأن تعلق الجزئية والبعضية إن أوجب ذلك للوالد فكيف لا يجوز ذلك للولد مع ذلك التعلق أشد الاتصال؟ وإن أوجب ذلك قوله: «أنت ومالك لأبيك» دل ذلك على أن هذا ليس على وجه الرجوع بل على وجه الانتفاع من ملك الولد، كما قلنا. فالصحيح ما قال أبو حنيفة رحمه الله، والمانعون لم يصلوا إلى غور الكلام وكنهه، فاعرف ذلك، والله يتولى هداك

قال العبد الضعيف: ويؤيد ما قنا في تأويل الحديث ما رويناه من طريق أبي داود نا سليمان ابن داود المهري أنا أسامة بن زيد بن عمرو بن شعيب حدثه عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قال: «مثل الذي استرد ما وهب كمثل الكلب يقيء فيأكل قيئه، فإذا استرد الواهب فليوقف، فليعرف ما استرد، ثم ليدفع إله ما وهب». وأعله ابن حزم بأسامة بن زيد، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده صحيفة (132:9)).

قلنا: سكت عنه أبو داود والمنذري، وقال: أخرجه النسائي وابن ماجه، كما في «العون» (315:3)، وأسامة بن زيد من رجال مسلم والأربعة، علق له البخاري، صدوق، ليس بضعيف وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة، كما مر غير مرة. وفي قوله - صلى الله عليه وسلم - «فإذا استرد الواهب

باب جواز الرجوع في الهبة ... 5279 - قال الحاكم: حدثنا أبو أحمد إسحاق بن محمد بن خالد الهاشمي بالكوفة ثنا أحمد بن حازم بن أبي عزرة ثنا عبيد الله بن موسى ثنا حنظلة بن أبي سفيان قال: سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: "من وهب هبة فهو أحق بها ما لم يثب منها"، هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه إلا أن تجعل الحمل فيه على شيخنا ((المستدرک 2: 52)).

فليوقف، فليعرف ما استرد، ثم ليدفع إله ما وهب». دلالة صريحة على ما قلنا: إن للواهب حق الاسترداد، وإلا لم يؤمر الموهوب له بالدفع إليه، وأن الرجوع في الهبة مكروه مقبوح، فافهم.

وأما إنه أطلق ذلك على كل هبة، ليس فيه تخصيص ذي رحم من غيره، ولا زوج لزوج، فمن خصها فقد كذب كما قاله ابن حزم. فيه أن الكاذب من يخص قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - برأيه، وأما من خص عمومهم، أو قيد إطلاقه بقوله - صلى الله عليه وسلم - الآخر فليس بكاذب أصلا، وليس هذا من المخالفة في شيء وإلا فأنت أولى بكل ذلك حيث خصصت عموم قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إلا الوالد يعطي ولده» بما إذا لم تتغير الهبة عند الولد أو لم تخرج عن ملكه. وأما قوله: إن من الباطل أن يخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن مسترد الهبة كالكلب في أقبح أحواله، ثم ينفذ عليه السلام الحكم بما هذه صفته، حاشا لله من ذلك اهـ. ففيه أن القبح لا يستلزم التحريم، فإن المكروه قبيح أيضا، ومن ادعى غير ذلك، فعليه البيان.

باب الرجوع في الهبة ما لم يثب منها

أقول: احتج به أبو حنيفة في تجويزه الرجوع في الهبة ما لم يثب منها، وأجاب عنه المانعون بالطعن في الحديث كما عرفت، ورد هذا الطعن بأن ما قالوا في وجه الطعن غير معقول، ومع ذلك فالحديث مروي من طرق يقوي بعضها بعضا، ثم الكلام إنما هو في صحة المرفوع، وأما صحة الموقوف فمسلم عندهم أيضا، وهو كاف لنا. لأن بقرينته يتعين معنى قوله: لا يحل، ويعلم أن المراد أنه يكره الرجوع، لا أنه يحرم، وحينئذ يثبت منه جواز الرجوع، ولا يحتاج إلى إثبات رواية ابن عمر المرفوعة وغيرها.

فإن قلت: أخرجه الطحاوي في «معاني الآثار» (242:2) عن أبي الدرداء: أن من وهب من غير أن يستوهب فهي كسبيل الصدقة، فليس له أن يرجع في صدقته، وأبو حنيفة لا يقول به. قلنا: أثر أبي الدرداء في سنده راشد بن سعد. وقال ابن حجر في «التهذيب»: في روايته عن أبي الدرداء نظر، وأيضاً فالاستيهاب فيه محمول على إرادة الثواب، دون شرط العوض، فكان هذا في

وقال في " الجوهر النقي": رواه ثقات، كذا قال عبد الحق في "الأحكام"، وصححه ابن حزم والحاكم، وتابع ابن حازم على بن سهل بن المغيرة عنده البيهقي، كما في "إعلام الموقعين" (1: 277). ... وقال البيهقي: وهم فيه عبيد الله بن موسى، لأن عبد الله بن وهب رواه عن حنظلة عن سالم عن أبيه عن عمر، وهو المحفوظ، ورواه سعد بن مسعود عن عبيد الله بن موسى عن إبراهيم بن إسماعيل عن عمرو بن دينار عن أبي هريرة، وهذا المتن لهذا السند أليق، إلا أن ابن إسماعيل ضعيف، فلا يبعد منه الغلط. ... والصحيح رواية سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سالم عن أبيه عن عمر من قوله (الجوهر النقي 2: 42، ونصب الراية 2: 232). ... وأجاب عنه في "الجوهر النقي": "أنا لا نسلم للبيهقي أنه وهم فيه عبيد الله، بل يحمل على أن لعبيد الله فيه إسنادين. وقوله: هذا المتن بهذا السند أليق دعوى لا دليل عليه. قلت: وكذا يمكن أن يكون لحنظلة فيه إسنادان، وكذا لعمر بن دينار، وكذا لابن عمر، والله أعلم. ... 5280 - وعن ابن أبي ليلى عن عطاء عن ابن عباس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من وهب هبة فهو أحق بهبته ما لم يثب منها، فإن رجع في هبة فهو كالذي بقيء ثم يأكل قيئه"، أخرجه الطبراني، وأخرجه الدارقطني عن إبراهيم عن أبي يحيى الأسلمي عن محمد بن عبيد الله العزرمي عن عطاء عن ابن عباس مرفوعاً (الزيلعي 2: 232)، وأعل طريق الطبراني بابن أبي ليلى، وطريق الدارقطني بالأسلمي والعزرمي. ... قالت: الحديث إن لم يكن حجة بنفسه فهو يصلح شاهداً لرواية عبيد الله المذكورة، وابن أبي ليلى حسن الحديث، كما مر غير مرة.

معنى حديث عمر الآتي. فإن قيل: روى ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب، أن علي بن أبي طالب قال: المواهب ثلاثة: موهبة يراد بها وجه الله، وموهبة يراد بها وجه الناس، وموهبة يراد بها الثواب، فموهبة الثواب يرجع فيها صاحبها إن لم يثب منها ((المدونة 4: 339)).

قلنا: في إسناده ابن لهيعة، ويزيد لم يدرك علياً، فهو منقطع، والموهبة التي يراد بها وجه الناس محولة على ما كان صلة للرحم، فلا يرد علينا. فإن قلت: إنه روي عن عمر أنه قال: من

وقال الطحاوي: حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال: ثنا مكي بن إبراهيم قال: ثنا - 5281
 حنظلة عن سالم قال: سمعت ابن عمر قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: من وهب هبة
 فهو أحق بها حتى يثاب منها بما يرضى (معاني الآثار 2: 241)، وهذا سند صحيح. ...
 5282 - وعن جابر الجعفي عن القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن أبي عزي عن علي،
 قال: الواهب أحق بهبته ما لم يثب منها، أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (2: 242)،
 وفيه جابر الجعفي كذبه أبو حنيفة وغيره، وثقه الثوري وغيره، وهو مختلف فيه، حسن
 الحديث. ... 5283 - وعن عبد الله بن عامر اليحصبي، أنه قال: كنت عند فضالة بن عبيد،
 إذ جاءه رجلان يختصمان إليه في باز، فقال أحدهما: وهبت له بازياً وأنا أرجو أن يثيبني
 منه، فقال الآخر: نعم! قد وهب لي بازياً ما سألته ولا تعرضت له، فقال له فضالة: أردت إليه
 هبته، وإنما يرجع في الهبات النساء وشرار الأقوام، (معاني الآثار 2: 242). ... 5284 -
 رويانا من طريق وكيع نا إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع عن عمرو بن دينار عن أبي هريرة،
 قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها"، أخرجه
 (ابن حزم في "المحلي" (9: 13).

هب بصلة رحم، أو على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه أراد بها
 (الثواب فهو على هبة لم يرجع فيها إن لم يرض منها. (المدونة 4: 339).

وهذا يدل على أن الهبة التي يرجع فيها هي التي يراد بها الثواب، قلنا: إن مذهب أبي
 حنيفة أيضاً مثل قول عمر، كما يظهر من الطحاوي أنه قال بعد إخراج رواية أبي الدرداء:
 فهذا أبو الدرداء قد جعل من الهبات مخرجا، مخرج الصدقات في حكم الصدقات، ومنع
 الواهب من الرجوع في ذلك، لما يمنع المتصدق من الرجوع في صدقته، وجعل ما كان
 منها بغير هذا الوجه ما لم تشترط ثواب بما يرجع فيه ما لم يثب الواهب عليه، وجعل ما
 اشترط فيه العوض في حكم البيع، فجعل العوض لواهبه واجبا على الموهوب له في
 حياته وبعد وفاته فهذا حكم الهبات عندنا اهـ (معاني الآثار 2: 642). فلا إشكال

□ قوله: رويانا من طريق وكيع إلخ. قال العبد الضعيف: دلالتة على جواز الرجوع في الهبة

وأعله بإبراهيم بن إسماعيل، وبأن عمرو بن دينار ليس له سماع من أبي هريرة أصلاً اهـ، وإبراهيم علق له البخاري، وقال ابن عدي: مع ضعفه يكتب حديثه، وكذا قال أبو حاتم، كما في "التهذيب"، ومراسيل عمرو بن دينار صحاح، كما مر في "المقدمة"، فهو شاهد جيد؛ لما روى ابن عمر مرفوعاً... 5285 - عن عبد الرحمن بن القمة الثقفي، قال: قدم وفد ثقيف على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومعهم هدية، فقال: أهدية أم صدقة؟ فإن كانت هدية فإنما يبتغي بها وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقضاء الحاجة، وإن كانت صدقة، فإنما يبتغي بها وجه الله عز وجل، قالوا: لا، بل هدية، فقبلها منهم، وقعد معهم [[... يسألهم ويسألونه حتى صلى الظهر مع

وكون الواهب أحق بها ما لم يثب ظاهرة. وأما قول ابن حزم: إنه حجة عليهم، ومخالف لقولهم، لأنه لم يخص ذا رحم من غيره، ولا هبة اشتراط فيها الثواب من غيرها، ولا ثواب قليلا من كثير إلخ. ففيه أن لم نحتج به على جميع مسائل الباب، وإنما احتجنا به على جواز رجوع الواهب في هبته، وهو نص فيه. وأما بقية الشروط والمسائل فلها دلائل أخر تأتي في محلها. فإن الفقيه لا يقيد المسألة لقيود إلا بالنظر إلى الأحاديث بأسرها، لا بالنظر إلى حديث واحد فقط، والعجب من ابن حزم كيف أنه خفي عليه ذلك، وهو أظهر من الشمس وأشهر من البدر

الفرق بين الهدية والصدقة

قوله: عن عبد الرحمن بن علقمة إلخ. فيه بيان الفرق بين الهدية والصدقة، وأن الهدية ما يقصد بن التقريب إلى المهدي إليه، والصدقة ما يقصد به التقريب إلى الله تعالى. ومعنى قوله: حتى صلى الظهر مع العصر، أنه قعد معهم في ذلك المكان حتى فرغ من الصلاتين، فصلى الظهر في وقتها، ثم قعد يتحدث معهم حتى صلى العصر، فافهم

وفي قوله: فإن كانت هدية فإنما يبتغي بها وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقضاء الحاجة، دلالة على جواز الهبة إرادة للجزاء، وإذا جازت الهبة بهذا الإرادة كان حق بها ما لم يثب، وإلا لزم إلغاء هذه الإرادة، ونص الحديث أنها ليست ملغاة بل معتبرة، ولم ينتبه ابن حزم لهذا المعنى، فقال: ثم لو صح لم يكن لهم فيه حاجة أصلاً، لأنه ليس فيه ذكر لهبة الثواب أصلاً، ولا للرجوع في الهبة بوجه من الوجوه. (قلنا: تقرير الهبة بإرادة قضاء الحاجة يدل على كون الواهب أحق بأحد الأمرين). قال: وأما قولهم له: ما ابتغى فجنون ناهيك به ومن له بذلك؟ وقد تقضى ولا تقضى (قلنا: فليرد الموهوب له هبة إذا لم (يقض حاجته).

العصر، رواه النسائي في "المجتبي" (2: 131)، ولم يرو فيه إلا ما هو صحيح عنده، كما مر في المقدمة

قال ابن حزم: ليس للمرء ما نوى في الدنيا إنما من أحكام الآخرة

قال: وليس للمرء ما نوى في الدنيا، إنما هذا من أحكام الآخرة في الجزاء فقط، (قلنا: فلم احتجاجت بقوله - صلى الله عليه وسلم - : «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى» على إيجاب النية في الوضوء، ورددت قول الحنفية إن معناه ثواب الأعمال بالنيات، ولكل امرأ في الآخرة ما نوى؟ فانظر أي القولين أشبه بالجنون؟) قال: ثم نقول: إن الله تعالى قد صان نبيه عليه السلام عن أن يجيز أكل هدية لم يبتغ مهيديها وجه الله تعالى، وإنما قصد قضاء حاجته فقط ووجه الرسول، وهذه هي الرشوة الملعون قائلها ومعطيها في الباطل اهـ.

قلنا: قد صح أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبل هدايا الملوك والسلاطين من الكفار، ولم يبتغوا بها وجه الله أبدا. فما أبعدهم عن ذلك، وإنما ابتغوا وجه الرسول - صلى الله عليه وسلم -، كيلا ينادبهم بالحرب والقتال، وليس أمثال هذه الهدايا من الرشوة في شيء، وإنما الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص، أو بذل المال لاستخلاص حق له على آخر، كما مر في باب أدب القاضي

ولا يخفى أن ترك المنابذة بحرب الكفار لم يكن واجبا على النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يدفعوا إليه الهدايا لاستخلاص حق لهم عليه، والذي حمل المشرك على الإهداء إليه، هو خوفه منه، وطلب الرفق به وبأهل مكة، لما نصر الله رسوله بالرعب مسيرة شهر أو شهرين، كما ورد في الحديث، فكان بمنزلة ما أفاء الله على رسوله من غير إيجاب الخيل والركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء، كما في «شرح السيرة» (72:3)، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون

الجواب عن كلام ابن حزم في إسناد الحديث

وأما قوله: فيه أبو بكر بن عياش وعبد الملك بن محمد بن بشير، وكلاهما ضعيف اهـ. ففيه: أن أبا بكر بن عياش من رجال الجماعة، ثقة عابد صحيح الكتاب، إلا أنه لما كبر ساء حفظه، فكان ماذا؟ وعبد الملك هذا لم يضعفه أحد من أهل هذا الشأن، فمن أين لابن حزم أن يطلق عليه الضعف من غير دليل؟ قال: وفيه أيضا أبو حنيفة، فإن كان إسحاق بن بشير البخاري فهو هالك

قلت: ليس هو ذا قطعاً، فإن أبا حذيفة البخاري من أصحاب الثوري وابن إسحاق، وهذا شيخ يحيى بن هانئ الذي هو من مشايخ شعبة والثوري، فأين هذا من ذلك؟ شتان بينهما. (قال: وإن لم يكن، فهو مجهول فسقط جملة اهـ (31:9)

ومن طريق معمر عن قتادة عن ابن عباس في قول الله تعالى: {وَمَا آتَيْتُم - 5286

مِنْ رَبِّا} ... قال: هو هدية الرجل أو هبة الرجل يريد أن يثاب أفضل منه فذلك الذي

قلت: لا يضرنا المجهول في القرون الفاضلة، وإيداع النسائي حديثه في مجتبه دليل على صحة سنده عنده، ومعرفته بحاله، فسقط الإيراد جملة، والله تعالى أعلم

قوله: من طريق معمر عن قتادة إلخ. فيه دلالة على جواز الهبة بإرادة ما هو أفضل منه. بقوله: لا يؤجر عليه صاحبه ولا إثم عليه. فبطل قول ابن حزم: لا تجوز هبة يشترط فيها الثواب، وهي فاسدة مردودة، لأن هذا الشرط ليس في كتاب الله فهو باطل اهـ. قلنا: وكيف يكون باطلا وابن عباس يقول في تفسير قوله تعالى: {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ} ... إن صاحبه لا يؤجر عليه ولا إثم عليه؟ وأما قولك: هذا إذا أراد به بقلبه، وأما إذا اشترطه فعين الباطل والإثم. فزيادة ليست في كتاب الله فهي باطلة. فإن قوله تعالى: {وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ} ... يعم الإرادة والاشتراط جميعا، وأما قوله: بل في القرآن المنع منه بعينه

:{تفسير قوله تعالى: {وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ}

قال الله عز وجل: {وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ} ... وفسره قتادة وعكرمة ومجاهد وإبراهيم بما معناه لا تعط شيئا لتعطى أكثر منه اهـ. ففيه أن ذلك ليس بأولى من قول الضحاك: هما ربوان، حلال وحرام، فأما الحلال فالهدايا، والحرام فالربا، ولا من قول الحسن والربيع بن أنس: لا تمنن عملك تستكثره ربك، لا يكثر عملك في عينك، فإنه هو فيما أنعم الله عليك قليل. ولا من قول مجاهد: لا تضعف أن تستكثر من الخير. قال: تمنن في كلام العرب تضعف. (ومنه قولهم: حبل منين إذا كان ضعيفا فهو ضد المتين)، ولا من قول ابن زيد: لا تمنن بالنبوة والقرآن تستكثرهم به، تأخذ عليه عوضا من الدنيا. ذكر الأقوال كلها الإمام الطبري في تفسيره بأسانيد صحاح وحسان (94:29). ثم قال: وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال: معنى ذلك، ولا تمنن على ربك من أن تستكثر عملك الصالح. قال: وذكر عن عبد الله بن مسعود أن ذلك في قراءته: ولا تمنن أن تستكثر اهـ

ولولا أنني لا أحب الخروج من أقوال السلف في تفسير الآيات، لقلت: الأولى في معناه: لا تعط مستكثرا ترى عطيتك كثيرا، بل يجب أن تستحقره وترى أن للأخذ حرمة عليك بقبول ذلك الإنعام. وهذا نهاية الكرم مع أن الاستكثار حامل على المنة وهي مبطللة للعمل. كما قال: {لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى}. ثم رأيت المفسر النيسابوري سبقني إلى ذلك، فله الحمد

لا يربو عند الله ولا يؤجر عليه صاحبه، ولا إثم عليه"، ذكره ابن حزم في "المحلي:9) " محتجاً به. والمذكور من السند الصحيح (118)

على الموافقة. وفي «روح المعاني»: وقرأ الحسن وابن أبي عبيدة تستكثر بسكون الراء وخرج على أنه جزم، والفعل بدل من تمنن المجزوم بلا الناهية. كأنه قيل: ولا تمنن لا (تستكثر، لأن من شأن المائ بما يعطي أن يستكثره أي يراه كثيراً ويعتد به (199:29)

الجواب عن حجة ابن حزم في الباب

قال ابن حزم: وبإبطال هبة الثواب بقول الشافعي وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم، وأجازها أبو حنيفة ومالك. وما نعلم لهما حجة إلا إنهما روايا عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبي الدرداء وفضالة بن عبيد رضي الله عنهم إجازتها. (قلت: بل وعن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما في حديث ابن عمر الذي فتحنا به الباب). وعن عمر بن عبد العزيز وعطاء وربيعة وشريح والقاسم بن محمد وأبي الزناد ويحيى بن سعيد الأنصاري وجماعة من التابعين، واحتجوا بما روى المسلمون عند شروطهم. وأما نحن فلا حجة عندنا إلا في قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقط. (قلت: فهل ترى هؤلاء الصحابة والتابعين قد خالفوا قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ووافقته أنت ومن معك؟ وهم أعرف برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأقواله، ومعناها منك ومن تبعك). قال: وقد خالف هؤلاء ابن عباس كما ذكرنا، (قلت: ليس ما قاله من المخالفة في شيء، وإنما حملته برأيك على المخالفة، ولا حجة في رأيك، وقد ردنا عليك)

الجواب عن إبطال ابن حزم حديث «المسلمون على شروطهم»

قال: «وأما المسلمون على شروطهم» فقد تقدم إبطالنا لهذا الاحتجاج الفاسد بوجوه ثلاثة، كل واحد منها كاف اهـ. قلت: وقد تقدم جوابنا عن كل واحد منها. أما قوله: «إنه كلام لم يصح قط عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» فقد مر أن الترمذي حسنه من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو عن أبيه عن جده، ورواه أبو داود والحاكم من كريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة، وخط ابن حزم بكثير بن عبد الله، واثنان اشتركا في الاسم وسياق المتن، واختلفا في النسب والسند فظنهما واحدا، وكثير بن زيد لم (يوصف بشيء مما قال (التهذيب 415:8)

وأما قوله: إنهم لا يخالفوننا في أن من شرط لآخر لأن يغني له، أو أن يزفن له أن كل ذلك لا يلزمه إلخ. فلا يرد على المحتجين بهذا الحديث، لما فيه من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إلا شرطا أحل حراما أو

ومن طريق ابن وهب عن عمرو بن القيس عن عدي بن عدي الكندي، كتب إلى - 5287
عمر بن عبد العزيز: من وهب هبة فهو بالخيار حتى يثاب منها ما يرضى، فإن نمت عند
من وهبت له فليس لمن وهبها بعينها، ليس له من النماء شيء (المحلي 6: 129)، سنده
صحيح. ... 5288 - ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا منصور ويونس وابن عون
كلهم عن بن سيرين عن شريح قال: من أعطى في صلة أو قرابة أو معروف أجزنا عطيته
والجانب المستغزى يثاب على هبته أو ترد عليه (المحلي 9: 13) أيضاً وسنده صحيح

حرم حالاً» والغناء والزفن محرمان

وأما قوله: «إن المسلمين ليسوا عند شروطهم على الجملة، ليس لهم أن يشترطوا شرطاً
ليس في كتاب الله عز وجل اهـ. فإن أراد به أن ليس لهم أن يشترطوا شرطاً قد نهي عنه
في كتاب الله أو سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -، فنعم! ولكن لا نسلم أن اشتراط
الثواب في الهبة منهي عنه، وكل ما استدل به على ذلك رددناه عليه كله، وإن أراد أن ليس
لهم أن يشترطوا إلا شروطاً منصوصة في كتاب الله وسنة رسوله فلا نسلم له ذلك، بل لهم
أن يشترطوا شروطاً لم يرد النص بتحريمها، وإن كانت إباحتها مسكوتاً عنها، لما تقرر في
الأصول أن ما سكت عنه الشارع فهو مباح، وهو المراد بقوله - صلى الله عليه وسلم -:
«كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» أي ما ليس في كتاب الله منصوصاً، أو مسكوتاً
عنه، على أننا قد أقمنا الحجة على كون شرط الثواب في الهبة منصوصاً إباحتها في سنة
رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأقوال الصحابة والتابعين، فالقائل ببطلان هبة
الثواب محجوج بها، ولا حجة له في إبطاله أصلاً، والله تعالى أعلم

قوله: ومن طريق ابن وهب إلى آخر الباب. دلالة الآثار على جواز هبة الثواب، وأن للواهب
أن يرجع في هبته إذا لم تكن في صلة أو قرابة أو معروف ظاهرة

حجة الجمهور على جواز هبة الثواب

ومن حجة الجمهور على جواز هبة الثواب ما رواه الترمذي من حديث محمد بن إسحاق
عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة قال: أهدى رجل من بني فزارة
إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - ناقة من إبله الذي كانوا أصابوا بالغابة، فعوضه منها
بعض العوض، (وفي رواية له: فعوضه منها ست بكرات) فتسخطها، فسمعت رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - على المنبر يقول: «إن رجالاً من

ومن طريق ابن أبي شيبَةَ نا يحيى بن يمان عن معمر عن الزهدي عن سعيد بن - 5289
المسيب قال: من وهب هبة ليغر ذي رحم فله أن يرجع ما لم يثبه، (المحلي 9:13).
وسنده حسن صحيح. ويحيى من رجال مسلم والأربعة ثقة، تغير بآخره لفلج أصابه. ...
5290 - ومن طريق سعيد بن منصور أنا هشيم نا مغيرة عن إبراهيم قال: من وهب هبة
لذي رحم فليس له أن يرجع، ومن وهب لغير ذي رحم فهو أحق بهبته، فإن أئيب منها قليل
أو كثير فليس له أن يرجع في هبة، وقد روينا عنه بزيادة، فرضي به فليس له أن يرجع
فيه، وهو قول عطاء وربيعة وغيرهم (المحلي 9:13)، وسنده إلى إبراهيم صحيح

العرب يهدي أحدهم الهدية فأعوضه منها بقدر ما عندي، ثم يتسخط، فيظل يتسخط فيه
علي، وأيم الله، لا أقبل بعد مقامي هذا من رجل من العرب هدية إلا من قرشي، أو أنصاري،
أو ثقيفي، أو دوسي. قال الترمذي: حديث حسن. وقال ابن حزم: هو أحسنها إسنادا،
وأخرجه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابن عجلان عن سعيد المقبري عن أبي هريرة،
بلفظ: وهب رجل للنبي - صلى الله عليه وسلم - هبة، فأثابه، فلم يرض، فزاده، فلم يرض،
فقال عليه السلام: «لقد هممت أن لا أقبل هدية» الحديث (9:130). فهذا كما ترى إنما
كره النبي - صلى الله عليه وسلم - تسخط المهدي من العوض لطلبه الاستكثار، وليس فيه
كراهة إرادة العوض بالهبة، ولو كان كذلك لم يقبل هدية، لم يعوضه شيئا، ولم يزد في
العوض حتى يرضى.

قال في «شرح السنة»: اختلفوا في الهبة المطلقة التي لا يشترط فيها الثواب، فذهب قوم
من الفقهاء أنها تقتضي الثواب لهذا الحديث، ومنهم من جعل الناس في الهبات على ثلاث
طبقات، هبة الرجل ممن هو دونه فهو إكرام وإطاف لا يقتضي الثواب، وكذلك هبة النظير
من النظير، وأما هبة الأدنى من الأعلى فتقتضي الثواب، لأن المعطي يقصد به الرfid
والثواب، ثم قدر الثواب على العرف والعادة، وقيل: قدر قيمة الموهوب، وقيل: حتى
(يرضى الواهب اهـ من «العون» 3:315).

وقال الموفق في «المغني»: الهبة المطلقة لا تقتضي ثوابا، سواء كانت لمثله، أو دونه، أو
أعلى منه، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعي في الهبة لمثله أو دونه كقولنا، فإن كانت
لأعلى منه ففيها قولان: أحدهما أنها تقتضي الثواب، وهو قول مالك، لقول عمر: ومن وهب
هبة أراد بها الثواب

باب أن من وهب لذي رحم محرم لا يرجع في هبته ... 5291 - عن الحسن عن سمرة عن
النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: "إذا كا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها"،
أخرجه الحاكم، وقال: صحيح على شرط البخاري، لوم يخرجاه (المستدرک 2: 52)، وأقره

"الذهبي في التلخيص"، وكذا سكت عليه ابن حجر في "التلخيص الحبير

فهو على هبة يرجع فيها إذا لم يرض منها. (قلت: ليس فيه أنها تقتضي الثواب، وغاية ما فيه أن الواهب أحق برجوعه فيها، وبه نقول). قال: ولنا أنها عطية على وجه التبرع فلم تقتض ثوابا، كهبة المثل والوصية فإن عوضه عنها كانت هبة مبتدأة لا عوضا اهـ (299:6)).

تناقض ابن حزم في القول

وأما قول ابن حزم: ليس في هذا الخبر مما أنكرنا معنى، ولا إشارة، وإنما فيه أنه عليه السلام هم ألا يقبل هبة إلا ممن ذكر فيلزم القول بما هم به من ذلك اهـ. ففيه أنه خالف قوله بلزوم العمل بما هم به في باب من أعطى شيئا من غير مسألة، ففرض عليه قبوله، وقال: إنما فيه أنه عليه السلام هم بذلك أي برد الهدية من غير قرشي، أو أنصاري، أو دوسي أو ثقفى لا أنه أنفذه، وحديث عمر أي قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ما أتاك من غير إشراف نفس أو مسألة فاقبله» وارد بإبطال الحال الأول، ولا شك في ذلك حين أمره عليه السلام لقبول ما جاءه من المال فصح أن هذا الهم قد صح نسخه بيقين لا مرية فيه اهـ (9:155). وإذا صح نسخ هذا الهم عنده فلم يبق إلا قبول كل هدية من كل رجل، سواء أهدى بطلب الثواب، أو لطلب الاستكثار أو قطع النظر عن كل ذلك، فعاد الحديث حجة عليه وثبت جواز هبة الثواب الذي كان يصدد إبطاله، وأما وجوب الإثابة فلا نقول به، إلا إذا كان الثواب مشروطا في الهبة، وإلا فلا ويكون الواهب أحق بهبته ما دامت عين الهبة قائمة بدليل ما ذكرناه في المتن من الأحاديث والآثار، فافهم، والله يتولى هداك

باب أن من وهب لذي محرم لا يرجع في هبة

أقول: الحديث نص فيه وهو مؤيد بأثر عمر. ثم هو يدل على أن الوالد لا يرجع فيما وهب لوالده، وقال من جوز: إن الوالد مخصوص منه لحديث ابن عباس أنه قال: لا يحل للرجل أن يعطي العطية فيرجع فيها إلا للوالد فيما يعطي ولده. الجواب عنه أن الحديث يؤول عندنا، وسيأتي تأويله

واعلم أنه أعلى ابن الجوزي حديث سمرة بعد الله بن جعفر، وقال: إنه ضعيف. وخطأه

وعن عمر - رضي الله عنهم -: "من وهب هبة بصلة رحم، أو على وجه صدقة، - 5292 فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه أراد بها الثواب فهو على هبة يرجع فيها إن لم يرضى بها"، أخرجه مالك وعبد الرزاق ومسدد والطحاوي (كنز العمال 8: 326)، وسنده صحيح، كما في "المحلي" (9: 132). ... 5293 - وعن ابن عمر عن عمر، قال: "من وهب هبة قل يثب منها فهو أحق بهبته، إلا لذي رحم"، أخرجه سعيد بن منصور والبيهقي (كنز العمال 8: 326)، وصححه ابن حزم في "المحلي" (9: 133).

صاحب التنقيح وقال: بل هو ثقة من رجال الصحيحين، والضعيف هو والد على ابن المدني، وهو متقدم على هذا، وهو الرقي ثقة. ورواة هذا الحديث كهم ثقات، ولكنه حديث منكر، وهو من أنكر ما روي عن الحسن بن سمرة، انتهى (الزيلي 2: 232). قلت: ولكن هذا أي حكم النكارة راجع إلى ذوق المجتهد فيمكن أن يكون منكرا عند صاحب التنقيح، ولا يكون منكرا عند غيره الذي صححه على شرط البخاري، والذي أقر هذا التصحيح لاسيما وقد تأيد بموقوف عمر.

ثم حديث ثمرة يقيد ذا الرحم بكونه محرما، وأثر عمر ساكت عن هذا القيد، فيرجع الساكت إلى الناطق. فغن قلت: إن المطلق عندكم يجري على إطلاقه والمقيد على تقييده، فكيف ترجعون المطلق إلى المقيد؟ قلنا: هذا إذا ورد المطلق والمقيد في كلام صاحب الشرع، وههنا ليس كذلك، كما لا يخفى، فيرجع كلام غير الشارع إلى كلام الشارع.

قال العبد الضعيف: فاندحض بذلك كلام قول ابن حزم: إن حديث عمر عليهم لا لهم، لأنه (لم يخص رحما محرمة من غير محرمة، وهذا خلاف قول الحنفيين اهـ (9: 132).

الجواب على حجة ابن حزم على حرمة الرجوع في الهبة

واحتج ابن حزم على حرمة الرجوع في الهبة وإبطاله جملة بقوله تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} و {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ}. قلنا: ولكن الهبة ليس بعقد عندك، لأن العقد يكون من الجانبين، وعندك لا يشترط لتمامها القبول ولا القبض. وأيضا فأين في الآية أن الهبة لا تجوز إلا في موجود معلوم معروف القدر والصفات والقيمة كما قلته؟ فقله: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} يعم كل هبة في موجود معلوم أو مجهول، فمن أين لك أن تقيده بما قيده به؟ فالجواب الجواب، والدليل الدليل. وأيضا فهو عام لهبة الوالد ولده فمن أين قلت بجواز رجوعه الوالد فيما وهبه لولده؟ فإن قلت: بالحديث

[

باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة

عن محمد بن عبيد الله الثقفي، قال: كتب عمر بن الخطاب: "إن النساء يعطين - 5294 [... رغبة ورهبة، فأيتما امرأة أعطت زوجها فشاءت أن ترجع رجعت"، أخرجه عبد

قلنا: وكذلك نحن إنما قلنا بجواز الرجوع الواهب فيما وهبه بالحديث أيضا، كما قدمنا

وأما قوله: {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} فليس على عمومها الظاهر وإلا حرم إقالة البيع بالتراضي، ولم يجز الرجوع في الطلاق ولا بيع المدبر والمكاتب، ولا رجوع الوالد فيما وهبه لولده. لما فيه من إبطال العمل، وهو البيع، والطلاق، والتدبير، والكتابة، والهبة، وأيضا فقد قلنا بكرهية الرجوع في الهبة ديانة، فلم نخرج من العمل بمقتضى الآيتين، فافهم

ثم احتج بما روي من طريق عبد الرزاق عن أبي جريح أخبرني ابن طاوس عن أبيه أنه قال في قضاء معاذ بن جبل باليمن بين أهلها: قضى أنه أيما رجل وهب أرضا على أنك تسمع وتطيع، فسمع له وأطاع فهي الموهوبة له، وأيما رجل وهب كذا وكذا إلى أجل ثم رجع إليه فهو للواهب إذا جاء الأجل، وأيما رجل وهب أرضا ولم يشترط فهي للموهوبة له اهـ. قلت: هذا مرسل، فإن طاوسا لم يسمع من معاذ، وإنما أرسل عنه، كما في «التهذيب» (9:5). ولا حجة في المرسل عند ابن حزم. وأيضا فقلوه: أيما رجل وهب أرضا ولم يشترط فهي للموهوبة له. لا يخالف ما ذهبا إليه، فإننا نقول: كما قال هي للموهوبة له إذا قبضها، وله التصرف فيها بما شاء، وأما إن الواهب لا يستحق الرجوع فلا دلالة فيه على ذلك، والذي فيه أن هذه هبة تامة، وليست بعارية كالهبة إلى أجل، فافهم

ثم أخرج من طريق عبد الرزاق بن معمر، قال: كان الحسن البصري يقول: لا يعاد في الهبة، اهـ. قلنا: نعم! لا يعاد فيها، ومن عاد فقد أساء، ولكنه لو فعل، فهو أحق بها ما لم يثب، أو يتغير، ولا دلالة في الأثر على ما يخالفه. وهذا الجواب عما أخرجه عن معمر عن ابن طاوس عن ابن أبيه قال: لا يعود الرجل في الهبة. فهذا معاذ والحسن وطاوس يقولون بقولنا سواء سواء أن العود في الهبة مكروه. ولا دلالة فيما قالوا على شيء سوى ذلك، ومن ادعى فعليه البيان

باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع في الهبة

أقول: وجه دلالة أثر عمر على الباب أنه علل حكم الرجوع باحتمال أن تكون وهبت لرغبة، لأنه رتبته على قوله: إن النساء يعطين رغبة ورهبة. فدل ذلك على أن مراده النساء

الرزاق (كنز العمال 8: 326)، وأخرجه ابن حزم في "المحلي" (9: 133) من طريق ابن أبي شيبة نا علي بن مسهر عن أبي إسحاق الشيباني عن محمد بن عبد الله الثقفي، قال كتب عمر إلخ، وأخرجه من طريق وكيع نا أبو جناب عن أبي عون هو محمد بن عبيد الله المذكور عن شريح عن عمر قال الحديث، والأول: مرسل صحيح. والثاني: موصول حسن، والمرسل إذا ورد من طريق أخرى موصولا كان حجة

قد يعطين رغبة وقد يعطين رهبة. فإذا وهبن إحداهن، ثم شاءت أن ترجع، دل صنيعها ذلك على أنها لم تعط رغبة بل رهبة، فيكون لها الرجوع. فدل ذلك على أنها لا ترجع إن وهبت رغبة، إذ لو كان الحكم عاما لم يحتج إلى قوله: إن النساء يعطين رغبة ورهبة. أما دلالة أثر شريح عليه فظاهرة، لأنه طلب من الزوج البينة على أنها وهبت له برضاها. فدل ذلك على أن الهبة بالرضا مانع من الرجوع، إذ لو لم يكن كذلك بل كان لها حق الرجوع في الرضا أيضا كان طلب البينة على الرضا لغوا، فتدبر.

الرد على ابن حزم والجواب عن احتجاجه على الحنفية

قال العبد الضعيف: والعجب من ابن حزم أنه احتج بأثر عمر وشريح على الحنفية، وقال: قد صح عن عمر أن للزوجة الرجوع فيما وهبت لزوجها. فقد خالفوا عمر وهم يحتجون به في أنه لا يحل خلافه، يا للمسلمين! إن كان قول عمر حجة لا يحل خلافه، فكيف استحلوا (خلافه؟ اهـ ملخصا 133:9).

والجواب: أنا لم نخالفه أصلا، ولكن ابن حزم لا يفقه ولا يفهم. وأما قوله: إن شريحا قضى لها بالرجوع فيما وهبت له بعد موته. روي ذلك من طريق شعبة عن غيلان عن أبي إسحاق السبعي عنه، وعن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: ما أدركت القضاة إلا يقيلون المرأة فيما وهبت لزوجها، ولا يقيلون الزوج فيما وهب لامرأته. فكل ذلك إذا وهب المرأة بكرة وهوان، وحلفت على ذلك، ولم يكن للزوج أو ورثته بينة على أنها وهبت له برضاها، بدليل ما رواه محمد بن سيرين أن شريح القاضي وهو مفسر، فيكون قاضيا على المجمل، فبطل الإيراد جملة

وأخرج ابن حزم من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال: أول من رد الهبة عثمان بن عفان، وأول من سأل البينة على أن غريمه مات ودينه عليه عثمان. ثم قال: وأما أثر عثمان فبين فيه أنه رأى محدث. لأن في نصه: إن أول من رد الهبة عثمان. وما كان هذا سبيله فلا حجة

وقال الطحاوي: حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو عمر قال: أخبرنا حماد بن سلمة - 5295 عن أيوب عن محمد: أن امرأة وهبت لزوجها هبة، ثم رجعت فيها، فاختصما إلى شريح، فقال للزوج: شاهدك أنهما رأياها وهبت لك من غير كره ولا هوان، وإلا فيمينها لقد وهبت لك عن كره وهوان (معاني الآثار 2: 243)، وهذا سند صحيح

فيه اهـ (9:133). قلت: يا سبحان الله! يكون رأي عثمان محدثاً ولا يكون رأيك أنت محدثاً؟ ولم لم تحمله علي أن أول من أحبب سنة رد الهبة عثمان؟ بدليل قرينة، وهو قوله: أول من سأل البيئنة على أن غريمه مات ودينه عليه عثمان، فإن هذا مما لا يخالفه فيه أحد من فقهاء الأمصار. ولم لم تحمله على أن عثمان أول من فعل ذلك في علم الحسن؟ لأنه لم يدرك من الخلفاء إلا عثمان وعلياً رضي الله عنهما. يؤيد ذلك ما ذكرناه في المتن عن عمر رضي الله عنه، وهو صحيح عنه، فالحق أن الحسن أراد كون عثمان أول من رد الهبة في علمه لا في نفس الأمر، فلعله لم يقف على ما روي في ذلك عن عمر رضي الله عنه، والله تعالى أعلم.

الآثار التي ذكرها البخاري في هذا الباب

وقال البخاري في باب هبة الرجل لامرأة والمرأة لزوجها: قال إبراهيم هو النخعي: جائزة (أي فلا رجوع فيها)، وقال عمر بن عبد العزيز: لا يرجعان. قال الحافظ في «الفتح»، وصله أي أثر إبراهيم عبد الرزاق عن الثوري عن منصور عن إبراهيم قال: إذا وهبت له أو وهب لها فلكل واحد منهما عطية. ووصله الطحاوي من طريق أبي عوانة عن منصور، قال: قال إبراهيم: إذا وهبت المرأة لزوجها أو وهب الرجل لامرأته فالهبة جائزة، وليس لواحد منهما أن يرجع في هبة. ومن طريق أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم الزوج والمرأة بمنزلة ذي الرحم، إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع. وأثر عمر بن عبد العزيز وصله عبد الرزاق أيضاً عن الثوري عن عبد الرحمن بن زياد أن عمر بن عبد العزيز قال مثل قول إبراهيم. قال البخاري: وقال الزهري فيمن قال لامرأته: هب لي بعض صداقك أو كله. ثم لم يمكث إلا يسيراً حتى طلقها، فرجعت فيه. قال يرد إليها إن كان خلبها، وإن كانت أعطته عن طيب نفس، ليس في شيء من أمره خديعة جاز. قال الله تعالى: {فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا}. قال الحافظ: وصله ابن وهب عن يونس بن يزيد عنه اهـ (5:160).

.....

قلت: وهذا هو محمل ما رواه عبد الرزاق عن معمر عنه، قال: رأيت القضاة يقللون المرأة فيما وهبت لزوجها. أي إذا كان خليفها أو استوهب منها بكرة وهوان، وهذا أولى مما قاله الحافظ في الجمع بينهما: إن رواية معمر عنه منقولة، ورواية يونس عنه اختياره اهـ. فإن حمل الروايتين على الاتحاد أولى من حملهما على التضاد. قال الحافظ: وذهب الجمهور إلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقا اهـ

وقال الموفق في «المغني»: فحصل الاتفاق على أن ما وهبه الإنسان لذوي رحمه المحرم غير ولده لا رجوع فيه. وكذلك ما وهب الزوج لامرأته، والخلاف فيما عدا هؤلاء. فعندنا لا يرجع إلا الوالد، وعندهم لا يرجع إلا الأجنبي، فأما هبة المرأة لزوجها فعن أحمد لا رجوع لها فيها. وهذا قول عمر بن عبد العزيز والنخعي وربيعه ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي، وهو قول عطاء وقتادة، وهو ظاهر كلام الخرقي واختيار أبي بكرة اهـ (ملخصا 297:6).

صحة شرط العوض في الهبة والجواب عن إيراد ابن حزم عليه

قال: فإن شرط في الهبة ثوابا معلوما صح، نص عليه أحمد، لأنه تمليك بعوض معلوم فهو كالبيع، وحكمها حكم البيع في ضمان الدرك وثبوت الخيار والشفعة. وبهذا قال أصحاب الرأي، ولأصحاب الشافعي أنه لا يصح، لأنه شرط في الهبة ما ينافي مقتضاها، ولنا أنه تمليك بعوض فصح، كما لو قال: ملكتك هذا بدرهم، فإنه لو أطلق التمليك كان هبة، وإذا (ذكر العوض صار بيعا اهـ 299:6).

وأورد ابن حزم أن البيع لا يجوز بغير ثمن مذكور، ولا بثمن مجهول، وهبة الثواب لم يذكر ثوابها، ولا عرف، فهي إن كانت بيعا فهي بيع فاسد حرام خبيث، وإن لم تكن بيعا فقد بطل حكمهم لها بحكم البيع اهـ (120:9). قلنا: لم نقل بكونها في حكم البيع إلا إذا اشترط العوض وكان معلوما. قال في «البحر»: والهبة بشرط العوض هبة بيع انتهاء، وأراد بالعوض العوض المعين إذ في اشتراط العوض المجهول تكون هبة ابتداء وانتهاء، لبطلان (اشتراطه، كما سيأتي اهـ 295:7).

وأما توحش ابن حزم من كونها هبة ابتداء وبيعا انتهاء، وكون بعض الشروط جائزا في الهبة وبعضها باطلا، فمنشأه الظاهرية المحضة، والبعد عن الدراية والفقه. وإلا فلا يخفى على عاقل أنه عقد قد اشتمل على جهتين، جهة الهبة لفظا، وجهة البيع معنى، وكل ما اشتمل على جهتين

[

باب امتناع الرجوع في الهبة بهلاك الموهوب أو موت أحدهما

قال الطحاوي: حدثنا صالح قال: ثنا حجاج بن إبراهيم قال: ثنا يحيى عن - 5296
الحجاج عن الحكم عن إبراهيم عن عمر، قال: "من وهب هبة لذي رحم جازت، ومن وهب
هبة لغير ذي رحم فهو أحق بها ما لم يثب منها، أو يستهلكها، أو يموت أحدهما" (معاني
الآثار 2: 243).

أمكن الجمع بينهما وجب إعمالهما. لأن إعمال الشبهين ولو بوجه، أولى من إهمال أحدهما،
وأن الشروط التي تخالف مقتضى العقد تكون فاسدة، والهبة لا تبطل إلا بها، ألا ترى أن
النبي - صلى الله عليه وسلم - أجاز العمري وأبطل شرط المعمر؟ بخلاف البيع، لأنه عليه
الصلاة والسلام نهى عن بيع وشرط، كما تقدم في البيوع

:لا يجوز للمتصدق الرجوع في صدقته أجماعاً

فائدة: قال الموفق في «المغني»: ولا يجوز للمتصدق الرجوع في صدقته في قولهم
جميعاً. لأن عمر قال في حديثه: من وهب هبة على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها

قلت: تقدم معناه في المتن). وأراد عمر أن يشتري صدقته فقال له النبي - صلى الله عليه
وسلم -: «لا تعد في صدقتك». مع عموم أحاديثنا، فاتفق دليلهم ودليلنا، فلذلك اتفق قولهم
(وقولنا هـ 298:6).

باب امتناع الرجوع في الهبة بهلاك الموهوب أو موت أحدهما

أقل: استدل به الطحاوي على الباب، وفيه أن في سنده الحجاج بن أرطاة، وهو مختلف
فيه، وقد خالف الأعمش في السند والمتن. أما السند فلأن الأعمش رواه عن إبراهيم عن
أسود عن عمر، وأسقط الحجاج الأسود من البين. وأما المتن فإن الأعمش لم يقل في
روايته: يستهلكها أو يموت أحدهما

والجواب عنه أن الحجاج ثقة عندنا، وزيادة الثقة مقبولة، وإسقاط الأسود من البين غير
مضر، لاسيما إذا ثبت الاتصال من رواية الأعمش. ومع ذلك فهو مؤيد بالقياس، فيكون
حجة، لأن تجويز الرجوع بعد هلاك الموهوب إيجاب للضمان على المالك، لأنه هلك على
ملكه، وهو خلاف للأصول المعلومة من الشرع، وبموت الموهوب له ينتقل الملك إلى
الوارث، ولا يصح استرداده منه، لأنه أجنبي عن العقد. وكذا وارث الواهب بعد موته أجنبي
عن العقد فلا يستحق الرجوع

باب العمري ... 9597 - حدثنا قتيبة بن سعيد قال: ثنا ليث عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله أنه قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "من أعمار رجلاً عمري له ولعقبه فقد قطع قوله حقه فيها، وهي لمن أعمار ولعقبه"، رواه مسلم. ...

5298 - وحدثنا محمد بن رافع قال: ابن أبي فديك عن ابن أبي ذهب عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر، وهو ابن عبد الله: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى فيمن أعمار عمري له ولعقبه فهي له بتلة، لا يجوز للمعطي فيها شرط، ولا ثنيا، رواه مسلم. ... 5299 - وأخبرنا محمد بن عبد الله بن يزيد قال: ثنا أبي قال: ثنا سعيد قال: حدثني يزيد بن أبي حبيب عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن جابر: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى بالعمري أن يهب الرجل للرجل ولعقبه الهبة، ويستثنى إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إليّ وإلى عقبي أنها لم أعطيتها ولعقبه، أخرجه النسائي (2: 140). ... 5300 - وحدثني: محمد بن رافع وإسحاق بن منصور واللفظ لابن رافع قال: نا عبد الرزاق قال: أنا ابن جريج أخبرني أبو الزبير عن جابر قال: أعمرت امرأة بالمدينة حائطاً لها ابناً لها. ثم توفي، وتوفيت بعده، وترك ولداً وله إخوة بنون للمعمرة. فقال ولد المعمرة: رجع الحائط إلينا. وقال بنو المعمر: بل كان لأبينا حياته وموته، فاختصموا إلى طارق مولى عثمان. فدعا جابراً، فشهد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالعمري لصاحبها. فقضى بذلك طارق. ثم كتب إلى عبد الملك فأخبره بذلك، وأخبره بشهادة جابر. فقال عبد الملك: صدق جابر، فأمضى ذلك طارق، فإن ذلك الحائط لبني المعمر حتى اليوم.

باب العمري

أقول: للعمري ثلاثة أحوال: الأولى أن يهب الرجل للرجل وبعقبه الهبة، ويقول: إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إليّ وإلى عقبي، وحكمه مذكور في رواية أبي سلمة عن جابر، وهو أن الهبة صحيحة على الإطلاق، وشرط الرجوع إلى الواهب بعد فناء العقب شرط باطل. والثانية: أن يهب له حياته، ويشترط الرجوع إليه بعد موته، وحكمه مذكور في رواية هشام عن أبي الزبير عن جابر، وهو أن الشرط باطل والهبة صحيحة على الإطلاق. والثالثة: أن يطلق ويقول لقد أعمرتك

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم واللفظ لأبي بكر، قال إسحاق: - 5301 أنا، وقال أبو بكر: نا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سليمان بن يسار: أن طارقاً قضى بالعمري للوارث لقول جابر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، رواه مسلم. ... 5302 - وأخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال: ثنا خالد عن هشام عن أبي الزبير عن جابر، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "أمسكوا عليكم أموالكم، ولا تعمروها. فمن أعمار شيئاً حياته فهو له حياته وبعد مماته"، أخرجه النسائي، وأخرجه الطحاوي عن يزيد بن سنان عن وهب بن جرير عن هشام، وفي الباب عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة ومعاوية وزيد بن ثابت وابن الزبير، وفيما ذكرنا كفاية

هذا أو هذا لك عمري، وحكمه المذكور في رواية جريج عن أبي الزبير عن جابر في قصة المعمرة ابنا لها حائطاً لها، وهو أن الهبة بعد موت الموهوب له ملك للوارث، ولا يرجع إلى الواهب وورثته

فظهر منه أن ما روى مسلم عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر، أنه قال: إنما العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: هي لك ولعقبك، فأما إذا قال: هي لك ما عشت فإنها ترجع إلى صاحبها، ليس بصحيح. لأنه صح عن جابر أنه روى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من أعمار شيئاً حياته فهو له حياته وبعد مماته» كما عرفت، فكيف يقول هو: إنما العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: هي لك ولعقبك؟ وكيف يقضي في قصة المعمرة لابن المعمر؟ مع أنها لم تقل لابنها: هي لك ولابنك بعدك، إذ لو قالت ذلك لم يتصور النزاع، ومنشأ الغيظ: أن الزهري فهم من قول جابر: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «من أعمار رجلاً عمري فهي له ولعقبه» إلخ أن قوله فيه: «له ولعقبه» تفسير للعمري مطلقاً، أو خرج مخرج الشرط للحكم المذكور في الحديث، وبناء على هذا الظن روى عن جابر أنه قال: «إنما العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول هي لك ولعقبك». ثم فرع عليه قوله: فأما إذا قال: هي لك ما عشت، فإنها ترجع إلى صاحبها. وقد عرفت أنه خطأ، والحق أنه ليس بتفسير لمطلق العمري، ولا خرج مخرج الشرط، بل هو لبيان صورة خاصة للعمري، والمعنى أنه إذا وقع العمري على هذا الوجه فحكمه كذا، ليس المعنى أنه ليس هذا الحكم إلا في هذه الصورة، فتنبه له واحفظه. فإنه نافع جداً ولم أر من تعرض لدفع هذا الاعتراض بهذا النمط، وأجاب الطحاوي عن قوله في حديث أبي سلمة: «له ولعقبه» بما لا (يدفع الاعتراض، إن شئت الاطلاع علىه فارجع إلى «معاني الآثار» (2: 249)

.....

هذا كلامنا من حيث الرواية، وأما من جهة الدراية، فهو أنه لا فرق بين قوله: إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إلي وإلى عقبي، وبين قوله: إذا مت أنت فهو إلى وإلى عقبي، من جهة النظر، فينبغي أن يكون حكمهما واحدا

الرد على بعض الأحباب في تغليظه الزهري في الرواية

قال العبد الضعيف: حاصل كلام بعض الأحباب من جهة الرواية: أن الزهري روى عن سلمة عن جابر قوله: «إنما العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: هي لك ولعقبك»، بالمعنى الذي فهمه من كلامه، وليس هذا (1) لفظ جابر نفسه، ولا يخفى أن هذه دعوى لا بد لها من دليل، ووجد الاحتمال العقلي لا يجدي في النقل، ولو راجع مشكل الآثار ومختصره لم يبين كلامه على الاحتمال، ولم ينسب إلى الزهري ما هو بريء منه عند الفحول من الرجال.

قال الطحاوي: واحتج الآخرون بما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر، قال: «إنما العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلخ. قال معمر: كان الزهري يفتي بذلك، وهذا الحديث عند مخالفيهم من كلام الزهري، فغلظ فيه عبد الرزاق، فجعله عن معمر عن الزهري (عن أبي سلمة عن جابر)، واستدلوا على ذلك بأن من هو أحفظ من عبد الرزاق، وهو ابن المبارك قد رواه عن معمر بخلاف ذلك، فقال فيه: عنه عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر، أخبره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى أنه من أعمار رجلا عمري فهي للذي أعمارها ولورثته من بعده دل على ذلك قول قتادة: حدثني النضر عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال العمري جائزة».

فقال الزهري: إنها لا تكون عمري حتى تجعل له ولعقبه. فقال عطاء: حدثني جابر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «العمري جائزة» أخرجه الطحاوي في «معاني الآثار» والنسائي في «مجتباه»

.....

وأما ابن حزم فقال: إن المسند منه إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنما هو إن العمري التي أجاز رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يقول: هي لك ولعقبك. أما باقي لفظ الخبر فمن كلام جابر، ولا حجة في أحد دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقد خالف جابرا ههنا ابن عباس وابن عمر وغيرهما كما ذكرنا قبل اهـ (167:9). وبالجمله فرواية عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قد أشكلت على العلماء قديما وحديثا، لاسيما وقد صح عن جابر أنه قال: من أعمار شيئا فهو له أبدا، كما سيأتي. فالظاهر أن ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري هو من قول الزهري، لا من قول جابر، قد أخطأ عبد الرزاق في إسناده، والله تعالى أعلم

مفصلاً. ولفظ النسائي: أخبرنا محمد بن المثنى ثنا معاذ بن هشام ثنى أبي عن قتادة قال: سألتني سليمان بن هشام عن العمري، فقلت: حدث محمد بن سيرين عن شريح قال: قضى نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أن العمري جائزة، قال قتادة: وقلت: حدثني النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «العمري جائزة». قال قتادة: وقلت: كان الحسن يقول: العمري جائزة.

قال قتادة: فقال الزهري: إنما العمري إذا أعمار وعقه من بعده، فإذا لم يجعل عقبه من بعده كان كالذي يجعل شرطه. قال قتادة: فسئل عطاء بن أبي رباح، فقال: حدثني جابر بن عبد الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «العمري جائزة». قال قتادة: فقال الزهري: كان الخلفاء لا يقضون بهذا. قال عطاء: قضى بها عبد الملك بن مروان اهـ (14:2). وهذا سند صحيح، فلو كان عند الزهري عن جابر ما أسنده عبد الرزاق عنه، لذكره في حجته، ولم يقتصر على ما قاله برأيه

قال الطحاوي: ففي سكوت الزهري عن الرد عليه دليل على أن العقب ليس في حديث جابر من حديث أبي سلمة، كما ليس هو في حديث جابر من حديث عطاء، وقد جاء مفسراً من رواية أبي الزبير المكي عن جابر، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من أعمار عمري حياته فهي له وبعد وفاته». فعلم أن العمري المروية عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس فيها لعقب المعمر ذكر، وأنها تجري بخلاف ما اشترطه المعمر فيها، وأن شرطه فيها كلا شرط، وقد دل على ذلك حديث ابن عمر أيضاً في الرقبي والعمري، وأن ابن عمر أفتى بذلك لما سأله رجل وهب ناقة لرجل حياته، فنتجت. قال: هي له وأولادها، قال: فسألته بعد ذلك، فقال: هي له حيا ميتا. لأنهم أجمعوا أنه إذا جعلها له ولعقبه فمات المجعول له عن زوجة، أنها ترث منهما، وتباع في دينه، وتنفذ فيها وصاياه، وكل ذلك دل على أن الشرط غير معتبر، إذ لو اعتبر لم تخرج عنه إلى غيره، وفي خروجها عنه إلى غيره عقبا كان أو غير عقب دليل على أنها تخرج عنه في الأحوال كلها. وقد روى حديث العمري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غير واحد من الصحابة، كعواوية وزيد بن (ثابت وأبي هريرة وسمرة اهـ من «المعتصر» (1:258).

أي ولم يقل أحد منهم ما قاله الزهري، ولم يروه أحد من أصحاب جابر عنه، ولا أحد من أصحاب أبي سلمة عنه عن جابر، ولا من أصحاب الزهري عن أبي سلمة عنه، ولا من أصحاب معمر، غير عبد الرزاق، فإنه هو الذي أسند قول الزهري عنه عن أبي سلمة عن جابر، وغيره يرويه عن الزهري من قوله: لا يتعداه، وهو الصواب

.....

قلت: ونظيره ما رواه مسلم من طريق مالك عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر مرفوعا: «أيما رجل أعمار عمري له ولعقبه فإنها للذي أعطيها، لا ترجع إلى الذي أعطاها، لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث». وله نحوه من طريق ابن جريج عن الزهري. (وظاهره أن التعليل من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -). وله من طريق الليث عنه، فقد قطع حقه فيها وهي لمن أعمار ولعقبه، ولم يذكر التعليل الذي في آخره، وبين من طريق ابن أبي ذئب عن الزهري أن التعليل من قول أبي سلمة. قال الحافظ في «الفتح»: وقد أوضحته في («كتب المدرج» اهـ (176:5).

إذا قال: داري لك عمري سكني، لم يكن هبة بل عارية

هذا هو حكم العمري، وأما إذا قال: داري لك سكني، أو داري لك عمري سكني، كان عارية لا هبة. لأن معناه: سكنها لك مدة عمرك، صرح به في عارية الهداية. ويؤيده ما رواه ابن حزم في المحلى: روينا من طريق الحجاج بن المنهال نا هشيم أنا المغيرة ابن مقسم، قال: سألت إبراهيم النخعي عن أسكن آخر دارا حياته فمات المسكن والمسكن؟ قال: ترجع إلى ورثة المسكن، فقلت: أليس يقال: من ملك شيئا فهو لورثته من بعده؟ فقال إبراهيم: إنما ذلك في العمري. وأما السكني، والغلة، والخدمة، فإنها ترجع إلى صاحبها، وهو قول سفيان (الثوري والحسن بن حي والأوزاعي ووکیع اهـ (165:9).

واحتج من ذهب مذهب مالك في العمري بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون عند شروطهم». والجواب: أن هذا إذا كان شرطا مباحا اعتبره الشرع، وشرط العمري أبطله النبي - صلى الله عليه وسلم -، كما هو نص الأحاديث التي ذكرناها في المتن، وبما روي ابن وهب، بلغني عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: أن عائشة أم المؤمنين كانت تعمر بني أخيها حياتهم، فإذا انقضى أحدهم قبضت مسكنه، فورثنا نحن (ذلك كله اليوم عنها (المحلى 165:9).

والجواب: أنه مرسل، ولو صح ذلك عنها لكان خالفها ابن عباس وابن عمر وجابر وزيد ابن ثابت وعلي بن أبي طالب على ما أورد ابن حزم عنهم، وسيأتي، ويحتمل أنها كانت تقول: داري لكم عمري سكني، وليس هذا بعمري حقيقة، بل عارية، كما مر آنفا، ولم يذكر ابن وهب لفظ عائشة رضي الله عنها. وإنما قال: إنها كانت تعمر بني أخيها. وهذا مجمل، فإن الإعمار قد يكون مطلقا، وقد يكون مقيدا بالسكني، فلا حجة فيه أصلا، ونظيره ما ذكره البيهقي أن الذي روى أن حفصة أسكنت داره ابنة زيد بن الخطاب ما عاشت، فلما ماتت ابنة زيد، قبض ابن عمر

.....

المسكن، ورأى أنه له، ورد العارية دون العمري، واستدل به أبو عمر في التمهيد على أن مذهب ابن عمر في العمري خلاف مذهبه في الإسكان. وقال في التمهيد: جماعة أهل الفتوى على الفرق بين العمري والسكنى اهـ من «الجواهر النقي» (41:2). ولكن بعض الرواة رواه بلفظ: أعمرت، مكان قوله: أسكنت، ولذلك احتاج البيهقي إلى تأويله بأنه لم يرو في العمري، ولو سلم فهو خلاف كل ما صح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعن الصحابة وجمهور العلماء ومرسلات كثيرة.

قال ابن حزم: رويانا من طريق وكيع نا شريك عن عبد الله بن محمد بن الحنفية عن أبيه، قال: قال علي بن أبي طالب: العمري بتات، ومن خير فقد طلق. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر بن عمرو بن دينار عن طاوس عم حجر الدري عن زيد بن ثابت قال: العمري للوارث، ومن طريق معمر عن أيوب السختياني عن نافع، سأل رجل ابن عمر عن أعطى أبنا له بغيرا حياته. فقال ابن عمر: هو له حياته وموته. ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن أبي الزبير عن طاوس عن ابن عباس قال: من أعمار شيئا فهو له. وصح أيضا عن جابر بن عبد الله: من أعمار شيئا فهو له أبدا، وعن شريح وقتادة وعطاء بن أبي رباح ومجاهد (وطاوس وإبراهيم النخعي اهـ (9:165).

وقال الموفق في «المغني»: إن العمري تنقل الملك إلى المعمر، وبهذا قال جابر بن عبد الله وابن عمر وابن عباس (وزيد بت ثابت) وشريح ومجاهد وطاوس والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وروى ذلك عن علي. وقال مالك والليث: العمري تملك المنافع، لا تملك بها رقبة المعمر بحال، ويكون للمعمر السكنى، فإذا مات عادت إلى المعمر، واحتج بما روى يحيى بن سعيد عن عبد الرحمن بن القاسم، قال: سمعت مكحولا يسأل القاسم بن محمد عن العمري: ما يقول الناس فيها؟ فقال القاسم: ما أدركت الناس إلا على شروطهم في أموالهم وما أعطوا، وقال إبراهيم بن إسحاق الحربي عن ابن الأعرابي: لم يختلف العرب في العمري والرقى والإفكار والإخبال والمنحة والعرية والعارية والسكنى والإطراق أنها على ملك ربائها، ومنافعها لمن جعلت له، ولأن التملك لا يتأقت، كما لو باعه إلى مدة، فإذا كان لا يتأقت حمل قوله على تملك المنافع، لأنه يصح توقيته.

ولنا ما روى جابر، فذكر ما ذكرناه في المتن من الآثار، ثم قال: وقد روى مالك حديث العمري في «موطئه» وهو صحيح. رواه جابر وابن عمر وابن عباس ومعاوية وزيد بن ثابت وأبو هريرة، وقول القاسم لا يقبل في مخالفة من سميننا من الصحابة والتابعين، فكيف يقبل

باب الرقبي ... 5303 - أخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال: ثنا خالد عن دود بن أبي هند عن أبي الزبير عن جابر، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الرقبي لمن أرقبها" أخرجه النسائي، وأخرج نحوه عن زيد بن ثابت وابن عمر مرفوعاً. ... 5304 - وأخبرنا أحمد بن سليمان قال: ثنا يعلي قال: ثنا سفيان عن أبي الزبير عن طاوس عن ابن عباس قال: لا يحل الرقبي، ولا العمري، فمن أَمَر شيئاً فهو له، ومن أَرَقَب شيئاً فهو له ((النسائي)).

في مخالفة قول سيد المرسلين؟ ولا يصح أن يدعي إجماع أهل المدينة، لكثرة من قال بها (منهم، وقضى بها طارق بالمدينة بأمر عبد الملك بن مروان اهـ (306:6) (رواه مسلم

وقول ابن الأعرابي: «إنها عند العرب تملك المنافع» لا يضرنا، فإن تملك المنافع قد تكون بملك الرقبة، وقد تكون بدونها، والظاهر من الأحاديث النبوية أنه ما كان مقصود العرب بالعمري إلا تملك الرقبة بالشرط المذكور فجاء الشرع بمراغمتهم، فصح العقد على لغة الهبة المحمودة، وأبطل الشرط المضاد لذلك، كما أبطل شرط الولاء لمن باع عبداً في قصة بريرة، لكونه مؤدياً إلى توقيت التملك، فأبطل الشرع توقيتها وجعلها تملكاً مطلقاً، فافهم

باب الرقبي

أقول: النصوص المذكورة صريحة في أن الرقبي جائزة كالعمري، وهو مذهب أبي يوسف، وروى عن أبي حنيفة أن الرقبي باطلة، فإن كان معناه أن الهبة صحيحة وناقذة على الإطلاق، وشرط الرجوع إلى الواهب، أو إلى وارثه بعد موت الموهوب له باطل، فلا كلام، وإن كان معناه أن الرقبي باطلة، والهبة ليست بصحيحة، فمحملة أن يكون ملك الموهوب له فيها معلقاً بموت الواهب، وحينئذ لا يعارض حكم البطلان حكم الجواز المذكور في الروايات، لأن الحكم المذكور في الروايات إنما هو إذا كان ملك الموهوب له منجزاً، لكن يشترط فيه الرجوع إلى الواهب بعد موت الموهوب له، وحكم البطلان في قول أبي حنيفة إذا كان ملك الموهوب له معلقاً بموت الواهب قبله، فلا تعارض

قال مجاهد: العمري أن يقول الرجل للرجل: هو لك ما عشت، فإذا قال ذلك فهو له «ولورثته، والرقبي هو أن يقول الإنسان: هو للآخر مني منك، أخرجه أبو داود في «سننه

وأخبرنا أحمد بن سليمان، قال: أخبرنا عبيد الله عن إسرائيل عن عبد الكريم عن - 5305
عطاء، قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن العمري والرقبي. قلت: ما الرقبي؟
قال: يقول الرجل للرجل: هي لك حياتك، فإن فعلتم، فهو جائزة (النسائي). ... 5306 -
وأخبرنا محمد بن حاتم، قال: أخبرنا حبان قال: أخبرنا عند الله عن عبد الملك بن أبي
سليمان عن عطاء، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من أعطى شيئاً حياته
(فهو حياته وموته)". (النسائي)

وكذا قال عبد الله بن عمر: والرقبي أن تقول: هي الآخر مني ومنك، رواه. (320:3)
الطبراني في «الأوسط»، وفيه راو اختلف فيه، وثقه ابن معين في رواية كما في «مجمع
(الزوائد)» 157:4).

ولا يخفى أن الرقبي بهذا المعنى باطل، لأن فيه تعليق الملك على الحظر، هذا هو قول أبي
حنيفة ومحمد، وما قال عطاء هو قول أبي يوسف فالنزاع لفظي، راجع إلى تفسير الرقبي

قال العبد الضعيف: قال الطحاوي في «مشكله»: المسألة مختلف فيها، فقال أبو حنيفة
ومحمد بن الحسن: هي أن الرقبي قول الرجل للرجل: قد جعلت داري هذه رقبي لك، إن
مَثَّ قبلي فهي لي، وإن مَثَّ قبلك فهي لك، وهي كالعارية عندهما، وذكر عبد الرحمن بن
القاسم جواباً لأسد لما سأله عن قول مالك: أن مالكا يعرفها ففسرها بالتفسير المذكور.
فقال: لا خير فيها، والذي ذكرناه عنهما وعن مالك ليس بصحيح عندنا، لأنه كان ينبغي لهم
أن يجروها مجرى الوصية للمرقب، لأن الوصية كذلك تكون، وقد حكى القاضي أبو الوليد
أن مذهب مالك وأصحابه أنها معتبرة من الثلث. وفي «المدونة» على خلاف هذا التفسير،
لذلك قال: لا خير فيها، وقالت طائفة منهم الثوري وأبو يوسف والشافعي: هي أن يقول:
قد ملكتك داري هذه على أن نترقب فيها، فإن مَثَّ قبلي رجعت إلي، وإن مَثَّ قبلك
سلمت لك، فيكون التراقب حينئذ في الرجوع إلى صاحبها، لا في نفس التملك، فتكون
للمرقب غير راجعة إلى المرقب في حال، وهذا أولى القوانين عندنا اهـ من «المعتصر»
(257:1)).

تفسير الرقبي على قول الإمام والرد على من رجح قول أبي يوسف في الباب

قلت: وهو قول أبي حنيفة ومحمد لو كان تفسير الرقبي ما ذكره هؤلاء، ولو كان معناه أن
هذه الدار لآخرهما موتا لكان باطلا اتفاقا، لأن الرقبي تمنع ثبوت التملك ابتداء على
تفسيرهما إياها، وبهذا اندحض ما قال صاحب غاية البيان في هذا المقام: إن عندي قول
أبي يوسف أصح إذ

.....

غاية ما في الباب أن يقال: الشرط فاسد، ولا يلزم من فساد الشرط فساد الهبة، لأن الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، كما في العمري انتهى. أقول: فيه نظر، لأن الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة إذا لم يمنع الشرط ثبوت التملك ابتداءً، وأما إذا منع ذلك فلا مجال لصحة الهبة به، ضرورة امتناع تحقق الهبة دون تحقق التملك، وفيما نحن فيه يمنع الرقبي ثبوت التملك ابتداءً. يؤيد هذا ما ذكره صاحب «الكافي» حيث قال: وصح العمري للمعمر له حال حياته ولورثته من بعده، ولو قال: داري لك رقبي أو حبيس، فهو باطل عند محمد وأبي حنيفة خلافاً لأبي يوسف، والأصل أن الشرط في الهبة إذا كان يمنع ثبوت الملك للحال يمنع صحة الهبة، وإن كان لا يمنع ذلك صح الهبة، ويبطل الشرط، ثم تفسير العمري أن بقول: جعلت هذه الدار لك عمرك، فإذا مت فهي رد علي، فيصح الهبة، لأن هذا الشرط لا يمنع أصل التملك، وتفسير الرقبي أن يقول: هذه الدار لأخرنا موتاً وهي المراقبة، فهي باطلة، لأن هذا الشرط يمنع ثبوت الملك للحال اهـ ملخصاً من «تكملة فتح القدير» (516:7)).

وفي «المغني»: وقال الحسن ومالك وأبو حنيفة: الرقبي باطلة، لما روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أجاز العمري وأبطل الرقبي، ولأن معناها أنها للآخر منا موتاً، وهذا تملك معلق بخطر، ولا يجوز تعليق التملك بالخطر، ولنا ما رويناه من الأخبار، وحديثهم لا نعرفه، ولا نسلم أن معناه ما ذكره، بل معناها أنها لك حياتك، فإن مت رجعت إلي فتكون كالعمري سواء اهـ (312:6). قلنا: أما الأخبار التي رويتها فلا ننكر أن الرقبي قد تستعمل بمعنى العمري، فإذا كان كذلك، وقامت قرينة على إرادة معنى التملك للحال، فلا شك أن حكمهما سواء، وإنما النزاع فيما إذا لم تقم قرينة. وقال: أرقبتك هذه الدار، أو جعلت داري لك رقبي فهو يحتمل أن يكون المراد هو للآخر مني ومنك كما قاله مجاهد وغيره، فلا يكون تملكاً بالشك، بل عارية، لأنها أدنى ما يحتمله اللفظ، فيحمل على المتيقن، فافهم.

حكى ابن حزم قول أبي حنيفة في الرقبي كقول الجمهور

وأما ابن حزم فلم يذكر خلاف أبي حنيفة في الباب، بل جعل قوله كقول الجمهور. ونصه: العمري والرقبي هبة صحيحة تامة يملكها المعمر والمرب، كسائر ملكه، يبيعها إن شاء، وتورث عنه، ولا ترجع إلى المعمر وإلى ورثته، سواء اشترط أن ترجع إليه أو لم يشترط، وشرطه لذلك ليس بشيء. والعمري أن يقول: هذه الدار، أو هذه الأرض، أو هذا الشيء عمري لك، أو قد أعمرتك

باب مكافأة الهدية ... 5307 - حدثنا مسدد حدثنا عيسى بن يونس عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقبل الهدية وثيب عليها. لم يذكر ويكع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة (البخاري). قالت: عيسى ثقة، وزيادة الثقة مقبولة، ولهذا أخرجه البخاري في "الصحيح". وقوله: "لم يذكر وكيع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة" ليس للقدح في الحديث المسند، بل للتنبيه على أنه روى مرسلأ أيضاً، ولم ينتبه له الشوكاني، فقال: وقد أعل حديث عائشة المذكور بالإرسال... قال البخاري: لم يذكر وكيع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة، وفيه إشارة إلى أن عيسى بن يونس تفرد بوصله عن هشام، وقال الترمذي والبخاري: لا نعرفه إلا من حديث عيسى بن يونس، وقال أبو داود: تفرد بوصله عيسى بن يونس وهو عند الناس مراسل اهـ (النيل 5: 240)، فتنبه له

إياها وهي لك عمرك. أو قال: حياتك، أو قال: رقبتي لك، أو قد أرقبتكها. كل ذلك سواء، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأصحابهم، وبعض أصحابنا، وهو قول طائفة من السلف، فذكر الآثار ومنها عن ابن عباس بسند صحيح قال: قال العمري والرقبي سواء. (وعن علي بن أبي طالب نحوه 164:9)

باب مكافأة الهدية

أقول: المكافأة مستحبة عندنا، وليست بواجبة، واحتج بعض المالكية وغيرهم بهذا الحديث على أنها واجبة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - واظب عليها، وهو استدلال فاسد لأنه لا دليل فيه على المواظبة، ولو دل الحديث على المواظبة على الثواب، لدل على المواظبة على قبول الهدية بالأولى، والمواظبة على قبول الهدية منتفية. لأنه ثبت أنه رد بعض الهدايا لعذر من الأعذار، فلما لم يثبت المواظبة على قبول الهدية. فكيف يثبت المواظبة على الثواب؟ فدعوى المواظبة باطلة، وقد قبل - صلى الله عليه وسلم - هدايا الملوك من الكفار، كالمقوقس وهرقل وكسرى وغيرهم، ولو لم يثبت أنه أثنابهم، ولو سلم فالمواظبة على الإثابة لا يدل على الوجوب، لأنه يمكن أن يكون منشأ هذه المواظبة المروءة والإحسان، دون الوجوب، فكان من جنس المواظبة على العادات، وهي لا تدل على الوجوب اتفاقاً

وقال الشوكاني تبعاً لابن حجر: ذهب الحنفية والشافعي في الجديد أن الهبة للثواب
□باطلة

باب تصرف المرأة في مالها بدون إذن الزوج ... 5308 - حدثنا يحيى بن بكير عن الليث عن يزيد عن بكير عن كريب مولى ابن عباس، أن ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها أخبرته أنها اعتقت وليدة، ولم تستأذن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلما كان يومها الذي يدور عليها فيه قالت: أشعرت يا رسول الله! إني أعتقت وليدتي، قال: أو فعلت؟ قالت: نعم! قال: "أما إنك لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرك"، رواه البخاري

لا نتعقد، لأنها بيع مجهول، ولأن موضوع الهبة التبرع (النيل 5:241). ولم أر هذا في كلام الحنفية، وقال في «الدر المختار»: وقيد العوض أن يكونه معيناً لأنه لو كان مجهولاً بطل اشتراطه فيكون هبة ابتداء وانتهاء، اهـ (4:543). وهذا يدل على أن جهالة العوض موجبة لسقوطه، وليست بمبطلّة الهبة

قال العبد الضيف: هذا إذا كان شرط العوض مذكوراً في الهبة. وأما إذا لم يكن مذكوراً، بل وهب هبة مطلقة بنية الثواب فهي صحيحة عندنا من غير تردد. وللواهب الرجوع في هبته ما لم يثبت منها. كما مر بما لا مزيد عليه. وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: «تهادوا تحابوا» فلو دل على وجوب الثواب لدل على وجوب الإهداء ابتداء، ولا قائل به. نعم! فيه دلالة على جواز الإهداء بنية الثواب لأن التهادي لا يكون إلا من الجانبين، فافهم

باب تصرف المرأة في مالها بلا إذن زوجها

أقول: دل الحديث على أن تصرف المرأة في مالها بدون إذن زوجها جائزة. وهو مذهب أبي حنيفة والجمهور. ولكن منهم من خصص الحكم بما إذا كانت المرأة رشيدة غير سفیهة، وأما إذا كانت سفیهة فلا يجوز، واحتجوا بقوله تعالى: {وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم}

والجواب عنه أن الخطاب فيه للأولياء، والزوج ليس من أولياء المرأة، فلا يكون له حق المنع. وقال مالك: لا يجوز تصرفها في أزيد من الثلث. وقال طاوس: لا يجوز مطلقاً، واحتج له بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: لا يجوز عطية امرأة في مالها إلا بإذن زوجها. أخرجه أبو داود والنسائي. والجواب عنه أن عدم الجواز ليس بمعنى عدم الصحة والبطان أو الحرمة، بل بمعنى عدم الابتغاء والألوية، والقرينة عليه أدلة الجواز والصحة

فإن قلت: إذا كان الزوج أجنبياً عن مالها وعن نفسها في غير ما يتعلق بالنكاح، فما الوجه

.....

في عدم الابتغاء والأولوية؟ قلنا: العلة فيه أنه يمكن أن يكون في العتية ضررًا للمرأة أو الزوج، فندب الشارع المرأة أن تستشير فيها الزوج، للاحتراز عن ذلك الضرر الذي يمكن أن يعود إليها أو إلى زوجها، وأيضًا فيه ترغيب إلى إطاعة الزوج واسترضائه، والاجتناب عن مسأته كما لا يخفى، بالجملة ليس في الحديث إبطال لتصرفها بدون إذن الزوج ولا تحريم له، وإنما فيه ترغيب الاستشارة فقط، والله أعلم

الرّد على ابن حزم

قال العبد الضعيف: وبهذا التقرير اندحض ما قاله ابن حزم في «المحلى»: والعجب من قلة الحياء في احتجاجهم بهذا الخبر (في رجوع الواهب)، وصارت رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة، وهم يروون الرواية التي ليست عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أحسن منها، فذكر حديثه مرفوعاً: «لا يجوز لامرأة أمر في مالها إذا ملك زوجها عصمتها»، وغير هذا كثير جداً لم يردوه إلا بأنه صحيفة. فأَي دين يبقى مع هذا؟ اهـ ملخصاً (132:9)).

فقد عرفت أنا لم نرده بأنه صحيفة، ولا بأنه ضعيف لا يصلح حجة، وإنما حملناه على محمل حسن للجمع بين الروايات، وليس هذا من التلبيس في شيء، فإن الجمع بين مخلف الحديث لم يزل من دأب العلماء قديماً وحديثاً، لم يسلم منه ابن حزم أيضاً، مع كثرة رده للأحاديث بالطعن في روايتها والقدرح في أسانيدھا بالإرسال مرة والإعصال أخرى

قال الطحاوي: في حديث ابن عباس وجابر وحكيم بن حزام في أمره - صلى الله عليه وسلم - النساء بالصدقات، وفي حديث ميمونة المذكور في المتن: فلو كان أمر المرأة لا يجوز في مالها بغير إذن زوجها لم يقبل الصدقات منها، وانتظر رأي أزواجهن ولرد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عتاقها، وصرف الجارية إلى الذي هو أفضل من العتاق، فكيف يجوز لأحد أن يترك آيتين (1) من كتاب الله عز وجل وسنننا ثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - متفق على صحة مجيئها إلى حديث شاذ (فرد ليس له شاهد، ولا متابع) لا يثبت مثله؟ (لاختلاف المحدثين في الاحتجاج بروايته). ثم النظر بعد ذلك يدل على ما ذكرنا، وذلك أنا رأيناهم لا يختلفون في المرأة في وصاياها من ثلث مالها أنها جائزة من ثلثها، كوصايا الرجال، ولم يكن لزوجها عليها في ذلك سبيل ولا أمر. وبذلك نطق الكتاب العزيز قال:

.....

{أَرَادَ بِهِمَا قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ: {فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا} وَقَوْلُهُ: {إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ} (1).

الله عز وجل: {مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذَيْنَ} ... فإذا كانت وصاياهن في ثلث مالها جائزة بعد وفاتها فأفعالها في مالها (1) في حياتها أجوز من ذلك، فبهذا نأخذ، وهو قول أبي (حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله أجمعين اهـ (2:404).

الجواب عن حجة مالك في الباب

واحتج مالك بما رواه ابن أبي شيبه، نا وكيع عن إسماعيل بن خالد وزكريا ابن أبي زائدة كلاهما عن الشعبي عن شريح، قال: عهد إلي عمر بن الخطاب ألا أجزع عطية جارية حتى تلد ولدا أو تحول في بيتها حولا. ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم نا إسماعيل بن أبي خالد نا الشعبي قال: قال شريح: أمرني عمر بن الخطاب ألا أجزع لجارية مملكة عطية حتى تحيل في بيت زوجها حولا، أو تلد ولدا ومن طريق مجالد عن الشعبي قال: قرأت كتاب عمر إلى شريح بذلك، وذلك أن جارية من قريش، قال لها أخوها وهي مملكة: تصدقي علي بميراثك من أبيك ففعلت، ثم طلبت ميراثها فرده عليها، ومن طريق داود بن أبي هند عن خلاص بن عمرو، قال: وكتب عمر بن الخطاب: «لا تجيزوا نحل امرأة بكر حتى تحيل حولا في بيت زوجها، أو تلد ولدا». ومثله عند محمد بن سيرين عند أبي شيبه (وحماد بن سلمة اهـ (9:310).

قلنا: محمله على أن الجارية المملكة لا تنحل ولا تهب إلا برضاها، بل بكره أو هوان. ويحتمل أن يكون المراد بالجارية من لم تبلغ الحلم فإنه يقال للبالغة المرأة، وأكثر ما يطلق الجارية على من لم تبلغ، يؤيد ذلك ما رواه ابن أبي شيبه نا عبید الله بن عثمان بن الأسود عن عطاء ومجاهد قالا جميعا: لليتيمة خناقان لا يجوز لها شيء في مالها حتى تلد ولدا أو تمضي عليها سنة في بيت زوجها، وهو قول قتادة والشعبي اهـ من «المحلى» (9:310). ولا يتم بعد احتلام أو حيض، والظاهر من عوائد العرب أنهم كانوا يزوجون بناتهم قبل بلوغهن المحيض والمراهقة تحيض غالبا ببقائها سنة عند زوجها. وإذا ولدت فلا يبقى في بلوغها شك، يوضح ذلك قول إبراهيم: إذا ولدت الجارية أو ولد مثلها جازت هبتها، رواه ابن أبي شيبه عن أبي الأحوص عن المغيرة عنه، فقلوله: أو ولد مثلها، دليل على ما قلنا، أي إذا بلغت الحيض. والله تعالى أعلم. وأيضا فلا دلالة فيه

.....
وللخصم أن يقول: إن المانع في الحياة قيام عصمة الزوج وهي تنقطع بالوفاة فافترقا. والجواب أن عقد الوصية (1) يكون في الحياة ولا يكون بعد الوفاة إلا نفاذها، فينبغي أن تجوز وصية المرأة في مالها إلا بإذن الزوج ولا قائل به. (المؤلف)

على ما قاله مالك من عدم جواز تصرفها في أزيد من الثلث، لأن عمرو من ذكرنا معه أبطلوا فعل الجارية جملة قبل أن تلد، أو تبقى في بيت زوجها سنة، ثم أجازاه بعد ذلك جملة، ولم يجعل للزوج في شيء من مالها مدخلا، ولا حد ثلثا من أقل ولا أكثر

وأما ما روي عن أنس بن مالك: أنه لا يجوز لذات زوج عطية في شيء من مالها إلا بإذن زوجها، وعن أبي هريرة قال: لا يحل للمرأة أن تتصدق من بيت زوجها إلا بإذنه، وأن صفية بنت أبي عبيد كانت لا تعتق ولها ستون سنة إلا بإذن عمر، فليس فيه دليل على أنه كان لا يرى لها ذلك جائزا دون إذنه، لكنه على حسن الصحبة فقط

:رؤيا عجيبة صادقة

قال ابن حزم: وروينا من طريق حماد بن سلمة أنا يونس بن عبيد عن محمد بن سيرين: أن امرأة رأت فيما يرى النائم أنها تموت إلى ثلاثة أيام، فأقبلت على ما بقي من القرآن عليها فتعلمته، وشذبت مالها (أي فرقته) وهي صحيحة لما كان اليوم الثالث دخلت على جارتها، فجعلت تقول: يا فلانة! أستودعك الله، وأقرأ عليك السلام، فجعلن يقلن لها: لا تموتين اليوم، لا تموتين اليوم، إن شاء الله، فماتت. فسأل زوجها أبا موسى الأشعري عن ذلك فقال له أبو موسى: أي امرأة كانت امرأتك؟ فقال: ما أعلم أحدا كان أخرى منها أن تدخل الجنة إلا الشهيد، ولكنها فعلت ما فعلت، وهي صحيحة، فقال أبو موسى: هي كما تقول فعلت ما فعلت، وهي صحيحة، فلم يرده أبو موسى

ومن طريق حماد بن سلمة عن عدي الكندي، قال: كتبت إلى عمر بن عبد العزيز أسأله عن المرأة تعطي من مالها بغير إذن زوجها، فكتب: أما هي سفيهة أو مضارة فلا يجوز لها، وأما هي غير سفيهة ولا مضارة فيجوز، وعن ربيعة قال: لا يحال بين المرأة وبين أن تأتي القصد في مالها في حفظ روح، أو صلة رحم، أو في مواضع المعروف، إذا لم يجز للمرأة أن تعطي من مالها شيئا كان خيرا لها أن لا تنكح، وأنها إذا كون بمنزلة الأمة، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، قال: إذا أعطت المرأة من مالها في غير سفه ولا ضرار جازت عطيتها وإن كره زوجها. ومن طريق حماد بن سلمة عن قيس هو ابن سعد، قال: قال عطاء بن أبي رباح: تجوز عطية المرأة في مالها. وأما ما روي عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: جعل عمر بن عبد العزيز إذا قالت: أريد أن أصل ما أمر الله به وقال زوجها: (هي تضارني فأجاز لها الثلث في حياتها) (المحلى 312:8)

.....

فمحمول على المريضة إذا وهبت في مرضها فإنها لا تكون مضارة لزوجها إلا كذلك، لتعلق حقه بمالها في المرض، وأما وهي صحيحة فلا، كما سيأتي في هبة المريض من باب الوصية، إن شاء الله تعالى.

الجواب عن حجة أخرى للمالكية

واحتجت المالكية أيضا بأن قالوا: صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : «تنكح المرأة لمالها وجمالها وحسبها ودينها» قالوا: فإذا نكحها لمالها فله في مالها متعلق اهـ.

قلنا: وأين فيه التثنت الذي حددتموه؟ ولو صح لكان موجبا للمنع من قليل مالها وكثيره، وأيضا فليس فيه التغيب بذكر، ولا الحض عليه، بل فيه الزجر عن أن تنكح لغير الدين. لقوله عليه السلام في هذا الخبر نفسه: «فاظفر بذات الدين» فقصر أمره على ذات الدين، فصار من نكح لمالها غير محمود في نيته. وهب أنه مباح مستحب. فأى دليل فيه على أنها ممنوعة من مالها بكونه أحد الطماعين في مال لا يحل منه شيء إلا ما يحل من مال جاره، وهو ما طابت له به نفسها ولا مزيد؟ وبما رواه الليث عن ابن عجلان عن سعيد المقبري عن أبي هريرة: قيل لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - : أي النساء خير؟ قال: «الذي تسره إذا نظر، وتطعه إذا أمر، ولا تخالفه في نفسها ومالها بما يكره» (المحلى 315:8).

والجواب أن يحيى بن بكير رواه عن الليث وهو أوثق الناس فيه، عن ابن عجلان عن سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، فقال فيه: «ولا تخالفه في نفسها وماله بما يكره». وهكذا رواه النسائي بلفظ: وتحفظه في نفسها وماله، ثم لو صح «ومالها» دون معارض، لما كان لهم في تلك الرواية متعلق، لأن هذا اللفظ إنما فيه النذب فقط، دون الإيجاب.

وقد روى الشيخان من حديث أم عطية وأبي سعيد وابن عباس: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يخرج يوم الأضحى ويوم الفطر، وكان يقول: «تصدقوا تصدقوا»، وكان أكثر من يتصدق النساء. فهذا أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - النساء بالصدقة عموما، نعم. وجاء «ولو من حليكن»، وفيهن العواتق المخدرات ذوات الآباء وذوات الأزواج، فما خص منهن بعضا دون بعض، وفيهن المقللة والغنية. فما خص مقدار دون مقدار، وهذا آخر فعله عليه السلام وبحضرة جميع الصحابة وأثار ثابتة، ولله الحمد.

باب عدم الإنفاق المرأة من مال زوجها بدون إذن

عن ابن عياش عن شرحبيل بن مسلم سمعت أبا أمامة قال: سمعت رسول الله - - 5309
صلى الله عليه وسلم - : "لا تنفق المرأة من بيتها إلى بإذن زوجها"، قيل: يا رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - ! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا، أخرجه أبو داود وسكت
عليه.

باب عدم إنفاق المرأة من مال زوجها بدون إذنه

أقول: معنى قوله: «من بيتها» عندنا من مال زوجها، لأنها مطلقة في مال نفسها بالملك،
وأهلية التصرف، وعدم ولاية الزوج عليها في غير ما يرجع إلى النكاح، وما روى البخاري
عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إذا أنفقت المرأة من كسب
زوجها من غير أمره فلها نصف أجره» فمحمول على عدم الإذن بالتصريح، لا الأعم من
الصريح والدلالة، وفيه حث للمرأة على ترك البخل إذا كانت تعلم من زوجها الرضاء بما
أنفقت. ولذا قال في حديث عائشة: «إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها
أجرها بما أنفقت، ولزوجها بما كسب». أخرجه البخاري أيضا، لأن قوله: «غير مفسدة» يدل
على أنه لا بد فيه من إذن الزوج ولو دلالة، لأنه معلوم من العادة أن الزوج لا ينكر على
المرأة ما أنفقت غير مفسدة، وينكر على خلافها. وعليه يحمل ما روي عن أسماء بنت أبي
بكر أنها قالت: يا رسول الله! ليس لي شيء إلا ما أدخل على الزبير. فهل علي جناح أن
أرضخ مما يدخل علي. فقال: «ارضخي ما استطعت ولا توعي فيوعي الله عليك» متفق
عليه.

وفي لفظ: أنها سألت النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الزبير رجل شديد، ويأثيني
المسكين فأصدق عليه من بيته بغير إذن، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :
«ارضخي ولا توعي فيوعي الله عليك». رواه أحمد (النيل 5:254). لأنه - صلى الله عليه
وسلم - كان يعلم من عادة ذلك الزمان عموما، ومن عادة الزبير خصوصا أن الزبير لا يمنعها
من مثل ذلك الإنفاق، فأفتاها به حثا لها على الإنفاق وترك البخل، مع كونها مأذونة في
الإنفاق من جهة زوجها، ولهذا قال: لا توعي فيوعي الله عليك، وحديث ابن عمر صريح
في ما قلنا، فتأمل.

الرد على ابن حزم في قوله: إن للمرأة حقا أن تتصدق من مال زوجها أحب أو كره

قال العبد الضعيف: وأغرب ابن حزم حيث قال: وللمرأة حق زائد وهو أن لها أن تتصدق
من مال زوجها أحب أم كره، وبغير إذنه غير مفسدة، وهي مأجورة بذلك، ولا يجوز له أن

عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن امرأة أتت فقالت: ما حق - 5310
الرجل على امرأته؟ فقال: "ولا تمنعها نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا يعطي عن بيته
شيئا إلا بإذنه، فإن فعلت ذلك كان له الأجر وعليها الوزر". الحديث أخرجه أبو داود
الطيالسي عن جرير بن ليث عن عطاء عن ابن عمر (مسند الطيالسي ص 263)، وسنده
حسن.

يتصدق من مالها بشيء أصلا إلا بإذنها، واحتج بما رواه الشيخان من طريق همام عن أبي هريرة: «إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها من غير أمره فإن نصف أجره له». غفل عن حديث عائشة أم المؤمنين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها (وفي لفظ: من طعام زوجها) غير مفسدة كان لها أجرها، ولزوجها بما كسب، وللخازن مثل ذلك». رواه الشيخان، فهل يقول ابن حزم وللخازن حقا في مال رب البيت يتصدق منه بغير إذنه؟ كلا! لن يقول بذلك أبدا، ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، فكذلك المرأة لا يجوز لها أن يتصدق بشيء من ماله إلا بإذنه صريحا أو دلالة، وأما بغير إذنه لاسيما وعي تعلم بكراهته لذلك فلا

قال ابن العربي: اختلف السلف فيما إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها. فمنهم من أجازها، لكن في الشيء اليسير الذي لا يؤبه به، ولا يظهر به النقصان، ومنهم من حمله على ما إذا أذن الزوج ولو بطريق الإجمال، وهو اختيار البخاري، ولذلك قيد الترجمة بالأمر به، ويحتمل أن يكون بذلك محمولا على العادة، وأما التقييد بغير الإفساد فمتفق عليه. ومنهم من قال: المراد بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب المال في مصالحه. (سماه بعض الرواة صدقة، لأن كل معروف صدقة). وليس ذلك بأن يفتاتوا على رب البيت بالإنفاق على الفقراء بغير إذن، ومنهم من فرق بين المرأة وال خادم، فقال: المرأة لها حق في مال الزوج، والنظر في بيتها، فجاز لها أن تتصدق، بخلاف الخادم، فليس له تصرف في متاع مولاه، فيشترط الإذن فيه، وهو متعقب بأن المرأة إذا استوفت حقها فتصدقت من فقد تخصصت به، وإن تصدقت من غير حقها رجعت المسألة كما كانت، والله تعالى أعلم. (أه من «فتح الباري» 293:3)

قلت: قلنا أن نحمل حديث أبي هريرة وعائشة على إذا ما استوفت المرأة حقها، فتخصصت به وتصدقت منه، من غير أمر الزوج، فله نصف أجره بما كسب. وأما إذا لم تستوف المرأة حقها ولم تخصصص به فلا يجوز لها أن يتصدق من غير حقها بغير إذنه، بدليل ما ذكرنا من الآثار في المتن، والأولى أن يحمل حديث أبي هريرة وعائشة رضي الله عنهما على العادة، أي إذا تصدقت المرأة أو الخادم بما جرت به العادة بالإذن بمثله، بدليل ما رواه حماد بن سلمة عن قتادة عن مورك العجلي، أن

باب جواز هبة الدين ممن عليه الدين

قال البخاري: وقال شعبة عن الحكم: هو جائز - 5311

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سألت امرأة: «ما يحل للنساء من أموال أزواجهن؟ قال: الرطب تأكلينه وتهدينه». ومن طريق حماد بن سلمة عن يونس بن عبيد عن زياد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مثله، إلا أنه قال: «الرطب» بفتح الراء وإسكان الطاء (وهو ضد اليباس).

وفي الأول بضم الراء وفتح الطاء (وهو الجني من ثمر النخل) ومن طريق ابن عباس أن امرأة قالت له: أخذ من مال زوجي فأصدق به؟ قال: الخبز والتمر، قال: فdraهمه؟ قال: أتجبين أن (1) يتصدق عليك؟ قال: لا، قال: فلا تأخذي دراهمه إلا بإذنه أو نحو هذا (المحلى 8:319)، وهذا هو قولنا معشر الحنفية

قال محمد في «الموطأ»: أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر: قال: المملوك وماله لسيده لا يصلح للمملوك أن ينفق من ماله شيئاً بغير إذن سيده إلا أن يأكل، أو يكتسي، أو ينفق بالمعروف. قال محمد: وبهذا نأخذ. وهو قول أبي حنيفة، إلا أنه يرخص له (2) في الطعام الذي يؤكل أن يطعم منه، وفي عارية الدابة ونحوها. أما هبة دراهم أو دينار أو كسوة ثوب فلا وهو قول أبي حنيفة رحمه الله اهـ (ص 402). وإذا رخص للمملوك في ذلك فالمرأة أولى به منه في مال زوجها كما لا يخفى

وأما ما رواه ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال نا يزيد بن زريع نا يونس بن عبيد عن الحسن، قال رجل لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: صاحبتي تتصدق من مالي، وتطعم من طعامي. قال: «أنتما شريكان» (أي في الأجر)، قال: أرأيت إن نهيتها عن ذلك؟ قال: لها ما نوت ولك ما بخلت

فلا حجة له فيه، لأنه محمول عندنا على أنها كانت تتصدق بما جرى العرف بالإذن في مثله، وأما قوله: لها ما نوت، ولك ما بخلت، فلا يدل على جواز تصدقها من ماله بعد نهيه عنه، بل المراد أنك لو نهيتها فأنتهيت يكون لها أجر النية وإن حرمت أجر العمل. ويكون عليك وزر البخل، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون

باب جواز هبة الدين ممن عليه الدين

قوله: قال البخاري إلى آخره، قال ابن بطال: لا خلاف بين العلماء أن من كان عليه دين

أي أترضي بأن يتصدق زوجك بدراهمك بغير إذنك؟ قالت: لا، والمعنى لا تتصدقني بغير إذنه إلا بما ترضي أن يتصدق (به من مالك بغير إذنك، وهذا هو المصير إلى العادة، كما قلنا. (المؤلف

دليل الترخيص ما ورد في الصحيح أنه - صلى الله عليه وسلم - قبل هدية سلمان وهو عبد، وما ورد أنه كان يجيب (2) الداعي ولو عبدا

ووهب الحسن بن علي عليهما السلام دينه لرجل. ... 5313 - وقال النبي - صلى - 5312
الله عليه وسلم - : "من كان له عليه حق فليعطه أو ليتحلله منه" اهـ، قال الحافظ في
"الفتح" (5: 165): وصله أي أثر الحكم بن أبي شيبة عن أبي داود عن شعبة، قال: قال لي
الحكم: أثنائي ابن أبي ليلى يعني محمد بن عبد الرحمن فسألني عن رجل كان له على رجل
دين فوهبه له، أ له أن يرجع فيه؟ قلت: لا! قال شعبة: فسألت حماداً فقال: بلى! له أن
يرجع فيه. وقال في أثر الحسن: لم أقف على من وصله، وقال في المرفوع: له مسدد في
("مسنده"، وقد تقدم موصولاً بمعناه في كتاب المظالم (من الصحيح

لرجل فوهبه له ربه، وأبرأه منه، وقبل البراءة، أنه لا يحتاج فيه إلى قبض، لأنه مقبوض
في ذمته. وإنما يحتاج في ذلك إلى قبول الذي عليه الدين. واختلفوا إذا وهب ديناً له
على رجل لرجل آخر. فقال مالك: يجوز إذا سلم إليه الوثيقة بالدين وأحل محل نفسه (أي
سلطه عليه). فإن لم يكن وثيقة وأشهدا على ذلك، وأعلنا فهو جائز. وقال أبو ثور: الهبة
جائزة أشهدا أو لم يشهدا إذا تقاررا على ذلك، وقال الشافعي وأبو حنيفة: الهبة غير جائزة،
لأنها لا تجوز عندهم إلا مقبوضة، انتهى. وعند الشافعية في ذلك وجهان: جزم الماوردي
بالبطلان، وصححه الغزالي ومن تبعه، وصحح العمراني وغيره الصحة. قيل: والخلاف
مرتب على البيع إن صححنا بيع الدين من غير من عليه فالهبة أولى، وإن منعناه ففي الهبة
وجهان. وقال أصحابنا الحنفية: تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز، لأنه لا يقدر
على تسليمه، ولو ملكه ممن هو عليه يجوز، لأنه إسقاط وإبراء، كذا في «عمدة القارئ»
(189:6)، ومفاده أن لا يكون للدائن الواهب حق الرجوع فيه، لكونه قد أسقط حقه،
والساقط لا يعود.

وفي «الدر المختار»: هبة الدين ممن عليه الدين وإبراءه عنه يتم من غير قبول، لكن يرتد
بالرد في المجلس وغيره، لما فيه من معنى الإسقاط، وقيل: يتقيد بالمجلس، كذا في
العناية، لكن في «الصيرفية»: لو لم يقبل ولم يرد حتى افترقا ثم بعد أيام رد لا يرتد في
الصحيح. لكن في «المجتبى»: الأصح أن الهبة تمليك والإبراء إسقاط (وأنت خير بأن هذا
الاستدراك مخالف للمشهور «الشامي»). قال: وتمليك الدين ممن ليس عليه الدين باطل، إلا
في ثلث. حوالة، ووصية، وإذا سلطه أي غير المديون على قبضه فيصح حينئذ، ومنه ما لو
وهبت من ابنها ما على أبيه فالمعتمد الصحة للتسليط اهـ. أي إذا سلطته على القبض،
□فقول الشارح للتسليط أي التسليط صريحا

باب الإبراء عن حق مجهول ... 5314 - رويانا من طريق ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة عن أم سلمة، قالت: أتني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجلان يختصمان في مواريث لهما، لفظ عيسى: عن أسامة يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، لم تكن لهما بينة إلا دعواهما، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -، فذكر الحديث، فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لك، فقال لهما النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أما إذا فعلتما ما فعلتما فافتسما وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا"، رواه أبو داود (3: 329)، وسكت عنه هو والمنذري. ... 5315 - عن أبي هريرة مرفوعاً: "من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فلتحلل منه اليوم". الحديث رواه البخاري، وأحمد، والترمذي وصححه. وقال فيه: "مظلمة من مال أو عرض" وقد تقدم في باب الصلح عن مجهول. ... 5316 - وعن الفضل بن عباس رضي الله عنهما في خطبة النبي - صلى الله عليه وسلم - في مرضه أنه قال: "ألا وإن من أحبكم إلي من أخذ حقاً إن كان له أو حللي، فلقيت الله وأن طيب النفس"، الحديث بطوله رواه الطبراني وأبو يعلى، وفي إسناده أبي يعلى عطاء بن مسلم، وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات ((مجمع الزوائد 9: 26)).

(لا حكماً، كذا في «الشامية» (4: 795).

قلت: فلو سلم إليه الوثيقة لم يجز، إلا إذا سلطه على قبضه وأحله محل نفسه، فيصير كأنه وهبه حين قبضه، ولا يصح إلا بقبضه. قال السائحاني: وحينئذ يصير وكيلاً في القبض عن الأمر، ثم أصيلاً في القبض لنفسه (ولعل هذا هو مراد مالك بقوله: يجوز إذا سلم إليه الوثيقة وأحله محل نفسه، كما تقدمت الإشارة إليه). قال: ومقتضاه صحة عزله عن التسليط قبل القبض، وإذا قبض بدل الدراهم دنائير صح، لأنه صار الحق للموهوب له، فملك الاستدلال وإذا نوى (الواهب) في ذلك التصديق بالزكاة أجزأه، كما في «الأشباه» اهـ من الشامية أيضاً، والله تعالى أعلم

باب الإبراء عن حق مجهول

قوله: «رويانا من طريق ابن المبارك» إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. أما الأول: فلأن الأشياء الدارسة الأظهر أنها تكون مجهولة. وفيه «ليحلل أحد كما صاحبه». ولم يقل: «بعد معرفته بماله على الآخر» فدل على جواز الإبراء عن مجهول

.....

وأما الثاني: فلأن قوله: «من كانت عنده مظلمة لأخيه أو شيء» مطلق في كل شيء معلوماً كان أو مجهولاً، وكذا قوله: «فليتحلل منه اليوم» مطلق في طلب التحلل من كل مظلمة.

قال الحافظ في «الفتح»: وإطلاق الحديث يقوي من ذهب إلى صحته أي صحة الإبراء عن المجهول (73:5). وأما الثالث: فلأنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «أو حللني» ولم يقل: «أو عرفني به وحللني» فطلب التحلل في كل حق لأحد لم يكن يعلمه هو - صلى الله عليه وسلم - فداه أبي وأمي. وقد مر بسط الكلام في ذلك في باب الصلح عن مجهول، فليراجع.

وقال الموفق في «المغني»: تصح البراءة من المجهول إذا لم يكن لهما سبيل إلى معرفته. وقال أبو حنيفة: تصح مطلقاً، وقال الشافعي: لا تصح، إلا أنه إذا أراد ذلك قال: أبرأتك من درهم إلى ألف، لأن الجهالة إنما منعت لأجل الغرر، فإذا رضي بالجملة فقد زال الغرر، وصحت البراءة. ولنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لرجلين اختصما إليه في مواريث قد درست: «اقتسما وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا». ولأنه إسقاط فصح في المجهول، كالعتاق والطلاق. وكما لو قال: من درهم إلى ألف، ولأن الحاجة داعية إلى تبرئة الذمة، ولا سبيل إلى العلم بما فيها، فلو وقفت صحة البراءة على العلم لكان سداً لباب عفو الإنسان عن أخيه المسلم، وتبرئة ذمة، فلم يجز ذلك، كالمنع من العتق. وأما إذا كان إليه الحق يعلمه ويكتمه المستحق، خوفاً من أنه إذا علمه لم يسمح بإبرائه منه فينبغي ألا تصح (البراءة فيه لأن فيه تغريراً، وقد أمكن التحرز منه اهـ ملخصاً 251:6).

حكم الإبراء العام

وفي «الأشباه»: الإبراء العام يمنع الدعوى بحق قضاء لا ديانة إن كان بحيث لو علم بماله من الحق لم يبرأ، كما في «شفعة الولوالجية». لكن في «خزانة الفتاوى»: الفتوى على أنه يبرأ قضاء وديانة، وإن لم يعلم به اهـ. قال الحموي: ما ذكره في «الولوالجية» قول محمد رحمه الله، وما ذكره في «الخزانة» قول أبي يوسف رحمه الله. وعبارة «الخزانة» في كتاب الكراهية: رجل قال لآخر: حللني من كل حق لك علي إن كان صاحب الحق عالماً بما برئ المديون حكماً وديانة، وإن لم يكن عالماً بما عليه يبرأ حكماً ولا يبرأ ديانة في قول محمد. وقال أبو يوسف يبرأ حكماً وديانة، وعليه الفتوى اهـ (ص 271). قلت: ولا يخفى أن قول محمد أحوط وأضبط، وقول أبي يوسف أقيس وأرفق، وقول أحمد أولى وأوسط، والله تعالى أعلم.

باب بطلان الهبة بموت الواهب أو الموهوب له قبل القبض

عن أم كلثوم بنت سلمة، قالت: لما تزوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أم - 5317 سلمة قال لها: "إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقى مسك، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة علي، فإن ردت فهي لك". رواه أحمد وقال الحافظ في "الفتح": إسناده حسن، وقد تقدم في أول كتاب الهبة

باب بطلان الهبة بموت الواهب أو الموهوب له قبل القبض

قوله: عن أم كلثوم إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وفي الباب عن أبي بكر الصديق وعثمان رضي الله عنهما، كما تقدم في باب القبض في الهبة.

قال الموفق في «المغني»: وإن مات الواهب أو الموهوب له قبل القبض بطلت الهبة، سواء كان قبل الإذن في القبض، أو بعده، لأنه عقد جائز، فبطل بموت أحد المتعاقدين، كالوكالة والشركة. قال أحمد في رجل أهدى هدية فلم تصل إلى المهدي إليه حتى مات: فإنها تعود إلى صاحبها ما لم يقبضها. ثم ذكر حديث أم كلثوم بنت سلمة، وقال: وإن مات صاحب الهدية قبل أن تصل إلى المهدي إليه رجعت إلى ورثة المهدي، وليس للرسول حملها إلى المهدي إليه، إلا أن يأذن له الوارث، ولو رجع المهدي في هديته قبل وصولها إلى المهدي إليه صح رجوعه فيها، والهبة كالهدية، وقال أبو الخطاب (من الحنابلة): إذا مات الواهب قام وارثه مقامه في الإذن في القبض والفسخ، وهذا يدل على أن الهبة لا تنفسخ بموته، وهذا قول أكثر أصحاب الشافعي، لأنه عقد ماله إلى اللزوم فلم ينفسخ بالموت، كالبيع (المشروط فيه الخيار اهـ 250:6).

ولنا أنه عقد ليس ماله إلى اللزوم، فكان عقدا جائزا غير لازم، ألا ترى أن للواهب أن يرجع في هبته ولو بعد قبض الموهوب له، كما مر مع دلائله، والهبة لا تتم ولا تفيد الملك إلا بالقبض بخلاف البيع، فافترقا

:الفرق بين الهبة والهدية

وقد فرق العيني في «العمدة» بين الهبة والهدية: بأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب، وقبول، وقبض، والهدية ليست كذلك، وقد يشترط العوض في الهبة، ولا يشترط في الهدية اهـ (294:6). وهذا مما لم أره لغيره، والظاهر أن الهدية قد تشتمل على الإيجاب والقبول بالمعاطاة دون اللفظ فهي نوع من أنواع الهبة، ولا بد لتمام كل واحد منهما من القبض، فافهم

وعن أبي موسى الأشعري، قال: قال عمر بن الخطاب: الإنحال ميراث ما لم - 5318 يقبض، رواه بهقي بسنده، وهو صحيح، كما تقدم في باب القبض في الهبة

تعليق الهبة بشرط

فائدة: قوله - صلى الله عليه وسلم - لأُم سلمة رضي الله عنها: «فإن ردت فهي لك» لم يكن هبة بالتعليق، بل عدة. كقوله لجابر رضي الله عنه: «لو جاء مال البحرين أعطيتك هكذا وهكذا وهكذا» فهذه عدة لا عطية. وقد أنفذ أبو بكر - رضي الله عنهم - هذه العدة بعده عليه السلام. وهم لا يختلفون في أن من قال ذلك ثم مات ينفذ قوله بعد موته.

قال الموفق في «المغني»: ولا يصح تعليق الهبة بشرط لأنها تمليك العين في الحياة فلم يجز تعليقها على شرط، كالبيع، فإن علقها على شرط كقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لأُم سلمة: «إن رجعت هديتنا إلى النجاشي فهي لك» كان وعدا. وإن شرط في الهبة شروطا تنافي مقتضاها نحو أن يقول: وهبتك هذا بشرط ألا تهبه أو لا تبيعه أو بشرط أن تهب فلانا شيئا، لم يصح الشرط. وفي صحة الهبة وجهان بناء على الشروط الفاسدة في البيع. (قلت: وقد مر مذهبنا معشر الحنفية أن الشرط في الهبة إذا كان يمنع التمليك بطل الشرط والهبة جميعا. وإن كان لا يمنعه صحت الهبة، وبطل الشرط كما في العمري). وإن وقت الهبة، فقال: وهبتك هذا سنة ثم يعود إلي، لم يصح، لأنه عقد تمليك لمعين فلم يصح (موقتا كالبيع اهـ 256:6).

فروع تتفرع من اشتراط القبض في الهبة

قال الموفق: ومتى قلنا: إن القبض شرط في الهبة لم تصح الهبة فيما لا يمكن تسليمه. كالعبد الأبق، والجمل الشارد، والمغصوب لغير غاصبه ممن لا يقدر على أخذه من الغاصب. وبهذا يقول أبو حنيفة والشافعي، لأنه عقد يفتقر إلى القبض فلم يصح في ذلك كالبيع. قال: ولا تصح هبة الحمل في البطن، واللبن في الضرع. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وأبو ثور، (ولو فصله أي اللبن وسلمه جاز لزوال المانع، وهل يكفي فصل الموهوب له؟ ظاهر الدرر نعم (الشامي 4:782)). لأنه مجهول معجوز عن تسليمه. وفي الصوف على الظهر وجهان بناء على صحة بيعه (وعندنا هو كاللبن في الضرع). ومتى أذن له في جز الصوف وحلب الشاة كان إباحة

وعندنا لا حاجة إلى الإذن في المجلس، فله أن يجز الصوف ويحلب الشاة بغير إذن، لصحة الهبة موقوفة على زوال المانع من القبض، فله أن يزيله، كما للواهب أن يسلمه إليه («مفصولا، هذا هو ظاهر كلام «الدر

.....

وإن وهب دهن سمسمة قبل عصره، أو زيت زيتونة لم يصح. وبهذا قال الثوري والشافعي وأصحاب الرأي، ولا نعلم لهم مخالفا، ولا تصح هبة المعدوم كالذي تثمر شجرته، أو تحمل أمته. لأن الهبة عقد تملك في الحياة فلم يصح في هذا كله كالبيع اهـ (255:6). وقال في «الدر»: بخلاف دقيق في بر، ودهن في سمس، وسمن في لبن حيث لا يصح أصلا، أي وإن سلمها مفرزة لأنه معدوم أي حكما. وكذا لو وهب الحمل وسلم بعد الولادة لا يجوز، أي بالهبة السابقة، لأن في وجوده احتمالا، فصار كالمعدوم، فلا يملك إلا بعقد جديد اهـ (782:4).

تاويل حديث في قصة موسى في هبة المعدوم

وأما ما رواه أبو يعلى عن أنس ورجاله رجال الصحيح قال: لما دعا نبي الله - صلى الله عليه وسلم - موسى صاحبه إلى الأجل الذي كان بينهما، قال له صاحبه: كل شاة ولدت على غير لونها فلك ولها. قال: فعمد، فوضع حبلا على الماء، فلما رأت الحبال فرغت، فجالت جولة، فولدت كلهن برقا إلا شاة واحدة. فذهب بأولادهن ذلك العام. وروى البزار عن عتبة ابن النذر: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سئل أي الأجلين قضى موسى؟ قال: «أبرهما وأوفاهما». ثم قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لما أراد موسى فرق شعيب صلى الله عليهما أمر امرأته أن تسأل أباهما أن يعطيها من غنمه ما يعيشون بها فأعطاهما ما ولدت غنمه في ذلك العام من قالب لون قال: فما مرت شاة إلا ضرب موسى جنبها بعصاه فولدت قوالب ألوان كلها». قال: وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا افتتحتم الشام فإنكم ستجدون بقايا منها وهي السامرية» اهـ مختصرا. وفيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح، خلا عمر بن الخطاب السجستاني، وهو ثقة ولم يضعفه أحد (مجمع الزوائد 4:150). فليس من باب هبة ما لم يولد، وإنما هو من باب الوعد، ونبي الله إذا وعد لم يخلف، والله تعالى أعلم

لا يصح استثناء الحمل في هبة الجارية

فائدة: وإذا لم يصح هبة الحمل لم يصح استثناءه أيضا، فمن وهب جارية إلا حملها صحت الهبة، وبطل الاستثناء، لأن الاستثناء لا يعمل إلا في محل يعمل فيه العقد، والهبة لا تعمل في الحمل لكونه وصفا، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، كذا في «الهداية» (3:275)، وفيه خلاف أحمد، ذكره في «المغني» (6:256).

باب يقبض للطفل أبوه ... 5319 - روى: عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة، أخبرني المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القارئ أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: لا نحل إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه. قال الزهري: فأخبرني سعيد بن المسيب، قال: فلما كان عثمان شكى ذلك إليه فقال عثمان: نظرنا في هذه النحول فرأينا أحق من يحوز على الصبي أبوه (المحلي 7: 122)، وقال هذه أصح رواية في هذا

يجوز إرسال الهدية على يد صبي يعرف المهدي له

فائدة: يجوز إرسال الهدية على يد صبي، ويجوز للمهدي له قبولها، فقد روى أحمد عن عبد الله بن بسر صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «كانت أمي تبعتني بالهدية إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيقبلها»، وله عند أحمد أيضا، والطبراني في «الكبير»: «كانت أمي تبعتني بالشيء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - تطرفه إياها فيقبله مني. ورجالهما رجال الصحيح، وفي رواية للطبراني من طريق الحكم بن الوليد عن عبد الله ابن بسر: «بعثني أمي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقطف من عنب فأكلته، فقالت أمي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: هل أتاك عبد الله بقطف؟» قال: لا، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا رأي قال: «غدر غدر». قال ابن عدي في «الكامل»: لا أعرف، روى هذا عن عبد الله بن بسر إلا الحكم، هذا معنى كلامه، وبقيّة رجاله ثقات (مجمع الزوائد: 4: 147)، وهذا يدل على أنه كان صبيا، وفي «الإصابة» أنه مات بالشام سنة ثمان وثمانين، وهو ابن أربع وتسعين.

آخر من مات بالشام من الصحابة

وهو آخر من مات بالشام من الصحابة، وقال ابن القيم بن سعد: مات سنة ست وتسعين وهو ابن مائة سنة، وكذا ذكره أبو نعيم. وساق في ترجمته ما رواه البخاري في «التاريخ الصغير» عن عبد الله بن بسر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له: «يعيش هذا الغلام قرنا» فعاش مئة سنة اهـ (41: 4). وبالجملّة فكان عند وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - ابن أربع أو ست سنين

باب يقبض للطفل أبوه

قوله: «روى عبد الرزاق» إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلّته على معنى الباب ظاهرة، وقول عثمان مفسر لقول عمر رضي الله عنهما، فبين مراده بقوله: إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه، وهو الولد الكبير دون الصغير، ووهب ابن حزم، فحمّله على الخلاف

ومن طريق ابن وهب عن مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن عثمان، أنه - 5320
قال: من نحل ولداً صغيراً له لم يبلغ أن يحوز نحلة فأعلن بها، وأشهد عليها فهي جائزة،
وأن وليها أبوه، قال ابن وهب: وأخبرني رجال من أهل العلم عن عمر بن الخطاب وعمر بن
عبد العزيز وشريح الزهري وربيعه وبكير بن الأشج مثل هذا أه من "المحلي" (9: 122)،
وسنده صحيح.

قال الموفق في «المغني»: إن الطفل لا يصح قبضه لنفسه ولا قبوله، لأنه ليس من أهل
التصرف، ووليّه يقوم مقامه في ذلك، قال أحمد في صبي وهبت له هبة أو تصدق عليه
بصدقة فقبضت الأم ذلك وأبوه حاضر، فقال: «لا أعرف للأم قبضاً، ولا يكون إلا الأب».
وقال عثمان رضي الله عنه: «أحق من يحوز على الصبي أبوه»، وهذا مذهب الشافعي، ولا
أعلم فيه خلافاً، لأن القبض إنما يكون من المتهب أو نائبه، والولي نائب بالشرع، فصح
قبضه له، أما غيره فلا نيابة له، ويحتمل أن يصح القبض والقبول من غيرهم، (أي غير
الأب ووصيه والحاكم) عند عدمهم، لأن الحاجة داعية إلى ذلك، فإن الصبي قد يكون في
مكان لا حاكم فيه، وليس له أب، ولا وصي، ويكون فقيراً لا غنى به عن الصدقات، فإن لم
يصح قبض غيرهم له انسد باب وصولها إليه، فيضيع ويهلك، ومراعاة حفظه عن الهلاك
أولى من مراعاة الولاية، فعلى هذا للأم القبض له، وكل من يليه من أقاربه وغيرهم، وإن
كان الصبي مميزاً فحكمه حكم الطفل في قيام وليه مقامه، لأن الولاية لا تزول عنه قبل
البلوغ، إلا أنه إذا قبل لنفسه وقبض لها صح، لأنه من أهل التصرف فإنه يصح بيعه
(وشراؤه بإذن الوالي أه (6: 952)).

ومذهبنا معشر الحنفية في ذلك ما ذكره في «الدر»: إن وهب له أجنبي يتم قبض وليه،
وهو أحد الأربعة، الأب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه (1)، وإن لم يكن في حجرهم، وعند
عدمهم (غيبتهم غيبة مطلقة) تتم قبض من يعوله، كعمه وأمه وأجنبي ولو ملتقطاً، لو في
حجرهما، وإلا لا، لفوات الولاية. ويقبضه لو مميزاً يعقل التحصيل ولو مع وجود أبيه، لأنه
في النافع المحض كالبالغ، واختلف فيما لو قبض من يعوله والأب حاضر، فقيل: لا يجوز،
والصحيح هو الجواز.

قلت: وبالأول جزم صاحب الهداية، والجوهرية، والبدائع، صحح قاضيخان وغيره من
أصحاب الفتوى خلافة). قال: وصح رد الصبي لها كقبوله أه. أي إذا كان مميزاً، وانظر
حكم رد

قال ابن عابدين: ثم الوالي، ثم القاضي، ووصي الوالي، كما سيأتي في المأذون، أه (1).

باب سقوط القبض إذا كان الموهوب في يد المتهب ... 5321 - عن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه كان مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في سفر، وكان علي بكر صعب لعمر، فكان يتقدم النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيقول أبوه: يا عبد الله! لا يتقدم النبي - صلى الله عليه وسلم - أحد، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "بعينه"، فقال عمر: هو لك، فاشتره، ثم قال: هو لك يا عبد الله! فاصنع به ما شئت، رواه البخاري (فتح الباري 5: 167).

الولي، والظاهر أنه لا سيصح، حتى لو قبل الصبي بعد رد وليه يصح، كذا في «الشامية» (784:4)).

قال الموفق في «المغني»: فإن وهب الأب لابنه شيئاً قام مقامه في القبض والقبول إن احتج إليه، قال ابن المنذر: أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم على أن الرجل إذا وهب لولده الطفل داراً بعينها، أو عبداً بعينه وقبضه له من نفسه، وأشهد عليه أن الهبة تامة. هذا قول مالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وروينا معنى ذلك عن شريح وعمر بن عبد العزيز وقال ابن البر: أجمع الفقهاء على أن هبة الأب لابنه الصغير في حجره لا يحتاج إلى قبض، وإن الإشهاد فيها يغني عن القبض، وأن وليها أبوه، لما رواه مالك عن الزهري فذكر (ما ذكرناه في المتن اه ملخصاً 260:6).

وقال في «الدر»: وهبة من له ولاية على الطفل في الجملة، وهو كل من يعوله، فدخل الأخ والعم عند عدم الأب، لو في عيالهم، تتم بالعقد، لو الموهوب معلوماً وكان في يده. لأن قبض الولي ينوب عنه اه. قال ابن عابدين: قال محمد رحمه الله: كل شيء وهبه لابنه الصغير وأشهد عليه، وذلك الشيء معلوم في نفسه فهو جائز. والقصد أن يعلم ما وهبه له، والإشهاد ليس بشرط لازم. لأن الهبة تتم بالإعلام (التاتارخانية 783:4) اه.

باب سقوط القبض إذا كان الموهوب في يد المتهب

قوله: عن ابن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: دلالة على معنى الباب ظاهرة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر عبد الله أن ينزل عن البعير، ثم يقبضه عنه. قال في «الدر»: ومملك بالقبول بلا قبض جديد لو الموهوب في يد الموهوب له، ولو بغضب أو أمانة، لأنه حينئذ عامل لنفسه، والأصل أن القبضين إذا تجانسا ناب أحدهما عن الآخر، وإذا (تغايروا ناب الأعلى عن الأدنى، لا عكسه اه 783:4).

وقال ابن بطال: كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له، وحياسة الموهوب لذلك. كركوب ابن عمر الجميل، واختلفوا في الحيابة، هل هي شرط لصحة الهبة أم لا؟ فقال بعضهم: شرط. وهو قول أبي بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان (ذي النورين) وابن عباس

.....

ومعاذ وشريح ومسروق والشعبي والثوري والشافعي والكوفيين، وقالوا: ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة، فيحسن الوفاء، ولا يقضى عليه. وقال آخرون: تصح بالكلام دون القبض كالبيع، روي عن علي وابن مسعود والحسن البصري والنخعي كذلك، وبه قال مالك وأحمد وأبو ثور إلا أن أحمد وأبا ثور قالوا: لموهوب له المطالبة بها في حياة الواهب، وإن مات بطلت الهبة فإن قلت: إذا تعين في الهبة حق الموهوب له وجب مطالبة الواهب في حياته، فكذلك بعد وفاته، كسائر الحقوق. قلت: هذا هو القياس لولا حكم الصديق بين ظهرائي الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته ولم تكن قبضتها، وقال لها: لو كنت حزتيه كان ذلك لك. وإنما هو اليوم مال وارث، ولم يرو عن أحد من الصحابة أنه أنكر قوله ذلك، ولا رد عليه اهـ من «عمدة القارئ» (6:287). وقد تقدم في كيفية القبض في كتاب البيوع، فليراجع

من: أهدي له هدية وعنده جلساءه فهو أحق بها

فائدة: احتج البخاري بحديث ابن عمر هذا على أن من أهدي له هدية وعنده جلساءه فهو أحق بها. لأنه - صلى الله عليه وسلم - وهب ابن عمر بغيرا بمحضر من الصحابة فكان أحق بهم، ولم يكن رفقاءه شركاء فيه، قال البخاري: ويذكر عن ابن عباس أن جلساءه شركاءه، ولم يصح اهـ. قال الحافظ في «الفتح»: هذا الحديث جاء عن ابن عباس مرفوعاً وموقوفاً، والموقوف أصح إسناداً من المرفوع، فأما المرفوع وصله عبد بن حميد من طريق ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس مرفوعاً: «من أهجيت له هدية وعنده». «قوم (1) فهم شركاءه فيها

وفي إسناده مندل بن علي، وهو ضعيف. ورواه محمد بن مسلم الطائفي عن عمرو كذلك. واختلف على عبد الرزاق عنه في رفعه ووقفه والمشهور عنه الوقف. وهو أصح الروايتين عنه، وله شاهد مرفوع من حديث الحسن بن علي في مسند إسحاق بن راهويه، وآخر عن عائشة عند العقيلي. وإسنادهما ضعيف أيضاً، قال العقيلي: لا يصح في هذا الباب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - شيء. قال ابن بطلال: لو صح حديث ابن عباس لحمل على النذب فيما خف من الهدايا، وما جرت العادة بترك المشاحة فيه. ثم ذكر حكاية أبي يوسف المشهورة. وفيما قاله نظر، لأنه لو صح لكانت العبرة بعموم اللفظ، فلا يخص القليل من (الكثير إلا بدليل. وأما حمله على النذب فواضح اهـ (5:167).

(أي قوم مقيمون لخدمة العلم والدين، كما سيأتي. (المؤلف (1)

قلت: دليل الاستقراء هو ما ثبت بالاستقراء أنه - صلى الله عليه وسلم - كان إذا أتى بطعام، سأل عنه: أهدية أم صدقة؟ فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده - صلى الله عليه وسلم - فأكل معهم، وأهدى ملك إبلة له بغلة بيضاء فكانت له خاصة، وأهدى إليه ثوب حرير فأعطاه عليا فقال: «شققه خمرا بين الفواطم» «فتح الباري» (5:169). وكذلك أهدى له المقوقس عظيم القبط هدية سنوية فيها جاريتان وبغلة، وأواني ذهب، وغيرها فاختص النبي - صلى الله عليه وسلم - بكل ذلك، ولم يشرك جلساءه فيها، فافهم.

حكاية أبي يوسف المشهورة

حكاية أبي يوسف: أن الرشيد أهدى إليه مالا كثيرا وهو جالس مع أصحابه فقيل له: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «جلساءكم شركاءكم». فقال أبو يوسف: أنه لم يرد في مثله، وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المأكول والمشرب. ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالسا وعنده أحمد (1) بن حنبل ويحيى بن معين، فحضر من عند الرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثمينة فروى أحمد، أو يحيى هذا الحديث. فقال أبو يوسف: ذلك في التمر والعجوة يا خازن أرفعه. اهـ من «عمدة القارئ» (6:293). ولا يبعد أن يكون محمل الحديث من يهدي له الناس لاجتماع جماعة من الفقراء عنده لطلب العلم، وذكر الله عز وجل، ونحوه وهو يطعمهم ويكسوهم من عنده، ومما يجمع عنده من الصدقات، وغيرها. فمثله إذا أهدى له شيء على اسم الفقراء فلا شك أنهم شركاءه فيه، أو على اسمه من غير تصريح بالفقراء فلا ينبغي له أن يختص به ما لم يتبين له أن ذلك مما أهدى له خاصة، لا له ولأصحابه عامة. قال العارف الشعرائي رحمه الله تعالى في «البحر المورود»: ولذلك قررنا غير مرة أنه لا ينبغي (لشيخ الزاوية) أن يخص قط نفسه وأولاده بشيء يأتيه من هدايا الأكابر كخمسة أرداب أزرد خمسة قناطير غسل. فإن مثل الفقير الواحد لا يهدي له ذلك في العرف، فيعلم بالقرينة أن ذلك ما جاء إلا على اسم الجميع من (الشيوخ، والفقراء اهـ (ص 324).

وقد أدركنا مشايخنا على هذا القدم، فلا يخصون أنفسهم بشيء مما يهدي إليهم إلا بعد معرفتهم بأنه مما قد أهدى لهم خاصة، وطريقة شيخنا حكيم الأمة في قبول الهدايا من أوضح الطرق وأحسنها وأجلها، ولله الحمد.

(كل هؤلاء من تلامذته، فانظر إلى جلالته عن المحدثين). (المؤلف (1))

باب رد الهدية لعله، وأن هدايا الأمراء غلول ... إلا ما كان بإذن الإمام ... 5322 - عن الصعب بن جثامة الليثي أنه أهدى لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - حمار وحش وهو بالأبواء أبو بودان وهو محرم، فردّه، فقال صعب: فلما عرف في وجهي رده هديتي، قال: "ليس بنا رد عليك، ولكننا حرم" رواه البخاري

الهدية للمشرّكين وقبول الهدية منهم

فائدة: وأما الهدية للمشرّكين وأهل الكتاب، وقبول هداياهم، فكل ذلك جائز إذا كانوا ذمة لنا، وكذلك إذا كانوا أهل حرب وطمع في إسلامهم فهو مندوب إلى أن يؤلفهم فيقبل الهدية ويهدي إليهم. وإذا لم يطمع في إسلامهم فله أن يظهر معنى الغلظة والشدّة عليهم برد الهدية شرح السير (72:3). قال الله تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} إلى قوله: {إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ} الآية. والمراد منها بيان من يجوز بره منهم وأن الهداية للمشرّك إثباتا ونفيا ليس على الإطلاق. ثم البر، والصلة والإحسان لا يستلزم التحايب والتواد والمضي عنه في قوله تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} الآية. فإنها (عامة في حق من قاتل ومن لم يقاتل، والله أعلم، قال الحافظ في «الفتح» 171:5).

البر والصلة إلى الكفار ليس من باب الموالاة في شيء

قلت: والبر والصلة إلى الكفار إنما هو من باب قوله - صلى الله عليه وسلم -: «في كل كبد رطبة أجر» في جواب من سأله: أن لنا في البهائم أجرا؟ أخرجه الشيخان (المشكاة ص 140)، وليس من باب الموالاة في شيء. والعجب ممن حرم بمبايعة الكفار أهل الحرب مطلقا، وأدخلها في الموالاة، فالى الله المشتكى مما ارتكبوا من التحريف في الأحكام، ومن أراد الوقوف على الآثار الواردة في باب الهدية للمشرّكين وقبولها منهم فليراجع «البخاري» و«فتح الباري»، والله تعالى أعلم

باب رد الهدية لعله، وأن هدايا الأمراء غلول إلا ما كان بإذن الإمام

قوله: عن الصعب بن جثامة إلخ. قال العبد الضعيف: دلّته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإنه - صلى الله عليه وسلم - رد الهدية، وبين العلة في ردها لكونه كان محرما، والمحرم لا يملك الحي من الصيد اتفاقا، ولا يأكل ما صيد لأجله عند البعض، واستنبط منه المهلب رد هدية من كان ماله

وقال عمر بن عبد العزيز: كانت الهدية في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - - 5323 هدية، واليوم رشوة، علقه البخاري، ووصله ابن سعد بقصة فيها بلفظ: "إنها لأولئك هدية، وهي للعمال بعدهم رشوة". ... 5324 - وفي معناه حديث مرفوع أخرجه أحمد والطبراني ... من حديث أبي حميد بلفظ: "هدايا العمال غلول" اهـ (فتح الباري 5: 162 و 163) ... قلت: وله طرق عديدة يقوي بعضها بعضاً. ... 5325 - عن عبد الله بن صخر وكان ممن بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - مع عماله إلى اليمن، قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعاذ بن جبل حين بعثه معلماً إلى اليمن: "إني قد عرفت بلاءك في الدين وقد ظننت لك الهدية. فإن اهدي لك شيء فاقبل"، فرجع حين رجع بثلاثين رأساً أهدوا له، رواه الطبراني في "الكبير"، وفيه سيف بن عمر التميمي، وهو ضعيف، وقد تقدمت له طريق إسنادها جيد في الفأس والحجر (مجمع الزوائد 4: 151). قلت سأذكر هذه الطريق في الحاشية

حراماً، أو عرف بالظلم اهـ من «فتح الباري»، وأغرب ابن حزم حيث أوجب قبول الهدية إذا جاءت من غير إشراف أو مسألة، سواء كانت من حرام أو ظلم. وقد تقدم الكلام معه في باب أدب القاضي، فليراجع

قوله: وقال عمر بن عبد العزيز إلخ. دلالتة على الجزاء الأول حيث رد عمر ما أهدى إليه من أطباق التفاح كما في القصة التي ذكرها الحافظ في «الفتح»، والثاني حيث قال: وهي للعمال بعدهم رشوة، ظاهرة

قوله: عن عبد الله بن صخر إلخ. دلالتة على قبول العامل الهدية بإذن الإمام ظاهرة، وهذا لم أره صريحاً في كلام القوم، ولكن القواعد تساعد

قال في «شرح السير»: لو بعث الخليفة عاملاً إلى زكاة فأهدي إليه. فإن علم الخليفة أنه أهدى إليه طوعاً، أخذ ذلك منه، فجعله في بيت المال. لأنه أهدى إليه لعلمه الذي قلده، وقد كان هو نائباً عن المسلمين، فهذه الهدايا حق المسلمين توضع في بيت مالهم. فإن علم أنهم أهدوا إليه مكرهين فينبغي أن يأخذه فيرده على أهله اهـ. واستدل للأول بما في الصحيح من قصة ابن التبية أنه - صلى الله عليه وسلم - استعمله على الصدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي. قال: فهلا جلس في بيت

.....

أبيه أو بيت أمه، فينظر أيهدى إليه أم لا؟ قال ابن بطال: فيه أن هدايا العمال تجعل في بيت المال، وأن العامل لا يملكها إلا أن طيبها له الإمام اهـ من «فتح الباري» (5:163). والثاني بما اشتهر عن عمر بن عبد العزيز أنه أمر حين استخلف برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال لما علم أن من قبله من المروانية كانوا أخذوا ذلك بطريق الإكراه. وإذا ثبت أن ما يهدى إلى الأمراء طوعا يوضع في بيت المال، لكونه حق المسلمين. فالإمام أن يطيعه للعامل إذا رأى فيه مصلحة، كما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بمعاذ، لأنه كان قد أنفق ماله في نصرة الإسلام والمسلمين، فجزه - صلى الله عليه وسلم - بمرافق الإمارة، وبما يهدى له من الهدايا

والحديث رواه الطبراني في «الأوسط» عن كعب بن مالك، قال: كان معاذ بن جبل أداين على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حتى أحاط ذلك بماله، فقال: يا رسول الله! ما جعلت في نفسي حين أسلمت أن أبخل بما ملكته، وإنني أنفقت مالي في أمر الإسلام. فأبقى ذلك علي دينا عظيما فذكر الحديث، وفيه: ثم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعث معاذاً إلى بعض اليمن ليجبره، فأصاب معاذ من اليمن من مرافق الإمارة مالا. فتوفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومعاذ باليمن فارتد بعض أهل اليمن، فقاتلهم معاذ، وأمراء كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرهم على اليمن، حتى دخلوا في الإسلام. ثم قدم خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله عنهم - بمال عظيم. فأثابه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: إنك قد قدمت بمال عظيم، فإني أرى أن تأتي أبا بكر فتستحله منه، فإن أحله لك طاب لك، إلا دفعته إليه. فقال معاذ: لقد علمت يا عمر! ما بعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا ليجبرني في حين دفع مالي إلى غرمائي، وما كنت لأدفع إلى أبي بكر شيئا مما جئت به إلا سألنيه فإن سألنيه دفعته إليه وإن لم يأخذ أمسكته. فقال له عمر: إني لم أر لك ولنفسك إلا خيرا. ثم قام عمر، فانصرف، فلما ولي عمر دعاه معاذ، فقال: إني مطيعك، فانطلق بنا إلى أبي بكر. فانطلقا حتى دخلا عليه. فذكر له معاذ كنحو ما كلم به عمر فيما كان من غرمائه، وما أراد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من جزه، ثم أعلمه بما جاء به من المال، حتى قال: وسوطي هذا مما جئت به. فقال له أبو بكر: هو لك كله يا معاذ. فالتفت عمر إلى معاذ، فقال: يا معاذ! هذا حين طاب (لك المال) فكان معاذ من أكثر أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - مالا

كان معاذ أول من أصاب مالا من مرافق الإمارة

وكان معاذ أول من أصاب مالا من مرافق الإمارة اهـ مختصرا. قال الهيثمي: فيه ابن

عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرد الطيب، رواه البخاري. ... - 5326
5327 - عن أبي هريرة مرفوعاً: "من عرض عليه طيب فلا يرده، فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة"، رواه أبو داود، وأبو عوانة، وأخرجه مسلم من هذا الوجه لكن قال: "ريحان" بدل طيب، ورواية الجماعة أثبت، قال الحافظ في "الفتح" (5: 153). ... 5328
- وعن بن عمر مرفوعاً: "ثلاث لا ترد: الوسائد، والدهن، واللبن"، رواه الترمذي وقال: يعني (بالدهن الطيب، وإسناده حسن (فتح الباري 5: 153

لهيعة، وفيه كلام، وحديثه حسن. وبقيّة رجاله رجال الصحيح، إلا أن ابن شهاب قال: عن ابن كعب بن مالك عن أبيه ولم يسمه. وفي الصحيح غير حديث كذلك، ولا يعلم في أولاد (كعب ضعيف، والله أعلم (144:4)

وإنما قال عمر لمعاذ أن يأتي أبا بكر فيستحله منه لأن أكثر ما أصاب معاذ من المال كان بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - فانقطع إذنه له في الهدايا ونحوها، واستخلفه أبو بكر فلم يكن يحل لمعاذ ما أخذ منها إلا بإذن الخليفة بعده - صلى الله عليه وسلم - .
وأيضاً فإنه - صلى الله عليه وسلم - إنما أذن له في قبول الهدايا دون أن يملكها من غير إعلامه بها، فكان ذلك وعداً منه - صلى الله عليه وسلم - بهبة ما يقبله من الهدايا له. لما عرفت أن هبة المعدوم محمولة على الوعد، فكما كان على معاذ أن يأتي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بجميع المال لو كان حياً، فكذا كان عليه أن يأتي الخليفة بعده به ويستحله منه، فافهم والله تعالى أعلم

قوله: عن أنس إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «فإنه خفيف المحمل» دلالة على جواز أن يرد ما ثقل محمله. وكذا في قوله: «ثلاث لا يرد» دلالة على أنه بالخيار فيما سواها بين الرد والقبول. وهذا كله ظاهر على الفقيه، خفي على أهل الظاهر، فافهم لا يفقهون

كتاب الإجارة ... باب في الوعيد على منع الأجرة ... 5329 - عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: قال الله تعالى: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فأكَل ثمنه ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره" أخرجه البخاري.

باب في الوعيد على منع الأجرة

أقول: الحديث نص في الباب، وهو دليل أيضاً على مشروعية الإجارة

دليل جواز الإجارة من الكتاب والسنة والإجماع

قال العبد الضعيف: الأصل في جواز الإجارة الكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله تعالى: {فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْحَمْنَ أُمَّهَاتَهُنَّ} وقال تعالى: {قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ} (26) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ} وروى ابن ماجه في «سننه» عن عتبة بن النذر، قال: كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقرأ {طسم}، حتى إذا بلغ قصة موسى، قال: إن موسى عليه السلام آجر نفسه ثمانى حجج أو عشرى على عفة فرجه، وطعام بطنه. وأما السنة فقد ثبت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استأجر رجلاً من بني الدليل هادياً خرتياً. (وروى مسلم عن ثابت بن الضحاك، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة). والأخبار في ذلك كثيرة، وأجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الإجارة، إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم وإبراهيم بن علية كما في «المحلى» (182:8). أنه قال: لا يجوز ذلك، لأنه غرر، يعني أنه بعقد على منافع لم تخلق، وهذا غلط لا يمنع انعقاد الإجماع الذي سبق في الأعصار، وسار في الأمصار، والعبرة أيضاً دالة عليها، فإن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان فلما جاز العقد على الأعيان وجب أن تجوز الإجارة على المنافع، ولا يخفى ما بالناس من الحاجة إلى ذلك، فإنه ليس لكل أحد دار يملكها، ولا يقدر كل مسافر على بيعير أو دابة يملكها، ولا يلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعاً، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر، ولا يمكن لكل أحد عمل ذلك، ولا يجد متطوعاً به، فلا بد من الإجارة لذلك، بل ذلك مما جعله الله طريقاً للرزق، حتى أن أكثر المكاسب بالصنائع، وما ذكره من الغرر لا يلتفت إليه مع ما ذكرنا من الحاجة - اهـ ملخصاً من «المغني» (3:6). ومع ثبت أنه - صلى الله عليه وسلم -

وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعاً: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"، - 5330
رواه البيهقي في "سننه" (6: 161) بسند حسن

قد استأجر ابن اريقط دليلاً إلى المدينة من مكة، وغير ذلك من الأخبار التي سنذكرها في
أبوابها

المعقود عليه في الإجارة المنافع

قال الموفق: المعقود عليه في الإجارة المنافع، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم مالك وأبو
حنيفة وأكثر أصحاب الشافعي، وذكر بعضهم أن المعقود عليه العين، لأنها الموجودة،
والعقد يضاف إليها، فيقول: أجرتك داري، كما يقول: بعثتها، ولنا أن المعقود عليه هو
المستوفي بالعقد، وذلك هو المنافع دون الأعيان، وما كان العوض في مقابلة فهو المعقود
عليه، والأجر في مقابلة المنفعة، ولهذا تضمن دون العين، وإنما أضيف العقد إلى اليمين
لأنها حمل المنفعة ومنشأها، كما يضاف عقد المساقاة إلى البستان المعقود عليه الثمرة

يجب أن تكون مدة الإجارة معلومة إذا وقعت على مدة

والإجارة إذا وقعت على مدة يجب أن تكون معلومة كشهر وسنة، ولا خلاف في هذا نعلمه،
ولأن المدة هي الضابطة للمعقود عليه المعرفة له فوجب أن تكون معلومة، كعدد المكيلات
فيما بيع بالكيل. ولا يشترط في المدة أن تلي العقد، بل لو أجره سنة خمس وهما في سنة
ثلاث، أو شهر رجب في المحرم جاز، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: لا يصح، فإن
كانت على مدة تلي العقد لم يحتج إلى معرفته كالانتهاء وإن أطلق، فقال: أجرتك سنة أو
شهرًا صح، وكان ابتداءه من حين العقد، وهذا قول مالك وأبي حنيفة. وقال الشافعي: لا
يصح حتى يسمي الشهر، ويذكر أي سنة هي، ولنا قول الله تعالى إخباراً عن شعيب عليه
السلام: (؟ ؟ ؟ ؟) ولم يذكر ابتداءها، ولأنه تقدير بمدة ليس فيها قرينة، فإذا أطلقها
وجب أن تلي السبب الموجب، كمدة السلم والإيلاء، تفارق النذر فإنه قرينة

لا تتقدر أكثر مدة الإجارة

قال: ولا تتقدر أكثر مدة الإجارة، بل تجوز إجارة العين للمدة التي تبقى فيها وإن كثرت،
وهذا قول كافة أهل العلم. إلا أن أصحاب الشافعي اختلفوا في مذهبه، فمنهم من قال: له
قولان، أحدهما كقول أهل العلم، وهو الصحيح، الثاني لا يجوز أكثر من سنة، لأن الحاجة لا
تدعو إلى

.....

أكثر منها، ومنهم من قال: له قول ثالث أنها لا تجوز أكثر من ثلاثين سنة. لأن الغالب أن الأعيان لا تبقى أكثر منها، وتتغير الأسعار والأجر، ولنا قول الله تعالى إخباراً عن شعيب {عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: {عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ

شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم على نسخه دليل

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم على نسخه دليل. والتقدير بسنة أو ثلاثين تحكماً لا دليل عليه، وليس ذلك أولى من التقدير بزيادة عليه أو نقصان

تقسيم الإجارة إلى ضربين

قال: والإجارة على ضربين: أحدهما: أن يعقدها على مدة. الثاني أن يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط، وخياطة قميص، وحمل إلى موضع معين. فإذا كان المستأجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان، لأن له عملاً تتقدر منافعه به، وإن لم يكن له عمل كالدار والأرض لم يجز إلا على مدة. ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، لأن الجمع بينهما يزيدها غرراً، لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة، فإن استعمل في بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد، وإن لم يعمل كان تاركاً للعمل في بعض المدة، وقد لا يفرغ من العمل في المدة، فإن أتمه عمل في غير المدة، وإن لم يتمه لم يأت بما وقع عليه العقد. وهذا غرر أمكن التحرز عنه، ولم يوجد مثله في محل الوفاق، فلم يجز العقد معه

وفي رواية عن أحمد جواز تقديرهما جميعاً، وهو قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن، لأن الإجارة معقودة على العمل، والمدة مذكورة للتعجيل، فلا يمتنع ذلك، فعلى هذا إذا فرغ قبل انقضاء المدة لم يلزمه العمل في بقيتها، لأنه وفى ما عليه، فلم يلزمه شيء آخر، وإن مضت المدة قبل العمل للمستأجر فسخ الإجارة. لأن الأجير لم يف بشرطه، وإن رضي بالبقاء عليه لم يملك الأجير الفسخ. لأن الإخلال بالشرط منه فلا يكون ذلك وسيلة له إلى الفسخ. كما لو تعذر أداء المسلم فيه في وقته لم يملك المسلم إليه الفسخ، ويملكه المسلم (أهـ) 9:6.

وقال ابن حزم: الإجارة جائزة في كل شيء له منفعة فيؤاجر فينتفع به، ولا يستهلك عينه، وقد جاءت الآثار في الإجازات، وبإباحتها يقول جمهور العلماء

باب في معلومية الأجر

أخبرنا عبد الرزاق ثنا معمر عن حماد عن إبراهيم عن أبي سعيد الخدري عن - 5331 رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "من استأجر أجيراً فليبين له أجرته". أخرجه إسحاق بن راهوية في "مسنده"، ورواه محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن أبي سعيد الخدري، وأبو هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -. ورواه أيضاً سفيان عن

لا يجوز إجارة ما تتلف عينه

ولا يجوز إجارة ما تتلف عينه أصلاً، كالشمع للوقيد، والطعام للأكل، والماء للسقي به، ونحو ذلك، لأن هذا بيع الإجارة والبيع هو تملك العين، والإجارة لا تملك بها العين. قال: ومن الإجازات ما لا بد فيه من ذكر العمل الذي يستأجر عليه فقط، ولا يذكر فيه مدة. كالخياطة، والنسج، وركوب الدابة إلى مكان مسمى، ونحو ذلك. ومنها ما لا بد فيه من ذكر المدة، كسكنى الدار، وركوب الدابة، ونحو ذلك، ومنه ما لا بد فيه من الأمرين معاً، كالخدمة، ونحوها. فلا بد من ذكر المدة والعمل، لأن الإجارة بخلاف ما ذكرنا مجهولة. وإذا كانت مجهولة فهي أكل مال بالباطل اهـ (183:8). وبالجملية فقد اتفقوا على بطلان الإجارة بالجهالة والغرر، وإنما اختلفوا في تفاصيلها لكون بعض الشروط مفضياً إلى الجهالة عند البعض، غير مفضية إليها عند غيره. كما ستقف عليه، إن شاء الله تعالى

باب في معلومية الأجر

أقول: الأحاديث نص في الباب إلا أنه قيل: إن إبراهيم عن أبي سعيد منقطع، ولا ضرر، فإن المرسل عندنا حجة، لاسيما مرسل إبراهيم. لأن الأئمة صححوا مراسيله، ولكن البيهقي نصه بما أرسل عن ابن مسعود، والله أعلم

قال العبد الضعيف: ولا يضرنا ذلك. أما أولاً فلقول ابن معين: مراسيل إبراهيم صحيحة، إلا حديث تاجر البحرين وحديث القهقهة اهـ. وقوله: مراسيل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي

وعنه أيضاً: أعجب إلي من مراسلات سالم والقاسم وسعيد بن المسيب. وقال أحمد: لا بأس بها، كما مر في المقدمة، وهذا مطلق في كل مرسل رواه إبراهيم. وأما ثانياً فلأن البيهقي نفسه روى حديث المتن في سننه من طريق عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن أبي هريرة وقال كذا رواه أبو حنيفة، وكذا في كتابي (عن أبي هريرة اهـ (160:6)

حماد عن إبراهيم عن أبي سعدي، وأبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً، أخرجهما عبد الرزاق في "مصنفه". ورواه أيضاً حماد بن سلمة عن إبراهيم عن أبي سعيد مرفوعاً عند إسحاق بن (راهويه وأحمد، وموقوفاً عند النسائي في المزارعة (الزيلي 2: 234 و 235

وهذا سند صحيح موصول، وبه تبين أن الوساطة بين إبراهيم وبين أبي هريرة وأبي سعيد هو الأسود. والمراسل إذا ورد بطريق أخرى موصولة فهو حجة عند الكل.

قال الموفق في «المغني»: يشترط في عوض الإجارة كونه معلوما. لا نعلم في ذلك خلافا وذلك لأنه عوض في عقد معاوضة، فوجب أن يكون معلوما، كالثمن في البيع. وقد روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «من استأجر أجيرا فليعلمه أجره». ويعتبر العلم بالرؤية، أو بالصفة كالسبع سواء، قال: وكل ما جاز ثمنا في البيع جاز عوضا في الإجارة، لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، فعلى هذا يجوز أن يكون العوض عينا ومنفعة أخرى. سواء كان الجنس واحدا كمنفعة دار بمنفعة أخرى، أو مختلفا كمنفعة دار بمنفعة عبد. قال أحمد: لا بأس أن يكترى بطعام موصوف معلوم. وبهذا كله قال الشافعي، قال الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام أنه قال: {قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكَحَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ}. فجعل النكاح عوض الإجارة (قلنا: بل جعل رعي). (الغنى سنين معلومة صدق بنته، وهو جائز عندنا أيضا

لا تجوز إجارة منفعة بمنفعة من جنسها

وقال أبو حنيفة فيما حكى عنه: لا تجوز إجارة دار لسكنى بدار أخرى، ويجوز أن يختلف جنس المنفعة، كسكنى دار بمنفعة بهيمة. لأن الجنس الواحد عنده يحرم النساء. وكره الثوري الإجارة بطعام موصوف، والصحيح جوازه. وهو قول إسحاق، وأصحاب الرأي، وقياس قول الشافعي، لأنه عوض يجوز في البيع فجاز في الإجارة كالذهب والفضة. قال: وما قاله أبو حنيفة لا يصح، لأن المنافع في الإجارة ليست في تقدير النسبة، ولو كانت (نسبة ما جاز في جنسين لأنه يكون بيع دين بدين اهـ 12:6)

قلت: أما قوله: إن المنافع في الإجارة ليست في تقدير النسبة. فغير مسلم، لأن المنافع معلومة عند العقد حقيقة، وإنما اعتبرناها موجودة حكما. وقلنا بجواز الإجارة بخلاف القياس لحاجة الناس وشهادة الآثار بصحتها، وإذا كان كذلك وجب رعاية الحقيقة عند اتحاد الجنس. تحرزا عن شبهة الربا لقول عمر رضي الله عنه: فاتقوا الربا والريبة. بخلاف ما إذا اختلف الجنس. لأن النسأ المختلف ليس بحرام، كما لو أسلم قوهيا في مروي. وأما قوله: ولو كانت نسبة ما جاز في

باب كسب الحجام ... 5332 - عن أنس: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - احتجم، حجم أبو طيبة. وأعطاه صاعين من طعام، وحكم مواليه، فخففوا عنه. وفي لفظ: دعا غلامه منا حجمه، فأعطاه أجره صاعاً، أو صاعين. وحكموا إليه أن يخففوا عنه من ضريبته، رواه أحمد والبخاري. ... 5333 - وعن ابن عباس، قال: احتجم النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأعطى الحجام أجره، ولو كان سحتاً لم يعطه، رواه أحمد والبخاري وسلم، ولفظه: حجم النبي - صلى الله عليه وسلم - عبد لبني مباحة، فأعطاه النبي - صلى الله عليه وسلم - أجره، وحكم سيده، فخفف عنه من ضريبته، ولو كان سحتاً لم يعطه النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه وسلم. ... 5334 - وعن جابر: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - احتجم في الإخدين وبين الكتفين وأعطى الحجام أجره، ولو كان حراماً لم يطعه"، رواه أبو يعلى، (وفيه جبارة بن مفلس، وثقة ابن نمير، وضعفه الأئمة (مجمع الزوائد 4: 94).

جنسين لأنه يكون بيع دين بدين اه. ففيه أن اختلاف الجنس مجوز للنساء، فلا يتحقق الربا في جنسين، وليس هذا في معنى بيع الدين بالدين. لأن المنفعتين معدومتان وقت العقد، والدين اسم لموجود في الذمة آخر بالأجل المضروب. فأما ما لا وجود له وتأخر وجوده إلى وقت فلا يسمى ديناً. وأيضاً، فإن الإجارة إنما جوزت بخلاف القياس للحاجة. ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما إذا اختلف جنس المنفعة. هذا ملخص ما في («الهداية وحاشيتها» (291:3) ونحوه في «البدائع» (194:4).

باب كسب الحجام

أقول: اختلف العلماء فيه، فذهب قوم إلى جوازه. واحتجوا بأحاديث الباب. وذهب الآخرون إلى منعه، واحتجوا بما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عنه، وسماه سحتاً وخبيثاً، وأجاب عنه المجوزون بأن النهي عنه ليس لحرمة بل للدناءة، والخبث محمول على الخبث الطبيعي لا الشرعي وكذا السحت. قال في «القاموس»: السحت بالضم وبضميتين الحرام، أو ما خبث من المكاسب، فلزم منه العار اه. ويدل عليه أنه - صلى الله عليه وسلم - نهى محبصة بن مسعود عن كسب عبده الحجام أشد النهي. ثم لما بالغه في السؤال قال: «أعلفه ناضحاً أو أطعمه رقيقك». رواه أحمد وأبو داود، والترمذي وقال: حسن وروى أحمد نحوه عن جابر. فلو كان حراماً لم يباح رسول الله - صلى الله عليه وسلم

حدثنا محمد بن النعمان ثنا الحميدي ثنا سفيان عن أبي الزبير عن جابر، أن النبي - 5335
- صلى الله عليه وسلم - قد قال في كسب الحجام: "أعلفه الناضح"، أو قال: "أعلف ذلك
ناضحك"، رواه الطحاوي (2: 272)، وسنده صحيح. ... 5336 - قل: وحدثنا إبراهيم بن
أبي داود ثنا يوسف بن عدي ثنا القاسم بن مالك عن عاصم عن أنس: أن أبا طيبة حجم
النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو صائم، فأعطاه أجره، ولو كان حراماً لم يعطه، وهذا
سند صحيح أيضاً. ... 5337 - قال: وحدثنا يونس ثنا عبد الله بن وهب أخبرني موسى
بن علي بن رباح عن أبيه، قال: كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما، فأتته امرأة، فقالت
له: إن لي غلاماً حجاماً وأن اهل العرق يزعمون أنني أكل ثم الدم. فقال لها عبد الله بن
عباس: لقد كذبوا، إنما تأكلين خراج غلامك، وهذا سند صحيح على شرط مسلم

الانتفاع به، وقد يناقش فيه بأنه الكسب الحرام ليس مما يحرم الانتفاع به مطلقاً، لأن
سبيله التصدق، فكيف يدل قوله: «أعلفه ناضحك أو رقيقك» على الجواز؟ قلنا: وجه
الاستدلال أنه - صلى الله عليه وسلم - أطلق له في كسب غلامه الحجام في المستقبل،
وبين له مصرفه. فلو كان حراماً لم يطلق له في الكسب فيما بعد، فاندفع المناقشة. وأيضاً
فالذي سبيله التصدق يجب التصدق به على الفقراء، ولا يجوز صرفه إلى ناضحه ولا
رقيقه، لأنه كالإنفاق على نفسه. ويؤيد الإباحة أن الحجم فعل مباح، وليس بواجب على
الحجام فيجب أن يطيب أجره كسائر المباحات. وليس هذا بقياس في مقابلة النص، لأن
النص لا يدل على الحرمة كما عرفت، فالقياس ليس لتترك النص، بل لصرفه عن الظاهر

وبهذا التقرير اندفع شبهة أخرى، وهي أنا لا نسلم أن ما أعطاه رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - أبا طيبة كان أجره لعمله، لم لا يجوز أن يكون تبرعاً من رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - كما كان شفاعته إلى سيده في تخفيف ضربيته؟ ووجه الاندفاع أنه لما
تعارض النصفان من حيث الظاهر، ومن حيث التأويل، رجعنا إلى القياس، والقياس يجوز
فحكمنا بالجواز، وأولنا النصين بتأويل موافق للقياس. وحكمنا بأن النهي للتنزيه، وما
أعطاه أبا طيبة كان بحسب الأجرة، فتطابق النصوص فيها ووافق القياس، وارتفع القيل
والقال، والله أعلم بحقيقة الحال

ثم أعلم أنه سلك ابن القيم في هذه المسألة سلماً آخر، وقال: أما إعطاء النبي - صلى الله
عليه وسلم - الحجام أجره فلا يعارض قوله: «كسب الحجام خبيث». فإنه لم يقل: إن
إعطاءه خبيث، بل إعطاءه إماماً

قال: وحدثنا يونس عبد الله بن يوسف ثنا الليث قال: حدثني ربيعة ابن أبي عبد - 5338
الرحمن الزائي: أن الحجامين قد كان لهم سوق على عهد عمر بن الخطاب - رضي الله
عنهم -، وهذا مرسل صحيح

واجب، وإما مستحب، وإما جائز، ولكن هو خبيث بالنسبة إلى الآخذ، وخبثه بالنسبة إلى آكله، فهو خبيث الكسب، ولم يلزم من ذلك تحريمه، فقد سمى النبي - صلى الله عليه وسلم - الثوم والبصل خبيثين مع إباحة أكلهما، ولا يلزم من إعطاء النبي - صلى الله عليه وسلم - الحجام أجره حل أكله فضلا عن كون أكله طيبا، فإنه قال: «إني لأعطي (1) الرجل العطية يخرج بها يتأبطها نارا»، والنبي - صلى الله عليه وسلم - قد كان يعطي المؤلف قلوبهم من مال الزكاة، والفيء مع غناهم وعدم حاجتهم إليه ليبذلوا من الإسلام (2) والطاعة ما يجب عليهم بذله بدون العطاء، ولا يحل لهم توقف بذله على الآخذ، بل يجب عليهم المبادرة إلى بذله بلا عوض، وهذا أصل معروف من الشرع أن العقد والبذل قد يكون جائزا، أو مستحبا أو واجبا من أحد الطرفين، مكروها أو محرما من الطرف الآخر، فيجب على الباذل أن يبذل ويحرم على الآخذ أن يأخذ، وبالجملية فخبث كسب الحجام من جنس خبث أكل الثوم والبصل، لكن هذا خبيث للرائحة، وهذا خبيث لكسبه اهـ (زاد المعاد 442:2)، ولم أفهم حقيقة هذا الكلام حتى أنظر فيه، فليتدبر الناظر هل له حقيقة؟ أو هو جنس من كلام المجاذيب؟

الرد على ابن القيم في مسألة كسب الحجام

قال العبد الضعيف: حاصل ما قاله ابن القيم إنكار الأصل الذي تقرره في الفقه أن ما حرم أخذه حرم إعطائه كالربا، ومهر البغي، وحلوان الكاهن، والرشوة، وأجرة النائحة والزامر إلا في مسائل الرشوة، لخوف على ماله أو نفسه، وفك الأسير، إعطاء شيء لمن يخاف هجوه، ونحوها، كما في «الأشباه» (ص 116)، ولا يخفى على عاقل أنهم لم يستثنوا من هذه القاعدة شيئا إلا لأجل الضرورة، وأما ما لا ضرورة فيه فلا، ولا شك في أنه لم يكن لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - حاجة إلى

قال: وحدثنا يونس عبد الله بن يوسف ثنا الليث، أنه قال: وقد أخبرني يحيى بن - 5339 سعيد الأنصاري: أن المسلمين لم يزالوا مقرين بأجر الحجام، ولا ينكرونها، وهذا سند صحيح.

محمول على من سأله الصدقة وهو غني فأخفى غناه، وأظهر فقره، فيحرم له أخذها، ولا يحرم إعطائه، لأنه أمرنا (1) بأن نكل السرائر إلى الله ونحكم على الظاهر، وليس كسب الحجام من هذا الجنس، كما لا يخفى كان المؤلف قلوبهم كفارا في الظاهر والباطن فقط مع دعواهم الإسلام باللسنة، وإذا كانوا كذلك، فكيف يصح القول بتحريم ما كانوا يأخذونه من النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ فإن ذلك فرع كون الكفار مخاطبين بالفروع وهو محل النزاع مختلف فيه جدا.

إعطاء الحجام أجره، لأنه كان في سعة من أن يقول له: لا أعطيك أجر الحجامه فاحجمني بلا أجر، وسأرضيك بما تحب وأعطيك ما ترضى به ولكنه لم يفعل ذلك، بل أعطاه أجره، كما صرح به أنس وابن عباس وجابر وغيرهم من الصحابة وصرح هؤلاء الثلاثة بأنه لو كان حراما أو سحتا لم يعطه

الرد على ابن حزم أيضا

فاندحض بذلك قول ابن حزم: لا تجوز الإجارة على الحجامه، ولكن يعطى على سبيل طيب النفس، وله طلب ذلك، فإن رضي، وإلا قدر عمله بعد تمامه. قال: ووجدنا النبي - (صلى الله عليه وسلم - أعطاه من غير مشاركة لا تجوز اهـ (192 - 193

قلنا: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يشارطه لكون الأجر معروفا، والمعروف كالمشروط، كما مر في البيوع وسيأتي، فلا يكون عدم مشاركته دليلا على حرمة المشاركة، وأيضا فلو كان ما يعطى الحجام تبرعا محضا عن طيب نفس فمن أين له أن يطلبه؟ ومن أين لك أن تقدره بقدر عمله؟ فما هكذا يكون التبرع عن طيب النفس، وبالجمله فكلامه متناقض متهاافت، وسقط قول ابن القيم: لا يلزم من إعطاء النبي - صلى الله عليه وسلم - الحجام أجره حل أكله إلخ. فإن ابن عباس وجابرا وأنسا رضي الله عنهم صرحوا بأن إعطاءه الحجام أجره يدل على حله، وأن هذا ليس من المواضع التي قد استثنيت من الأصل الكلي «ما حرم أخذه حرم إعطاءه» بل هو مما «لو حرم أخذه لحرم إعطاءه»، لخلوه عن الحاجة الشديدة الداعية إلى الاستثناء فافهم، وقد ثبت بقول ربيعة ويحيى بن سعد الأنصاري: إن المسلمين لم يزالوا مقرين بأجر الحجامه ولا ينكرونها، وهذا منها حكاية الإجماع

وبعد ذلك فلا بد من التأويل في قوله - صلى الله عليه وسلم - : «كسب الحجام خبيث» وهو ما ذكرنا أنه أراد الخبث الطبيعي لا الشرعي، كما روى ابن حزم من طريق سعد بن منصور وأبو عوانة عن الفضيل بن طلحة أن ابن عمر قال لرجل كناس للغدرة: أنت خبيث، وما كسبت خبيث، وما تزوجت خبيث، حتى تخرج منه كما دخلت فيه، ومثله عن ابن (عباس اهـ (198:8

وقد أجمعوا على جواز الإجارة والاستيجار على كنس الكنف، ونقل الميتات، والجيف، فلو لم تجز لتضر بها الناس، فاجر الحجام أولى من كل ذلك بالجواز مع كونه خبيثا طبعاً

.....

قال الموفق في «المغني»: يجوز أن يستأجر حجاما ليحجمه، وأجره مباح، وهذا اختيار أبي الخطاب. وهذا قول ابن عباس، قال: أنا أكله، وبه قال عكرمة والقاسم وأبو جعفر ومحمد بن علي بن الحسين وربيعه ويحيى الأنصاري ومالك والشافعي وأصحاب الرأي. وقال القاضي: لا يباح أجر الحجام وذكر أن أحمد نص عليه في مواضع، وقال: لو أعطى شيئا من غير عقد ولا شرط فله أخذه، ويصرفه في علف دوابه، وطعمة عبده، ومؤنة صناعته، ولا يحل له أكله، وممن كره كسب الحجام عثمان وأبو هريرة والحسن والنخعي، وذلك لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «كسب الحجام خبيث»، رواه مسلم. وقال: «أطعمه ناضحك ورقيقك» ولنا ما روى ابن عباس قال: احتجم النبي - صلى الله عليه وسلم - وأعطى الحجام أجره، ولو علمه حراما لم يعطه، متفق عليه.

وفي لفظ: «لو لمه خبيثا لم يعطه». ولأنها منفعة مباحة لا يختص فاعلها أن يكون من أهل القرية فجاز الاستئجار عليها، كالبناء والخياطة، ولأن بالناس حاجة إليها، ولا نجد كل أحد متبرعا بها، فجاز الاستئجار عليها كالرضاع، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في كسب الحجام: «أطعمه رقيقك» دليل على إباحته إذ غير جائز أن يطعم رقيقه ما يحرم أكله (لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «أطعموهم مما تطعمون وأكسوهم مما تكسون»). فإن الرقيق آدميون يحرم عليهم ما حرم الله تعالى، كما يحرم على الأحرار وتخصيص ذلك بما أعطيته من غير استئجار تحكم لا دليل عليه. وتسميته كسبا خبيثا لا يلزم منه التحريم، فقد سمى النبي - صلى الله عليه وسلم - الثوم والبصل خبيثين مع إباحتهما أو إنما كرهه النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك للحر تنزيها لدناءة هذه الصناعة

ليس عن أحمد نص في تحريم كسب الحجام

وليس عن أحمد نص في تحريم كسب الحجام، ولا الاستئجار عليها، وإنما قال: نحن نعطيها كما أعطى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ونقول له كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سئل عن أكله، نهاه وقال: «أعلفه الناضح والرقيق»، وهذا معنى كلامه في جميع الروايات، وليس هذا صريحا في تحريمه، بل فيه دليل على إباحته، كما في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - وما فعله على ما بينا أن إعطائه دليل على إباحته إذ لا يعطيها ما يحرم عليه وهو عليه السلام يعلم الناس وبينهاهم عن المحرمات، فكيف يعطيهم إياها ويمنعهم منها؟ وأمره بإطعام الرقيق دليل على الإباحة، فيتعين حمل نهيه عن أكلها على الكراهة (تنزيها) دون التحريم، كذلك قول الإمام أحمد، وكذلك سائر من كرهه من الأئمة، يتعين حمل كلامهم على هذا، ولا يكون في المسألة قائل بالتحريم، وإذا ثبت هذا فإنه يكره للحر أكل كسب الحجام، ويكره تعلم

باب جواز أجرة الحمام ... 5340 - حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه سيئاً فهو عند الله سيء، أخرجه أحمد

صناعة الحمام، وإجارة نفسه لها لما فيها من الأخبار، ولأن فيها دناءة فكره الدخول فيها كالكسح، وعلى هذا يحمل قول الأئمة الذين ذكرنا عنهم الكراهة، جمعا بين الأخبار الواردة فيها، وتوفيقا بين الأدلة الدالة عليها

استئجار الحمام لغير الحمامة كالفصد وحلق الشعر

:فجائز، وكسبه لا يكون خبيثا بالاتفاق

فأما استئجار الحمام لغير الحمامة، كالفصد وحلق الشعر وتقصيره والختان وقطع شيء من الجسد للحاجة إليه فجائز. وكذلك لو كسب بصناعة أخرى لم يكن خبيثاً بغير خلاف

وهذا النهي مخالف للقياس، مختص بالمحل الذي ورد فيه (اتفاقا)، ولأن هذه الأمور تدعو الحاجة إليها ولا تحريم فيها، فجازت الإجارة فيها وأخذ الأجر عليها كسائر المنافع المباحة اهـ ملخصا (6:122 و 123)، وبهذا كله اندحض قول ابن القيم وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر واتضح الحق، وانكشف الغطاء، وظهر الصواب وزال الخفاء، فله الحمد أهل المجد والثناء وصلى الله على سيدنا النبي محمد وعلى آله وأصحابه النجباء، وعلى الراشدين المهديين الخلفاء

باب جواز أجرة الحمام

أقول: احتج به صاحب «الهداية» على جواز أجرة الحمام، ووجه الاستدلال أن المسلمين استحسَنوها، وما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، فهي حسنة، والأحسن أن يستدل له بأن الحمامات كانوا في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - والناس يدخلونها، فلم ينكر عليهم غير كشف العورة. فدل ذلك على جواز أجرة الحمامات من حيث التقرير، ثم المراد من المسلمين في قول ابن مسعود هم الصحابة، ويلحق بهم من ضاهاهم في العلم والعمل، فلا يتم احتجاج المبتدعة على بدعاتهم بأثر ابن مسعود. لأن الذين رأوا هذه البدعات حسنة ليسوا من الصحابة، ولا من الذين لحقوا بهم من حيث العلم والعمل

وقال بان حجر في "الدراية": إسناده حسن ورواه أيضاً الحاكم في "المستدرک"، وزاد فيه: "وقد رأى الصحابة جميعاً أن يستخلف أبو بكر" وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. ... ورواه الطيالسي عن المسعودي عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود، وقال البيهقي: رواية ابن عياش أشبه. وأخرجه البيهقي في "المدخل" من طريق آخر، فقال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس الأصم ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني ثنا أبو الجواب ثنا عمار بن زريق عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: قال عبد الله، ذكره (الزيلي 2: 236) ملخصاً

الآثار الواردة في الحمام ودخوله

قال العبد الضعيف: روى أبو داود والترمذي عن عائشة: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى الرجال والنساء عن دخول الحمام، ثم رخص للرجال أن يدخلوا في المآز، وفي رواية دخل عليها نسوة من أهل الشام، فقالت: لعلكن من الكورة التي تدخل نساءها الحمامات. قلن: نعم. قالت: أما أني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ما من امرأة تخلع ثيابها في غير بيت زوجها إلا هتكت ما بينها وبين الله من حجاب»، ولأبي داود عن عمرو بن العاص رفعه: «ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيه بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال إلا بإزار وامنعوا منها النساء، إلا مريضة أو نفساء».

قال المنذر في الأول: وأخرجه ابن ماجه والترمذي وقال: حديث حسن، وقال الشوكاني في «النيل»: هو من حديث شعبة عن منصور عن سالم عن أبي الجعد عن أبي المليح عن عائشة، وكلهم رجال الصحيح، وفي الثاني: أخرجه ابن ماجه، وفي إسناده عبد الرحمن بن أنعم الإفريقي، وقد تكلم فيه غير واحد، وعبد الرحمن بن رافع التنوخي قاضي إفريقية قد غمزه البخاري وابن حاتم اه، من «العون» (4: 69 و 70). قلت: كلاهما مختلف فيهما، وحديثهما حسن.

وروى الطبراني بإسناد فيه ابن لهيعة وهو حسن الحديث عن عائشة أنها سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الحمام. فقال: «إنه سيكون بعدي حمامات ولا خير في الحمامات للنساء» الحديث. وعن أم الدرداء، قال: خرجت من الحمام فلقيني النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: «من أين يا أم الدرداء» فقلت: من الحمام، فقال: «والذي نفسي بيده ما من امرأة تضع ثيابها في غير بيت أحد من أمهاتها إلا وهي هاتكة كل ستر بينها وبين الرحمن عز وجل»، رواه أحمد والطبراني في «الكبير» بأسانيد

باب النهي عن عصب الفحل

عن ابن عمر قال: "نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن عصب الفحل"، أخرجه - 5341 البخاري وغيره. ... 5342 - وعن جابر، قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع ضراب الحمل"، أخرجه مسلم وغيره.

رجال أحدها رجال الصحيح، وعن ابن عباس مرفوعا «احذروا بيتنا يقال له الحمام». قالوا: يا رسول الله! إنه يذهب بالدرن، وينفع المريض. ورواه البزار والطبراني، إلا أنه قال: قالوا: يا رسول الله! إنه يذهب بالدرن، وينفع المريض. ورواه البزار عند البزار رجال الصحيح اه ملخصا، من «مجمع الزوائد» (1: 277 و 278)، وفي كل ذلك دلالة على جواز دخول الحمام متسترا، ولا يدخل إلا بأجر، فدل على جواز أجرة الحمام أيضا. وقال ابن حزم: واستنجر الحمام جائز، ولا يجوز عقد إجارة مع الداخل فيه، لكن يعطى مكارمة، لأن مدة بقاءه قبل أن يستوفيه مجهولة، ولا يجوز عقد الكراء على عمل مجهول اه ملخصا (200:8)).

قلت: يا للعجب ممن يجيز إعطاء الغزل للنسج بجزء مسمى منه كربع، أو ثلث، أو نحو ذلك، وكذلك يجيز إعطاء الثوب للخياط بجزء منه مشاع أو معين، وفيه من الجهالة ما لا يخفى، كيف ينكر أجرة الحمام وفيها جهالة يسيرة لا تفضي إلى المنازعة أصلا؟ وأيضا فإن ذلك قياس، والقياس كله باطل عنده وإذا كان بمعرض النص فباطل اتفاقا وقد دلت النصوص على جواز دخول الحمام بالستر، ولا يدخل إلا بأجر، فكل قياس عارضه باطل، فانظر من هو من أصحاب الرأي؟

باب النهي عن عصب الفحل

قوله: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -». أقول: قال العيني في «عمدة القارئ» (5: 657): قد اختلف أهل اللغة في العصب، هل هو الضراب، أو الكراء الذي يؤخذ عليه، أو ماء الفحل؟ ثم نقل كلامهم. ثم قال: احتج به من حرم بيع عصب الفحل وإجارته، وهو قول جماعة من الصحابة، منهم علي وأبو هريرة، وهو قول أكثر الفقهاء كما حكى عنهم الخطابي، وهو قول الأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وأحمد، وجزم أصحاب الشافعي بتحريم البيع. لأن ماء الفحل غير متقوم، ولا معلوم، ولا مقدور على تسليمه، وحكوا في إجارته وجهين، أحدهما المنع، وذهب ابن أبي هريرة إلى جواز الإجارة عليه، وهو قول مالك، وإنما يجوز عندهم إذا استأجره على نزوات

.....

معلومة، وعلى مدة معلومة، فإن أجره على الطرق متى يحمل لم يصح، ورخص فيه الحسن وابن سيرين. وقال عطاء: لا بأس به إذا لم يجد بطرقه

وقال ابن بطال: اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث، فكرهت طائفة أن يستأجر الفحل لينزبه مدة معلومة بأجر معلوم، وذلك عن أبي سعيد والبراء، وذهب الكوفيون والشافعي وأبو ثور إلى أنه لا يجوز، واحتجوا بحديث الباب. وروى الترمذي من حديث أنس: أن رجلا من كلاب سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن عسب الفحل، فنهاه. فقال: يا رسول الله! إنا نطرق الفحل فنكرم، فرخص في الكرامة، ثم قال: حسن غريب وفيه جواز قبول الكرامة على عسب الفحل، وأن حرم بيعه وإجارته، وبه صرح أصحاب الشافعي. وقال الرافعي: ويجوز أن يعطي صاحب الأثنى صاحب الفحل شيئا على سبيل الهدية، خلافا لأحمد اهـ. وقد حكى ما ذهب إليه أحمد من غير واحد من الصحابة والتابعين، ثم نقل كلامهم، ثم قال: ثم الحكمة في كراهية إجارته عند من يمنعها أنها ليست من مكارم الأخلاق اهـ

أقول: يرد عليه كسب الحجام، فإنه أيضا ليس من مكارم الأخلاق، وأيضا يرد عليه بيع الكلاب، فإنه أيضا ليس من مكارم الأخلاق. لأنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيه: «إنها طعمة جاهلية»، فلا يصح هذا التعليل، وعله في «رد المحتار» بأنه عمل غير مقدور عليه وهو الإحبال، وهذا يصح لو جعل المعقود عليه هو الإحبال، وإن جعل العقود عليه نفس الضراب كما هو المتعارف فلا، والدليل على كون الضراب معقودا عليه أنه لو ظهر عدم الحبل لا يرجع المستأجر على المؤجر بشيء، فالصحيح في التعليل أن يقال: إن الضراب أيضا غير مقدور عليه، لأنه مبني على نشاط الفحل ورغبته وهو غير مقدور، ثم هو مجهول لا يدري كم ينزء؟ وهل يحصل به مقصود الإحبال أم لا؟ فيكون الجهالة مفضية إلى النزاع، وعله في «تكملة البحر» بكونه غير متعارف

وقال في «البدائع»: وعلى هذا يخرج ما ذكرنا أيضا من استئجار الفحل للإنزاء استئجار الكلب المعلم والباز المعلم للاصطياد، وأنه لا يجوز، لأن المنفعة المطلوبة منه غير مقدورة الاستيفاء، إذ لا يمكن إجبار الفحل على الضراب والإنزال، ولا إجبار الكلب والباز على الاصطياد، فلم تكن المنفعة هي التي معقود عليها مقدورة الاستيفاء في حق المستأجر، فلم تجز اهـ (4:189). وهو صريح فيما قلنا

باب الرخصة في الكرامة على عسب الفحل ... 5343 - عن أنس بن مالك: أن رجلاً من كلاب سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن عسب الفحل، فنهاه، فقال: يا رسول الله! إنا نطرق الفحل فنكرم، فرخص له في الكرامة، أخرجه النسائي والترمذي وحسنه (الزيلي 2: 237)، وقال ابن حجر في "الدراية": رجاله ثقات

باب الرخصة في الكرامة على عسب الفحل

أقول: الحديث صريح في الباب، وهو يدل على أن الكرامة غير الأجرة، لأن الأجرة مشروط في العقد، وأما الكرامة فهو مجرد تفضيل من قبيل جزاء الإحسان بالإحسان، فهو جائز.

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم في «المحلى»: قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد وأبو سليمان: لا تجوز الإجارة على ضراب الفحل، وروينا من طريق عبد الرحمن بن مهدي نا سليمان الثوري عن شوذب أبي معاذ، قال: قال لي البراء بن عازب: لا يحل عسب الفحل، ومن طريق الأعمش عن عطاء بن أبي رباح قال: قال أبو هريرة: أربع من السحت، ضراب الفحل، وثمن الكلب، ومهر البغي، وكسب الحجام. (قلت: ولكنه سحت دون سحت)، وقال عطاء: لا تعطه على طراق الفحل أجراً إلا أن تجد من يطرقك، وهو قول قتادة

أباح مالك أخذ الأجرة على طراق الفحل

قال ابن حزم: وأباح مالك الأجرة على ضراب الفحل كرات مسماة ما لم نعلم لهم حجة أصلاً، لا من نص، ولا من نظر، وأوردوا رواية فاسدة موضوعة من طريق (1) عبد الملك بن حبيب، وهو هالك، عن طلق بن السمح ولا يدري من هو؟ عن عبد الجبار بن عمر، وهو ضعيف: أن ربيعة أباح ذلك، وذكره عن عقيل بن أبي طالب أنه كان له تيس ينزبه بالأجرة

قلت: لم أجده في «المدونة» باللفظ الذي ذكره ابن حزم، وإنما فيه عن ابن وهب عن عبد الجبار بن عمر عن حدثه (1) عن عقيل بن أبي طالب كان لا يرى بأساً في الرجل يكون له تيس يطرقه الغنم وبأخذ عليه الجعل، اهـ (401:3). ومعناه أنه كان يقول ويفتي بجواز عسب التيس، لا أنه كان عنده تيس ينزبه بالأجرة حاشاه منه. قال ابن القاسم: وإنما جوزّه مالك لأنه ذكر أن العمل عندهم عليه، وأدرك الناس يجيزونه بينهم، فلذلك جوزّه مالك، (وعمل أهل المدينة حجة عنده، فيبطل قول ابن حزم: ما نعلم لهم حجة أصلاً). ثم روى سحنون عن أبي وهب، قال: سألت عبد العزيز بن أبي سلمة عن ذلك فقال: «لا بأس بذلك، وقد كانت عندنا دور فيها تيس تكرر لذلك وأبناء أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحياء، فلم يكونوا ينهون عن ذلك» اهـ (ص 401). قلت: وكل ذلك محمول عندنا على الكرامة دون الإجارة، كما (سيأتي). (المؤلف)

باب الأجرة على تعليم القرآن ... 5344 - قال عثمان بن سعيد الدرامي: حدثنا عبد الرحمن بن يحيى بن إسماعيل بن عبيد الله ثنا الوليد بن مسلم ثنا سعيد بن عبد العزيز عن إسماعيل بن عبيد الله عن أم

قال ابن حزم: قد أجل الله قدر عقيل في نسبه وعلو قدره عن أن يكون قياسا يأخذ (الأجرة على قضيب تيسه اهـ 192:8)

وقال الموفق في «المغني»: لا تجوز إجارة الفحل للضراب، وهذا ظاهر مذهب الشافعي، وأصحاب الرأي، وأبي ثور، وابن المنذر، وخرج أبو الخطاب (من الحنابلة) وجها في جوازه، لأنه انتفاع مباح والحاجة تدعو إليه فجاز، كإجارة الظئر للرضاع، والبئر للسقي. ولأنها منفعة تستباح بالإعارة فتستباح بالإجارة كسائر المنافع، وهذا مذهب الحسن وابن سيرين

ولنا: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن عسب الفحل، متفق عليه. وفي لفظ: نهى عن ضراب الجمل. ولأن المعقود عليه الماء الذي يخلق منه الولد، فيكون عقد الإجارة لاستيفاء عين غائبة، فلم يجز، كإجارة الغنم لأخذ لبنها، وهذا أولى، فإن هذا الماء محرم لا قيمة له، فلم يجز أخذ العوض عنه، كالميتة والدم، وهو مجهول، فأشبه اللبن في الفرع، فإن احتاج إنسان إلى ذلك، ولم يجد من يطرق له جاز أن يبذل الكراء، وليس للمطرق أخذه، وهو قول (كما مر)، ولأن ذلك بذل مال لتحصيل منفعة مباحة تدعو الحاجة إليها فجاز، كشرء الأسير، ورشوة الظالم ليدفع ظلمه، وإن أطرق إنسان فحله بغير إجارة ولا شرط فأهديت له هدية، أو أكرم بكرامة لذلك، فلا بأس به. لأنه فعل معروفا فجازت (مجازاته عليه، كما لو أهدى هدية إليه اهـ 124:6)

:العجب من ابن القيم حيث لم يعرف حديث السنن

والعجب من ابن القيم رحمه الله في حفظه ووسعة نظره أنه لم يعرف حديث المتن هذا، وقد أخرجه النسائي والترمذي وغيرهما. حيث قال: واحتج أصحابنا بحديث روي عن أنس - رضي الله عنهم - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «إذا كان إكرام فلا بأس». ذكره صاحب المغني، ولا أعرف حال هذا الحديث ولا من أخرجه اهـ «زاد المعاد» {443:2}. وقد صدق الله عز وجل: {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}

باب الأجرة على تعليم القرآن

أقول: اختلفوا في جواز الأجرة على تعليم القرآن، فجوزه الشافعي وغيره، ومنعه أبو حنيفة

الدرء عن أبي الدرداء، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "من أخذ قوساً على تعليم القرآن قلده الله قوساً من نار" اهـ، وعبد الرحمن ضعفه البيهقي، ووثقه أبو حاتم (الزيلي ص 239). ... قلت: وثقه أيضاً ابن حبان، وصحح له البخاري روايته، كما يظهر من "التهذيب"، باقي رجاله رجال الصحيح. ... 5345 - وأخرجه البيهقي في "شعب الإيمان" من طريق علي بن قادم الخراعي عن سفيان الثوري عن علقمة بن مريد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "من قرأ القرآن يتأكل به الناس جاء يوم القيامة وجهه عظم ليس عليه لحم" (الزيلي 2: 239)، وسكت عليه ابن حجر في "الدراية". ... 5346 - وأخرجه ابن ماجه في التجارات، عن ثور بن يزيد عن عبد الرحمن بن سلم عن عطية الكلاعي عن أبي بن كعب، قال: علمت رجلاً القرآن، فأهدى إلي قوساً، فذكرت ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "إن أخذتها قوساً من نار"، قال: فرددتها، وقال في "التنقيح": عبد الرحمن بن سلم ليس بالمشهور، وأدخل المزي في "الأطراف" بينه وبين ثور خالد بن معدان، وهو وهم منه (الزيلي 2: 239).

وغيره. واحتجوا بما رويناه في الباب، والمجوزون قدحوا في الروايات من حيث السند، ومن حيث أنها منسوخة، أما القدح من حيث السند فقد عرفت حاله في المتن، وأما القدح من حيث إنها منسوخة، فقال البيهقي في حديث عبادة بن الصامت: إن ظاهره متروك عندنا وعندهم، فإنه لو قبل الهدية، وكانت غير مشروطة لم يستحق هذا الوعيد، وبه يعلم أن يكون منسوخاً بحديث ابن عباس والخدري (الزيلي 2: 239). والجواب عنه عن قوله في الحديث: فرأى أن عليه حقاً، فأهدى إلي قوساً، يدل على أنه كان أعطاه على وجه العوض، فلذا نهاه - صلى الله عليه وسلم - عنه، ويمكن أن يكون من قبيل سد الذرائع، لئلا يجترئ الناس على الأجرة، ويمكن أن يكون من قبيل هدايا العمال. فالحديث ليس بمتروك الظاهر عندنا، كما زعم البيهقي، ولا تعارض بينه وبين حديث ابن عباس وأبي سعيد الخدري في قصة اللديغ، لأنه ليس فيهما جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، بل فيهما جواز الأخذ على الرقي، وهو غير التعليم، فلا نسخ. وقال الشوكاني بعد ما أجاب عن الأحاديث بأجوبة واهية: هذا غاية ما يمكن أن يجاب به من أحاديث الباب، ولكنه لا يخفى أن مجموع ما تقضي به يفيد ظن عدم الجواز، وينتهض للاستدلال به على المطلوب، وإن كان في كل طريق من

وقد روى عن أبي من وجوه أخر فأخرجه الذهبي من طريق أبي إدريس الخولاني عن أبي بن كعب. وقال: هذا مرسل جيد الإسناد، وقال المزي في "الأطراف": رواه موسى بن علي بن رباح عن ابنه عن أبي بن كعب، ورواه محمد بن حجارة عن أبان عن أبي بن كعب، ورواه إسماعيل بن عياش عن عبد ربه بن سليمان عن الطفيل بن عمرو الدوسي عن أبي (بن كعب) الجوهر النقي 2: 38

طرق هذا الحديث مقال، فيعضها يقوي بعضا، ويؤيد ذلك أن الواجبات إنما تفعل بوجوبها، والمحرمات إنما تترك لتحريمها، فمن أخذ على شيء من ذلك أجرا فهو من الأكلين لأموال الغير بالباطل، لأن الإخلاص شرط، ومن أخذ الأجرة غير مخلص والتبليغ للأحكام الشرعية (واجب على كل فرد من الأفراد قبل قيام غيره به) (النيل 5: 164)

ويدل على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن أيضا حديث ابن عباس في قصة اللديغ، ووجه الدلالة أن الصحابة قالوا: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -! إنه أخذ أجرا على كتاب الله، فدل ذلك على أنه كان من المعروف عندهم عدم أخذ الأجرة على كتاب الله، ولكن أخطئوا في تعميمه للرقية، فردهم - صلى الله عليه وسلم - إلى الصواب ببيان أن الرقية ليست بداخله فيه. ويدل على أن قوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله» مخصوص بالرقية، أن تعليم القرآن إن كان أخذ الأجرة جائزا فلا يكون أحق بأخذ الأجرة عليه من أخذ الأجرة على حمل الطعام، وغير ذلك بالاتفاق لأنها أبعد من شبهة عدم الجواز، بخلاف تعليم القرآن، فإنه ليس كذلك. فقوله: «أحق» مخصوص بالرقية، فتدبر

قال العبد الضعيف: وقال الموفق في «المغني»: القسم الرابع مما لا تجوز الإجارة عليه القرب، التي يختص فاعلها بكونه من أهل القرية، يعني بشرط أن يكون مسلما، كالإمامة، والأذان، والحج، وتعليم القرآن نص عليه أحمد، وبه قال عطاء والضحاك بن قيس وأبو حنيفة والزهري، وكره الزهري وإسحاق تعليم القرآن بأجر. وقال عبد الله بن شقيق: هذه الرغبة التي يأخذها المعلمون من السحت. وممن كره أجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين وطاوس والشعبي والنخعي. ثم ذكر ما ذكرناه في المتن، وقال: ولأن من شرط هذه صحة الأفعال كونها قرينة إلى الله تعالى، فلم يجز أخذ الأجر عليها، كما لو استأجر قوما يصلون خلفه الجمعة، أو التراويح، فأما الأخذ على الرقية فإن أحمد اختار جوازه، وقال: لا بأس. وذكر حديث أبي سعيد، والفرق بينه وبين ما اختلف فيه أن الرقية نوع مداواة والمأخوذ عليها جعل، والمداواة يباح أخذ الأجر عليها، والجعالة أوسع من الإجارة، وبهذا تجوز مع جهالة العمل والمدة. وقوله عليه السلام: «أحق ما

وعن عبادة بن الصامت، قال: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا قدم رجل - 5347 مهاجراً دفعه إلى رجل منا نعلمه القرآن. فدفعت إلى رجلاً كان معي وكنت أقرأه القرآن فانصرفت يوماً إلى اهلي، فرأيت أن عليه حقاً، فأهدى إلي قوساً ما رأيت أجود منها عوداً، ولا أحسن سناً عظماً، فأتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فاستفتيته، فقال: (جمرة بين كتفيك تقلدتها أو تعلقتها"، رواه أبو داود والحاكم وصححه، وأعله البيهقي بالاضطراب، فقال: قد يروي عن عبادة بن نسيء عن الأسود بن ثعلبة، وقد يروي عنه جنادة بن أبي أمية عن عبادة، وقد يروي عن عبد الرحمن بن أسلم عن عطية عن أبي (الزبيعي 2: 239).

أخذتم عليه أجراً كتاب الله» يعني به الجعل في الرقية، أنه ذكر ذلك ... أيضاً في سياق خبر الرقية، (يؤيده ما في هذا الحديث من قوله - صلى الله عليه وسلم -: «لعمري لمن أكل برقية باطل، لقد أكلت برقية حق»). فكان معنى قوله: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً» إلخ. أن أحق ما أخذتم بالاسترقاء به أجراً كتاب الله، لكونه شفاء من غير شك، بخلاف غيره من الرقى، فافهم

وأما جعل التعليم صداقاً (في الخبر المشهور: «زوجتكها بما معك من القرآن») ففيه اختلاف. وليس في الخبر تصريح بأن التعليم صداق، وإنما قال: «زوجتكها على ما معك من القرآن».

فيحتمل أنه زوجها بغير صداق إكراماً له. كما زوج أبا طلحة أم سليم على إسلامه، ونقل عنه (أي عن أحمد) جوازه (ويحتمل أنه زوجها لما معه من القرآن طمعا في غناه لأجله، فإن تلاوة القرآن وحفظه يسهل أبواب الرزق فرجاً منه أداء الصداق ولو بعد حين

قال: والفرق بين المهر والأجر أن المهر ليس بعوض محض، وإنما وجب نحلة ووصلة، ولهذا جاز خلو العقد عن تسميته، وصح مع فساده بخلاف الأجر في غيره

فأما الرزق من بيت المال كما ثبت عن عمر: أنه كان يرزق ثلاثة معلمين يعلمون الصبيان، كل واحد منهم خمسة عشر كل شهر، رواه ابن حزم من طريق ابن أبي شيبه عن صدقة الدمشقي عن الوضين بن عطاء عنه، كما في «المحلى» (8: 195). (وهو مرسل فإن الوضين من السادسة لم يدرك عمر، ولكن ابن حزم لا يستحيي من الاحتجاج بمثله إذا وافق غرضه) فيجوز على ما يتعدى نفعه من هذه الأمور. لأن بيت المال لمصالح المسلمين فإذا كان بذله لمن يتعدى نفعه إلى المسلمين محتاجاً إليه، كان من المصالح، وكان للأخذ أخذه لأنه من أهله. وجرى مجرى الوقف على من يقوم بهذه المصالح بخلاف الأجر وكان ذلك من عمر من غير مشاركة فإنه رأى هؤلاء الثلاثة يعلمون الصبيان برضى أنفسهم لوجه الله فرزقهم من بيت المال لكونهم ممن بذل نفسه للإسلام والمسلمين

قلت: رواية الحاكم التي رواها عن بشير بن عبد الله بن يسار عن عبادة بن نسيء عن جنادة بن أمية عن عبادة أقوى من رواية المغيرة بن زياد عن عبادة بن نسيء عن الأسود بن ثعلبة عن عبادة، ومن رواية عبد الرحمن بن أسلم عن عطية عن أبي بن كعب، فلا اضطراب.

أعطى عمار بن ياسر قوما قرءوا القرآن في رمضان

فلا يعارض ما رواه شعبة وسفيان كلاهما عن أبي إسحاق الشيباني عن أسير بن عمرو، قال شعبة في روايته: إن عمار بن ياسر أعطى قوما قرءوا القرآن في رمضان (1)، فبلغ ذلك عمر، فكرهه. وقال سفيان في روايته: إن سعد بن أبي وقاص قال: من قرأ القرآن ألحقته (في ألفين. فقال عمر: أو يعطي على كتاب الله ثمنًا؟ كما في «المحلى» (8:195).

فإن عمارا وسعدا رزقا هم على مجرد القراءة دون التعليم، والقراءة ليس مما يتعدى نفعه إلى المسلمين بخلاف الثاني، وأيضا فإن سعدا رزقهم على قراءة القرآن بالشرط، فأشبهه بالأجر، فافهم.

قال: فإن أعطى المعلم شيئا من غير شرط فظاهر كلام أحمد جوازه (وهو قولنا معشر الحنفية). وكرهه طائفة من أهل العلم، لما تقدم من حديث القوس، والخميسة اللتين أعطيهما أبي، وعبادة من غير شرط. ولأن ذلك قرينة فلم يجز أخذ العوض عنها، لا بشرط ولا بغيره، كالصلاة والصيام، ووجه الأول قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ما أتاك من غير إشراف نفس ولا مسألة فخذ، وتموله. فإنه رزق ساقه الله إليه»، (رواه البخاري (وغيره)، كما تقدم.

وقد أرخص النبي - صلى الله عليه وسلم - لأبي في أكل طعام الذي كان يعلمه إذا كان من طعامه (2) وطعام أهله، (رواه سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش عن عبد ربه بن سليمان عن الطفيل ابن عمرو مرفوعا، وابن أبي شيبه عن محمد بن ميسر أبي سعد عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه، أن أبي بن كعب فذكره كما في «المحلى» (8:194). ولأنه إذا كان بغير شرط كان هبة مجردة، فجاز. كما لو لم يعلمه شيئا. فأما حديث القوس والخميسة فقضيتان في عين، فيحتمل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - علم أنهما فعلا (ذلك لله خالصا فكره أخذ العوض من غير الله تعالى، ويحتمل غير ذلك اهـ (6:142).

(فيه دليل على اهتمام الصحابة بختم القرآن في قيام رمضان. (المؤلف (1)

(أي ولم يكن مما أتخفه به. (المؤلف (2)

وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن جده - 5348
عن أبي راشد الجرائني، قال: قال عبد الرحمن بن شبل: سمعت رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - يقول: "اقرأوا القرآن ولا تأكلوا"، رواه أحمد من طريق هشام الدستوائي عن يحيى
عن أبي راشد الجرائني، وأخرجه البزار من طريق حماد بن يحيى عن يحيى عن أبي سلمة
عن أبيه، وأخرجه ابن عدي من طريق ضحاك بن نبراس عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي
هريرة، وضعفه، وخطأ البزار حماد بن يحيى، وصحح رواية معمر (الزيلعي 2: 239)
ملخصاً

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية في مسألة أخذ الأجر على تعليم القرآن:

قلت: قلت: فاندحض قول ابن حزم: ثم لو صحت (أحاديث النهي عن أخذ الأجر على
تعليم كتاب الله) لكانت كلها قد خالفها أبو حنيفة وأصحابه لأنها كلها إنما جاءت فيما
أعطي بغير أجرة ولا مشاركة، وهم يجيزون هذا الوجه اهـ. قلنا: حملها أبو حنيفة ومن
وافقه على الكراهة، دون التحريم. بدليل قوله: «ما أتاك من غير مسألة ولا إشراف نفس»
الحديث. وما كان مكروهاً من غير شرط، فهو بالمشاركة أشد، كما لا يخفى

دليل جواز ما يهدى إلى المعلم من غير شرط

يؤيد جواز ما يهدى إلى المعلم من غير شرط ما رواه ابن أبي شعبة، نا وكى عنا مهدي بن
مسمون عن ابن سيرين، قال: كان بالمدينة معلم عنده من أبناء أولياء القحطام، فكانوا
يعرفون حقه في النيروز والمهرجان، كما في «المحلى»، وفيه أيضاً من طريق سعيد بن
منصور نا خالد بن عبد الله هو الطحان عن سعيد بن إياس الحريري عن عبد الله بن
شقيق، قال: كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يكرهون بيع المصاحف
وتعليم القرآن بالإرش ويعظمون ذلك. وصح عن إبراهيم: أنه كره أن يشترط المعلم، وأن
يأخذ أجراً على تعليم القرآن. وصح عن عبيد الله بن يزيد وشريح: لا تأخذ لكتاب الله ثمناً.
وقد مر نحوه عن عمر رضي الله عنه. وعن الضحاك بن قيس أنه قال لمؤذن معلم كتاب
الله: إني لأبغضك في الله، لأنك تتغنى في أذانك، وتأخذ لكتاب الله أجراً اهـ (8: 195).
فهؤلاء جماعة الصحابة والتابعين إنما كرهوا تعليم القرآن بأجر مشروط، وأما إذا أعطي
شياً من غير شرط فقد صح عن عمر أنه كان يرزق المعلمين من بيت المال، وأن أهل
المدينة في زمن ابن سيرين كانوا يعرفون لهم حقاً في أعيادهم، فعلى ذلك حملنا
الأحاديث المروية في الباب

.....

الرد على ابن حزم ومن وافقه في إبطال الأحاديث الناهية

عن أخذ الأجر على تعليم القرآن

وأما قول أبي حزم: إن الأحاديث في ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يصح منها شيء، فرد عليه، فإن حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «من أخذ قوساً على تعليم القرآن قلده الله قوساً من نار»، رجاله عند الدارمي رجال الصحيح. وأما ما ذكره البيهقي عن دحيم أنه قال: ليس له أصل، فردّه ابن التركماني بأن البيهقي أخرجه هنا بسند جيد، فلا أدري ما وجه ضعفه وكونه لا أصل له؟ اهـ. وحديث أبي بن كعب من طريق أبي إدريس الخولاني مرسل جيد الإسناد، وله طرق أخرى موصولة، والمرسل إذا ورد بطريق آخر موصولاً فهو حجة عند الكل، وحديث عبادة من طريق بشر ابن عبد الله بن يسار صحيح الإسناد، وله طرق في بعضها الأسود بن ثعلبة

قال البيهقي عن علي بن المديني: إسناده كله معروف إلا الأسود بن ثعلبة، فإننا لا نحفظ (عنه) إلا هذا الحديث. وقال ابن حزم: هو مجهول لا يدرى (196:8)

قلت: ذكره ابن حبان في «الثقات»، وصحح الحاكم حديثه هذا. وقال صاحب التمهيد: حديث معروف عند أهل العلم، لأنه روي عن عبادة من وجهين، وقد حفظ عن الأسود بن ثعلبة ثلاثة أحاديث آخر: أحدها: عن معاذ بن جبل مرفوعاً في النفساء إذا رأت الطهر في سبع، أخرجه الحاكم، وقال: الأسود بن ثعلبة شامي معروف، والثاني: عن عبادة في ذكر الشهداء، والثالث: من روايته عن معاذ بن جبل. وفيه: إنكم على بينة من ربكم ما لم تظهر فيكم سكرتان، رواهما البزار. ورواه عبد الرحمن بن أبي مسلم عن عطية بن قيس الكلابي عن أبي بن كعب، وعطية هذا تابعي، ذكر صاحب الكمال عن أبي مسهر أنه ولد في حياة النبي - صلى الله عليه وسلم -، فعلى هذا روايته عن أبي محمولة على الاتصال اهـ من «الجواهر النقي». فإعلال البيهقي وابن حزم إياه بالانقطاع ليس بشيء

وقال الشعبي: لا يشترط المعلم إلا أن يعطى شيئاً فليقبله، علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبه، وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن قتادة: أحدث الناس ثلاثة لم يكن يؤخذ عليهم أجر، ضراب الفحل، وقسمة الأموال والتعليم اهـ من «فتح الباري» (373:4). وهو يشعر بكراهة أخذ الأجر على التعليم، لكونه محدثاً، كأخذهم الأجر على ضراب الفحل، وهو منهى عنه، فلا حجة في فعل من أحدثه. وقال ابن الجوزي: وقد أجاب أصحابنا عن هذين الحديثين أي حديث أبي سعيد وابن عباس في رقية الصحابة بأمر القرآن وأخذهم الأجر عليها بثلاثة أجوبة: أحدها: أن القوم كانوا كفاراً، فجاز أخذ أموالهم (أي بطيبة أنفسهم، ولو كان العقد فاسداً).

باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بكتاب الله ... 5349 - عن ابن عباس، أن نفرأ من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - مروا بماء فيه لديغ، أو سليم، فعرض لهم رجل من الماء، فقال هل فيكم من راق؟ فإن في الماء رجلاً لديغاً، أو سليماً فانطلق رجل منهم فقراً بفاتحة الكتاب على شاء فجاء بالشاء إلى أصحابه فكهروا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجراً حتى قدموا المدينة فقالوا: يا رسول الله! أخذ على كتاب الله أجراً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "إن أحق ما أخذتم عليه كتاب الله"، رواه البخاري، وروى الجماعة إلا النسائي عن أبي سعيد معناه. وروى أبو داود وأحمد عن خارجة بن الصلب عن عمه وقال فيه: فأنتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبرته فقال: "خذها، فلعمري من (أكل رقية باطل فقد أكلت برقية حق" (نيل الأوطار 5: 176 و 168).

يميل الخصوم إلى قول الحنفية بجواز الربا في دار الحرب

وهذا ميل منهم إلى قول الحنفية بجواز عقد الربا في دار الحرب)، والثاني أن حق الضيف واجب (أي على أهل الصلح والذمة) ولم يضيفوهم، والثالث أن الرقية ليست بقرعة محضة، فجاز أخذ الأجرة عليها. وقال القرطبي في شرح مسلم: ولا نسلم أن جواز الأجر في الرقي يدل على جواز التعليم بالأجر، والحديث إنما هو في الرقية، والله أعلم اهـ (الزيلعي 240:2).

باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بكتاب الله

أقول: الأحاديث نص في الباب، واحتج المجوزون للأجرة على تعليم القرآن بقوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله». ولا دليل لهم فيه، بل هو يدل على خلافه، لأنه يعلم منه الصحابة كانوا عارفين بأن أخذ الأجرة على كتاب الله حرام، وكانوا مصيبيين في ذلك، إلا أنهم أخطئوا في تعميمه الرقية، فبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الرقية ليست منه، بل الرقية بالكتاب أحق بأخذ الأجرة عليها من الرقية بغيرها. فقوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله» مخصوص بالرقية، ولا يشمل التعليم والقراءة، كما يدل عليه السياق. والعجب من ابن حجر أنه قال في رد قول من قال: إن المراد من الأجر الثواب الأخروي: إن سياق القصة التي في الحديث يأبى هذا التأويل. ولم يتدبر أنه كما يأبى هذا التأويل كذلك يأبى تأويل من قال: إنه يدل على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، فكيف يسلم تأويلهم؟ بالجملة الحديث دليل للحنفية لا لغيرهم، وعلى هذا لو سلم ضعف ما أوردنا في الباب السابق لا يضرنا، فإن حديث ابن عباس الذي هو صحيح بالاتفاق يدل على عدم جواز

باب عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وسائر القرب ... 5350 - عن عثمان بن أبي العاص، قال: يا رسول الله! اجعلني إمام قومي، قال: "أنت إمامهم، واتخذ مؤذناً لا يأخذ على الأذان أجراً"، أخرجه أصحاب السنن الأربع، وأحمد، والحاكم وصححه على شرط مسلم. ... وفي لفظ للترمذي وابن ماجه: "إن من آخر ما عهد إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن أتخذ مؤذناً لا يأخذ على الأذان أجراً"، وأخرجه أيضاً ابن سعد في "الطبقات" عن موسى بن طلحة مرسلًا، فقال: بعث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عثمان بن أبي العاص على الطائف وقال له: صل لهم صلاة أضعف ولا يأخذ مؤذناً على الأذان أجراً 5351 ... ". "وعن المغيرة بن شعبة، قال: قلت: يا رسول الله! اجعلني إمام قومي، قال -قد فعلت"، ثم قال: "صل بصلاة أضعف القوم، ولا تتخذ مؤذناً يأخذ على الأذان أجراً"، أخرجه البخاري "في تاريخه".

أخذ الأجرة على تعليم القرآن، كما عرفت فتأمل فيه، والله أعلم بالصواب

باب عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وسائر القرب

أقول: دلالة الأحاديث على عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان ظاهرة، وعلى سائر القرب بالقياس عليها، لاشتراك العلة

الرد على ابن حزم في تفريقه بين الأذان، والصلاة، وتعليم القرآن في الإجارة

قال العبد الضعيف: وأغرب من حديث ابن حزم حيث فرق بين الأذان والصلاة وتعليم القرآن، وقال: لا تجوز الإجارة على الصلاة، ولا على الأذان، والإجارة جائزة علي تعليم القرآن، وعلى تعليم العلم مشاهرة وجملة، احتج على الأول بحديث عثمان بن أبي العاص المذكور في المتن، واحتج على الثاني بحديث الرقية، وقد مر الجواب عنه، وأنه لا دلالة فيه على جواز أخذ الأجر على تعليم القرآن، فإن الرقية ليس من القرية في شيء، ولا يخفى على الفقيه أن عدم جواز الإجارة على الأذان يستلزم عدم جوازها على سائر القرب لاشتراك العلة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون

ومن غرائب قول ابن حزم بجواز أخذ الأجرة في التطوع بالأذان، والصلاة، والصوم عن غيره، وفي أداء الفرض عن عاجز، أو ميت، كالصيام، أو الصلاة المنسية، والمنوم عليها والمنذورة. قال: فهذه تؤدي عن الميت، فالإجارة في أدائها عنه جائزة (8: 192). وهذا كله قياس بمعرض

وعن يحيى البكاء، قال: سمعت رجلاً قال لابن عمر: إني أحبك في الله، فقال له - 5352
ابن عمر: وأنا أبغضك في الله، قال: سبحان الله! أنا أحبك في الله، وأنت تبغضني في الله،
قال: نعم! فإنك تأخذ على أذنانك أجراً، أخرجه ابن عدي، وأعله بيحيى البكاء، وقال: ليس
بذاك المعروف، ولا له كثير رواية (نصب الراية 2: 240) ملخصاً

النص، فقد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - النهي عن الإجارة في الأذان، وتعليم
القرآن، والقرب كلها في حكمهما، والنهي مطلق في فعلها عن نفسه، أو عن غيره، وفي
الفرض والتطوع جميعاً، فلا يجوز تقييدها بالواجب، وعن فعلها عن نفسه، دون غيره. وأما
القياس على الحج عن الغير، فما أبعد أهل الظاهر عن القياس! فإن الحج عبادة مركبة، كما
تقرر في الفقه، فهي بين البدنية والمالية، والنيابة لا تجري في البدنية مطلقاً، وتجري في
المالية مطلقاً، وفيما هو مركب منهما تجري عند العجز لا عند القدرة، والأمور بالحج لا
يكون أجيراً للأمر، بل هو نائب عنه، وأحاديث جواز الحج عن الغير لا تدل إلا على جواز
النيابة عند العجز، لا على جواز الإجارة فيه، ومن ادعى فعله البيان، ولكن أهل الظاهر لا
القياس يحسنون، ولا الآثار يتبعون

نعم! لو كان إمام المسجد أو مؤذنه قيماً للمسجد يسرج قناديله، ويكنسه، ويغلق بابه
ويفتحه فأخذ أجراً على خدمته، أو كان النائب في الحج يخدم المستنيب له في طريق
الحج، ويشد له، ويرفع حملة، ويحج عن أبيه فدفع له أجراً لخدمته لم يمتنع ذلك -إن شاء
الله تعالى- لأن هذه الأفعال تقع قربه تارة، وغير قرية أخرى، وكذلك لو عينوا للمعلم وقتاً
وموضعا للدرس، وأمروه أن يعلم في وقت معلوم في موضع معلوم يتقيد به وأعطوه أجراً
على ذلك فلا بأس به، فإن التقيد بوقت، وبموضع للتعليم ليس من القرية في شيء، بل هو
تقييد في أمر كان المعلم في مندوحة عنه شرعاً، فافهم، والله تعالى أعلم

وفي «الهداية»: وبعض مشايخنا استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم (أي
لاختلال نظام بيت مال المسلمين) ولأنه ظهر التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع
تضييع حفظ القرآن، وعليه الفتوى. وفي «العناية» عن أبي عبد الله الخير أخزي: يجوز في
زماننا للإمام والمؤذن والمعلم أخذه الأجرة اهـ

(وفي «الكفاية»: هؤلاء المشايخ هم أئمة بلخ فإنهم اختاروا قول أهل المدينة اهـ (40:8)

باب قفيز الطحان ... 5353 - عن هشام أبي كليب عن ابن أبي نعم البجلي عن أبي سعيد الخدري، قال: نهى عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان، أخرجه الدار قطني (ص 308) من طريق عبيد الله بن موسى عن سفيان عن هشام، وسكت عليه، وقال الذهبي في "الميزان": هذا منكر، ورواية (هشام) لا يعرف.

قول أحمد: التعليم أحب إلي من أعمال السلاطين، ومن التجارة بدين

وهو رواية عن أحمد أيضا. نقل أبو طالب عنه أنه قال: التعليم أحب إلي من أن يتوكل لهؤلاء السلاطين، ومن أن يتوكل لرجل من عامة الناس في صنعة، ومن أن يستدين. ويتجر، لعله لا يقدر على الوفاء فيفي الله تعالى بأمانات الناس. التعليم أحب إلي

ومعناه أن أخذ الأجر على التعليم وهو مختلف فيه، أولى من أخذ الأجر على عمل (لا يخلو عن ارتكاب ما هو حرام إجماعا. كأعمال السلاطين وأهل الصنعة. فهو من باب من ابتلي ببليتين فليختر أهونهما). وممن أجاز أخذ الأجر على تعليم القرآن مالك والشافعي. (ورخص في أجور المعلمين أبو قلابة، وأبو ثور، وابن المنذر، كما في «المغني» (6:140).

باب قفيز الطحان

أقول: الحديث احتج به الحنفية والشافعي ومالك والليث على عدم جواز أن تكون الأجرة بعض المعمول بعد العمل. وطعن فيه المخالفون بالنكارة وجهالة الراوي. والجواب أن النكارة أمر يختلف باختلاف الاجتهاد، فيمكن أن يكون الحديث منكرا عند بعض دون بعض، وكذا الجهالة تختلف باختلاف الأشخاص فيمكن أن يكون الراوي مجهولا عند بعض دون بعض فطعن البعض لبس بحجة على غيره. ومعنى قفيز الطحان عندنا أن يجعل صاحب الطعام للطحان قفيزا مما يطحن أجرة لطحنه. وقال ابن المبارك: صورته أن يقال للطحان: اطحن بكذا وكذا، وزيادة قفيز من نفس الطحين (نيل الأوطار 5:170)، وهو أيضا راجع إلى ما قلنا

تحقيق حديث النهي عن قفيز الطحان، وتجويد إسناده، وتصحيح متنه

قال العبد الضعيف: ولم ينفرد به هشام، بل تابعه عطاء بن السائب عند الطحاوي في «مشكله». قال: حدثنا سليمان بن شعيب الكيسانى حدثنا أبي حدثنا أبو يوسف عن عطاء بن السائب عن ابن أبي نعم عن بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: أنه نهى عن عسب التيس، وكسب الحجام، وقفيز الطحان (2:306). وهذا سند جيد

"وقال ابن حجر في "اللسان": ذكره ابن حبان في "الثقات". وقال في "الدارية

قال: وحدثنا أحمد بن أبي عمران (وثقه ابن يونس في «تاريخه»). وقال الخطيب: كان مكينا من العلم، حسن الدراية، وكان أحد الموصوفين بالحفظ) حدثنا الحسن بن عيسى بن ماسرجس مولى ابن المبارك (هو أبو علي النيسابوري من رجال مسلم وأبي داود والنسائي ثقة). قال: وحدثنا يحيى بن عثمان بن صالح المصري روى عن أبيه وأبي صالح المصري وسعيد بن أبي مريم ونعيم وأصغ بن الفرغ وغيرهم (قال ابن أبي حاتم: كتبت عنه وكتب عنه أبي وتكلموا فيه، وقال ابن يونس: كان عالما بأخبار البدو بموت العلماء، وكان حافظا للحديث اهـ من «التهذيب» (11:257). وروى عنه ابن ماجه وإسحاق بن إبراهيم العذري وأبو القاسم الطبراني وغيرهم، ووهم محشي مشكل الآثار فقال: لم يوجد) حدثنا نعيم بن حماد ثنا ابن المبارك عن سفيان هو الثوري عن هشام بن كليب عن ابن أبي نعم عن أبي سعيد الخدري، قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن عصب الفحل وعن قفيز الطحان» اهـ.

وقد أورده عبد الحق في «الأحكام» بلفظ: «نهى النبي - صلى الله عليه وسلم -». وتعبه ابن القطان بأنه لم يجده إلا بلفظ البناء لما لم يسم فاعله. قال: فإن قيل: لعله يعتقد ما يقوله الصحابي مرفوعا. قلنا: إنما عليه أن ينقل لنا روايته لا رأيه. ولعل من يبلغه يرى (غير ما يراه من ذلك. فإنما يقبل فيه نقله لا قوله، انتهى كلامه (الزيلعي 2:240).

قلت: فقد نقلنا لك روايته من طريقين كلاهما بلفظ: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»، كما تراه. وقال الحافظ في «التلخيص»: وقع في سنن البيهقي مصرحا برفعه لكنه لم يسنده اهـ.

قلت: ولكن الطحاوي ذكره مرفوعا مسندا من وجهين. فزال الإشكال وارتفع القيل والقال. وثبت صحة الحديث لمجيئه من وجهين يشيد أحدهما الآخر، والله الحمد.

قال الطحاوي: فوجدنا أهل العلم لا يختلفون أن معناه ما كانوا يفعلون في الجاهلية، وما يفعله أهل الجهل إلى يومنا هذا من دفع القمح إلى الطحان على أن يطحنه لهم بقفيز من دقيقه الذي يطحنه منه. فكان ذلك استئجارا من المستأجر بما ليس عنده، إذ كان دقيق قمحه ليس عنده في الوقت الذي استأجر. وكان في ذلك ما قد دل أن الاستئجار لا يكون بما ليس عند المستأجر يوم يستأجر، كما لا يكون الابتاع بما ليس عند المبتاع يوم يبيع من الأشياء التي ليست عنده، إلا أن كان كالدرهم وكالدنانير من ذوات الأمثال التي قد (تكون عينا في الذمم اهـ 1:307).

وحاصله أنه إذا كان قفيز الدقيق من هذا القمح بعينه، هو الأجر، ولا يقدر عليه المستأجر إلا بفعل الطحان كان المستأجر عاجزا عن التسليم البتة، فلا يجوز الإجارة كذلك كما إذا بيعت عين

جج

(بعد إخراج الحديث في إسناده ضعف وقال مغلطائي: هشام ثقة (نيل الأوطار 5:169)

بعين والعين العوض غائبة معدومة ليست حاضرة ولا موجودة عند البيع، فافهم

الجواب عن إيراد الموفق علينا في هذا الباب

قال الموفق في «المغني»: قال ابن عقيل: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن قفيز الطحان وهو أن يعطى الطحان أقفزة معلومة يطحنها بقفيز دقيق منها، وعلة المنع أنه جعل بعض معموله أجرا لعمله فيصير الطحن مستحقا له عليه». قال الموفق: وهذا الحديث لا نعرفه، ولا يثبت عندنا صحته، وقياس قول أحمد جوازه لما ذكرنا عنه من (المسائل اهـ 119:5).

قلت: قد عرفه ابن عقيل والدارقطني والطحاوي والبيهقي وعبد الحق في «أحكامه»، وكفى بهم قدوة، والعارف حجة على من لم يعرف، وأما الصحة فقد أثبتناها، لأنه رواه الطحاوي من طريق أبي يوسف بسند جيد عن بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - مرفوعا، وجهالة الصحابي لا تضر إجماعا

ورواه من طريق ابن المبارك عن أبي سعيد الخدري، وليس فيه إلا هشام بن كليب متكلم فيه، وثقه ابن حبان ومغلطائي، ولم يجرحه أحد غيرهما بجرح مفسر، فلا عبرة به، كما مر في «المقدمة»، وأيضا فإن القياس يأبى جواز الإجازة بقفيز الطحان للمعنى الذي ذكره ابن عقيل وللمعنى الذي ذكره الطحاوي

فروع تشبه قفيز الطحان ذهب أحمد إلى جوازها

وأما الذي ذكره أحمد من المسائل فمنها ما قال الموفق في «المغني» بما نصه: وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها وما يرزق الله بينهما نصفين، أو ثلاثا، أو كيفما شرطا صح، نص عليه (أحمد) في رواية الأثرم وابن أبي حرب وابن سعيد، ونقل عن الأوزاعي ما يدل على هذا، وذكره ذلك الحسن والنخعي. وقال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي: لا يصح، والريح كله لرب الدابة، لأن الحمل الذي يستحق به العوض منها، وللعامل أجر مثله، لأن هذا ليس من أقسام الشركة، إلا أن تكون مضاربة، ولا تصح المضاربة بالعروض، ولأن المضاربة تكون بالتجارة في الأعيان، وهذه لا يجوز بيعها ولا إخراجها عن ملك مالكها. قال: ولنا أنها عين تنمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببيع نمانها، كالدراهم والدنانير

قلنا: فعليك أن تقول بجواز المضاربة بالعروض، فإن كان عين تنمى بالعمل في الجملة فإن الرجل إذا دار بعرض من بلد إلى بلد ازداد ثمنه، وهو نماءه، مع أنك لا تقول بجواز ذلك أصلا □

وفي "التلخيص" (2: 255): قال المغلطائي: هو ثقة، فينظر فيمن وثقة، ثم وجدته في "نقات ابن حبان" اهـ

قال: وكالشجر في المساقاة، والأرض في المزارعة، وقولهم: إنه ليس من أقسام الشركة، ولا هو مضاربة. قلنا: نعم! لكنه يشبه المساقاة والمزارعة

قلنا: لا يكون ذلك حجة علينا، فإننا لا نقول بجواز المساقاة والمزارعة بالثلث والرابع، ومن) قال منا بجوازها فإنما قال بخلاف القياس للنص، ومثله لا يتعدى موده

وذكر القاضي في موضع آخر فيمن استأجر دابة ليعمل عليها بنصف ما يزرقه الله أو ثلثه جاز، ولا أرى لهذا وجهاً فإن الإجارة يشترط لصحتها العلم بالعوض، وتقدير المدة أو العمل، ولم يوجد، ولأن هذا عقد غير منصوص عليه، ولا هو في معنى المنصوص، فهو كسائر العقود الفاسدة، إلا أن يريد بالإجارة المعاملة على الوجه الذي تقدم. (قلنا: المعاملة المنصوصة ليست إلا في الأرض، أو الأشجار، وليس الحيوان منها، ولا في معناها، ولو سلم فإن المساقاة والمزارعة من باب الإجارة، والقياس يأبى جوازها، وإنما قال به من قال للنص الوارد فيه، فلا يجوز تعديته

ونقل أبو داود عن أحمد فيمن يعطي فرسه على النصف من الغنيمة: أرجو أن لا يكون به بأس، وفي رواية: إذا كان على النصف والرابع فهو جائز، وبه قال الأوزاعي، وفي رواية عن أحمد فيمن دفع عبده إلى رجل ليكسب عليه ويكون له ثلث ذلك أو رבעه فجائز، وإن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعهها وله نصف ربحها بحق عمله جاز، نص عليه في رواية حرب، وإن دفع غزالا إلى رجل لينسجه ثوبا بثلث ثمنه أو رבעه جاز، نص عليه (وكذا لو دفع إلى رجل فرسه، أو بقرته ليعلفه ويربیه بثلث ثمنه أو رבעه إذا صلح للركوب أو اللبن جاز عند أحمد)، ولم يجز مالك وأبو حنيفة والشافعي شيئا من ذلك، لأنه عوض مجهول، وعمل مجهول

واحتج أحمد بحديث جابر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أعطى خبير على الشطر. وروى الأثرم عن ابن سيرين والنخعي والزهري وأيوب وبعلى بن حكيم أنهم أجازوا ذلك. وقال ابن المنذر: كره ذلك كله الحسن، وقال أبو ثور وأصحاب الرأي: هذا كله فاسد، واختاره ابن المنذر وابن عقيل، وقالوا: لو دفع شبكة إلى الصياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين فالصيد كله للصياد، ولصاحب الشبكة أجر مثلها، وقياس ما نقل أحمد عن صحة (الشركة وما رزق بينهما على نصفين اهـ (5:118)

قلت: وقد مر الجواب عن احتجاجهم بقصة خبير، وهي محمولة عند أبي حنيفة رحمه الله على خراج المقاسمة، لا على المزارعة بالنصف، لأن المزارعة لا تصح عند القائلين بجوازها إلا لمدة

.....

معلومة، ولم يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - لأهل خيبر مدة، بل قال: «نقركم فيها ما شئنا»، وأيضاً فإن المعاملة مع أهل الخيبر لم تجدد بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن ادعى فعلية البيان، والمزارعة تبطل بموت أحد المتعاقدين، فافهم

الروايات عن التابعين احتج بها أحمد

وأما الروايات عن التابعين، فإبراهيم النخعي كره ذلك كله، كما قال ابن حزم في «المحلى»، خلاف ما ذكره الموفق عنه، وروى من طريق ابن أبي شيبَةَ نا محمد بن أبي عدي عن ابن عون، سألت محمد ابن سيرين عن دفع الثوب (1) إلى النساج بالثلث ودرهم، أو بالربع، أو بما تراضيا عليه؟ قال: لا أعلم له بأساً

قلت: إن كان دفعه بثلث الغزل، أو رבעه فلا بأس به عندنا أيضاً، فإن ثلث الغزل، أو رבעه موجود وقت الإجارة، وإن كان دفعه ثلث المنسوج أو رבעه فلا يجوز، لما ذكرنا في قفيز الطحان، فلنا أن نحمل قول ابن سيرين على الأول، دون الثاني، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال)، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان، قال: أجاز الحكم إجارة الراعي للغنم بثلثها أو رבעها، وهو قول ابن أبي ليلى، وروى عن الحسن أيضاً. (قلت: روى عنه خلافه أيضاً، والظاهر أنه أجازها بثلث الغنم الموجودة عند العقد، لا بثلث ما هو موجود وما سيولد من بعد).

نا ابن أبي شيبَةَ نا ابن عليّة عن ليث عن عطاء مثل قول ابن سيرين. نا ابن أبي شيبَةَ نا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري مثل قول ابن سيرين وعطاء. نا ابن أبي شيبَةَ نا عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد، قال: سألت أيوب السخيتاني ويعلي بن حكيم عن الرجل يدفع الثوب إلى النساج بالثلث والربع؟ فلم ير فيه بأساً. نا ابن أبي شيبَةَ نا زيد بن الحباب عن أبي هلال عن قتادة، قال: لا بأس أن يدفع إلى النساج بالثلث والربع اهـ من «المحلى» (8: 199).

قلت: وفيه ما ذكرنا في قول ابن سيرين من الاحتمال، وإن سلمنا أنهم أجازوا دفع الغزل إلى النساج بثلث المنسوج أو رבעه، فلعلهم لم يبلغهم النهي عن قفيز الطحان، فلا حجة فيما قالوا، لاسيما وقد خالفهم النخعي والحسن وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم، واحتجوا بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن قفيز الطحان، وكفى به حجة وقودة، والله المستعان

باب إجارة الأرض سنتين ... 5354 - حدثنا سعيد بن منصور حدثنا عباد عن هشام بن عروة عن أبيه، أن أسيد بن حضري توفي وعليه ستة آلاف درهم دين، فدعا عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - غرماءه، فقبلهم أرضه سنتين، أخرجه الحرب الكرمانى (زاد المعاد 2: 455).

حديث آخر في تأييد حديث النهي عن قفيز الطحان

ومما يؤيد حديث النهي عن قفيز الطحان ما أخرجه البيهقي من طريق يزيد بن أبي حبيب عن ربيعة بن نفيط عن مالك بن هدم يعني عن عوف بن مالك، قال: غزونا وعلينا عمرو بن العاص، وفينا عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، فأصابتنا مخمصة شديدة، فانطلقت ألتمس المعيشة، فألفيت قوما يريدون ينحرون جزورا لهم

فقلت: إن شئتم كفيتمكم نحرها وعملها، وأعطوني منها ففعلت، فأعطوني منها شيئا، فصنعت، ثم أتيت عمر بن الخطاب، فسألني من أين (1) هو؟ فأخبرته فقال: أسمعك (2) قد تعجلت أجرك، وأبى أن يأكله، ثم أتيت أبا عبيدة، فأخبرته. فقال لي مثلها، وأبى أن يأكله، فلما رأيت ذلك تركتها. قال: ثم أبردوني في فتح لنا، فقدمت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «صاحب الجزور» ولم يزد علي شيئا، وفي لفظ: لم يزدني على ذلك (120:6) اهـ.

فالظاهر أنهم تركوه لكونه في معنى قفيز الطحان، فإن قيل: بل كرهوه لكون الأجرة مجهولة، قلنا: ولكنها قد ارتفعت في مجلس العقد حين أعطوه شيئا قد رضي به، فافهم

باب إجارة الأرض سنتين

حكم إجارة الشاة لشرب اللبن

أقول: احتج ابن القيم لهذا الأثر على جواز إجارة الشاة لشرب اللبن. وقال: أجاز عمر أرض أسيد بن حضير سنتين وفيها الشجر، والنخل، وحدائق المدينة الغالب عليها النخل، والأرض البيضاء فيها قليل، فهذا إجارة أشجر لأخذ ثمرها، ومثله إجارة الشاة لشرب اللبن، ومن ادعى أن ذلك خلاف الإجماع فمن عدم علمه، بل ادعاء الإجماع على جواز ذلك أقرب. فإن عمر رضي

.....

(خاف أن يكون ميتة استحلها للاضطرار الذي أصابه في مخمصة. (المؤلف 1)
أي أسمعك تحكي أمرا كان لا يجوز لك فعله، ومن ارتكب المعصية وهو غاز في سبيل الله فلا أجر له في الآخرة، (2)
(وإنما تعجل أجره في الدنيا. (المؤلف

الله عنه فعل ذلك بالمدينة النبوية بمشهد المهاجرين والأنصار، وهي قصة في مظنة الاشتهار، ولا يقائلها أحد بالإنكار، بل تلقاها الصحابة بالتسليم والإقرار، وقد كانوا ينكرون ما هو دونها وإن فعله عمر - رضي الله عنهم - كما أنكر عليه عمران بن حصين وغيره شأن (متعة الحج، ولم ينكر أحد هذه الواقعة اهـ (زاد المعاد 2:455 بأدنى تغيير).

والجواب عنه أنه ليس في الرواية أن الأرض كانت فيها نخيل وأشجار، ولا أنها كانت أرض المدينة، ولا أنه أجار الأرض مع الأشجار، بل هذا كله مجرد رأي، فالاستدلال ليس بالرواية بل بمجرد الظن والتخمين

واحتج أيضا لهذا المطلب بتجارة الأرض، وقال: مستأجر الأرض ليس مقصود في غير عين المقل، ولعمل وسيلة مقصوده لغيرها ليس له فيه منفعة، بل هو تعب ومشقة، وإنما مقصوده هو ما يحدثه الله من الحب بسقيه وعمله، وهكذا مستأجر الشاة للبنها سواء، مقصوده ما يحدثه الله من لبنها بعلفها وحفظها والقيام عليها، فلا فرق بينهما البتة إلا ما لا (تناط به الأحكام من الفروق الملغاة (زاد المعاد 2:455

والجواب عنه: أن المعقود عليه في إجارة الأرض ليس هو الغلة والحبوب، لأن المعقود عليه يجب أن يكون ملكا للمؤجر، والغلة ملك للمستأجر، دون المؤجر، لأنه نماء ملكه، وهو البزر، بل المعقود عليه هو منفعة الأرض التي هي مملوكة للمؤجر. بخلاف إجارة الشاة فإن المقصود فيها ليس إلا اللبن، وهو العين لا المنفعة، فافترقا بفرق تناط به الأحكام، واندفع دعوى عدم الفرق

واحتج أيضا بإجارة الظئر، وقال: إن الله سبحانه نص في كتابه على إجارة الظئر، وسمى ما تأخذه أجرا، وليس في القرآن إجارة منصوص عليها في شريعتنا إلا إجارة الظئر بقوله: {فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهْنَ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِإِنَّكُمْ بِمَعْرُوفٍ}، ولا شك أن المقصود بالعقد فيها إنما هو اللبن، دون وضع الطفل في حجرها بذاتها، لو أرضعت الطفل وهو في حجر غيرها، أو في مهده لاستحقت الأجرة، ولا إنقام الثدي، إذ لو كان كذلك لاستوَجِر له ك امرأة لها ثدي ولو لم يكن لها لبن. فدل ذلك على جواز إجارة الشاة للبن (زاد المعاد 2:454) ملخصا

والجواب عنه: أنا لا نسلم أن المعقود عليه في إجارة الظئر هو اللبن، بل المقصود فيها هو فعل الظئر، أعني الإرضاع، والقيام بحوائج الطفل، واللبن تابع، كما في إجارة الصباغ للصبغ، والخراز

.....

للخز، والخياط للخياطة، كما يدل عليه قوله تعالى: {فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُمْ أَجُورَهُنَّ}، لأن معناه إن أرضعن لكم فاتوهن أجورهن على الإرضاع، فالآية حجة لنا لا لكم.

ثم ادعى ابن القيم التناقض بين قوليه الحنفية: إن إجارة الظئر على خلاف القياس، وقولهم: إنها منعقدة على فعل الظئر على خلاف القياس، ويدعي أن هذا هو القياس الصحيح.

والجواب عنه: أنه لا تناقض بين القولين، لأن للحنفية فيها مسلكين. فقال بعضهم: إنها معقودة على اللبن، وقال بعضهم: إنها معقودة على فعل المرأة، فقال الأولون: إنها خلاف القياس، وقال الآخرون، إنها موافق للقياس، فلا تناقض عند اختلاف القائلين، ومبنى القولين.

وروى ابن سماعة عن محمد أنه قال: استحقاق لبن المرأة بعقد الإجارة دليل على أنه لا يجوز بيعه، وجواز بيع لبن الأنعام دليل على أنه لا يجوز استحقاقه بعقد الإجارة، واحتج بها شمس الأئمة السرخسي على أن المعقود عليه في إجارة الظئر هو اللبن، ووجه الاحتجاج به أن معناه أن الإجارة تنعقد على المنافع دون العين، والبيع ينعقد على العين دون المنافع فجواز بيع لبن الأنعام يدل على أنه عين، فلا يجوز عقد الإجارة عليه. وجواز عقد الإجارة على لبن المرأة يدل على أنه منفعة، فلا يجوز بيعه، ولما كان لبن المرأة منفعة يكون هو المقصود عليه، وتبعه صاحب «النهاية» والعيني، ورواه صاحب «الهداية» وصاحب «نتائج الأفكار» وغيره، وقالوا: هو مخالف لظاهر الرواية، ومخالف للأصول، والحق هو ما قال هؤلاء الأعلام، لأنه لا فرق بين لبن المرأة ولبن الأنعام، فإن كان أحدهما منفعة فالآخر مثله، وإن كان عينا فالآخر كذلك، فجعل أحدهما منفعة والآخر عينا تحكم، ووورد الإجارة على لبن المرأة مقصودا غير مسلم، وتبعها غير مفيد، كما مر.

وعدم ورود البيع على لبن المرأة ليس لأنه منفعة ترد عليها الإجارة، بل شرف الآدمية وعدم الضرورة، فلا حجة لهم في رواية ابن سماعة فتدبر، والله أعلم.

الرد على ابن تيمية وابن القيم في إنكارهما اختصاص الإجارة بالمنافع دون الأعيان

قال العبد الضعيف: وقد أغرب ابن القيم وابن تيمية حيث أنكرا كون مورد عقد الإجارة (منفعة، وقالوا: هذا غير مسلم ولا ثابت بالدليل (زاد المعاد 2: 454).

ولا يخفى أن حدود الألفاظ المستعملة في الشرع هي المعاني المستعملة في اللغة، ولم يتصرف الشرع فيها إلا سيرا، والإجارة لا تستعمل لغة إلا على بيع المنافع دون الأعيان، فمن ادعى عمومها لبيع الأعيان شرعا فعليه البيان

.....

وقد اعترف ابن القيم ببطلان إجارة الشاة للبن عند الجمهور، ولم يقل بجوازها أحد قبل ابن تيمية فيما نعلم، وعللوا عدم الجواز بأن مورد عقد الإجارة، إنما هو المنافع دون الأعيان، وفيه دليل على أن استعمالها في بيع الأعيان لم يعرفه أحد قبل ابن تيمية أصلاً، فهل قوله بتعميم موردها إلا من القياس في اللغة؟ وأيضاً فقد اتفقوا على الفرق بين البيع والتجارة استعمالاً ومعنى، وليس إلا أن مورد البيع هو الأعيان، ومورد التجارة المنافع، وإنكار ذلك مكابرة للعيان، لا يجترئ عليها إلا ظاهري قد جيل على الشذوذ من بين الأمة بإحداث أقوال أكثرها مخترع لم يسبق إليها أحد قبله.

قال الموفق في «المغني»: ولو استأجر راعياً لغنم بثلث درهما ونسلها وصوفها وشعرها، أو نصفه، أو جميعه لم يجز، نص عليه أحمد في رواية جعفر بن محمد، لأن الأجر غير معلوم، ولا يصح عوضاً في البيع.

وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عن الرجل يدفع البقرة إلى الرجل على أن يعلفها ويتحفظها وما ولدت من ولد بينهما؟ فقال: أكره ذلك، وبه قال أيوب، وأبو خزيمة، ولا أعلم فيه مخالفاً، وذلك لأن العوض مجهول، ولا يدري أيوجد أم لا؟ والأصل عدمه، ولا يصلح أن يكون ثمناً، فإن قيل: قد جوزتم دفع الدابة إلى من يعمل عليها بنصف ربحها

قلنا: إنما جاز ذلك تشبيهاً بالمضاربة لأنها عين تنمي بالعمل، فجاز اشتراط جزء من النماء. وفي مسألتنا لا يمكن ذلك لأن النماء الحاصل في الغنم لا يقف حصوله على عمله فيها، فلم يمكن إلحاقه بذلك، وإن استأجره على رعايتها مدة معلومة بنصفها أو جزء معلوم منها أي (من الشاة الموجودة صح، لأن العمل والأجر والمدة معلوم اهـ 13:6).

وقال ابن حزم في «المحلى»: لا يجوز استئجار شاة، أو بقرة، أو ناقة، أو غير ذلك لا واحدة ولا أكثر للحلب أصلاً، لأن الإجارة إنما هي في المنافع خاصة (1) لا في تملك الأعيان، وهذا تملك اللبن، وهو عين قائمة، فهو بيع لا إجارة، وبيع ما لم يرقط، ولا تعرف صفته باطل، وهو قول أبي حنيفة والشافعي، ولم يجز مالك إجارة الشاة، ولا الشاتين للحلب، وأجاز إجارة القطيع من ذوات اللبن للحلب، وأجاز استئجار البقرة للحرث واشتراط لبنها قال: وهذا كله خطأ وتناقض، لأنه فرق بين القليل والكثير بلا برهان أصلاً، ثم لم يأت (بحد بين ما حرم وحلل وهذا كما ترى اهـ 189:8).

وبالجملة فإن اختصاص الإجارة بالمنافع فما قد أجمع عليه الفقهاء وأهل الظاهر كلهم، فابن تيمية وابن القيم (1) محجوجان بإجماع من تقدمهما. (المؤلف)

باب النهي عن مهر البغي وحلوان الكاهن ... 5355 - عن أبي مسعود عقبة بن عمرو، قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن"، رواه (الجماعة) (النيل 3: 5).

باب النهي عن مهر البغي وحلوان الكاهن

أقول: قد تقدم البحث عن ثمن الكلب في البيوع، وقد عرفت أنه منسوخ، وأما حلوان الكاهن فمحرم بالإجماع، وكذا مهر البغي، إلا أنهم اختلفوا في بعض تفاصيله، فقال الشافعي وأكثر أصحاب أحمد: إذا زنى رجل بأمة رجل مكروهة، أو مطاوعة يجب الضمان لسيدها، ورده في «زاد المعاد»: بأن الإمام داخلة في النص دخولا أوليا، لأنها هي اللاتي كن يعفرن بالبغاء، وفيهم وفي سادتهن أنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا قَتْلًا عَلَيْكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنَّ أَرْذَلَنَ تَحْصَنًا﴾ ... فكيف يجوز أن تخرج الإمام عن نص أردن به قطعا ويحمل على غيرهن؟ (زاد المعاد 2: 437). ولهم أن يقولوا: إنا لا نخرج الإمام عن النص ولكننا نقول: إن مهر البغي ما يؤخذ على الزنا برضاء سيدها، وما يؤخذ على الزنا بغير رضاه فليس هو بمهر البغي، بل هو ضمان العدوان

والجواب عنه: أن ضمان العدوان إنما تجب إذا أتلف شيئا متقوما، ومنافع البضع ليست بمتقومة في الزنا، بل هي متقومة في النكاح وشبهه، ولأحمد في الحرة المكروهة أربع روايات: الأولى: أن لها المهر بكرة كانت أو ثيبا، وطئت في قبلها أو دبرها

والثانية: أنه يجب لها المهر إن كانت بكرة، وإن كانت ثيبا فلا. والثالثة أنها إن كانت ذات محرم فلا مهر لها، وإن كانت أجنبية فلها المهر

والرابعة: أن لها المهر إن كانت أجنبية، أو ذات محرم لا تحرم بنتها، كالعمة والخالة، وإن كانت ذات محرم تحرم بنتها، كالأم والأخت والبنت فلا، كذا في «زاد المعاد» (2: 436). والكل ليس بشيء، لأن الإكراه لا يخرج الفعل عن كونه زنا، بل غايته أن يؤثر السقوط في الإثم والحد عن المكروهة، لكونها مضطرة غير مختارة في فعل الزنا، فلا يجعلها الإكراه مستحقة للأجر، ولا لضمان العدوان، لأن الزنا ليس فيه أجر ولا ضمان، لأن منافع البضع غير متقومة فيه، كما عرفت

فائدة في تحقيق مذهب أبي حنيفة في استنجار المرأة للزنا

فائدة نافعة: قال في «فتح القدير»: ومن شبهة العقد ما إذا استأجرها ليزني بها ففعل لا حد عليه، ويعزز، وقالاهما والشافعي، وأحمد: يحد لأن الإجارة لا يستباح بها البضع. فصار كما لو

.....

استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال ثم زنى بها، فإنه يحد اتفاقاً، وله أن المستوفى بالزنا المنفعة وهي المعقود عليه في الإجارة، لكنه في حكم العين، فبالنظر إلى الحقيقة تكون محلاً بعقد الإجارة، فأورث شبهة، بخلاف الاستئجار للطبخ ونحوه، لأن العقد لم يضاف إلى المستوفى بالوطء، أو انعقد المضاف إلى محل يورث الشبهة فيه، لا في محل آخر

وفي «الكافي»: لو قال: أمهرتك كذا لأزني بك لم يجب الحد، وهكذا لو قال: أستأجرتك، أو خذي هذه الدراهم لأطأك، والحق في هذا كله وجوب الحد، إذ المذكور معنى يعارضه كتاب الله قال الله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا}، فالمعنى الذي يفيد أن فعل الزنا مع قوله: («أزني بك» لا يحد معه، للفظ المهر معارض له اهـ (فتح القدير 42:5

الرد على بعض الأحباب في تخطئة ابن الهمام

قال بعض الأحباب: هذا كله ناشئ من عدم فهم مراد الإمام وتحقيق مذهبه على وجه ينكشف عنه غواشي الأوهام أن استئجار المرأة للزنا حقيقة نكاح المتعة التي كان حلالاً في أول الإسلام ثم نسخ، لأن معنى قوله: «أستأجرتك بكذا لأزني بك» أني أمهرتك كذا لاستمتع بك، والتعبير لأجل علمه بأنه حرام، أو لجهله بأنه متعة، ولا شك أن نكاح المتعة وإن كان حراماً بالإجماع ولكنه مما يدرأ به الحد بالاتفاق

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه، فإنه لم يثبت بنقل، ولا لغة، ولا أثر أنهم كانوا لا يفرقون بين المتعة والزنا، أو أن نكاح المتعة كان ينعقد بلفظ الزنا في زمان. كلا! فإن حرمة الزنا كانت مركوزة في قلوب، وقبحه معروفاً بين الناس في الجاهلة والإسلام جميعاً، لم يستحله ولم يستحسنه أحد قط، ولم يزالوا يفرقون بين النكاح والسفاح في كل قرن وجيل. فكيف يصح أن يقال: إن معنى قوله: «أستأجرتك بكذا لأزني بك» أني أمهرتك كذا لاستمتع بك؟ وهل لأحد أن يدعي أن أحداً من أهل الجاهلية قبل الإسلام عقد نكاح المتعة بلفظ الزنا قط؟ لا أظن أن يجترئ على ذلك إلا من كان لا يبالي الادعاء بما شاء، متى شاء من غير دليل ولا برهان

وإذا عرفت ذلك فالحق ما قدمنا في كتاب الحدود أن أبا حنيفة لم يدرأ الحد عمن استأجر امرأة للزنا صريحاً، وإنما درأه إذا استأجرها بقوله: أعطيك كذا لتعطيني نفسي أو أمهرتك كذا لتمكنني من نفسك، أو أستأجرتك بكذا لأطأك ونحوه، بدليل ما ثبت عن عمر رضي الله عنه: أن امرأة جاءت إليه، فقالت: يا أمير المؤمنين! أقبلت أسوق غنماً لي فلقيني رجل فحضر لي خضة من

.....

تمر، ثم خض لي، ثم خض لي، ثم أصابني. فقال عمر، ويشير بيده مهر مهر مهر، ثم تركها. وفي رواية: أن امرأة أصابها الجوع، فأنت راعيا فسالته الطعام، فأبى عليها حتى تعطيه نفسها، قالت: فحتي لي ثلاث حثيات، فذكره نحوه (المحلى 11:250). فهذا يمكن أن يشبه المتعة، ويدرأ فيه الحد، لا فيما إذا قال: أستأجرتك لأزني بك، فإنه لا يحتمل المتعة أبدا، ولا كرامة، فافهم

فإن الحق لا يتجاوز عما قاله ابن الهمام، ولم يفهم بعض الأحباب مراد الإمام، واستولى على عقله ظلمات الأوهام، والحمد لله الملك العلام على ما علم، وفهم، وهدى سبل السلام

وأما قوله: «نهى عن ثمن الكلب»، فمحمول على غير المأذون في اتخاذه، وأما كلب الصيد والماشية ونحوها فيجوز بيعه وأكل ثمنه، لأنه حيوان منتفع به حراسة واصطيادا، وقد ثبت عن عثمان أنه قضى في كلب صيد قتله رجل بأربعين درهما، وفي كلب ماشية بكبش، كما سيأتي في باب الديات إن شاء الله تعالى، وأما مهر البغي وهو ما تأخذه الزانية في مقابلة الزنا بها فحكم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن ذلك خبيث على أي وجه، حرة كانت أو أمة

:إنما كان البغاء على عهدهم في الإماماء دون الحرائر

ولاسيما فإن البغاء كان على عهدهم في الإماماء دون الحرائر، ولهذا قالت هند بنت عتبة وقت البيعة: أو تزني الحرة؟ ولا نزاع بين الفقهاء في أن الحرة البالغة العاقلة إذا مكنت رجلا من نفسها فزنى بها أنه لا مهر لها، واختلفوا في الحرة المكروهة، وفي الأمة المطاوعة، والصواب المقطوع به أنه لا مهر لهما، لاسيما الأمة المطاوعة، لأن هذه هي البغي التي نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن مهرها، وأخبر أنه خبيث، فإن الإماماء هن اللاتي كن يعرفن بالبغاء، وفيهن وفي ساداتهن أنزل الله تعالى: {وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا}، فكيف يجوز أن تخرج الإماماء من نص أردن به قطعا؟ والشرع إنما جعل في مقابلة الوطء عوضا إذا استوفى بعقد مشروع، أو بشبهة عقد، ولم يجعل له عوضا إذا استوفى بزنا محض لا شبهة فيه، ولم يعرف في الإسلام قط أن زانيا قضى عليه بالمهر للمزني بها، ولا ريب أن المسلمين يرون هذا قبيحا، فهو عند الله عز وجل قبيح

:تحقيق مهر البغي وقول الإمام: ما أخذته الزانية بعقد الإجارة فهو حلال

واعلم أن مهر البغي إنما هو ما تأخذه الزانية في مقابلة الزنا بها من غير إجارة ولا استئجار إلى وقت معلوم، بل كما فرغا من الزنا وارتكاب الخنا، ولا يبقى للزاني بعد ذلك حق في القيام

.....

عندها ولا في الاستمتاع بها هذا هو مهر البغي وفي حكمه ما إذا استأجرها ليزني بها. فقد علمت أن الاستئجار للزنا موجب للحد وما كان موجبا للحد لا يكون موجبا للعوض والأجرة أصلا.

وأما إذا استأجر امرأة ليستمتع بها ويتمكن منها إلى أجل معلوم بأجر معلوم فزنا بها في تلك المدة فما تأخذه المرأة من الأجرة ليس من مهر البغي، ولا من كسب الزنا، بل هو أجرة الخدمة ومهر المتعة، وقد زل ههنا أقدام وتحيرت أفهام، حيث نسبوا إلى أبي حنيفة الإمام أنه قال في من قال لامرأة: استأجرتك بكذا لأزني بك، إنه لا حد عليه وقال: إن ما أخذته الزانية إن كان يعقد الإجارة (وحملوه على الإجارة والاستئجار للزنا) فحلال، لأن أجر المثل طيب، وإن كان السبب حراما، وقالوا: هو حرام، وإن كان بغير عقد فحرام اتفاقا، ولم يقل أبو حنيفة ذاك قط. وإنما قال (1) ما قال عمر رضي الله عنه، كما تقدم

وليس محله الاستئجار على صريح الزنا، بل محله ما إذا استأجرها بلفظ الاستمتاع، أو التمكين، ونحوها من الألفاظ التي كانت تستعمل في نكاح المتعة من الأمهار، أو الاستئجار إلى أجل، ولم يكن فيه لفظ الزنا قط، فهذه إجارة فاسدة، لكونها قد أجرت نفسها لمتعة قد نسخها الله تعالى، وليس هذا من مهر البغي، لكون المتعة به غير الزنا لغة، كما هو ظاهر، وشرعا في بعض الأحكام، فغن الزنا موجب للحد، والمتعة لا توجهه

قال الموفق في «المغني»: ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه، كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل، والنكاح بلا ولي ولا شهود. وهذا قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: (أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهة اهـ (10:155)

ولا شبهة إذا صرحنا بالزنا. فليس معنى قول الإمام إلا أنه إذا استأجر امرأة للاستمتاع بها، أو للتمكن منها، فلا حد عليه، ولا عليها. ويحل لها ما أخذته من الأجرة. لأن نكاح المتعة والاستئجار للاستمتاع وإن كان فاسدا منسوخا، ولكن الأجر طيب للمرأة، وإن كان السبب حراما. وأما إذا زنى بها من غير عقد، وأعطاه شيئا فهو حرام لها اتفاقا. وإذا استأجرها للخبز، والطبخ دون الاستمتاع والتمكن منها، ثم زنى بها فالأجرة حلال للمرأة اتفاقا. ويجب عليهما الحد إجماعا، لأن الاستئجار للخبز، والطبخ، ونحوهما من الخدمة ليس من معنى المتعة في شيء

(بدليل قول ابن حزم بعدما ذكر أثر عمر رضي الله عنه: قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة. (المؤلف (1)

فما ذكره الموفق في «المغني»: إذا استأجر امرأة لعمل شيء ... فزنى بها، أو استأجرها ليزني بها وفعل ذلك، أو زنى بامرأة ثم تزوجها أو اشتراها، فعليهما الحد، وبه قال أكثر أهل العلم.

وقال أبو حنيفة: لا حد عليهما في هذه المواضع اهـ (10:194)، ليس بصحيح، فالمستأجرة للخدمة يجب الحد بزناها عندنا من غير خلاف، كما في «الدرر» و «فتح القدير» وغيرهما، وإنما الخلاف فيمن استأجرها للاستمتاع بها كما مر، ولو استأجرها للزنا صريحا فهذا وما أعطاها بالزنا من غير عقد سواء، وحاشا أبا حنيفة أن يقول بنفي الحد. এমন فعل ذلك، أو يحل الأجر للمرأة في مثل ذلك، فافهم

وأما تشنيع أهل الظاهر على أبي حنيفة لأجل هذه المسألة فباطل ويعيد من الإنصاف، أما أولا: فلما ذكرنا من تأويل ما نسبوه إليه، وقد نبه ابن الهمام عليه، ولا بعد فيه، لأن المتعة بعدما نسخت التحقت بالزنا في أكثر الأحكام، فلم يفرق الرواة بينهما، وذكروا أحدهما مكان الآخر، ولم يمتنعوا الدققة بنى عليها الإمام سقوط الحد وحل الأجر في استئجار المرأة للاستمتاع بها، وأما ثانيا: فإن زعيمهم العلامة ابن القيم قائل بحل كسب الزانية لها مطلقا إذا كانت محتاجة إليه، وهذا نصه

قول ابن القيم في حل كسب الزانية لها

فإن قيل: فما تقولون في كسب الزانية إذا قبضته ثم تاب، هل يجب عليها رد ما قبضته إلى أربابه، أم يطيب لها؟ أم تصدق به؟ قلنا: هذا يبتنى على قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهي أن من قبض ما ليس له قبضه شرعا، ثم أراد التخلص منه، فإن كان المقبوض قد أخذ بغير رضا صاحبه، ولا استوفى عوضه رد عليه، فإن تعذر رده عليه قضى به دينا يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك رد إلى ورثته، فإن تعذر ذلك تصدق به عنه، كما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم، وإن كان برضا الدافع وقد استوفى عوضه المحرم، كمن عاوض على خمر، أو خنزير، أو على زنا، أو فاحشة فهذا لا يجب فيه رد العوض على الدافع، لأنه أخرج به باختياره، واستوفى عوضه المحرم، فلا يجوز أن يجمع له بين العوض والمعوض، فإن في ذلك إعانة له على الإثم والعدوان إذا علم أنه ينال غرضه ويسترد ماله، فهذا مما تصان الشريعة عن الإتيان به، ولا يسوغ القول به، وهو يتضمن الجمع بين الظلم، والفاحشة، والعذر، ومن أقبح القبيح أن يستوفى عوضه من المزني بها ثم يرجع فيما أعطاها

باب ضمان الأجير المشترك ... 5356 - قال محمد بن الحسن في "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أن شريحاً لم يضمن أجيراً قط. ... 5357 - وأخبرنا أبو حنيفة عن بشر أو بشير شك محمد عن أبي جعفر محمد ابن علي: أن علي بن أبي طالب كان لا يضمن القصار، ولا الصائغ، ولا الحائك، قال محمد: وهو قول أبي حنيفة لا يضمن الأجير المشترك، إلا ما جنت يده (ص 113). ... 5358 - قال ابن حزم: رويانا من طريق شعبة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي، قال: لا يضمن الصائغ، ولا القصار، أو قال: الخياط وأشباهه. ... 5359 - ومن طريق حماد بن سلمة أنا جبلة بن عطية عن يزيد بن عبد الله بن موهب قال في حمال استؤجر لحمل قلة عسل فانكسرت، قال: لا ضمان عليه.

قهرًا، وقبح هذا مستقر في خطر⁽¹⁾ جميع العقلاء، فلا تأتي به شريعة، ولكن لا يطيب للقبض أكله، بل هو خبيث، كما حكم عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولكن خبثه لخبث مكسبه، لا لظلم من أخذ منه، فطريق التخلص منه وتمام التوبة بالصدقة به، فإن كان محتاجاً إليه فله أن يأخذ بقدر حاجته ويتصدق بالباقي، فهذا حكم كل كسب خبيث. لخبث عوضه عينا كان أو منفعة

ولا يلزم من الحكم بخبثه وجوب رده على الدافع، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - (حكم بخبث كسب الحجام ولا يجب رده على الدافع اهـ (2:438).

وبالجملة: فليس كسب الزانية عنده إلا ككسب الحجام، وثبوت ملك الزانية فيه كثبوت ملك الحجام في كسبه، وغفل رحمه الله عن كون كسب الحجام يقضى به شرعاً، وكسب الزانية لا يقضى لها به أصلاً، كما مر، فافترقا

باب ضمن الأجير المشترك

أقول: روى البيهقي عن علي، أنه كان يضمن الصباغ والصائغ، وقال: لا يصلح للناس إلا ذلك، رواه من طريق إبراهيم بن أبي يحيى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي، ومن طريق خلاص عن علي، ومن طريق جابر الجعفي عن الشعبي عن علي (نصب الراية 2:240). وأخرج

(قلت: وهل هذا إلا جعل العقل حاكماً على الشرع؟ فانظر من هو من أهل القياس والرأي؟) (المؤلف 1)

ومن طريق ابن أبي شيبة نا أزهـر السـمان عن عبد الله بن عون عن محمد ابن - 5360
سيرين: أنه كان لا يضمن الأجير إلا من تضييع. ... 5361 - ومن طريق ابن أبي شيبة عن
إسماعيل بن سالم عن الشعبي، قال: ليس على أجير المشاهدة ضمان. ... 5362 - ومن
طريقه نا وكيع نا سفيان الثوري عن مطرف بن طريف عن الشعبي، قال: لا يضمن القصار
إلا ما جنت يده

عبد الرزاق عن بكير بن عبد الله بن الأشج: أن عمر بن الخطاب ضمن الصباغ الذين
انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيدهم (كنز العمال 191:2). والجواب عنه: أن
هذا كان سياسة منهما رضي الله عنهما، حفظا لأموال للناس، والحكم الأصلي هو ما ذهب
إليه شريح، وعلي في رواية بشر أو بشير عن أبي جعفر محمد بن علي، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وحاصل ما قاله بعض الأحباب أن عمر وعليا كانا يريان الغرامة بالمال
سياسة، وهو أيضا خلاف مذهب أبي حنيفة رحمه الله، فلا فائدة في مثل هذا الجواب،
وروى البيهقي في «سننه» من طريق الربيع بن سليمان عن الشافعي، قال: قد ذهب إلى
تضمن القصار شريح، فضمن قصارا احترق بيته. فقال: تضمنني وقد احترق بيتي؟ فقال
شريح: أرايت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك؟ أخبرنا بهذا عنه ابن عيينة؟

قال الشافعي: وقد روي من وجه لا يثبت إلا أهل الحديث مثله أن علي بن أبي طالب
ضمن الغسال والصباغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك. قال: ويروى عن عمر تضمين بعض
الصناع من وجه أضعف من هذا، ولم نعلم واحدا منهما يثبت

قال: وقد روي عن علي من وجه آخر: أنه كان لا يضمن أحدا من الأجراء من وجه لا يثبت
(مثله، وثابت عن عطاء أنه قال: لا ضمان على صانع، ولا على أجير اهـ (6:122)

وحاصل كلام الشافعي أنه لم يثبت عن الصحابة في هذا الباب شيء، لا التضمين، ولا
عدمه، وإنما ثبت عن التابعين، فعن شريح أنه ضمن قصارا، وعن عطاء لا ضمان على صانع،
ولا أجير، فاختار الشافعي قول شريح، وإليه ذهب أبو يوسف، ومحمد منا، واختار أبو
حنيفة قول عطاء، وأيضا فلا نسلم ضعف ما رواه جعفر بن محمد عن أبيه عن علي، وما
رواه قتادة عن خلاص بن عمرو عنه، فلا علة للأول غير الإرسال، وليس هو بعلة عندنا

ورواية خلاص عن علي صحيحة عندنا، وهو قول ابن حزم أيضا، كما مر في كتاب
□ الجهاد

ومن طريق عبد الرحمن بن مهدي نا سفيان الثوري عن مطرف عنه، قال: يضمن - 5363 الصانع ما أعنت بيده، ولا يضمن ما سوى ذلك. ... 5364 - ومن طريق ابن أبي شيبة عن حفص بن غياث عن أشعث عن ابن سيرين عن شريح: أنه كان لا يضمن الملاح غرقاً ولا حرقاً. ... 5365 - ومن طريق ابن أبي شيبة، نا عبد الأعلى عن يونس بن عبيد عن الحسن البصري، قال: إذا أفسد القصار فهو ضامن، وكان لا يضمنه غرقاً، ولا حرقاً، ولا عدواً مكابراً. ... 5366 - ومن طريق سعيد بن منصور عن مسلم عن خالد عن ابن أبي نجيح عن طاوس، أنه لم يضمن القصار، وهو قول قتادة وابن شبرمة، وحمام بن أبي سليمان، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وزفر وأبي ثور وأحمد وإسحاق والمزني اهـ من "المحلي" (8: 202)).

ولكن الحق أنه لا حجة لأحد في شيء من هذه الآثار، لكونها كلها قضايا عين يحتمل الوجوه، فما فيه أن فلانا ضمن القصار والصباغ، يحتمل أن يكون ضمنه ما جنت يده، ولا نزاع فيه، وما فيه أن فلانا لم يضمنهما، يحتمل أن يكون لم يضمنهما من شيء غالب، كالحرقيق الغالب، والعدو المكابر، وهذا مما لا نزاع فيه أيضاً، ولو أجرينا الآثار على إطلاقها لانعكست حجة على من يحتج بها، لكونه لا يقول بالإطلاق في التضمنين، ولا في ضده، فافهم.

وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى الجواب عن أثري عمر وعلي رضي الله عنهما في تضمين الصباغ والصانغ بما ذكره بعض الأحزاب من حملهما على السياسة، بل لنا أن نقول: لعلهما ضمناهما لما جنت أيديهما، يؤيد ذلك لفظ عبد الرزاق: أن عمر بن الخطاب ضمن الصباغ الذين انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيديهم، ولا نزاع في ضمان الإهلاك والإتلاف، وإنما النزاع في ضمان ما تلف عندهم من غير تعد منهم. وبالجمل: فالمسألة قياسية، ولا يخفى على الفقيه قوة دليل أبي حنيفة رحمه الله في هذا الباب إذا راجع الهداية وشروحا.

قال الموفق في «المغني» (6: 105): إن الأجير على ضربين: خاص ومشترك، فالخاص هو الذي يقع عليه العقد في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها، كرجل استأجر لخدمة، أو عمل في بناء يوماً، أو شهراً، سمي خاصاً لاختصاص المستأجر بنفعه في تلك المدة، دون سائر

قال ابن حزم: كروينا من طريق عبد الرزاق عن بعض أصحابه عن الليث بن سعد - 5367 عن طلحة بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج: أن عمر بن الخطاب ضمن الصانع يعني من عمل يديه (وفيه بعض أصحاب عبد الرزاق مجهول). ... 5368 - قال: وصح من طريق ابن أبي شيبه نا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن علينا كان يضمن القصار والصواغ. وقال لا يصلح الناس إلا ذلك. ... 5369 - ومن طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاص بن عمرو، قال: كان علي بن أبي طالب يضمن الأجير. ... 5370 - وروى عنه: أنه ضمن نجاراً. ... 5371 - وصح عن شريح تضمن الأجير والقصار. ... 5372 - وعن إبراهيم (1) أيضاً تضمن الصناع، وكذلك عن عبد الله بن عتبة بن مسعود. ... 5373 - وعن مكحول أنه كان يضمن كل أجير. ... 5374 - وقالت طائفة: يضمن كل من أخذ أجراً، روى ذلك عن علي وعن عبد الرحمن بن يزيد وغيرهما، الكل من "المحلي" (8: 22) لابن حزم.

الناس، والمشارك الذي يقع العقد معه على عمل معين، كخياطة ثوب، وبناء حائط، وحمل شيء إلى مكان معين، أو على عمل في مدة لا يستحق جميع نفعه فيها، كالكحال، والطبيب، سمي مشتركاً لأنه يتقبل أعمالاً لاثنين، وثلاثة، وأكثر في وقت واحد، ويعمل لهم فيشتركون في منفعته، واستحقاقها، فسمي مشتركاً لاشتراكهم في منفعته، فالأجير المشترك هو الصانع، وهو ضامن لما جنت يده، فالحائك إذا أفسد حياكته ضامن لما أفسد، نص أحمد على هذه المسألة، والقصار ضامن لما يتخرق من دقه، أو مده أو عصره، أو بسطه، والطباخ ضامن لما أفسد من طبيخه، والخباز ضامن لما أفسد من خبزه، والحمال يضمن ما يسقط من حملة على رأسه، أو تلف من عثرته، والجمال يضمن ما تلف بقوته، وسوقه، وانقطاع حملة الذي يشد به حملة، والملاح يضمن ما تلف من يده، أو حذفه، أو ما يعالج به السفينة، روى ذلك عن عمر وعلي وعبد الله بن

.....

رواه البيهقي من طريق الأعمش عنه: أنه سئل عن القصار، فقال: يضمن: قال الأعمش: فلفني عن حمته: أنه يروى (1) عن إبراهيم، أنه قال: لا يضمن، قال: فلفيته الحديث (6: 122). (المؤلف)

عبئة وشريح والحكم، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وأحد قولي الشافعي، وقال في الآخر: لا يضمن ما لم يتعد

قال الربيع: هذا مذهب الشافعي وإن لم يبح به، وروي ذلك عن طاوس وعطاء وزفر، لأنها عين مقبوضة بعقد الإجارة فلم تصر مضمونة كالعين المستأجرة. ولنا ما روى جعفر بن محمد عن أبيه عن علي: أنه كان يضمن الصباغ والصواع، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك، (ولأن عمل الأجير المشترك مضمون عليه فما تولد منه يجب أن يكون مضمونا 106:6)

واختلفت الرواية عن أحمد في الأجير المشترك إذا تلف العين من حرزه من غير تعد منه، ولا تفريط، فروى عنه لا يضمن، نص عليه في رواية ابن منصور، وهو قول طاوس وعطاء وأبي حنيفة وزفر وقول الشافعي، وروي عن أحمد إن كان هلاكه بما استطاع (دفعه) ضمنه، وإن كان غرقا أو عدوا غالبا فلا ضمان، ونحو هذا قال أبو يوسف، ومحمد، والصحيح في المذهب الأول. وقال مالك، وابن أبي ليلى: يضمن بكل حال، لقول النبي - «صلى الله عليه وسلم - : «على اليد ما أخذت حتى تؤديه

قلنا: فهل تقولون بضمن الوديعة والعارية فإنها مما أخذته اليد أيضا؟ ولنا أنها عين (مقبوضة بعقد الإجارة لم يتلفها بفعله فلم يضمنها، كالعين المستأجرة اهـ 116:6)

قال: فأما الأجير الخاص فلا ضمان عليه ما لم يتعد، وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه، وظاهر مذهب الشافعي، وله قول آخر أن جميع الأجراء يضمنون، وروي في «مسنده» عن علي رضي الله عنه: أنه كان يضمن الأجراء ويقول: لا يصلح الناس إلا هذا

ولنا أن عمله غير مضمون عليه ما لم يضمن ما تلف به، كالقصاص، وقطع يد السارق، وخبر علي كرم الله وجهه مرسل، والصحيح فيه أنه يضمن الصباغ والصواع، وإن روي مطلقا (حمل على هذا، فإن المطلق يحمل على المقيّد اهـ 109:6)

وفي «رد المحتار»: اعلم أن الهلاك إما بفعل الأجير (المشترك) أو لا، والأول: إما بالتعدي أو لا، والثاني: إما أن يمكن الاحتراز عنه أو لا

ففي الأول بقسميه: يضمن اتفاقا، وفي ثاني الثاني: لا يضمن اتفاقا، وفي أوله: لا يضمن عند الإمام مطلقا، ويضمن عندهما مطلقا

وأفتى المتأخرون بالصلح على نصف القيمة مطلقا. وقيل: إن مصلحا لا يضمن، وإن غير مصلح ضمن، وإن مستورا فالصلح، قال في «الخيرية»: فهذه أربعة أقوال كلها مصححة مفتى

باب متى يستحق الأجير أجره؟

عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "قال الله تعالى ثلاثة أنا - 5375 خصمهم"، وذكر فيهم رجلاً استأجر أجيراً فاستوفى منه، ولم يعطه أجره، أخرج البخاري، وقد تقدم.

وقال بعضهم: قول أبي حنيفة قول عطاء وطاوس، وهما من كبار التابعين، وقولهما قول عمر وعلي، وبه يفتى احتشاماً لعمر وعلي، وصيانة لأموال الناس، وفي «الخانية» و «المحيط» والتتمة: الفتوى على قوله، فقد اختلف الإفتاء، وسمعت ما في «الخيرية» وفي «المحيط»: الخلاف فيما إذا كانت الإجارة صحيحة، فلو فاسدة لا يضمن اتفاقاً اهـ ملخصاً (61:5)).

باب متى يستحق الأجير أجره؟

قوله: «عن أبي هريرة» إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: في هذه الآثار ما يوضح أن الأجير إنما يعطى أجره على عمله بعد فراغه منه، وقد أفرد صاحب «الهداية» باب الأجر متى يستحق لما يتعلق به كثير من المسائل، يبتنى عليه جملة من الأحكام، والأحاديث التي أودعناها في المتن نص فيما ذهبنا إليه في هذا الباب

قال في «الهداية»: الأجرة لا تجب بالعقد، وتستحق بإحدى معان ثلاثة، إما بشرط التعجيل، أو بالتعجيل من غير شرط، أو باستيفاء المعقود عليه. قال الشافعي رحمه الله: تملك بنفس العقد، لأن المنافع المعدومة صارت موجودة حكماً، ضرورة لتصحيح العقد. فثبت الحكم فيما يقابله من البذل، ولنا أن العقد ينعقد شيئاً فشيئاً على حسب حدوث المنافع على ما بينا، والعقد معاوضة، ومن قضيتها المساواة، فمن ضرورة التراخي في جانب المنفعة التراخي في البذل الآخر، وإذا استوفى المنفعة يثبت الملك في الأجرة لتحقق التسوية، وكذا إذا شرط التعجيل، أو عجل من غير شرط، لأن المساواة يثبت حقاً له، قد (أبطله اهـ 278:3).

وذكر الموفق في «المغني» في حجة مالك، وأبي حنيفة قول الله تعالى: {فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ}، والأولين من أحاديث الباب، ثم أجاب عن كل ذلك بأنه يحتمل الإيتاء عند الشروع في الرضاع، أو تسليم نفسها، كما قال تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} أي إذا أردت القراءة، وبأن هذا تمسك بدليل الخطاب، وهم لا يقولون به، كذلك الحديث بيان أن الأمر بالإيتاء في وقت لا يمنع وجوبه قبله، كقوله: {فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ}، والصادق يجب قبل الاستمتاع. جواب آخر أن الآية والأخبار إنما وردت فيمن

وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعاً: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"، - 5376 رواه البيهقي في "سننه" من طريق عبد الله بن جعفر والد علي المديني عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عنه، ووالد علي صدوق حافظ لكنه بلى في آخره، بقية رجاله ثقات كلهم، فالحديث حسن كما قدمنا. وله طرق ذكرها الحافظ في "التلخيص"، والزيلعي في "نصب الراية"، وأخرجه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر مرفوعاً نحوه، وعبد الرحمن مختلف فيه. ... 5377 - عن جابر بن عبد الله مرفوعاً في فضائل رمضان: قال: "أعطيت أمي في شهر رمضان خمساً لم يعطهن نبي قبلي"، وفيه: "أما الخامسة فإنه إذا كان آخر ليلة غفر الله لهم جميعاً". فقال رجل من القوم: أهي ليلة القدر؟ فقال: "لا أ لم تر إلى العمال يعملون فإذا فرغوا من أعمالهم وفوا أجورهم"، رواه البيهقي، وإسناده مقارب أصلح من إسناده حديث أبي هريرة في هذا المعنى عنده، كما في "الترغيب" (ص 171). ... باب استئجار الأجير بطعام بطنه وكسوته ... 5378 - عن أبي هريرة، أنه قال: نشأت يتيماً، وهاجرت مسكيناً، وكنت أجيراً

استؤجر على عمل، فأما ما وقعت الإجارة فيه على مدة فلا تعرض لها به، اهـ (6:14 و 15).

قلنا: لو وقف الموفق على الحديث الثابت من الباب لم يقل ما قال، فإن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «ألا ترى إلى العمال يعملون فإذا فرغوا من أعمالهم وفوا أجورهم» صريح في تقدير ما تعارفه الناس من إعطاء الأجير أجره عند فراغه من العمل، فدل ذلك على أنه وقت الاستحقاق، وإلا يغيره الشارع إلى ما هو أحسن منه وأعدل، وليس هذا من الاستدلال بالمفهوم، بل هو من الاستدلال بعبارة النص، كما لا يخفى، وأما إنها لا تعرض لها بما وقعت فيه الإجارة على المدة

قلنا: إذا قبض المستأجر الدار، وتمكن من استيفاء المنافع في المدة فعليه الأجر، وإن لم يسكنها، لأن تسليم عين المنفعة لا يتصور فأقمنا تسليم المحل مقامه إذا التمكن من الانتفاع يثبت به، فافهم

باب استئجار الأجير بطعام بطنه وكسوته

قوله: «عن أبي هريرة» إلخ: قال العبد الضعيف: أجاز له أبو حنيفة استئجار الظئر بطعامها وكسوتها استحساناً، وخالفه أصحابه، فقالوا: لا يجوز لأن الأجرة مجهولة، كما إذا استأجرها

لابنة غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي، أحطب لهم إذا نزلوا، وأحدو لهم إذا ركبوا، فالحمد لله الذي يجعل الدين قواماً، جعل أبي هريرة إماماً، رواه ابن ماجة (ص 178) وسنده (1) صحيح.

للخبز والطبخ، وله أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة، لأن في العادة التوسعة على الأظار شفقة على الأولاد، كذا في «الهداية»، ومفاده عدم جواز ذلك في غير الظئر اتفاقاً، لإفشاء الجهالة إلى المنازعة، لعدم العرف، فلو تعورف ذلك في غير الظئر أيضاً ينبغي أن يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله

قال في «الظهيرية»: استأجر عبد أو دابة على أن يكون علفها على المستأجر ذكر في الكتاب أنه لا يجوز. وقال الفقيه أبو الليث: في الدابة نأخذ بقول المتقدمين، أما في زماننا فالعبد يأكل من مال المستأجر عادة اهـ، قال الحموي: أي فيصح اشتراطه، واعترضه الطحاوي بقوله: فرق بين الأكل من مال المستأجر بلا شرط ومنه بشرط اهـ

أقول: المعروف كالمشروط، وبه يشعر كلام الفقيه، ثم ظاهره أنه لو تعورف في الدابة ذلك (يجوز)، تأمل اهـ ملخصاً من «رد المحتار» (44:5)

وقال ابن حزم في «المحلى»: لا تجوز الإجارة بمضمون مسمى محدود في الذمة، أو بعين معينة معروفة الحد والمقدار، وهو قول عثمان - رضي الله عنهم - وغيره. وقال مالك: يجوز كراء الأجير بطعامه، واحتجوا بخبر عن أبي هريرة: كنت أجيراً لابنة غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي، قال ابن حزم: قد يكون هذا تكراراً من غير عقد لازم، وأما العقود المقتضى بها فلا تكون إلا بمعلوم، والطعام يختلف، وتختلف الناس في أكله اختلافاً (متفاوتاً، فهو مجهول لا يجوز، اهـ ملخصاً (203:8)

وقال الموفق في «المغني»: اختلفت الرواية فيمن استأجر أجيراً بطعامه وكسوته، أو جعل له أجراً وشرط طعامه وكسوته، فروى عنه جواز ذلك، وهو مذهب مالك، وإسحاق، وروى عن أبي بكر وعمر وأبي موسى رضي الله عنهم أنهم استأجروا الأجراء بطعامهم وكسوتهم

وفي الباب عن عتبة بن النذر مرفوعاً: "إن موسى آجر نفسه على عفة فرجه - 5379 وطعام بطنه"، رواه ابن ماجة أيضاً، وفي سنده مسلمة بن علي الخشني متروك بالمرّة

قال الحافظ في "الإصابة": وفي "الحلية" من «تاريخ أبي العباس السراج» بسند صحيح عن مضارب بن جزاء: «كنت أسير من الليل فإذا رجل يكبر، فلحقته، فقلت: ما هذا؟ قال: أكثر شكراً لله على أن كنت أجيراً لبرة بنت غزوان لنفقة رجلي وطعام بطني، فإذا ركبوا سبقت بهم، وإذا نزلوا خدمتهم، فزوجنيها الله، فأنا أركب، وإذا نزلت خدمت»، وزاد ابن خزيمة من هذا الوجه: «وكانت إذا أتت على مكان سهل نزلت، فقالت: لا أيم حتى تجعل لي عصيدة، فها أنا إذا أتيت إلى - نحو من مكانها قلت: لا أيم حتى تجعل لي عصيدة اهـ (206:7)، قلت: وكان فيه دعابة - رضي الله عنهم

وروي عنه أن ذلك جائز في الظئر دون غيرها، اختارها القاضي، وهذا مذهب أبي حنيفة، لأن ذلك مجهول، وإنما جاز في الظئر لقول الله تعالى: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}، فوجب لهن النفقة والكسوة على الرضاع، ولم يفرق بين المطلقة وغيرها، بل في الآية قرينة تدل على طلاقها. لأن الزوجة تحب نفقتها وكسوتها بالزوجية، وإن لم ترضع، ولأن الله تعالى قال: {وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} والوارث ليس بزوج، وروي عنه رواية ثالثة لا يجوز ذلك بحال، لا في الظئر، ولا في غيرها، وبه قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وأبو ثور، والمذنب، لأن ذلك يختلف اختلافا كثيرا متباينا، فيكون مجهولا. والأجر من شرطه أن يكون معلوما، قال: ولنا ما روى ابن ماجة عن عتبة بن الندر، قال: كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقرأ {طسم} حتى بلغ قصة موسى قال: «إن موسى عليه السلام أجر نفسه ثماني حجج أو عشرة على عفة فرجه، وطعام بطنه» وشرع من قبلنا ما لم يثبت نسخه اهـ.

قلنا: نعم! ولكن الحديث لا يصلح للاحتجاج به، لأن في سنده مسلمة بن علي الخشني، وهو متروك، واتهمه الحاكم برواية المناكير والموضوعات عن الأوزاعي والزيدي، ولو صح فغاية ما فيه أن موسى عليه السلام أجر نفسخ لعفة الفرج وطعام البطن، وليس فيه أن ذلك كان هو الأجر، وبالجمله فلفظة على للسببية لا للمعاوضة، ومن ادعى فعليه البيان، والاحتمال يضر الاستدلال.

قال: وعن أبي هريرة، أنه قال: «كنت أجيرا لابنة غزوان بطعام بطني» الحديث، قلنا: قد مر الجواب عنه في كلام ابن حزم، قال: ولأن من ذكرنا من الصحابة وغيرهم فعلوه، فلم يظهر له نكير، فكان إجماعا اهـ. قلنا: وأين الإجماع؟ وقد خالفهم عثمان، كما ذكره ابن حزم، وأيضا فلا يبعد أن يكونوا فعلوه مكارمة، لا إجارة.

قال: ولأنه ثبت في الظئر بالآية فيثبت في غيرها بالقياس عليها، ولأنه عوض منفعة فقام العرف فيه مقام التسمية، وكنفقة الزوجة، ولأن للكسوة عرفا وهي كسوة الزوجات، وللإطعام عرف وهو الإطعام في الكفارات، فجاز إطلاقه، كنقد البلد، وأيضا فما كان عوضا (في الرضاع جاز في الخدمة كالأثمان اهـ 69:6).

باب إذا قال: أجرتك هذا كل شهر بدرهم جاز في كل شهر ... 5380 - عن علي رضي الله عنه، قال: "جعت مرة جوعاً شديداً، فخرجت أطلب العمل في عوالي المدينة، فإذا أنا بامرأة قد جمعت مداراً، فظننتها تريد بله، فقاطعتها كل ذنوب على تمر، فمددت ستة عشر ذنوباً، حتى مجلت يداي، ثم أتيتها.

قلنا: ليست الآية صريحة في جواز استئجار الظئر بالطعام والكسوة، وغاية ما فيها أنه يجب على المولود له أن يعطي المرضعة ما يكفيها لطعامها وكسوتها، وأما أن ذلك لا بد أن يكون معلوماً، أو يجوز أن يكون مجهولاً، فالآية ساكتة عن ذلك، وقوله تعالى: {فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ} ... يدل على أن المراد برزقهن وكسوتهن أجورهن، وأجر الأجير يكون معلوماً عادة وشرعاً، فكذلك رزقهن وكسوتهن أيضاً، هذا، ولكن الراجح عندي جواز الإجارة والاستئجار على الطعام والكسوة، قياساً على إجارة الظئر، فإن أبا حنيفة يقول بجواز استئجارها على طعامها وكسوتها، وعلمه بأن الجهالة فيه لا تفضي إلى المنازعة للعرف والعادة، فكذلك أجير الخدمة إذا تعورف استئجاره بالطعام والكسوة، والله تعالى أعلم.

باب إذا قال: أجرتك هذا كل شهر بدلاهم جاز في كل شهر

قوله: «عن علي» إلخ: قال العبد الضعيف: الحديث نص في الباب، وهو يدل على جواز الإجارة بالمقاطعة، ومنها مسألة الباب أيضاً، واختلفت نصوص المذهب فيه، فظاهر ما في «القدوري» و «الهداية» وغيره من المتون والشروح أن من أجر داراً كل شهر بكذا صح في واحد فقط، وفي كل شهر سكن في أوله صح العقد فيه أيضاً، وحاصله صحة العقد في واحد لزوماً، وفي الباقي مرفوعاً.

وأما ما في «القدوري»: أن العقد صحيح في واحد فاسد في بقية الشهور، فقال في «المحيط»: هذا قول بعضهم، والصحيح أن الإجارة في كل شهر جائزة، وإطلاق محمد يدل عليه، فيجوز العقد في الشهر الأول، والثاني، والثالث، وإنما يثبت خيار الفسخ في أول الثاني، لأنها مضافة إلى المستقبل، ولكل منهما فسخ المضافة اهـ، فمعنى قول من قال بالفساد في الباقي عدم اللزوم، وأطلق على ذلك لأنه قابل للإفساد، كذا في «رد المحتار» (47:5).

وقال الموفق في «المغني»: إذا قال: أجرتك هذا كل شهر بدرهم فاختلف أصحابنا، فذهب القاضي إلى أن الإجارة صحيحة، وهو المنصوص عن أحمد في رواية ابن منصور، واختيار □الخرقي

فعدت لي ست عشرة تمر، فأتيت النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأخبرته، فأكل معي منها، رواه أحمد، وجود الحافظ إسناداً. وأخرجه ابن ماجة بسند صححه ابن السكن اهـ (نيل الأوطار 5: 170).

إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه بإطلاق العقد، لأنه معلوم يلي العقد وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتلبس به، وهو السكنى في الدار مثلا، وإن لم يتلبس به، أو فسخ العقد عند انقضاء الأول انفسخ، وكذلك حكم كل شهر يأتي، وهذا مذهب أبي ثور، وأصحاب الرأي، وحكي عن مالك نحو هذا، واختار أبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن حامد أن العقد باطل، وهو قول الثوري، والصحيح من قولي الشافعي، لأن كل اسم للعدد، فإذا لم يقدره كان مبهما مجهولا فيكون فاسدا، كما لو قال: أجرتك مدة، وحمل أبو بكر وابن حامد كلام أحمد (الذي رواه ابن منصور) في هذا على أن الإجارة وقعت على أشهر (معينة) (بأن قال: أجرتكها عشرين شهرا كل شهر بدرهم

ووجه الأول أن عليا - رضي الله عنهم - استقى لرجل من اليهود كل دلو بتمرة، وجاء به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأكل منه وهو نظير مسألتنا، ولا شروعه في كل شهر مع ما تقدم في العقد من الاتفاق على تقدير أجره، والرضا ببذله به جرى مجرى ابتداء العقد عليه، وصار كالبيع بالمعاطاة إذا جرى من المساومة ما دل على التراضي بها، فعلى هذا متى ترك التلبس به في شهر لم تثبت الإجارة فيه، لعدم العقد، وإن فسخ فكذا، (وليس بفسخ في الحقيقة، لأن العقد في أشهر الثاني ما ثبت اهـ ملخصا 19:6)

مؤاجرة المسلم نفسه من الكافر

فائدة: دل حديث الباب على جواز أن يؤاجر المسلم نفسه من الكفار، وترجم له البخاري في «الصحيح» بقوله: «هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب؟» وأورد فيه حديث خباب، وهو إذ ذاك مسلم في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك، وكان ذلك بمكة وهي إذ ذاك دار حرب، واطلع النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك، وأقره

ولم يجزم البخاري بالحكم لاحتمال أن يكون الجواز مقيدا بالضرورة، أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن في قتال المشركين ومناذتهم، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه (ولعل حديث الباب الذي أودعناه في المتن لم يصح عنده، لكونه ليس على شرطه، أو ذهب إلى الفرق بين

ورواه ابن ماجة (ص 178) من حديث أبي هريرة أيضاً، ولكنه في قصة رجل من - 5481 الأنصار رأى في وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أثر الجوع، فخرج يطلب، فإذا يهودي يسقي نخلاً، فشارطه كل دلو بتمرة، فاستقى بنحو من صاعين، فجاء به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - الحديث مختصراً، وفي سنده عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، وهو متروك

المشركين وأهل الكتاب، وعلي - رضي الله عنهم - لم يؤاجر نفسه إلا من يهودي أو امرأة (من الأنصار فافهم

وقال المهلب: كره أهل العلم ذلك إلا لضرورة بشرطين: أحدهما: أن يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله، والآخر: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين، وقال ابن المنير: استقرت المذاهب على أن الصانع في حوائثهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة، ولا يعد ذلك من الذلة، بخلاف أن يخدمه في منزله، وبطريق التبعية له، والله أعلم اهـ من «فتح الباري» (371:5)).

استئجار المسلم المشرك

وأما استئجار المشركين والكفار فقد صح عنه أنه - صلى الله عليه وسلم - عامل يهود خيبر، واستأجر عند الهجرة رجلاً من بني الديل هاديا خريتا، وهو على دين كفار قريش، وترجمة البخاري في الصحيح تشعر بأنه يرى امتناع استئجار المشرك حربياً كان أو ذمياً، إلا عند الاحتياج إلى ذلك، كتعذر وجود مسلم يكفي ذلك العمل. وأشار في الترجمة بقوله: إذا لم يوجد أهل الإسلام» إلى ما أخرجه أبو داود من طريق تحماد بن سلمة عن عبيد الله بن عمر أحسبه عن نافع عن ابن عمر: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قاتل أهل خيبر، الحديث، وفيه: وأراد أن يجليهم، فقالوا: يا محمد! دعنا نعمل في هذه الأرض، ولنا الشطر ولكم الشطر (وفي حديث بشير بن يسار عنده)، فلما صارت الأموال بيد النبي - صلى الله عليه وسلم - والمسلمين لم يكن لديهم عمال يكفونهم عملها، فدعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اليهود فعاملهم» (3:121).

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب نحوه، وبالجمله إنما أجابهم إلى ذلك لمعرفتهم بما يصلح أرضهم دون غيرهم، فنزل البخاري من لا يعرف منزلة من لم يوجد

وفي استشهاده بقصة معاملة خيبر، وباستئجاره - صلى الله عليه وسلم - الدليل المشترك لما هاجر على عدم جوازه بدون الحاجة نظر، لأنه ليس فيهما تصريح بالمقصود، وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضموماً إلى قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنا لا نستعين بمشرك» أخرجه مسلم، وأصحاب السنن، فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به

باب أجرة السمسرة ... 5382 - عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يتلقى الركبان، ولا يبيع حاضر لباد. قلت: يا ابن عباس! ما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً"، رواه البخاري

قال ابن بطال: عامة الفقهاء يجيزون استئجارهم عند الضرورة وغيرها، لما في ذلك من المذلة لهم وإنما المتمعن أن يؤاجر المسلم نفسه من الشرك لما فيه من إذلال المسلم أه من «فتح الباري» (5:364).

قلت: ولا يخفى على الفقيه العارف أن كل استئجار من الكافر لا يورث مذلة للمسلم، بل منه ما فيه إعزاز له. كالاستئجار للتعليم، أو لكتابة الحساب، أو للنظر في الضياع والدكاكين، أو لفصل القضاة ونحوه. وأما استعمالهم أهل الذمة في أعمال السلطان، وتولييتهم القضاء بين الناس، أو توليتهم على الجند فلا يخفى ما فيه من تسليطهم على أهل الإسلام، واستعلانهم عليهم، فلا يجوز ذلك أصلاً. وقد ثبت عن عمر أنه نهى أبا موسى الأشعري عن اتخاذ النصراني كاتباً له، كما مر في كتاب الجهاد، فتذكر

باب أجر السمسرة

قوله: «عن ابن عباس» إلخ: قال العبد الضعيف: احتج به العيني لأبي حنيفة، فقال: ومنه كان أبو حنيفة يكره السمسرة أه. ولا حجة فيه، لأنه عارضه فتوى الراوي ورأيه، وهو ما ذكرناه بعد ذلك من قول ابن عباس نفسه، وإذا عارض قول الراوي روايته فالعبرة عندنا برأيه لا بروايته، إلا أن يقال: إن هذا كان قوله أو عمله بخلاف روايته بعد الرواية مما هو خلاف بيقين. ولا يقين ههنا، لاحتمال أن يكون قول ابن عباس على سبيل المراضاة، لا على سبيل المعاقدة. وحديثه المرفوع محمول على المعاقدة حتماً، كما هو ظاهر. ولكن للخصم أن يقول في تفسيره المنع من بيع الحاضر للبادي بأن لا يكون له سمساراً، أن مفهومه أنه يجوز أن يكون سمساراً في بيع الحاضر للحاضر، فإن قيل: هذا استدلال بالمفهوم، وهو ليس بحجة عندنا. قيل: إن الخصم يحتج به، وقد تأيد هذا المفهوم بقول ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب فما زاد على كذا فهو لك، وحمله على المراضاة بعيده.

وفي «التلويح»: أما قول ابن عباس وابن سيرين، وأكثر العلماء لا يجيزون هذا (لأنها وإن كانت أجرة سمسرة لكنها مجهولة. وشرط جوازها عند الجمهور أن تكون الأجرة معلومة

وقال بان عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب فما زاد على كذا وكذا فهو لك، - 5383
علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبة عن هشيم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس نحوه
(عمدة القارئ 5: 645)، وهذا سند صحيح

وممن كرهه الثوري، والكوفيون

وقال الشافعي، ومالك: لا يجوز، فإن باع فله أجر مثله، وأجازه أحمد وإسحاق، وقالوا: هو
من باب القراض، وقد لا يربح المقارض اهـ من «العمدة» (5: 646) للعيني

قلت: ولكن شرط جواز المقارضة أن تكون بالدرهم أو الدينار، ولا تجوز بالعروض إجماعاً،
فكيف يصح حمله على المقارضة؟ فتأمل، ونقل ابن التين أن بعضهم شرط في جوازه أن
يعلم الناس ذلك الوقت أن ثمن السلعة يساوي أكثر مما سمي له، وتعبه بأن الجهل بمقدار
(الأجرة باق اهـ من «فتح الباري» (5: 370)

قال العيني: وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز أن يستأجره على بيع سلعة
إذا بين لذلك أجلاً، قال: وكذلك إذا قال له: بع هذا الثوب ولك درهم أنه جائز وإن لم
يوقت له ثمنًا، وكذلك إن جعل له في كل مائة دينار شيئًا، وهو جعل

وقال أحمد: لا بأس أن يعطيه من الألف شيئًا معلوماً، وذكر ابن المنذر عن حماد، والثوري
أنهما كرها أجره، وقال أبو حنيفة: إن دفع له ألف درهم يشتري بها بزا بأجر عشرة دراهم
فهو فاسد، وكذلك لو قال: اشتر مائة ثوب، فهو فاسد، فإن اشترى له أجر مثله، ولا يجاوز
ما سمي، وقال أبو ثور: إذا جعل له في كل ألف شيئًا معلوماً لم يجز، لأن ذلك غير معلوم،
(وإن اكتراه شهراً على أن يشتري له ويبيع فذلك جائز اهـ (5: 645)

قلت: والحاصل أن أجرة السمسار ضربان: إجارة وجعالة، فالأول يكون مدة معلومة يجتهد
فيها للبيع، وهذا جائز بلا خلاف، فإن باع قبل ذلك أخذ بحسابه، وإن انقضى الأجل أخذ
كامل الأجرة، والجعالة لا يضرب فيها أجل، ولا يستحق فيها شيئاً إلا بتمام العمل، وهي
فاسدة عندنا لجهالة العمل والأجر معا مرة، وجهالة أحدهما أخرى

وفي «رد المحتار» (5: 59): قال في «التاترخانية»: وفي الدلال والسمسار يجب أجراً
لمثل، وما تواضعوا عليه أن في كل عشرة دنانير كذا فذلك حرام عليهم

وفي «الحاوي»: سئل محمد بن سلعة عن أجرة السمسار، فقال: أرجو أنه لا بأس به، وإن
كان في الأصل فاسداً، لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس إليه

وقال ابن سيرين: إذا قال: بعه بكذا فما كان من ربح فهو لك، أو بيني وبينك، فلا - 5384
بأس به، علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبه عن هشيم عن يونس عن ابن سيرين (العمدة
5: 645)، وهذا سند صحيح أيضاً

كدخول الحمام، وعنه قال: رأيت ابن شجاع يقاطع (1) نساها ينسج له ثيابا في كل سنة

قلت: والحاصل: أن الجهالة اليسيرة عفو فيما جرى به التعامل، لكونها لا تفضي إلى النزاع
عادة

لا يشترط في مدة الإجارة أن تلي العقد

فائدة: لا يشترط في مدة الإجارة أن تلي العقد، بل لو أجره سنة خمس وهما في سنة
ثلاث، أو شهر رجب في المحرم صح، وبهذا قال أبو حنيفة (وأحمد)، وقال الشافعي: لا
(يصح، إلا أن يستأجر من هي في إجارته كذا في «المغني» 6: 6)

وقد وافق البخاري الحنفية في هذا الباب، واحتج بحديث عائشة رضي الله عنها، قالت:
«استأجر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وأبو بكر - رضي الله عنهم - رجلا من بني
الديل هاديا خريتا فدفعنا إليهما راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث براحتيهما صبح ثلاث،
لا يقال: ليس في الحديث أنهما استأجراه على أن لا يعمل إلا بعد ثلاث، بل الذي فيه أنهما
استأجراه، وابتدأ العمل من وقته بتسليمهما إليه راحلتيهما، وبحفظهما، فكان خروجهما
وخروجه بعد ثلاث على الراحلتين اللتين قام بأمرهما إلى ذلك الوقت، لأنهما لم يكونا
استأجراه لخدمة الراحلتين، بل كانت الإجارة لأجل الدلالة على الطريق، ولا شك أنها
تأخرت، والذي كان يرى راحلتيهما عامر بن فهيرة لا الدليل، قاله ابن المنير، كما في «فتح
(الباري» 365: 5)

إذا ثبت هذا فإن الإجارة إن كانت على مدة تلي العقد لم يحتج إلى ذكر ابتدائها من حين
العقد، وإن كانت لا تليه فلا بد من ذكر ابتدائها، لأنه أحد طرفي العقد، فاحتج إلى معرفته
كالانتهاء، وإن أطلق فقال: أجرتك سنة أو شهرا صح، وكان ابتدائه من حين العقد، وهذا
قول مالك وأبي حنيفة، وقال الشافعي وبعض أصحاب أحمد: لا يصح حتى يسمي الشهر
ويذكر أي سنة هي، ولنا قول الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام: {عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي
ثَمَانِي جِجَجٍ}، ولم

قلت: فيجوز مقاطعة القصار لفصل ثياب أهل البيت على طعام معلوم في السنة، وقدر الثياب مجهول، وكذا مقاطعة (1)
(الكناس والحقاق ونحوهم لكثرة التعامل بها، وحاجة الناس إليها وإن كان قدر العمل مجهولا، كما لا يخفى. (المؤلف)

وقال البخاري: ولم ير ابن سيرين وعطاء وإبراهيم والحسن بأجر السمسار بأس، - 5385
وذكر الحافظ في "الفتح" (5: 370) من وصله

(يذكر ابتدائها اهـ من «المغني» (6: 7)

:لا خلاف في إباحة إجارة العقار

فائدة: لا خلاف بين أهل العلم في إباحة إجارة العقار. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن استئجار المنزل، والدواب جائز، ولا تجوز إيجارها إلا في مدة معلومة معينة، ولا بد من مشاهدته، وتحديدته، فإنه لا يصير معلوماً إلا بذلك، ولا يجوز إطلاقه، ولا وصفه، وقال أصحاب الرأي: له خيار الرؤية، كقولهم في البيع اهـ من «المغني» (21: 6)).

كره أحمد كراء الحمام

فائدة: كره أحمد كراء الحمام، وسئل عن كرائه، فقال: أخشى، فقليل له: إذا شرط على المكتري ألا يدخله أحد بغير إزار؟ قال: ومن يضبط هذا؟ وكأنه لم يعجبه، قال ابن حامد: هذا على طريق الكراهة تنزيها لا تحريماً، لأنه تبدو فيه عورات الناس، فحصل الإجارة على فعل محظور، فكرهه لذلك، فأما العقد فصحيح، وهذا قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن كراء الحمام جائز، وهذا قول مالك، والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، لأن المكتري إنما يأخذ الأجر عوضاً عن دخول الحمام والاختسال بمائه، وأحوال المسلمين محمولة على السلامة، وإن وقع من بعضهم فعل ما لا يجوز لم يحرم الأجر المأخوذ منه، كما لو اكترى داراً ليسكنها فشرب فيها خمراً اهـ من «المغني» (22: 6)).

رد ما حكي عن أبي حنيفة: يجوز للحمامي النظر إلى العورة

وأما ما روي عن أبي حنيفة لصاحب الحمام أن ينظر إلى العورة، وحجته الختان، كما في «الدر»، فقد رده أهل المذهب، قال الشامي: هذا غير المعتمد، لما في «شرح الوهبانية»: وينبغي أن يتولى على عورته بيده دون الخادم، هو الصحيح، لأن ما لا يجوز النظر إليه لا يجوز مسه فوق الثياب اهـ، اللهم إلا أن يضطر إليه فلا بأس أن يطل عورته غيره، أو يطل هو عورة غيره، كالختان، ويغض بصره، قال الفقيه أبو الليث: هذا في حالة الضرورة ((والاضطرار) لا غيره اهـ (5: 377)).

وروى الطبراني في «الكبير» بسند رجال الصحيح عن ابن عمر: أنه كان يدخل

ج

.....

الحمام، فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقوقه، قال لصاحب الحمام: أخرج هذا اه، هذا هو المعتمد، لكثرة الأخبار عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه كره دخول الحمام، لما تكشف فيه العورات، فكيف يجوز لدخله أن يكشف عورته للحمامي؟ فما رواه الطبراني عن الوليد بن مسلم، قال: سمعت الأوزاعي يقول: الفخذ في المسجد عورة، وفي الحمام ليس بعورة، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: رواه ثقات أه (279:4)، محمول على حالة الضرورة لا غير، فافهم

فائدة: لا يجوز للرجل إجارة داره لمن يتخذها كنيسة، أو بيعة، أو يتخذها لبيع الخمر أو القمار، وبه قال الجماعة، وقال أبو حنيفة: إن كان بيتك في السواد فلا بأس أن تؤجره لذلك، وخالفه أصحابه، واختلف أصحابه في تأويل قوله، ولنا أنه فعل محرم، فلم تجز الإجارة عليه، كإجارة عبده للفجور، ولو ائتمى ذمي من مسلم داره فأراد بيع الخمر فيها فلصاحب الدار منعه، وبذلك قال الثوري، وقال أصحاب الرأي: إن كان بيته في السواد (والجبل) فله أن يفعل ما شاء، كذا في «المغني» (136:6)

قلت: علله في «الدر» وغيره بأن سواد الكوفة غالب أهلها أهل الذمة وهم يمكنون من اتخاذ البيعة، والكنيسة، وإظهار شرب الخمر، وبيعها في قراهم، بخلاف الأمصار، وقرى غير الكوفة، فلا يمكنون فيها من اتخاذ البيع، والكنائس، وإظهار بيع الخمر ونحو ذلك، فكان ذلك إجارة لعمل قد أقرناهم عليه، فتصح، وقالوا: لا ينبغي ذلك، لأنه إعانة على المعصية، ولا نزاع في كراهتها ديانة، وإنما الخلاف في صحتها قضاء، وفي حل الأجرة للمؤجر، ولا يخفى أن المعصية ليست قائمة بعين الدار، وإنما هي بفعل المستأجر، وهو مختار، فينقطع نسبته عنه، وصار كما لو أجرها للسكنى جاز وهو لا بد من عبادته، والتكلم بكلمات الشرك والفكر فيه، فالراجح قول الإمام في صحة مثل هذه الإجارة قضاء، وكراهتها ديانة فافهم، فإن الروايات قد اختلفت عن الإمام في هذا الباب، والجمع بينها بما ذكرناه أولى، والله تعالى أعلم بالصواب

للمستأجر ضرب الدابة بقدر العادة

فائدة: للمستأجر ضرب الدابة بقدر ما جرت به العادة، ويكبحها بالجام للاستصلاح، ويحثها على السير، ليلحق بالقافلة. وقد صح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نخس بعير جابر، وضربه، وكان أبو بكر يخرش بعيره بمحجنه، وللرائض ضرب الدابة للتأديب، وتريب □ المشي، والعدو، والسير

.....

وللمعلم ضرب الصبيان للتأديب. قال الأثرم: سئل أحمد عن ضرب المعلم الصبيان. قال: على قدر ذنوبهم، ويتوفى بجهده الضرب، وإذا كان صغيرا لا يعقل فلا يضربه، ومن ضرب من هؤلاء الضرب المأذون فيه لم يضمن ما تلف. وبهذا في الدابة قال مالك، والشافعي، وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف ومحمد، وقال الثوري، وأبو حنيفة: يضمن، لأنه تلف بجنايته فضمن (والإذن مشروط بشرط السلامة) فضمنه كغير المستأجر، كذلك قال الشافعي في (المعلم يضرب الصبي، لأنه يمكنه تأديبه بغير الضرب اهـ من «المغني» (119:6).

للمعلم ضرب الصبي ثلاثا باليد لا بالخشبة والعصا

وفي «الدرر»: وإن وجب ضرب ابن عشر عليها أي على الصلاة بيد لا بخشبة، لحديث: «مروا أولادكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرة».

قلت: والصوم كالصلاة على الصحيح، (ويؤمر بإعادة ما صلاه بلا وضوء، لا لو أفسد الصوم لمشتقته عليه. الشامي) وينهى عن شرب الخمر، ليألف الخير ويترك الشر اهـ، قال الشامي: قوله: بيد أي ولا يتجاوز الثلاث، وكذلك المعلم ليس له أن يجاوزها، قال (1) عليه السلام لمرداس المعلم: «إياك أن تضرب فوق الثلاث فإنك إذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منك» اهـ إسماعيل عن أحكام الصغار للإستروشنى وظاهره أنه لا يضرب بالعصا في غير (الصلاة أيضا اهـ (364:1).

العين المستأجرة أمانة في يد المستأجر

فائدة: العين المستأجرة أمانة في يد المستأجر، إن تلفت بغير تفريط لم يضمنها، لا نعلم في هذا خلافا، لأنه قبض العين لاستيفاء منفعة يستحقها منها، وإذا انقضت المدة فعليه رفع يده، وليس عليه الرد، وعلى هذا متى انقضت المدة كانت العين أمانة في يده، إن تلفت من غير تفريط فلا ضمان عليه، فإن شرط الموجد على المستأجر ضمان العين فالشرط فاسد، لأنه ينافي مقتضى العقد، وهل تفسد الإجارة به؟ فيه وجهان بناء على الشروط الفاسدة في البيع، وروي الأثرم بإسناده عن ابن عمر قال: «لا يصح الكراء بالضمان»، وعن فقهاء المدينة أنهم كانوا يقولون

.....

لم أقف على حاله من الصحة وغيرها، ولا على من خرجه، قال الحافظ في «الإصابة»: مرداس المعلم ذكره أبو زيد (1) الديوسي في «كتاب الأسرار» بغير سند، فقال: مر النبي - صلى الله عليه وسلم - بمرداس المعلم، فقال: «إياك والخبز (المرقق والشرط على كتاب الله»، وهذا لم أقف على إسناده إلى الآن اهـ (81:6). (المؤلف)

لا نكتري بضمان»، إلا أنه من شرط على كرى أنه لا ينزل متاعه بطن واد، أو لا يسر به» ليلا مع أشباه هذه الشروط (كان لا يسير وقت القائلة، أو لا يتأخر بها عن القافلة، أو لا يسر في آخرها، أو لا يسلك بها الطريق الفلانية). فتعدى ذلك، فتلف شيء مما حمل في ذلك التعدي فهو ضامن، فأما غير ذلك فلا يصح شرط الضمان فيه، وإن شرطه لم يصح الشرط، لأن ما لا يجب ضمانه لا يصيره الشرط مضمونا، وما يجب ضمانه لا ينتفي ضمانه بشرط نفيه، وعن أحمد أنه سئل عن ذلك فقال: «المسلمون على شروطهم»، وهذا يدل على نفي الضمان بشرط وجوبه بشرطه اهـ من «المغني» (6:118)، قال في «الدر» عن («الأشباه» وغيرها: «إن الأجر والضمان لا يجتمعان» (5:35).

يجوز تضمين أهل البابور والبريد على المفتي به

قل: وأما تضمين أهل البريد والبابور فليس من باب ضمان المستأجر، بل هو من باب ضمان الأجير المشترك، وقد عرفت أن المفتي به فيه هو قولهما بالضمان

لا ضمان على حجام، ولا متطبب عرف منه الحذق

فائدة: لا ضمان على حجام، ولا ختان، ولا متطبب إذ عرفت منهم حذق الصنعة، ولم تجن أيديهم. والحاصل أن هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا بشرطين: أحدهما: أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم، ولهم بها بصارة ومعرفة، لأنه إذا لم يكن كذلك لم يحل له مباشرة القطع. وإذا قطع مع هذا كان فعلا محرما، فيضمن سرايته، كالقطع ابتداء

الثاني: ألا تجني أيديهم، فيتجاوزوا ما ينبغي أن يقطع، فأما إن كان حاذقا وجنت يده ضمن فيه كله، لأنه إتلاف لا يختلف ضمانه بالعمد والخطأ، فأشبهه إتلاف المال، وهذا مذهب (الشافعي، وأصحاب الرأي، ولا نعلم فيه خلافا من «المغني» (6:120).

قلت: روى مالك في «الموطأ» عن يحيى بن سعيد: أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان أن هلم إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان أن الأرض لا تقدر أحدا، وإنما يقدر الإنسان عمله، وقد بلغني أنك جعلت طبيبا (1) تداوي، فإن كنت تبرئ فنعم لك، وإن كنت متطببا فاحذر أن تقتل إنسانا، فتدخل النار، فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه نظر إليهما فقال: متطبب والله! أرجعا إلي، أعيدا قصتكما، اهـ من «جمع الفوائد» (1:259).

.....

من تطيب ولم يعلم منه طب فهو ضامن

وروى أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن ابن عمرو مرفوعاً: «من تطيب ولم يعلم (منه طب فهو ضامن)» وإسناده صحيح، كما في «العزيمي» (3:325).

يجوز الاستئجار على الختان والمداواة بغير خلاف

قال الموفق: ويجوز الاستئجار على الختان، والمداواة، وقطع السلعة، لا نعلم فيه خلافاً، ولأنه فعل يحتاج إليه مأذون فيه شرعاً فجاز الاستئجار عليه كسائر الأفعال المباحة اهـ (123:6)).

يجوز استئجار الآدمي بغير خلاف

قال: ويجوز استئجار الآدمي بغير خلاف بين أهل العلم، وقد أجاز موسى عليه السلام نفسه لرعاية الغنم، واستأجر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأبو بكر رجلاً ليدلها على الطريق، وذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - رجلاً استأجر أجراً، كل أجير بفرق من درة، وقال: «إنما مثلكم ومثل أهل الكتاب كمثل رجل استأجر أجراً، كل أجير بفرق من درة، فقال: من يعمل لي من غدوة إلى نصف النهار على قيراط قيراط»، قال: ويجوز الاستئجار للبناء وتقديره بالزمان، أو بالعمل، فإن قدره بالعمل فلا بد من معرفة موضعه، لأنه يختلف بقرب الماء وسهولة التراب، ولا بد من ذكر عرضه، وطوله، وسمكه، وآلة البناء من لبن وطين، وحجر وطين، أو شيد وأجر، أو غير ذلك اهـ (36:6)، ويدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى والخضر عليهما السلام: {فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا}، قال سعيد: «أجراً نأكله»، أي لو تشارطت على عمله بأجرة معينة لنفعنا ذلك، وفيه دلالة على أن الإجارة تضبط بتعيين العمل، كما تضبط بتعيين الأجل، (كذا في «فتح الباري» (5:366).

يجوز استئجار ناسخ لينسخ كتب فقه ونحو

قال: ويجوز استئجار ناسخ لينسخ له كتب فقه، أو حديث، أو شعراً مباحاً، أو سجلات، ولا بد من التقدير بالمدة، أو العمل، فإن قدره بالعمل ذكر عدد الأوراق وقدرها، وعدد السطور في كل ورقة وقدر الحواشي، ودقة القلم وغلظه، لأن الجهر يختلف باختلافه، فإن عرف الخط بالمشاهدة جاز، قال ابن عقيل: ليس له محادثة غيره حالة النسخ، ولا التشاغل بما يشغل سره ويوجب غلظه، ولا لغيره تحديثه وشغله، وكذلك كل الأعمال التي تختل بشغل السر والقلب كالقصور، والنساجة ونحوهما

:يجوز أن يستأجر من يكتب له مصحفا

قال: ويجوز أن يستأجر من يكتب له مصحفا في قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن جابر بن زيد، ومالك بن دينار، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي، وأبو ثور، وابن المنذر، وقال ابن سيرين: لا بأس أن يستأجر الرجل شهرا، ثم يستكتبه مصحفا

وكره علقمة كتابة المصحف بالأجر. ولعله يرى أن ذلك مما يختص فاعله بكونه من أهل القرية، فكره الأجر عليه كالصلاة، ولنا أنه فعل مباح يجوز أن ينوب فيه الغير عن الغير فجاز أخذ الأجر عليه ككتابة الحديث، وقد جاء في الخبر «أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله» اهـ (37:6). قلت: هذا في الرقية خاصة، كما مر

:يجوز الاستئجار لحصاد الزرع بلا خلاف

قال: ويجوز أن يستأجر لحصاد زرعه، ولا نعلم فيه خلافا بين أهل العلم وكان إبراهيم بن أدهم يؤجر نفسه لحصاد الزرع ويجوز أن يقدره بمدة، وبعمل معين مثل أن يقاطعه على (حصاد زرع معين اهـ 37:6)

:يجوز استئجار الخضير، والكيال، والوزان بغير خلاف

قال: ويجوز استئجار رجل ليدله على طريق. ويجوز استئجار كيال ووزان لعمل معلوم، أو في مدة معلومة وبهذا قال مالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، ولا نعلم فيه مخالفا. فإن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأبا بكر - رضي الله عنهم - استأجرا عبد الله بن أريقط ليدلهما على طريق المدينة، وفي حديث سويد بن قيس: «أتانا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاشتري منا رجل سراويل، وثم رجل يزن بأجر فقال رسول الله - (صلى الله عليه وسلم -: زن وارجح»، رواه أبو داود اهـ (93:6)

:من استأجر الدار أن يسكنها، أو يسكن غيره فيها بغير خلاف

قال: ومن استأجر عقارا للسكنى فله أن يسكنه ويسكن فيه من شاء ممن يقوم مقامه في الضرر أو دونه ويضع فيه ما جرت عادة الساكن به من الرجال والطعام ويخزن فيها الثياب وغيرها مما لا يضر بها، ولا يسكنها ما يضر بها، مثل القصارين والحدادين، لأن ذلك يضر بها، ولا يجعل فيها الدواب لأنها تروث فيها، وتفسدها، ولا يجعل فيها السرجين ولا رحي، ولا شيئا يضر

.....

بها، ولا يجوز أن يجعل فيها شيئا ثقيلا فوق سقف، لأنه يثقله، ويكثر خشبه، ولا يجعل فيها شيئا يضر بها إلا أن يشترط ذلك وبهذا قال الشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم فيه (مخالفا اهـ (51:6).

يجوز للمستأجر إجارة العين المستأجرة

قال: ويجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها، نص عليه أحمد وهو قول سعيد بن المسيب وابن سيرين ومجاهد وعكرمة وأبي سليمان ابن عبد الرحمن والنخعي والشعبي والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وذكر القاضي فيه رواية أخرى (عن أحمد) أنه لا يجوز، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - «نهى عن ربح ما لم يضمن»، والمنافع لم (تدخل في ضمانه، والأول أصح، لأن قبض العين قام مقام قبض المنافع اهـ (53:6).

حكم إجارة العين المستأجرة بمثل الأجر وزيادة منه

قال: ويجوز للمستأجر إجارة العين المستأجرة بمثل الأجر وزيادة، نص عليه أحمد، وروى ذلك عن عطاء والحسن والزهري، وبه قال الشافعي وأبو ثور وابن المنذر، وروي عن أحمد أنه إن أحدث في العين زيادة جاز أن يكرهها بزيادة وإلا لم تجز الزيادة، فإن فعل تصدق بالزيادة، روي هذا عن الشعبي، وبه قال الثوري، وأبو حنيفة لأنه يربح بذلك فيما لم يضمن، (وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ربح ما لم يضمن اهـ (55:6).

وفي «المحلي» من طريق أبي شيبة نا عباد بن العوام عن عمر بن عامر عن قتادة عن نافع عن ابن عمر أنه قال فيمن استأجر أجيرا فأجره بأكثر مما استأجره قال ابن عمر: «الفضل للأول»، ومن طريق وكيع نا شعبة عن قتادة عن ابن عمر: «أنه كرهه»، وصح عن إبراهيم أنه قال: «يرد الفضل هو ربا»، ولم يجزه مجاهد، ولا إياس بن معاوية، ولا عكرمة، وكرهه الزهري بعد أن كان يبيحه، وكرهه ميمون بن مهران وابن سيرين وسعيد بن المسيب وشريح ومسروق ومحمد بن علي والشعبي وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأباحه سليمان ابن يسار وعروة بن الزبير، والحسن وعطاء

قال ابن حزم: احتج المانعون من ذلك بأنه كالربا، وهذا باطل، بل هي إجارة صحيحة، ولا فرق بين من ابتاع بئمن، وباع بأكثر، وبين من ائتمى بشيء وأكري بأكثر

قلت: الفرق بين، فإن المبيع يدخل في ضمان المشتري بعد البيع، والعين المستأجرة أمانة (في يد المستأجر، فكان إجارتها بأكثر مما استأجرها من ربح ما لم يضمن

قال: والمالكين يشنعون بخلاف صاحب الذي لا يعرف له مخالف، وهذا مما تناقضوا

.....

فيه، لأن ابن عمر لم يجزه ولا يعرف له في ذلك مخالف من الصحابة

قلت: فقويت حجة أبي حنيفة بذلك)، قال: وممن قال بقول أبي حنيفة في ذلك الشعبي، (قلت: لم أدر حكمة هذا التكرار، فقد مر ذكره في المانعين)، قال: والعجب أنهم قالوا: يتصدق بالفضل، وهذا باطل لأنه إن كان حلالا فلا يلزمه أن يتصدق به إلا أن يشاء، وإن (كان حراما عليه فلا يحل له أن يتصدق بما لا يملك اهـ (198:8)

قلت: بل هو من المشتبهات لصحة الإجارة بدليل ما مر في المسألة التي قبل هذه، وهي تفيد ملك المستأجر للفضل، وكان هذا الفضل من ربح ما لم يضمه ذكرنا أنفا فلم يطب له، وحكم الملك الخبيث أن يتصدق به، فافهم

قال أحمد: وقال النخعي: لا بأس أن يتقبل الخياط الثياب بأجر معلوم ثم يقبلها بعد ذلك أن يعين فيها، أو يقطع، أو يعطيه سلوكا أو إبراً، أو يخطط فيها شيئا، فإن لم يعني فيها بشيء فلا يأخذن فضلا، قال الموفق: وهذا يحتمل أن يكون النخعي قال مبنيا على مذهبه أن من استأجر شيئا لا يؤجره بزيادة، وقياس المذهب (أي مذهب أحمد) جواز ذلك، سواء أعان فيها بشيء أو لم يعن اهـ (ص 56). قلت: وحجة الحنفية أقوى ما يكون في الباب، وهو نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن ربح ما لم يضم، فتذكر

يجوز استئجار أمته، وأخته، وبنته لرضاع ولده بغير خلاف

:دون استئجار امرأته لرضاع ولده منها

قال: ويجوز للرجل استئجار أمته، وأخته، وبنته لرضاع ولده، وكذلك سائر أقاربه بغير خلاف، وإن استأجر امرأته لرضاع ولده منها جاز، هذا الصحيح من مذهب أحمد، وذكره الخرقى سواه كانت في حبال الزوج، أو مطلقة، وقال القاضي: ليس لها ذلك، وتأول كلام الخرقى على أنها في حبال زوج آخر، وهذا قول أصحاب الرأي، وحكي عن الشافعي، لأنه قد استحق حبسها والاستمتاع بها بعوض فلا يجوز أن يلزمه عوض آخر لذلك اهـ (76:6). وأيضا فإن إرضاع الولد واجب على الأم ديانة إذا لم يكن بها عجز عنه، ولا يجوز الإجارة على عمل هو واجب على الإنسان عينا، ودليل الوجوب قوله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ...} الآية، ولا يرد ذلك على ما أورده الموفق على العلة التي ذكرها بقوله: إن الحبس والاستمتاع بها غير الحضانة، واستحقاق منفعة من وجه لا يمنع □ استحقاق منفعة سواها بعوض آخر

.....

(كما لو استأجرها أولا ثم تزوجها اهـ 76:6)

:الجواب عن قصة أم موسى في أخذها الأجر على إرضاعه

ولعل أحمد يحتج بقصة أم موسى حيث أرضعته بامر فرعون، وأجرى عليها النفقة، ولنا أن نقول: لم يكن أخذها ذلك من باب أخذ الأجرة على الإرضاع، ولو سلم فيجوز للمسلم أن يأخذ أموال أهل الحرب في دارهم بطيبة أنفسهم بأي وجه كان من غير عذر، وأيضا لو أقرت بأنها أمه، وأبت عن النفقة لعلم فرعون كونه من بني إسرائيل، وقتله، ومن ابتلي ببليتين فليختر أهونهما، والله تعالى أعلم

:لا يجوز أن يكتري دابة مدة غزاته

قال: ولا يجوز أن يكتري (دابة) مدة غزاته، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم الأوزاعي، والشافعي، وأصحاب الرأي، وقال مالك: قد عرف وجه ذلك، وأرجو أن يكون حقيقيا، ولنا أن هذه إجازة في مدة مجهولة، وعمل مجهول فلم يجز، كما لو أكرها لمدة سفره في تجارته.

:فإن سمى لكل يوم شيئا جاز

فإن سمى لكل يوم شيئا معلوما جاز، وقال الشافعي: هذا فاسد أيضا، لأن مدة الإجازة مجهولة، ولنا أنه كما لو قال: آجرتك هذه الدار كل شهر بدرهم وهو جائز بدليل ما مر: أن (عليا - رضي الله عنهم - أجر نفسه كل دلو بتمرة اهـ ملخصا 85:6)

:أجمع أهل العلم على إجازة كراء الإبل إلى مكة وغيرها

قال: أجمع أهل العلم على إجازة كراء الإبل إلى مكة وغيرها، ولأن بالناس حاجة إلى السفر، وقد فرض الله تعالى عليهم الحج، وأخبر أنهم يأتون { ... رجالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ }، وليس لكل أحد بهيمة يملكها، ولا يقدر على معاناتها، والقيام بها، والشد عليها، قد دعت الحاجة إلى استئجارها، فجاز دفعها للحاجة، إذا ثبت هذا فمن شرط صحة العقد معرفة المتعاقدين ما عقدا عليه

فأما الجمال فيحتاج إلى معرفة الراكبين، والآلة التي يركبون فيها من محمل، أو محارة، أو غيرها، وإن كان مقتبا ذكره، وهل يكون مغطى أو مكشوفاً؟ وبماذا يغطى؟ ويحتاج إلى معرفة

.....

الوطاء الذي يوطأ به المحمل، والمعاليق التي معه من قربة، وسطيحة، وسفرة، وذكر سائر ما يحمل معه، وبهذا قال الشافعي مع جواز الإطلاق في الغطاء، والمعاليق، وحملها على العرف في رواية عنه أبو ثور وابن المنذر

وقال أبو حنيفة: إذا قال: في المحمل رجلان وما يصلحهما من الوطاء والدثر جاز استحساناً، لأن ذلك يتقارب في العادة، فحمل على العادة اهـ، وأما المستأجر فيحتاج إلى (معرفة الدابة التي يركب عليها، لأن الغرض يختلف بذلك اهـ (92:6)

لا خلاف في صحة إجارة الراعي، ولا ضمان عليه

قال: ولا نعلم اختلافاً في صحة استئجار الراعي، وقد دل عليه قول الله تعالى مخبراً عن شعيب عليه السلام أنه قال: {قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي جَجَجٍ}، وقد علم أن موسى عليه السلام آجر نفسه لرعاية الغنم. إذا ثبت هذا فلا ضمان على الراعي فيما تلف من الماشية ما لم يتعد، ولا نعلم فيه خلافاً إلا عن الشعبي، فإنه يروى عنه أنه ضمن الراعي، ولنا أنه مؤتمن على حفظها فلم يضمن من غير تعد، ولأنها عين قبضها بحكم الإجارة فلم يضمنها من غير تعد، كالعين المستأجرة، فأما ما تلف بتعديه (فيضمنه بغير خلاف اهـ (127:6)

تجوز إجارة الحلي

قال: وتجوز إجارة الحلي، نص عليه أحمد، وبهذا قال الثوري والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأي، وروي عن أحمد أنه قال: «ما أدري ما هو؟» وقال مالك في إجارة الحلي والثياب: «هو من المشتبهات»، ولعله يذهب إلى أن المقصود بذلك الزينة، وليس من المقاصد الأصلية هنا اهـ، ولنا أنها عين ينتفع بها منفعة مباحة مقصودة مع بقاء عينها فأشبهت سائر ما تجوز إجارته، وكونها زينة لا يمنع كونها من المقاصد بقوله تعالى: {لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً}، وقوله: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ} الآية (ص 129)

قال العبد الضعيف: ولا يجوز إجارة الدابة ليجنبها بين يديه ولا يركبها، (ويصح لو استأجرها لهما)، ولا لأجل أن يربطها على باب داره ليراها الناس، فيقولوا: له فرس، ولا إجارة ثوب لأجل أن يزين بيته أو حانوته به، لأن هذه منافع غير مقصودة من العين، وكذا (لو استأجر طيباً ليشمه، كما في «الدر مع الشامية» (32:5)

.....

وقال الموفق في «المغني»: يجوز استئجار ما يبقى من الطيب، والصندل، وأقطاع الكافور، والند لتشمه المرضى مدة ثم يردونه، لأنها منفعة مباحة فأشبهت الوزن والتحلي، مع أنه لا (ينفك من إخلاق وبلى اهـ 131:6)

لا يجوز عندنا استئجار الدار ليتخذها مسجدا

قال: ويجوز استئجار دار يتخذها مسجدا تصلى فيه، وبه قال مالك، والشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يصح اهـ (132:6)

قلت: ومنشأ الخلاف أن الاستئجار على الطاعات لا يجوز عنده، ويجوز عند غيره، وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه

لا يجوز الاستئجار لمنفعة محرمة

قال: ولا يجوز الاستئجار لمنفعة محرمة كالزنا، والزمر، والنوح، والغناء، وبه قال مالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وصاحباہ وأبو ثور، وكره ذلك الشعبي، والنخعي، لأنه محرم فلم يجز الاستئجار عليه، كإجارة أمة للزنا، ولا يجوز استئجار كاتب ليكتب له غناء ونوحا، وقال أبو حنيفة: يجوز (لأن المحرم هو فعل الغناء والنوح، لا كتابته، وقراءته بلا تغن (ونياحة)، قال: ولنا أنه انتفاع بمحرم فأشبهه ما ذكرنا، (قلت: وفيه ما فيه

لا يجوز الاستئجار لحمل الخمر ولو نصراني ويقضي للحمال بالأجر

قال: ولا يجوز الاستئجار على حمل الخمر لمن يشربها، ولا على حمل خنزير، ولا ميتة لذلك (أي للأكل)، وبهذا قال أبو يوسف، ومحمد والشافعي، وقال أبو حنيفة: يجوز لأن العمل لا يتعين عليه، بدليل أنه لو حمله مثله جاز، ولأنه لو قصد إراقته أو طرح الميتة جاز (اهـ 135:6)

قلت: قد اختلفت الروايات عن الإمام في هذا الباب، فروي عنه جواز بيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا، وقيل: يكره لإعانتته على المعصية، وزاد القهستاني معزيا للخانية: أنه يكره بالاتفاق، وبيع أمرد ممن يلوط به لا يجوز عنده، لكون المعصية تقوم بعينه، بخلاف العصير، فإن المعصية لا تقوم إلا بعينه، بل بعد تغييره إلى الخمرية، كذا في «الدر مع الشامية» (386:5)، وإذا كان كذلك فيكره حمل الخمر لمن يشربها، لكون المعصية تقوم بعينها، وما في بعض الروايات من جواز الاستئجار على حملها معناه أنه يقضى للحمال بالكراء، وإن كانت الإجارة والاستئجار

باب الإجارة من غير مشارطة اعتماداً على العرف ... 5386 - قال النبي - صلى الله عليه وسلم - لهند: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف". رواه البخاري وغيره من حديث عائشة مطولاً. ... 5387 - وعن أنس قال: "حجم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أبو طيبة فأمر له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصاع من تمر". الحديث رواه البخاري وغيره. ... 5388 - وعلق البخاري عن الحسن (البصري): "أنه اكتري من عبد الله بن مرداس حماراً، فقال: ربكم؟ قال: بدانقين، فركبه، ثم جاء مرة أخرى فقال: الحمار الحمار، فركبه، ولم يشارطه، فبعث إليه بنصف درهم"، وصله سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس، فذكر (مثله (فتح الباري 9: 338).

مكروها، وهذا كما روي عن أحمد فيمن حمل خنزيراً، أو ميتة، أو خمر النصراني قال: «أكره أكل كرائه، ولكن يقضى للحمال بالكراء، فإذا كان لمسلم فهو أشد» اهـ من «المغني» (135:6)).

باب الإجارة من غير مشارطة اعتماداً على العرف

قوله: «قال النبي - صلى الله عليه وسلم -» إلخ: قال العبد الضعيف: فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - أحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي، وهو أصل عظيم في الاعتماد على العرف

قوله: «عن أنس» إلخ: فيه أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يشارط الحجام على أجرته اعتماداً على العرف في مثله، قال ابن حزم: روي عن طريق ابن أبي شيبة نا وكيع نا معمر بن سالم عن أبي جعفر هو محمد بن علي بن الحسين، قال: «لا بأس أن يحتجم الرجل ولا يشارط» (المحلى 8: 193)، أي ولا تفسد الإجارة لجهالة الأجر ظاهراً، فإن المعروف كالمشروط

قوله: «وعلق البخاري» إلخ: قال العيني في «العمدة»: قد جرى العرف أن شخصاً إذا اكتري حماراً، أو فرساً، أو جملاً للركوب إلى موضع معين بأجرة معينة، ثم في ثاني مرة إذا أراد ركوب حمار هذا، هذا على العادة لا يشارطه الأجرة، لاستغنائه عن ذلك باعتبار العرف المعهود بينهما اهـ (5: 564)، فلأجل ذلك لم يشارط الحسن المكاري في المرة الثانية، اعتماداً على الأجرة المتقدمة، وزاد بعد ذلك على الأجرة دانقا على سبيل الفضل والكرم

موت الجير، أو موت المستأجر، أو هلاك العين المستأجرة مبطل للإجارة

فائدة: قال ابن حزم في «المحلى»: وموت الأجير، أو موت المستأجر، أو هلاك الشيء

.....

المستأجر، أو عتق العبد المستأجر، أو بيع الشيء المستأجر من الدار أو العبد أو الدابة، أو غير ذلك، أو خروجه عن ملك مؤاجره بأي وجه كان يبطل عقد الإجارة فيما بقي من المدة خاصة قل أو كثر، وينفذ العتق، والبيع، والإخراج عن الملك بالهبة والإصداق والصدقة، لأنه إذا مات المؤاجر فقد صار ملك الشيء المستأجر لورثته، أو للغرماء، وإنما استأجر المستأجر منافع ذلك الشيء، والمنافع إنما تحدث شيئاً بعد شيء، فلا يحل له الانتفاع بمنافع حادثة في ملك من لم يستأجر منه شيئاً قط، ولا يلزم الورثة في أموالهم عقد ميت قد بطل ملكه عن ذلك الشيء، ولو أنه أجر منافع حادثة في ملك غيره لكان ذلك باطلاً بلا خلاف، وهذا هو ذلك بعينه، وأما موت المستأجر فإنما كان عقد صاحب الشيء معه، لا مع ورثته، فلا حق له عند الورثة، ولا عقد له معهم، ولا تراث الورثة منافع لم تخلق بعد، ولا ملكها مورثهم قط، وهذا في غاية البيان، وهو قول الشعبي وسفيان الثوري والليث بن سعد وأبي حنيفة وأبي سليمان وأصحابهما، ومن طريق أبي شعبة نا عبد الله بن إدريس الأودي عن مطرف بن طريف عن الشعبي، قال: «ليست لميت شرط»، ومن طريقه نا عبد الصمد هو ابن عبد الوارث عن حماد بن سلمة بن حميد عن الحكم بن عتيبة فيمن أجر «داره عشر سنين فمات قبل ذلك، قال: «تنتقض الإجارة

وقال مكحول: قال ابن سيرين، وإياس بن معاوية: «لا تنتقض»، وقال عثمان البتي، ومالك، والشافعي، وأصحابهما: لا تنتقض الإجارة بموتهما، ولا بموت أحدهما، وأقصى ما احتجوا به أن قالوا: عقد الإجارة قد صح فلا يجوز أن ينتقض إلا برهان

قلنا: صدقتم، وقد جئناكم بالبرهان (الذي مر ذكره)، قالوا: فكيف تصنعون في الأحياس؟ ((فإنها لا تبطل بموت الواقف مع كونها من تملك المنافع

قلنا: رقة الشيء المحبس لا مالك لها إلا الله تعالى، وإنما للمحبس عليهم المنافع فقط. فلا تنتقص (الأحياس، ولا ما يتعلق بها من) الإجارة بموت أحدهما ولا بولادة من يستحق بعض المنفعة، لكن إن مات المستأجر انتقضت الإجارة، لما ذكرنا من أن عقده قد بطل بموته

فإن قالوا: قد ساقى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خيبر اليهود وملكها للمسلمين، وبلا شك فقد مات من المسلمين قوم، ومن اليهود قوم، والمساقاة باقية، قلنا: إن هذا الخبر حق، ولا حجة لهم فيه، بل هو حجة لنا عليهم، لأن ذلك العقد لم يكن إلى أجل محدود، بل كان مجملاً يخرجونهم إذا شاءوا، ويقرونهم ما شاءوا، وليست الإجارة هكذا (وقد تقدم أنه محمول عند أبي حنيفة على خراج

.....

المقاسمة فتذكر، ولو سلمنا أنها إجارة فلم يعقدها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لنفسه، بل للعامة، والباطل بموت أحد المتعاقدين هو الأول دون الثاني، صرح به في «الهداية».

فإن قالوا كما قال الموفق في «المغني»: أنه عقد لازم فلا يفسخ بموت العاقد مع سلامة (المعقود عليه، كما لو زوج أمته ثم مات (42:6).

قلنا: ليس المولى بعاقد ههنا، بل العاقدان هما الزوج والأمة، وإنما للمولى حق الولاية، ألا ترى أنه لو طلقها لم يقع الطلاق عليها؟ ولا نزاع في بقاء العقد بعد موت الولي، وإنما الكلام في بقاءه بعد موت أحد المتعاقدين، ومنشأ الخلاف في هذا الباب هو الخلاف في وقت استحقاق الأجرة، فمن قال: إن المستأجر قد ملك المنافع وجبت عليه الأجرة بالعقد قال بعدم انفساخ العقد بموت أحد المتعاقدين، لعدم انتقال الملك إلى الورثة عنده، ومن قال: إن المستأجر يملك المنافع شيئاً فشيئاً، ولا يجب عليه الأجر إلا بالاستيفاء قال بانفساخها بموتهما، أو بموت أحدهما للزوم الانتقال الذي ذكرناه. ولو تنبه ابن حزم لهذا المعنى لأمسك عن إطلاق اللسان في إبطال مذهب مالك والشافعي بالوجه الذي ذكره، وقد أفردنا لبيان وقت استحقاق الأجر باباً على حدة، وأودعناه ما يؤيدنا معشر الحنفية من الأحاديث، فليراجع.

بيان الاختلاف في انفساخ الإجارة ببيع العين المستأجرة

قال: ومن طريق ابن أبي شيبة نا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء عن إياس بن معاوية فيمن دفع غلامه إلى رجل يعلمه ثم أخرجه قبل انقضاء شرطه، قال: «يرد على معلمه ما أنفق عليه»، ومن طريق ابن أبي شيبة نا غندر عن شعبة عن الحكم بن عتيبة فيمن أجر غلامه سنة فأراد أن يخرج، قال: «له أن يأخذه»، قال حماد: «ليس له إخراجه إلا من مضرة»، وروينا من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن الحسن البصري، قال: «البيع يقطع الإجارة»، قال أيوب: «لا يقطعها»، قال معمر: «وسألت ابن شبرمة عن البيع أيقطع الإجارة؟ قال: نعم»، قال عبد الرزاق: وقال سفيان الثوري: «الموت والبيع يقطعان الإجارة».

قال ابن حزم: وقال مالك، وأبو يوسف، والشافعي: إن علم المشتري بالإجارة فالبيع صحيح، ولا يأخذ الشيء الذي اشتري إلا بعد تمام مدة الإجارة، وكذلك العتق نافذ والهبه، وعلى المعتق إبقاء الخدمة، وتكون الأجرة في كل ذلك للبايع، والمعتق، والواهب.

قالوا: فإن لم يعلم بالبيع فهو مخير بين إنفاذ البيع، وتكون الإجارة للبايع، أو رده، لأنه لا

.....

يُمتنع من الانتفاع بما اشترى، قال: وهذا فاسد بما أوردنا أنفاً

قلنا: كل ما ذكرته إما هو قول بالرأي، أو أثر عن التابعين، والقياس كله باطل عندك، وهو أبطل عندنا إذا كان من أهل الظاهر الذين لا حظ لهم من الفقه والدراية، ولا خبرة لهم (بأصول القياس، وأما الآثار عن التابعين فمختلفة، كما رأيت

وقال أبو حنيفة قولين: أحدهما: أن للمستأجر نقض البيع، والآخر: أنه مخير بين الرضا بلا بيع، وبين أن لا يرضى، فإن رضي به بطلت إجارته، وإن لم يرض به كان المشتري مخيراً بين إمضاء البيع والصبر حتى تنقضي مدة الإجارة، وبين فسخ البيع، لتعذر القبض

قال ابن حزم: هذان قولان في غاية الفساد والتخليط لا يعضدهما قرآن، ولا سنة، ولا رواية سقيمة، ولا قول أحد نعلمه قبل أبي حنيفة، ولا قياس، ولا رأي سديد. (قلت: ما لأهل الظاهر ولمعرفة القياس؟ ولا خبرة لهم بأصوله ولا فروعه، فإنهم بمراحل عن ذلك، كما هو ظاهر)، قال: وليت شعري إذا جعل للمستأجر الخيار في فسخ البيع أترونهاهم يجعلون له الخيار أيضاً في رد العتق أو إمضائه؟ إن هذا لعجب أو يتناقضون في ذلك؟ اهـ (187:8)).

الجواب عن إيراد ابن حزم على أبي حنيفة الإمام في هذا الباب

قلت: وأي شبه بين البيع والإعتاق؟ فالبيع تمليك، والإعتاق إسقاط الملك، وهل قياس أحدهما على الآخر إلا قياساً مع الفارق؟ إذا عرفت ذلك فنقول: إن البيع كان كالإجارة، لكون كل منهما تمليكا، إما للمنافع فقط، أو للمنافع والرقبة جميعاً. فإذا وردا على شيء واحد تعارضاً، فيرجع السابق لسبقه، كما في الصغيرة يزوجه وليان على التعاقب، صح الأول وبطل الثاني، ولا كذلك الاعتاق، فإنه من باب الإسقاط

وإسقاط الملك عن العبد أولى من ابتذاله بالبيع والإجارة، كما لا يخفى، ولذا حض الشارع عليه، وجعل الجد والهزل فيه سواء تحليلاً لإثباته، فإذا وردت الإجارة، والإعتاق في محل واحد لم يتعارض، بل كان الترجيح للإعتاق، وسيأتي حكمه، هذا وجه قوله الأول، ووجه الثاني أن الاستئجار عيب في المبيع، مثل التزويج في الأمة

وقد قدمنا في كتاب البيوع عن عثمان، وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما جعلاً النكاح عيباً في الأمة، يرد به البيع، وإذا أطلع المشتري على عيب في المشتري فله الخيار إجماعاً.

.....

وأما في الإعتاق فقال أبو حنيفة: للعبد الخيار في الفسخ، أو الإمضاء، كالأمة المتزوجة إذا أعتقت، وكالصبي أجره ولبه مدة فبلغ في أثنائها، كذا في «المغني» (45:6 و 46)، وخيار الأمة ثابت بالنص، فظهرت صحة قول الإمام بدلالة النصوص التي لا ينكرها منكر، ولا يجحدها منصف، فافهم والله يتولى هداك

فسخ الإجارة بالأعذار

قال ابن حزم: وكذلك إن اضطر المستأجر إلى الرحيل عن البلد، أو اضطر المؤاجر إلى ذلك فإن الإجارة تنفسخ إذا كان في بقائها ضرر على أحدهما. كمرض مانع، أو خوف مانع، أو غير ذلك، وهو قول أبي حنيفة، قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، روينا من طريق عبد الرزاق نا سليمان الثوري، قال: سئل الشعبي عن رجل استأجر دابة إلى مكان فقضى حاجته دون ذلك المكان، قال: «له من الأجرة بقدر المكان الذي انتهى إليه»، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فيمن اكرت دابة إلى أرض معلومة فأبى أن يخرج، قال قتادة: «إذا حدثت نازلة يعذر بها لم يلزمه الكراء»، قال: وكذلك إن هلك الشيء المستأجر، فإن الإجارة تنفسخ، ووافقنا على هذا أبو حنيفة ومالك والشافعي، وقال أبو ثور: لا تنفسخ الإجارة بهذا، بل هي باقية إلى أجلها، والأجرة كلها واجبة للمؤاجر على (المستأجر اهـ 187:8).

قال العبد الضعيف: قال أبو ثور ذلك على المبيع إذا هلك عند المشتري لا يسقط عنه الثمن، ولكن المبيع يهلك بعد دخوله في ضمانه، ولا كذلك العين المستأجرة، فإنها تكون أمانة في يد المستأجر، كما تقدم، فافترقا

هذا، وقد تم هنالك كتاب الإجازات، والحمد لله الذي بنعمته وجلاله وعزته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أفضل الكائنات، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته الطيبات الطاهرات

كتاب المكاتب ... باب رد المكاتب إلى الرق إذا عجز ... 5389 - حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن حصين الحارثي عن علي، قال: "إذا تتابع على المكاتب نجمان فلم يؤد نجومه رد في الرق"، رواه ابن أبي شيبة (نصب الراية 2: 243) وسنده حسن، وسكت عليه ابن (حجر في "التلخيص" ص 414).

باب رد المكاتب إلى الرق إذا عجز

أقول: احتج به أبو يوسف، وقال: لا يعجز المكاتب قبل النجمين، ولا حجة له فيه، لأنه يحتمل أن يكون معناه أنه إذا تتابع على المكاتب نجمان فلم يؤد نجومه رد إلى الرق إذا طلبه المولى، ولا يمهل، بخلاف النجم الواحد فإنه يمهل بعده إلى ثلاثة أيام إن طلب المكاتب الإمهال وحينئذ لا يخالف لأثر مذهب أبي حنيفة ومحمد، فتأمل.

ويشكل عليه أنه يروي عن علي: أن المكاتب يعتق بحساب ما أدى، فكيف يرد إلى الرق بالعجز؟ قلت: فسخ العتق إلى الرق من المسائل المجتهد فيها، ومذهب علي فيه هو جواز الفسخ، وهو لا يضرنا فيما نحن فيه، لأنه إذا جاز الرد إلى الرق بعد ثبوت العتق في الجملة، فعند عدم ثبوته أصلا كما هو مذهبنا أولى.

معنى الكتابة، مر ببيان الأصل فيها

قال العبد الضعيف: الكتابة إعتاق السيد عبده على مال ذمته يؤدي مؤجلا، وهو إعتاق معلق على أداء المال، سميت كتابة لأن السيد يكتب بينه وبينه كتابا بما اتفقا عليه، وقيل: سميت كتابة من الكتب وهو الضم، لأن المكاتب يضم بعض النجوم إلى بعض، ومنه سميت الكتيبة كتيبة، لانضمام بعضها إلى بعض، والنجوم ههنا الأوقات المختلفة لأن العرب كانت لا تعرف الحساب، وإنما تعرف الأوقات بطلوع النجوم، فسميت الأوقات نجوما

والأصل في الكتابة الكتاب، والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ} الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا

وأما السنة: فما روى سعيد بن منصور عن سفيان عن الزهري عن بنهان مولى أم سلمة عن أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا كان لإحداكن مكاتب فملك ما يؤدي، فلتحتجب منه» في أحاديث كثيرة سواه، وأجمعت الأمة على مشروعية الكتابة، قاله (الموفق في «المغني» 338:2).

المكاتب عبد ما بقي عليه درهم

وأما راد المكاتب إلى الرق إذا عجز عن أداء البذل فقد روي عن عمر وابنه وزيد بن ثابت وعائشة وسعيد بن المسيب والزهري أنهم قالوا: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم» رواه عنهم الأثرم، وبه قال القاسم وسالم وسليمان بن يسار وعطاء وقتادة والثوري وابن شبرمة ومالك والأوزاعي وإسحاق وأصحاب الرأي، وروي ذلك عن أم سلمة وروى سعيد بإسناده عن أبي قلابة، قال: «كن أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يحتجبن من مكاتب ما بقي عليه دينار». وبإسناده عن عطاء: أن ابن عمر كاتب غلاما على ألف دينار، فأدى إليه تسعمائة دينار وعجز عن مائة دينار فرده ابن عمر في الرق

وذكر أبو بكر والقاضي وأبو الخطاب (من الحنابلة) أنه إذا أدى ثلاثة أرباع الكتابة وعجز عن ربعها عتق، لأنه يجب ردها إليه (لحملهم قوله تعالى: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ} على إيجاب حط الربع (1) عنه، كما سيأتي). فلا يرد إلى الرق بعجزه عنه، لأنه عجز عن أداء حق هو له، لا حق للسيد فيه، فلا معنى لتعجيزه في ما يجب رده إليه، وقال علي رضي الله عنه: «يعتق منه بقدر ما أدى»، لما روى ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: «إذا أصاب المكاتب حدا، أو ميراثا ورث بحساب ما عتق منه، ويؤدي المكاتب بحصة ما أدى دية حر، وما بقي دية عبد»، رواه الترمذي، وقال: حديث حسن، وروي (2) عن عمر وعلي رضي الله عنهما: «أنه إذا أدى الشطر فلا رق عليه»، وروي ذلك عن النخعي، وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إذا أدى قدر قيمته فهو غريم»، وقضى «به شريح، وقال الحسن في المكاتب إذا عجز: «استسعى بعد (3) العجز سنتين

ولنا ما روى سعيد ثنا هشيم عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «أيا رجل كاتب غلامه على مائة أوقية فعجز عن عشر أواق فهو رقيق»، (وهذا سند حسن، والحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة، والدارقطني عن عباس الجريري عن عمرو بن شعيب به، وكذلك الحاكم في «المستدرک» وقال: صحيح الإسناد كما في «الزيلي» (241:2)، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «المكاتب عبد ما بقي عليه

(وهو قول عطاء، كما في «المحلى» (242:9) أنه إذا أدى ثلاثة أرباع كتابه، فهو غريم. (المؤلف (1)

(قال ابن حزم في «المحلى»: صح ذلك عنهم، أي عن عمر وعلي وشريح (242:9). (المؤلف (2)

(روي ذلك عن علي أيضا، كما سيأتي، وكل ذلك محمول عندنا على التدب دون الإيجاب. (المؤلف (3)

درهم»، رواه أبو داود (عن إسماعيل ابن عياش عن سليمان بن سليم عن عمرو بن شعيب به.

قال الزيلعي: وفيه إسماعيل بن عياش، لكنه عن شيخ شامي ثقة (242:2)، ولأنه عوض عن المكاتب فلا يعتق قبل أدائه، ولأنه لو أعتق بعضه سرى إلى باقيه، كما لو باشره بالعتق، (فإن العتق لا يتبعض في الملك (عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله).

فأما حديث ابن عباس فمحمول على مكاتب لرجل مات وخلف ابنين، فأقر أحدهما بكتابته وأنكر الآخر، فأدى إلى المنكر، أو إلى ما أشبهها من الصور جميعاً بين الأخبار، وتوفيقاً بينهما وبين القياس (وأيضاً فقد خالفه ابن عباس نفسه وهو الراوي، فإن الطحاوي روى عنه بسند صحيح قال: «يقام على المكاتب حد المملوك» (65:2).

ورواه ابن أبي شيبَةَ نا وكيع عن علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عنه بلفظ: «حد المكاتب حد المملوك»، كما في «المحلى» (228:9)، وروى عبد الرزاق عن عكرمة ابن عمار عن يحيى بن أبي كثير أن ابن عباس قال: «إذا بقي على المكاتب خمس (أواق، أو خمس ذود، أو خمسة أوسق فهو غريم» (زيلعي 243:2).

ومخالفة الراوي لما رواه قحح فيه، كما لا يخفى وأيضاً قد رواه الطحاوي من (1) طريق علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس بلفظ: «قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مكاتب قتل بدية الحر بقدر ما عتق منه» (64:2)، وهي قضية في عين لا عموم لها، تحتل الوجوه فلعل بعض الرواة تصرف فيه فرواه بصيغة العموم.

وقد اختلفت الروايات عن علي، فروى ابن أبي شيبَةَ عن عمر وابنه وعلي وزيد بن ثابت (وعائشة رضي الله عنها: «أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم» (الزيلعي 242:2).

وقال الحافظ في «الفتح»: روي عن علي (2): «إذا أدى الشطر فهو غريم»، وروى النسائي عن ابن عباس مرفوعاً: «المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى» رجال إسناده ثقات، لكن اختلف في إرساله ووصله، وحجة الجمهور حديث عائشة، وهو أقوى اهـ (143:5)، ولأن قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إذا كان لإحداكن مكاتب فملك ما يؤدي فلتحتجب منه»، رواه الترمذي، وقال

.....

ورواه ابن حزم في «المحلى» من طريق النسائي عن حماد بن زيد عن أيوب، ويحيى بن أبي كثير كلاهما عن عكرمة (1) (عن ابن عباس نحوه (228:9)). (المؤلف)
(لم يعزه الحافظ إلى من خرجه، وعزه ابن حزم في «المحلى» إلى النسائي (228:9) وسنده صحيح. (المؤلف (2)

حسن صحيح (152:1) دليل على اعتبار جميع ما يؤدي، ويجوز أن يتوقف العتق على أداء الجميع وإن جاز رد بعضه إليه، كما لو قال: إذا أديت إلى ألفا فأنت حر، والله علي رد (ربعها إليك، فإنه لا يعتق قبل أداء جميعها وإن وجب عليه رد بعضها اهـ (351:12).

:الاختلاف في الكتابة الحالة، وترجيح قول الجمهور

وأما اشتراط التأجيل في الكتابة فهو قول الشافعي وقوفا مع التسمية، بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم، وهو ضم بعض النجوم إلى بعض، وأقل ما يحصل به الضم نجمان، وبأنه أمكن لتحصيل القدرة على الأداء، وذهب المالكية والحنفية إلى جواز الكتابة الحالة، واختاره بعض الشافعية كالرويانى

وقال ابن التين: لا نص لمالك في ذلك، إلا أن محققي أصحابه شبهوه ببيع العبد من نفسه، واختار بعض أصحاب مالك أن لا يكون أقل من نجمين، كقول الشافعي

واحتج الطحاوي وغيره بأن التأجيل جعل رفقا بالمكاتب لا بالسيد، فإذا قدر العبد على ذلك لا يمنع منه، وهذا قول الليث، وبأن سلمان كاتب بأمر النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولم يذكر تأجيلا، والحديث علقه البخاري، ووصله أحمد، والطبراني من طريق إسحاق عن عاصم بن عمر عن محمود بن لبيد عن سلمان، قال: كنت رجلا فارسيا، فذكر الحديث بطوله، وفيه: فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «كاتب يا سلمان»، قال: فكاتبته صاحبي على ثلثمائة ودية، وأخرجه ابن حبان، والحاكم في «صحيحهما» من وجه آخر عن زيد بن صوحان عن سلمان نحوه، وأخرجه أبو أحمد، وأبو يعلى، والحاكم من حديث بريدة بمعناه اهـ من «فتح الباري» (4:341)، وبأن عجز المكاتب عن القدر الحال لا يمنع صحة الكتابة، كالبيع في المجلس، كمن اشترى ما يساوي درهما بعشرة دراهم حالة وهو لا يقدر حينئذ إلا على درهم، نفذ البيع مع عجزه عن أكثر الثمن، وبأن الشافعية أجازوا السلم الحال، ولم يقفوا مع التسمية مع أنها مشعرة بالتأجيل اهـ ملخصا من «فتح الباري» (5:134).

وأيضا فلا نسلم دلالة التسمية على النجوم، لاحتمال أن يكون مأخوذا من كتابة الكتاب بين العبد وسيده، ولو سلم كونه مأخوذا من الكتب بمعنى الضم فلا نسلم أنه لضم النجوم بعضها إلى بعض، بل لما فيه من ضم حرية اليد إلى حرية النفس، أشار إليه صاحب «الهداية»، فتأمل

وقال ابن حزم: الكتابة جائزة إلى أجل مسمى وإلى غير أجل مسمى لكن حالا أو في الذمة □

.....

وعلى نجم أو نجمين وأكثر وكنا قبل نقول: لا تجوز إلا على نجمين فصاعدا حتى وجدنا ما حدثناه أحمد بن محمد فذكر حديث سلمان بطوله، ثم قال: وقال الشافعي: لا تجوز الكتابة إلا على نجمين للاتفاق على جوازها كذلك، قال ابن حزم: لا حظ للنظر مع صحة (الخبر اهـ 226:9).

عمل ابن حزم بالقياس

قلت: فهل كان قولك الأول مبنيا على مجرد النظر؟ وهل هو إلا القياس الذي لا تزال تبطله وتذمه وأهله؟ ولكن القذاة في عين الغير جبل عندك، والجبل قذاة إذا كان في عينك، وذهب ابن حزم إلى أن المكاتب عبد ما لم يؤد شيئا، فإذا أدى شيئا من كتابته شرع فيه العتق والحرية بقدر ما أدى، وبقي سائر مملوكا، وكان لما عتق منه حكم الحرية في الحدود، والمواريث، والديات، وغير ذلك، وكان لما بقي منه حكم العبد حتى يتم عتقه بتمام أدائه، واحتج بحديث ابن عباس الذي تقدم مع ما فيه

«الجواب عن قدح ابن حزم في حديث: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم

وأعل حجة الجمهور، وهو ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا، «المكاتب عند ما بقي عليه درهم» بأنه صحيفة. (وقد قدمنا عن ابن القيم أن الصحيفة لا يعرض عنها إلا من حرم الفقه، ولم يتصدر للإفتاء). قال: على أنه مضطرب فيه، قد رويانا من طريق أبي داود نا محمد ابن المثنى حدثني عبد الصمد هو ابن عبد الوارث نا همام نا عباس الجريري عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأدى إلا عشر أواقي فهو عبد، وأيما عيد كاتب على مائة دينار فأداها إلا عشرة دنانير فهو عبد أو على مائة أوقية فقضاها إلا أوقية فهو عبد»، عطاء هذا الخراساني لم يسمع من عبد الله بن عمرو بن العاص شيئا، ولا من أحد من (الصحابة إلا من أنس وحده اهـ 231:9).

قلنا: اختلاف الرواة في لفظ الحديث ليس من الاضطراب في شيء إذا اتحد معناه، وأمكن الجمع وإرجاع بعضه إلى بعض، وإلا لم يسلم لنا شيء من الحديث، ولا مما اتفق عليه الشيخان كما لا يخفى، وإذا صح الحديث من طريق موصولا فلا يضره الانقطاع في طريق أخرى، يل يعتضد كل واحد مهما بالآخر، على أن النسائي، وابن حبان لم ينساه، أعني عطاء، وذكره ابن عساكر في «أطرافه» في ترجمة عطاء بن أبي رباح عن عبد الله بن عمر، ولم يذكر في «كتابه» العطاء

.....

الخراساني عن عبد الله بن عمرو شيئا، نعم! جاء منسوباً في «مصنف عبد الرزاق»، قال: (أخبرنا ابن جريج عن عطاء الخراساني عن عبد الله بن عمرو فذكره (الزيلعي 242:2).

الرد على ابن حزم في تكذيبه الحافظ عبد الباقي بن قانع الحنفي

قال ابن حزم: ومن طريق عبد الباقي بن قانع، راوي الكذب عن موسى بن زكريا عن عباس بن محمد عن أحمد بن يونس عن هشيم عن جعفر بن إياس عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، قال: وهذا خبر موضوع بلا شك، لم يعرف قط من حديث عباس بن محمد، ولا من حديث أحمد بن يونس، ولا من حديث هشيم، ولا من حديث جعفر، ولا من حديث نافع، ولا من حديث ابن عمر، إنما هو معروف من قول ابن عمر وأحاديث هؤلاء كلهم أشهر من الشمس، ولا ندرى (من موسى بن زكريا أيضاً؟ (231:9).

قلت: لم يذكره ابن قانع محتجاً به، فقد قال الحافظ في «التلخيص» (2:414): رواه مالك في «الموطأ» عن نافع عن ابن عمر موقوفاً، ورواه ابن قانع من طريق أخرى عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً وأعله اهـ، فالعجب من ابن حزم كيف أغمض عينيه عن إعلال ابن قانع هذا الحديث، وجعل يطلق فيه اللسان، ويرميه بالكذب لمجرد روايته إياه، وما أبعد هذا الصنيع من الإنصاف! فلو كانت رواية المحدث عن شيوخه الضعفاء قدحا لم يسلم لنا من المحدثين إلا قليل. ألا ترى أن البيهقي، والدارقطني كم ردوا من الأحاديث الضعاف، منها ما هو ساقط بالمرّة، وكذلك ابن ماجة، والترمذي، والطبراني، وغيرهم، ومن أين لابن حزم أن يرمي ابن قانع بالكذب، ولم يصفه به أحد قبله؟ ولم يولد ابن حزم إلا بعد مائة سنين من وفاته، وأكثر ما وقفنا عليه من كلام المتقدمين فيه إنما هو قول البرقاني: «هو عندي ضعيف»، قال: «ورأيت البغداديين يوثقونه

وقال الخطيب: «لا أدري لماذا ضعفه البرقاني؟ فقد كان ابن قانع من أهل العلم والدراية، «رأيت عامة شيوخنا يوثقونه، وقد تغير في آخر عمره

وأما قول ابن حزم: «هو منكر الحديث، تركه أصحاب الحديث جملة»، فردّه عليه الذهبي، «وقال: «ما أعلم أحداً تركه، وإنما صح أنه اختلط (في آخر عمره) سنتين فتجنّبوه

وقال حمزة السهمي: «سألت أبا بكر بن عبدان عن ابن قانع، فقال: يدخل في الصحيح». وقال ابن فتحون في ذيل الاستيعاب بعدما نسبّه إلى الوهم، ونكرة المتون: «وعلى ذلك فقد روى عنه الجلة ووصفوه بالحفظ، منهم أبو الحسن الدارقطني فمن دونه» اهـ من □«اللسان» (3:384)

.....

فالذي وثقه معاصروه من مشايخ بغداد، ووصفوه بالحفظ والدراية، وأدعن مثل الدارقطني لحفظه وجلالته في الفن، كيف يقبل فيه قول من ولد بعده بمائة سنين؟ وهل رمية مثله بالكذب إلا مجازفة وسرف؟ نعوذ بالله منه. وقد ذكر الذهبي ابن قانع في «تذكرة الحفاظ» له، فقال: عبد الباقي بن قانع بن مرزوق ابن واثق الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموي مولاهم البغدادي صاحب «معجم الصحابة»، سمع الحارث ابن أبي أسامة وإبراهيم بن الهيثم البلدي وإبراهيم الحزلي وإسحاق بن الحسن الحزلي ومحمد بن مسلمة وإسماعيل بن الفضل البلخي وطبقتهم، وكان واسع الرحلة، كثير الحديث، روى عنه الدارقطني وأبو الحسن من رزقويه وأبو الحسين القطان وأحمد بن علي البادي وأبو علي (بن شاذان وأبو القاسم بن بشران وغيرهم اهـ 93:3).

ولم يذكر عن تضعيفه أحد غير البرقاني مع اعترافه بأن البغداديين يوثقونه، وقد عرفت أن الخطيب قد رد على البرقاني قوله، ولا يخفى أن أهل بلد الرجل أعرف به، وبحاله، ومن أتى عليه أهل بلده، فقد جاوز القنطرة، فإن البغاث لا يكاد يستنصر بأرضه، فجرح ابن حزم، وطعنه في قانع رد عليه، فإنه قد تعتريه عصبية قد جبل عليها مع أهل المذاهب، لاسيما الحنفيين منهم، فإن ابن قانع كان من الحنفيين، كما صرح به الحافظ في «اللسان»، والله تعالى أعلم.

تصحيح حديث «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم» وتقويته بالآثار

هذا، وقد عرفت أن حديث عمرو بن مكاتب عن أبيه عن جده مرفوعا «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، قد رواه أبو داود عن إسماعيل بن عياش عن سلمان بن سليم، وهو شيخ شامي ثقة، عن عمرو بن شعيب به، وحديث ابن عياش عن أهل الشام صحيح عند القوم. وقال الطحاوي: حدثنا علي بن شيبه ثنا يزيد بن هارون أنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن معبد الجهني عن عمر ابن الخطاب، قال: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، (وهذا مرسل صحيح)، حدثنا ابن مرزوق ثنا أبو عاصم عن سفیان عن عبد الرحمن بن عبد الله عن القاسم بن عبد الرحمن عن جابر بن سمرة عن عمر رضي الله عنه، قال: «إذا أدى المكاتب النصف فهو غريم». (منقطع بين القاسم وجابر بن سمرة، فلا يصلح معارضا للأول، وأيضاً فليس في قوله: فهو غريم، إثبات الحرية، ولا نفي العبودية، ومن ادعى فعلية (البيان).

وقال البخاري في «صحيحه»: وقالت عائشة: «هو عبد ما بقي عليه درهم»، وقال ابن أبي شيبه: حدثنا يزيد بن هارون عن عباد بن منصور عن حماد عن إبراهيم عن عثمان، قال: «المكاتب

.....

عبد ما بقي عليه درهم» (مرسل صحيح، ومراسيل النخعي كالمسانيد عند القوم)، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج أخبرني عبد الكريم بن أبي المخارق أن زيد بن ثابت، وابن عمر، وعائشة كانوا يقولون: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم».

قال ابن جريج: «وحدث أن عثمان قضى بأنه عبد ما بقي عليه شيء» (هذا شاهد جيد لمرسل إبراهيم عن عثمان)، قال عبد الرزاق: أخبرنا أبو معشر عن سعيد المقبري عن أم سلمة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم -، قالت: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، (قال (ابن حزم: أبو معشر المدني ضعيف اهـ

قلت: ولكنه كان بمكان من العلم، رضيه أحمد بن حنبل، وحدث عن رجل عنه، قال أبو حاتم: فتوسعت بعد فيه: قيل له: فهو ثقة، قال صالح: لين الحديث، محله الصدق اهـ، وقال نعيم: كان كيسا حافظا وكان ابن مهدي يحدث عنه، ولا يحدث إلا عن ثقة عنده). وقال ابن أبي شيبة: حدثنا حفص عن ليث عن مجاهد قال: «كان أمهات المؤمنين لا يحتجن من المكاتب ما بقي عليه من مكاتبته مثنى أو دينار اهـ ملخصا من «الزليعي» (242:2)).

الجواب عن قدح ابن حزم في الآثار في هذا الباب

وبهذا اندحض قول ابن حزم: روي عن عمر بن الخطاب، وعثمان، وجابر، وأمهات المؤمنين: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم». ولا يصح عن أحد منهم، لأنه عن عمر من طريق الحجاج بن أرطاة وهو هالك، عن ابن أبي مليكة مرسل. (قلت: قد رواه الطحاوي بسند ليس فيه الحجاج، ولا ابن أبي مليكة، وإنما هو عن يزيد بن هارون عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن معبد الجهني عن عمر، وكذا رواه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كما في «الزليعي» (242:2)، وهذا سند صحيح، قد عضده ما رواه الحجاج بن أرطاة من (طريق ابن أبي مليكة عنه مرسلا، لأن تعدد الطرق يفيد الحديث قوة، كما لا يخفى).

قال: ومن طريق محمد بن عبيد الله العزمي، وهو مثله أو دونه، ثم عن سعيد بن المسيب أن عمر مرسل. (قلت: هذا أيضا مرسل حسن، فإن العزمي مختلف فيه، ومراسيل ابن المسيب صحاح عند القوم)، قال: ومن طريق سليمان التيمي أن عمر (قلت: وهذا مرسل صحيح، فهذه ثلاثة طرق مرسلة قد عضدت، رواه الطحاوي وابن أبي شيبة من طريق معبد الجهني عن عمر). قال: ومن طريق ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن عمر، وعثمان، وجابر بن عبد الله

قلت: بلاغات مثل ابن وهب لا يعرض عنها، لاسيما إذا كان لها شواهد كما فيما نحن

.....

فيه). قال: والتي عن أمهات المؤمنين هو من طريق عمر بن قيس سندل. (قلت: ولكنه عند ابن أبي شيبة بسند ليس فيه سندل، كما ذكرناه آنفا، فتذكر

قال: لكنه صح عن زيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين، وابن عمر وهو مأثور عن طائفة من التابعين، منهم عروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، وصح عن سعيد بن المسيب، والزهري، وقتادة، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وابن شبرمة، وابن أبي ليلى، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور، وأبي سليمان

وقالت طائفة: المكاتبون على شروطهم صح ذلك عن جابر بن عبد الله، وقالت طائفة: هو حر ساعة العقد أو بالكتابة، وهذا قول روي عن ابن عباس، ولم نجد له إسنادا إليه، وقالت طائفة: إذا أدى نصف مكاتبته، فهو غريم، روي ذلك عن عمر وعلي بإسنادين جيدين، وصح عن شريح. وقالت طائفة: إذا أدى الثلث، فهو غريم، روي ذلك عن ابن مسعود، وروى عنه إذا أدى قيمته، فهو غريم من الغرماء، وقالت طائفة: إذا أدى الربع، فهو غريم، رواه وكيع عن إبراهيم النخعي كان يقال فذكره، وقال عطاء من رأيه: إذا أدى ثلاثة أرباع الكتابة، فهو (غريم اهـ ملخصا من «المحلى» (229:9 و 230

قلت: فإذا كان فيه خلاف في الصدر الأول والثاني، فقد ارتفع في القرآن الثالث، فإنهم كلهم قالوا بأن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، لم يذهب أحد منهم إلى أن المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى، ويكون حكمه فيه حكم الحر، حتى نشأ ابن حزم فبدل الوفاق بالخلاف، واحتج بحديث ابن عباس الذي مر ذكره مع ما فيه من العلة والكلام، وبما رواه من طريق النسائي، أنا زكريا بن إسحاق أنا إسماعيل بن علية عن أيوب السختياني عن عكرمة عن علي: «يؤدى المكاتب بقدر ما أدى»، وهذا مرسل، فإن عكرمة لم يسمع من علي شيئا قاله (أبو زرعة، كما في «التهذيب» (273:7)

قال: ومن طريق محمد بن المثني نا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان الثوري عن طارق بن عبد الرحمن عن الشعبي، قال: قال علي بن أبي طالب في المكاتب: «يعتق بالحساب»، (قلت: الشعبي عن علي مرسل عند ابن حزم، كما مر غير مرة). قال: ومن طريق وكيع نا المسعودي عن الحكيم بن عتيبة عن علي بن أبي طالب، قال: «تجري العتاقة في المكاتب (من أول نجم» (230:2)

قلت: وهذا مرسل أيضا. وبكن ابن حزم لا يستحيي من الاحتجاج بالمراسيل، ولا بالمجاهيل إذا وافقت غرضه، ولا تبقي فيها لأحد حجة إذا خالفته)، وروى البيهقي عن الشعبي، قال: كان

.....

زيد بن ثابت يقول: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، لا يرث ولا يورث» وكان علي يقول: «إذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك على ما أدى وعلى ما بقي، فما أصاب ما أدى فلورثته وما أصاب ما بقي فلمواليه» وكان عبد الله يقول: «يؤدى إلى مواليه ما بقي عليه من مكاتبته ولورثته ما بقي» (كنز العمال 256:5).

وروى الحاكم في «التاريخ» من طريق جابر عن عامر الشعبي عن زيد بن ثابت في المكاتب يموت وقد بقي عليه من مكاتبته قال: «هو عبد ما بقي عليه درهم»، وقال عبد الله: «إذا أدى الثلث، أو النصف فهو غريم»، وقال علي: «يعتق بحساب ما أدى، ويرثه ولده بحساب ذلك». قال جابر: «بلغني أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - جمع عليا وعبد الله وزيدا في المكاتب فقال زيد: نقيس لهم، فقال: أرأيتم إن أصاب حدا؟ وكيف يدخل على أمهات المؤمنين؟ فجعل يقيس لهم بنحو هذا، ففضله عمر عليهما في المكاتب» اهـ، (من «كنز العمال» 255:5).

قلت: قد اختلفت الروايات عن عمر فيما إذا مات المكاتب وقد بقي عليه شيء من كتابته. فروى جابر بن سمرة عنه «أنه إذا أدى نصف كتابته فهو غريم». وروى معبد الجهني عنه «أن ماله كله لسيده»، وقال ابن مسعود: «إذا كان قد أدى الثلث، وفي رواية عنه: إذا كان قد أدى قيمته فهو غريم»، واختلف عن علي أيضا. فروي عنه «إذا أدى نصف كتابته فهو غريم». وروي عنه «إذا مات وقد ترك وفاء، فهو حر، يعطى سيده بقية كتابته، وما بقي لولده الأحرار»، كما سيأتي.

وظني: أن الصحابة لم يختلفوا في كون المكاتب عبدا في حياته ما بقي عليه شيء، وإنما اختلفوا فيما إذا مات عن وفاء، كما يشعر به سياق أثر الشعبي عند البيهقي وغيره.

تحقيق اختلاف الصحابة في حكم المكاتب والتنبيه على خطأ ابن حزم

ولم ينتبه ابن حزم لهذا المعنى، فأجرى الخلاف بينهم في حياة المكاتب ومماته جميعا، وذهب إلى أنه إذا أدى شيئا من كتابته شرع فيه العتق والحرية في حياته بقدر ما أدى، وهذا مما لا يساعده عقل ولا نقل، فكل قد أجمع أن المكاتب لا يعتق بعقد المكاتب، وإنما يعتق لحال ثانية، فنظرنا في ذلك وفي سائر الأشياء التي لا تجب بالعقد، إنما تجب بحال أخرى بعدها كيف حكمها؟ فرأينا الرجل يبيع العبد بألف درهم فلا تجب للمشتري قبض العبد بنفس العقد حتى يؤدي جميع الثمن، ولا يكون له قبض بعض العبد بأدائه بعض الثمن، وكذلك الأشياء التي هي محبوسة بغيرها، مثل الرهن المحبوس بالدين. فكل قد أجمع على أن الراهن لو قضى المرتهن بعض الدين فأراد أن

.....

يأخذ الرهن، أو بعضه بقدر ما أدى لم يكن ذلك إلا بأدائه جميع الدين، فكان هذا حكم الأشياء التي تملك بأشياء إذا وجب احتباسها، فإنما تحبس حتى يؤخذ جميع ما جعل بدلا منها. فلما خرج المكاتب من أن يكون في حكم المعتق على المال الذي يعق بالعقد، وثبت أنه في حكم من يحبس لأداء شيء، ثبت أن حكمه في احتباس المولى إياه كحكم المبيع في احتباس البائع المبيع، فالمكاتب غير قادر على أخذ شيء من رقبته من ملك المولى، إلا بأداء جميع المكاتب، وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين اهـ من «الطحاوي» (66:2) ملخصا

وأما النقل فقد ذكرنا أن الروايات المختلفة في الباب محمولة على ما إذا مات المكاتب، وقد بقي من كتابته شيء، وأخطأ ابن حزم في تعميمها للحياة والموت جميعا، فافهم، والله يتولى هداك

فائدة: قال الموفق في «المغني»: إذا سأل العبد سيده مكاتبته استحب له إجابته إذا علم فيه خيرا ولم يجب ذلك في ظاهر المذهب، وهو قول عامة أهل العلم، منهم الحسن والشعبي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وعن أحمد أنها واجبة، إذا دعا العبد المكتسب الصدوق سيده إليها فعليه إجابته، وهو قول عطاء والضحاك وعمرو بن دينار وداد، وقال إسحاق: «أخشى أن يَأْتِمَ إن لم يفعل، ولا يجبر عليه»، ووجه ذلك قول الله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}، وظاهر الأمر الوجوب. وروى: أن سيرين أبا محمد بن سيرين كان عبدا لأنس بن مالك. فسأله أن يكاتبه، فأبى، فأخبر سيرين عمر بن الخطاب بذلك، فرفع الدرة على أنس، وقرأ عليه: {وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} ... فكاتبه أنس

ولنا أنه إعتاق بعوض فلم يجب (فإنه لا جبر في المعاوضات)، والآية محمولة على الندب، وقول عمر يخالف فعل أنس (فلا حجة فيه، وأيضا فإن رفعه الدرة عليه لا يدل على الوجوب. لأنه كان كالوالد الشفيق للرعية، وكان يأمرهم بما لهم فيه الحظ من الدين وإن لم يكن واجبا، وكان يشدد على الصحابة ما لا يشدد على غيرهم، فلا يرضى عنهم بترك سنة، أو مستحب قد ورد به النص، ألا ترى أنه عاتب (1) عثمان في الخطبة على تأخره عن خطبة الجمعة، وعلى تركه الاغتسال واقتصاره على الوضوء. ورأى أمة (2) قد تقنعت فعلاها بالدرة حتى ألفت القناع عن رأسها، وبالإجماع لا يحرم التقنع على الأمة، بل هو واجب عليها في زماننا هذا، ومما يدل على

.....

(قد مر الأثر في الجزء الأول من الإعلاء. (المؤلف (1)

(قد مر في الجزء الثاني من «الكتاب» في باب عورة الرجل والأمة (المؤلف (2)

أن الآية ليست على الوجوب أنه موكل إلى غالب ظن الموالي أن فيهم خيرا، فلما كان المرجع فيه للمولى لم يلزمه الإجماع عليه). قال: ولا خلاف بينهم في أن من لا خير فيه لا (تجب إجابته اهـ (39:12).

وأخرج الطبري بسند ضعيف عن ابن عباس، قال: «لا ينبغي لرجل إذا كان عنده المملوك الصالح الذي له المال يريد أن يكتب، أن لا يكتبه» اهـ ولا دليل فيه على الوجوب كما لا يخفى.

قال: وحدثني يونس أنا ابن وهب، قال: قال مالك بن أنس: «الأمر عندنا أن ليس على سيد العبد أن يكتبه إذا سألته ذلك، ولم أسمع بأحد من الأئمة أكره أحدا على أن يكتب عبده» (فيه أن مالكا لم يحمل رفع عمر الدرة على أنس بن مالك على الإكراه بل على الإرشاد فحسب). قال: «وقد سمعت بعض أهل العلم إذا سئل عن ذلك، فقل له: إن تبارك وتعالى يقول في كتابه: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} يتلو هاتين الآيتين {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا}، {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ}، قال مالك: فإنما ذلك أمر أذن الله فيه للناس، وليس بواجب على الناس، ولا يلزم أحدا، وقال الثوري: «إذا أراد العبد من سيده أن يكتبه فإن شاء السيد أن يكتبه كاتبه، ولا يجبر السيد على ذلك»، حدثني بذلك علي عن زيد عنه، قال الطبري: «وحدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} قال: «ليس عليه أن يكتبه (إنما هذا أمر أذن الله فيه» اهـ (18:99).

الجواب عن حجة ابن حزم على وجوب المكاتبه إذا سألها العبد

وبهذا كله اندحض ما قاله ابن حزم في «المحلى»: أمر الله تعالى بالمكاتبه، وكل ما أمر به فرض، لا يحل لأحد أن يقول له الله تعالى: افعل كذا فيقول هو: لا أفعل، إلا أن يقول الله تعالى: «إن شئت فافعل، وإلا فلا

قلنا: قوله: {إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} ... دليل على أنه موكل إلى غالب ظن المولى أن فيه خيرا، فكان المرجع فيه إليه، وكان في معنى قوله: إن شئت فافعل وإلا فلا، كما مر، ثم ذكر أثر عمر، وقوله لأنس في عبده سيرين: «والله لتكاتبته»، وتناوله بالدرة، فكتابه، وقد مر الجواب عنه، ثم روى من طريق روح بن عبادة نا ابن جريج

قلت لعطاء: «أوجب علي إذا علمت له مالا أن أكاتبه؟ قال: ما أراه إلا واجبا، قال ابن (جريج: وقال لي أيضا عمرو بن دينار» اهـ (9:323).

.....

قلت: وكذا رواه الطبري في «تفسيره» من طريق عبد الرزاق أخبرنا جريح، فذكره وزاد (قال: أي ابن جريح: «قلت لعطاء: أتأثره عن أحد؟ قال: لا» اهـ (98:18).

وهذا صريح في أن عطاء إنما قال بالوجوب من رأيه لم يأثره عن أحد قبله، مع أنه روى عن موسى بن أنس بن مالك قصة كتابة سيرين، وقول عمر لأنس: «كاتبه»، ورفع الدرّة عليه كما رواه ابن حزم نفسه، فلو كان في ذلك دليل على الوجوب كما زعمه لم يقل عطاء حين سأله ابن جريح أتأثره عن أحد؟ أن لا، بل قال: نعم لي سلف في ذلك عن عمر، فافهم.

ثم ذكر من طريق ابن المديني نا سعيد بن عامر نا جويرية بنت أسماء عن مسلم ابن أبي مريم عن عبد كان لعثمان بن عفان فذكر حديثاً وفيه: «أنه استعان بالزبير، فدخل معه على عثمان، فقام بين يديه قائماً، وقال: يا أمير المؤمنين! فلان كاتبه، فقطب، ثم قال: نعم، ولولا أنه في كتاب الله تعالى ما فعلت لك، وذكر الخبر» اهـ

:احتجاج ابن حزم بالمجهول

قلت: ألا يستحيي ابن حزم من الاحتجاج بهذا الأثر؟ وهو عن رجل مجهول كان عبداً لعثمان، لا يدري من هو؟ ومع ذلك فلا حجة له فيه، لأن ذلك لو كان واجباً لم ينكره عثمان أولاً ولم يقطب، حاشاه أن يقطب عن أمر أوجبه الله عليه، أو يعاتب العبد في ابتغائه ذلك منه، وفي الأثر: أن عثمان قال له: «أكتبك على مائة ألف على أن تعدّها لي في عدتين، والله لا أعطيك منها درهما»، كما في «كنز العمال» (255:5)، وهو صريح في المعاتبة.

فاندحض بذلك قول ابن حزم بما نصه: فهذا عمر وعثمان يريانها واجبة، ويجبر عمر عليها، ويضرب في الامتناع عن ذلك

قلت: قد تقدم ما فيه، فتذكر، والزبير يسمع حمل عثمان الآية على الوجوب فلا ينكر) على ذلك (قلت: يا سبحان الله! وهل في قوله: «ولولا أنه في كتاب الله ما فعلت ذلك» دلالة على الوجوب؟ وهل يقول ابن حزم بأن كل ما هو في كتاب الله واجب؟ وإلا فما المانع من حمل قول عثمان هذا على أنه لولا كتاب الله الحث عليه ما فعلته؟)، قال: وأنس بن مالك لما ذكر بالآية سارع إلى الرجوع إلى المكاتب، وترك امتناعه

قلت: فهل ترى أن أنسا لم يكن يعرف ذلك قبل أن يذكره عمر بالآية؟ كلا، بل كان يعرف الآية ومعناها، وكان يحملها على الندب والاستحباب. فلما رأى أن عمر قد كره امتناعه مما

.....

(حث الله عليه وندب الناس إليه سارع إلى المكاتبه عوضا طوعا واستحبابا، فافهم).

قال: فصح أنه لا يعرف في ذلك مخالف من الصحابة رضي الله عنهم، وخالف ذلك الحنفيون، والمالكيون، والشافعيون، فقالوا: ليست واجبة، وموهوا في ذلك بتشنيعات منها: أنهم ذكروا آيات من القرآن على النذب، ولا حجة لهم فيه، لأنه لولا نصوص آخر جاءت لكان هذان الأمران فرضا، فإن كان عندهم نص يبين أن الأمر بالكتابة ندب صرنا إليه، وإلا فقد كذب محرف القرآن عن موضع كلماته إلى آخر ما قال وأطال (224:9)، قلنا: قد تقدم وجه الدلالة على النذب من هذه الآية بعينها

ذكر الاختلاف في معنى الخير في آية المكاتبه

وأياضا فإن الخير في قوله: {إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} ... مجمل، فسرهم بعضهم بالمال، وبعضهم بالصلاح، وبعضهم بالدين. ولم يقض النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك بشيء، فلو كانت المكاتبه واجبة لبين لنا النبي - صلى الله عليه وسلم - الخير الذي علق أمر المكاتبه به، وليس حمل ابن حزم إياه على الدين بأولى من حمل ابن عباس وابن عمر وزيد بن أسلم إياه على الحرقة وقوة الأداء، ولا من قول مجاهد وطاوس وأبي صالح وإبراهيم وعطاء أنه المال والصلاح، والصدق والوفاء، والأمانة والأداء. وقال ابن زيد: «إن علمت فيه خيرا لنفسك». وعن ابن عباس، «إن علمتم لهم مالا». وعن مجاهد مثله، قال: «إن علمتم لهم مالا كائنة أخلاقهم وأديانهم ما كنت». وعن عطاء قال: ما نراه إلا المال. ثم تلا: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا} ... خرج الآثار كلها الطبري في (تفسير بأسانيد صحاح، وحسان، وضعيف قد تقوى بتعدد الطرق (100:18)

الجواب عن تشنيع ابن حزم على الحنفية

والمالكية في مسألة جواز مكاتبه العبد الكافر

وبذلك اندحض قول ابن حزم بما نصه: وأما الحنفيون، والمالكيون فكان شرط الله تعالى ههنا ملغى لا معنى له، وذلك أنهم يبيحون كتابة الكافر الذي لا مال له، وهو بلا شك خارج عن الآية، لأنه لا خير فيه أصلا، وخارج عن قول كل من سلف، وهذا مما فارقوا فيه كل (من حفظ عنه قول من الصحابة رضي الله عنهم (222:9)

قلنا: إنما يقول ذلك من استشعر من نفسه الإحاطة بالأقوال جميعا، وأما من كان يؤمن

.....

بقول الله عز وجل: {وَقَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ} ... فيقول: لعل هؤلاء قد اطلعوا على قول الصحابة والتابعين لم يطلع عليه ابن حزم، وههنا كذلك، فقد ذكرنا أن ابن عمر وابن عباس فسراه بالحيلة والحرافة، وزيد بن أسلم بالقوة على الأداء، ومآلهما واحد، كما لا يخفى

قال ابن جرير: حدثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا سفيان عن عبد الكريم الجزري عن نافع عن ابن عمر: أنه كره أن يكتب مملوكه إذا لم تكن له حرفة قال: «يطعمني أوساخ الناس» (وهذا سند صحيح على شرط الجماعة)، قال: وحدثني علي (1) ثنا عبد الله ثنى معاوية عن علي (2) عن ابن عباس قوله: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}، يقول: «إن علمتم لهم حيلة. ولا تلقوا مؤنتهم على المسلمين» (وهذا سند حسن، قد احتج البخاري في «صحيحه» بنسخة علي بن طلحة عن ابن عباس في «التفسير»، ولا تروى إلا من طريق عبد الله ابن صالح عن معاوية عنه، كما ذكرنا ذلك غير مرة)، قال: وحدثني يونس أنا ابن وهب ثنى ابن زيد عن أبيه قول الله: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} قال: «الخير، القوة على ذلك» اه، وهذا سند صحيح، وهذا هو المراد بقول من فسره بالمال

أما أولاً: فلأن العبد لا يملك شيئاً، وكل ما هو عنده فلسيده ما دام عبداً، فكيف يصح أن يتوقف أمر الكتابة على أن يكون له مال وهو لا يصلح للمالكية قبل الكتابة؟ أيضاً فموضوع كلام العرب الذي به نزل القرآن أنه تعالى لو أراد المال لقال: إن علمتم لهم خيراً، أو عندهم خيراً، أو معهم خيراً، لأن بهذه الحروف يضاف المال إلى من هو له في لغة العرب، ولا يقال أصلاً: في فلان مال. فلما قال الله تعالى: {إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}، علمنا أنه أراد قوة المال أي صلاحية كسبه، ولم نر أحداً فسره بالإسلام غير ما رواه ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلماني في قول الله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}، قال: «إن أقاموا الصلاة»، ومن طريق سفيان عن يونس عن الحسن، قال: «إن علمتم فيهم خيراً دين وأمانة، ومن طريق حماد بن سلمة عن يونس عن الحسن قال: «الإسلام والوفاء» اه (222:9)، وأثر الحسن رواد الطبري من طريق ابن علية عن

(هو ابن صالح كاتب الليث هو ابن صالح. (المؤلف (1)

(هو ابن طلحة. (المؤلف (2)

(يونس عنه، قال: «صدقا ووفاء، وأداء وأمانة» (99:18).

وإذا اختلفت أقوال التابعين في تفسير الآيات فالراجح منها ما وافق تفسير الصحابة، كما لا يخفى، ولم يفسره ابن عمر وابن عباس ولا أحد من الصحابة بالإسلام، وإنما فسروه بالحيلة والحرفة والقوة على الأداء والصالح والوفاء والأمانة والمال ونحوها

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن قول الحنفية والمالكية بجواز كتابة العبد الكافر الذي لا مال له ليس لكون شرط الله ملغى عندهم ... ، كما زعم ابن حزم، وحاشاهم من ذلك! وإنما قالوا بذلك لكون الخير مفسرا عندهم بقوة المال من الحيلة والحرفة ونحوها، لكونه هو المنقول عن الصحابة وصرح مجاهد بأن المراد بالخير المال كائنه وأخلاقهم وأديانهم ما كانت، ولم يرو عن أحد من السلف أنه نهى عن مكاتبة الكافر، كما قاله ابن حزم لحمله الخير على الإسلام والدين، فافهم فإن أهل الظاهر لا يفقهون

هل يستحق المكاتب على مولاه أن يضع عنه شيئا من كتابته؟

فائدة: قال الجصاص: اختلف أهل العلم في المكاتب هل يستحق على مولاه أن يضع عنه شيئا من كتابته؟ فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والثوري: إن وضع عنه شيئا من كتابته فهو حسن مندوب إليه، وإن لم يفعل لم يجبر عليه، وقال الشافعي: هو على الوجوب. وروى عن ابن سيرين (1) في قوله: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}، قال: «كان يعجبهم أن يدعوا له طائفة من مكاتبته»، قال الجصاص: ظاهر قوله: «كان يعجبهم» أنه أراد به الصحابة، وكذلك قول إبراهيم: «كانوا يكرهون وكانوا يقولون» الظاهر من قول التابعي إذا قال ذلك أنه أراد به الصحابة، فقول ابن سيرين يدل على أن ذلك كان عند الصحابة على الندب، لا على الإيجاب، لأنه لا يجوز أن يقال في الإيجاب، وروى يونس عن الحسن، وإبراهيم {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}، قال: «حث عليه مولاه وغيره» (أخرجه الطبري في «تفسيره»: حدثني يعقوب ثني ابن علي أخبرني يونس عن الحسن فذكره، قال: وحدثني يعقوب ثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: «أمر مولاه والناس جميعا أن يعينوه»، وهذان سندان صحيحان (102:18)، وروى مسلم ابن أبي مريم عن «غلام عثمان بن عفان، قال: «كاتني عثمان ولم يحط عني شيئا

.....

أثر ابن سيرين هذا ورواه البيهقي في سننه، واحتج به، ولم يعله ابن التركماني في «الجوهر النقي» بشيء (1)
(268:22). (المؤلف)

احتج به ابن حزم على إيجاب المكاتبه إذا سألها العبد، وترك منه قول عثمان لعبده: «والله لا أعطيك منه شيئا»، كما تقدم. ولا يجوز أن يكون بعض الأثر حجة، وبعبارة ليس (بحجة).

قال الجصاص: ويحتمل أن يريد بقوله: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ} ما ذكره في آية الصدقات من قوله: {وَفِي الرِّقَابِ} وأفاد بذلك دفع الصدقات الواجبات إلى المكاتب وإن كان مولاه غنيا، ويدل عليه أنه أمر بإعطائه من مال الله، وما أطلق عليه هذه الإضافة فهو ما كان سبيله الصدقة وصرفه في وجوه القرب، وأيضا فإن الظاهر من قوله: {مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ} أنه أراد مالا هو ملك لمن أمر بإيتائه، وذلك الصدقة الواجبة في الأموال، وهو الذي قد صح ملكه للمالك، وأمر بإخراج بعضه، وأما مال المكاتبه فليس بدين صحيح، لكونه على عبده، والمولى لا يثبت له على عبده دين صحيح، (وأیضا فإن قوله: {وَأَتَوْهُمْ} يأبى حمله على الحط، والوضع. لأن الأمور به الإيتاء، وهو الإعطاء، والحط لا يسمى إعطاء، والمال الذي آتانا الله هو ما في أيدينا، لا الوصف الثابت في ذمة المكاتبين، فحمله (على ريع بدل الكتابة حمل بلا دليل).

قال الجصاص: فلو كان الحط واجبا لما احتاج أن يضع عنه (أو يؤتبه شيئا). بل يسقط القدر المستحق، كمن له على إنسان دين ثم صار للمدين عليه مثله أنه يضير قصاصا. ولو كان كذلك لحصلت الكتابة مجهولة، (على قول من لم يقدر الإيتاء بالربع ونحوه بل بما شاء المولى). لأن الباقي بعد الحط مجهول، فيصير بمنزلة من كاتب عبده على ألف درهم إلا شيء، وذلك غير جائز، وجملة ذلك أن الإيتاء لو كان فرضا لسقط. ثم لا يخلو من أن يكون ذلك القدر معلوما، أو مجهولا، فإن كان معلوما فالواجب أن تكون الكتابة بما بقي فيعتق إذا أدى ثلاثة آلاف درهم، والكتابة بأربعة آلاف درهم، وذلك فاسد من وجهين: أحدهما: أنه لا يصح الإشهاد على الكتابة بأربعة آلاف درهم، ومع ذلك فلا معنى لذكر شيء لا يثبت، وأيضا فإنه يعتق بأقل مما شرط، وهذا فاسد، لأن أداء جميعها مشروط فلا يعتق بأداء بعضها، وأيضا فإن الشافعي قال: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، فالواجب إذا أن لا يسقط شيء، ولو كان الإيتاء مستحقا لسقط، وإن كان الإيتاء مجهولا، فالواجب أن يسقط ذلك القدر، فتبقى الكتابة على مال مجهول

فإن قيل: روى عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن، أنه كاتب غلاما له، فترك ريع كتابته، وقال: إن عليا كان يأمرنا بذلك، ويقول: هو قول الله: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}، وروى مجاهد أنه قال: «تعطيه ربعا من جميع مكاتبته تعجله من مالك». قيل له: هذا

.....

يدل على أنهم لم يروا ذلك واجبا، وأنه على وجه الندب، لأنه لو كان واجبا عندهم لسقط بعد عقد الكتابة هذا القدر، إذا كان المكاتب مستحقا له، ولم يكن المولى يحتاج إلى أن يعطيه شيئا، ومن ادعى أن مال الكتابة يجب على المكاتب مؤجلا، ويستحق هو على المولى أن يعطيه مقدار الربع معجلا، فلا يصير قصاصا فعليه البيان، فإن الله تعالى لم يفرق بين الكتابة الحالة والمؤجلة.

وكذلك من روى عنه من السلف الحط لم يفرقوا بين الحالة، والمؤجلة، ولم يفرق أيضا بين أن محل مال الكتابة المؤجل، وبين أن لا يحل فيما إذا ذكروا من الحط والإيتاء، فعلمنا أنه لم يرد به الإيجاب إذا لم يجعله قصاصا إذا كنت حالة أو كانت مؤجلة فحلت، وأوجب الإيتاء في الحالتين. والإيتاء هو الإعطاء، وما يصير قصاصا لا يطلق فيه الإعطاء.

ومما يدل من جهة السنة على ما وصفنا ما روى يونس والليث عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: «جاءتني بريرة، فقال: يا عائشة! إني قد كاتبته أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعينيني، فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك، فإن أحبوا أن أعطيتهم ذلك جميعا ويكون ولاءك لي ففعلت». وذكر الحديث، فلما أرادت عائشة أن تؤدي عنها كاتبته كلها، وذكرته لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وترك التنكير عليها، ولم يقل: إنها تستحق أن يحط عنها بعض كتابها، أو أن يعطيها المولى شيئا من ماله ثبت أن الحط عن الكتابة على الندب، لا على الإيجاب، لأن لو كان واجبا لأنكره النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولقال لها: لم تدفعين إليهم ما لا يجب لهم عليها؟ ويدل عليه أيضا ما روت عائشة، أن جويرية جاءت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - تسعينه في كتابتها، فقال: «فهل لك في خير من ذلك؟» فقالت: وما هو يا رسول الله؟ فقال: «أقضي عنك كتابك وأتزوجك». قالت: نعم! قال: «قد فعلت» (رواه الحاكم، وصححه وحديث بريرة عندهم جميعا بألفاظ مختلفة يؤيد بعضها بعضا)، ففي هذا الحديث أنه بذل لجويرية أداء جميع كتابتها عنها إلى مولاها، ولو كان الحط واجبا لكان الذي يقصد إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالأداء عنها باقي كتابتها، وقد روي عن عمر وعثمان والزبير، ومن قدمنا قولهم من السلف أنهم لم يكونوا يرون الحط واجبا، ولا يروى عن نظراءهم خلافة، وما روى عن علي فقد (بيننا أنه يدل على أنه رآه ندبا لا إيجابا اهـ ملخصا 324:3).

فإن قيل: حديث بريرة، وجويرية محمول كلاهما على ما إذا عجز المكاتب نفسه، ورضي بالبيع، والخصم لا يقول بوجوب الإيتاء إلا إذا مضى على كتابته، ولم يعجز نفسه. قلنا: ولكن ابن حزم ومن وافقه يقولون بوجوب الإيتاء في أول عقد الكتابة، سواء عجز نفسه بعد ذلك أو لم

.....

يعجز. وأيضاً فإن كون حديث جويرية محمولاً على التعجيز، وفسخ الكتابة غير مسلم، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى عنها كتابتها ولم يشتريها من مولاه، هذا هو سياق حديثها. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. وفي «الجوهر النقي»: العجب من الشافعي كيف حمل الأمر في قوله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ} ... على الندب، وفي قوله: {وَأَتَوْهُمْ} على الوجوب. ثم أنه جعل المخاطبين بذلك موالي الكاتبين. وليس الأمر كذلك

قال ابن جرير الطبري في «التهذيب»: وفي حديث بريرة أيضاً الدلالة على صحة قولنا في تأويل قوله تعالى: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ} ... أنه يعني به أهل الأموال الذين وجبت في أموالهم الصدقات. فأمرهم الله تعالى بإعطاء المكاتبين منها ما فرض فيها بقوله تعالى: {وَفِي الرِّقَابِ} ولولا ذلك لم تكن بريرة تسأل عائشة (ولا جويرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -)، ولا ضرورة لها من إمكان عجزها عن الكتابة إذا لم تجد سبيلاً إلى الأداء، والرجوع إلى ما كانت عليه من وجوب نفقتها على مواليتها، ولكنها لما علمت أن الله تعالى فرض في أموال أهل الأموال لمن كان يمثل حالها حقاً بقوله: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}، وبقوله: {وَفِي الرِّقَابِ} تعرضت لطلب ذلك

وفي ذلك دلالة بينة على أن المراد بقوله تعالى: {وَأَتَوْهُمْ} ... أهل الأموال، والدلالة على خطأ من زعم أن قوله: {وَأَتَوْهُمْ} يعني موالي المكاتبين خاصة دون سائر الناس غيرهم، وأنهم أمروا أن يضعوا عنهم من كتابتهم، ولو كان كما قالوا لقال: ضعوا عنهم من كتابتهم. ولو كان أمراً بإعطائهم من مال كتابتهم، لقال: من مال الله الذي آتاكم منهم، فإذا لم يكن محصوراً على مواليتهم كان معلوماً أنه خطاب لذوي الأموال (قلت: وقد تقدم في كتاب الزكاة من هذا الكتاب عن ابن عباس في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} ... {الآية، قال: «في أي صنف وضعته أجزأك»، وإسناده حسن، وروى ابن أبي شيبه عن عمر وحذيفة وسعيد بن جبير وعطاء والنخعي وأبي العالية وميمون بن مهران مثله بأسانيد حسنة. فلم يكن قوله: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ} ... على الوجوب، بل على الندب في حق سائر الناس، وإنما جاز لبريرة وجويرية السؤال لأن العتق والسعي في تحصيله من (ضرورة الإنسان التي لا غنى له عنها، فافهم

ولو سلمنا أن المراد بذلك الموالي فالأمر محمول على الندب (بدليل ما مر بما لا مزيد عليه) كما فعل الشافعي في قوله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ}، وكما فعل هو وغيره في الأمر بالإشهاد على البيع والكتابة، وقد تقدم أن عثمان كاتب مملوكاً له على مائة ألف، وقال: «والله لا أعطيك منها

.....

درهما». وما ذكره البيهقي في هذا الباب عن جماعة من الصحابة وغيرهم أنهم وضعوا شيئاً من الكتابة فليس في شيء منه أنهم كانوا يرون ذلك واجبا عليهم، فيحمل على أنهم فعلوا ذلك على سبيل الندب والفضل، ويدل على ذلك ما ذكره البيهقي في آخر الباب عن ابن سيرين، قال: «كان يعجبهم أن يدع الرجل لمكاتبه طائفة من مكاتبته» اهـ (268:2)، وهو صريح في الندب، كما مر تقريره

قلت: وروى البيهقي عن أبي التياح أنه أتى علياً فقال: «أريد أن أكتب، قال: أعندك شيء؟ فقال: لا، فجمعهم علي بن أبي طالب، فقال: أعينوا أخاكم، فجمعوا له فبقي بقية عن (مكاتبته، فأتى علياً، فسأله عن الفضلة، فقال: اجعلها في المكاتبين» (كنز العمال 256:5).

وفيه أن المخاطبين بقوله تعالى: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ} أهل الأموال دون موالي المكاتبين خاصة، وأن الأمر فيه ليس على الوجوب، لأن علياً لم يأمر مولى أبي التياح أن يؤتية، أو يضع عنه شيئاً، بل أدى جميع كتابته، حتى بقي عنها بقية، والله تعالى أعلم

فاندحض بذلك كله قول ابن حزم: لقد كان أشبه بأمر الدين، وأدخل في السلامة أن يقول (الحنفيون بقول علي في هذه المسألة، وإن لم يقولوا مثل هذا لا يقال بالرأي اهـ (247:9).

فقد عرفت أنهم لم ينكروا ما قاله علي رضي الله عنه، ولكنهم حملوه على الندب، بدليل ما ذكرناه بأبسط وجه وأكمل، وأيضاً فإن حديث علي هذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء بن السائب، وابن جريج لم يسمع من عطاء إلا بعد اختلاطه، كما قاله ابن حزم نفسه (248:5)، فلا يصلح حجة على الوجوب، ففهم

إذا أدى المكاتب بدل الكتابة عتق سواء نوى مولاه بالكتابة الحرية أو لم ينو

فائدة: قال الموفق في «المغني»: إذا كاتبه على أنجم مدة معلومة صحت الكتابة وعتق بأدائها سواء نوى بالكتابة الحرية أو لم ينو، وسواء قال: إذا أديت إلي فأنت حر أو لم يقل. وبهذا قال أبو حنيفة رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: لا يعتق حتى يقول: إذا أديت إلي فأنت حر، وينوي بالكتابة الحرية. لأن لفظ الكتابة يحتمل المخارجة ويحتمل العتق بالأداء، فلا بد من تمييز أحدهما عن الآخر، ككنايات العتق. ولنا أن الحرية موجب عقد الكتابة، فتثبت عند تمامه، كسائر أحكامه. ولأن الكتابة عقد وضع للعتق، فلم يحتج إلى لفظ العتق ولا نيته، كالتدبير. وما ذكره من استعمال الكتابة في المخارجة إن ثبت فليس بمشهور، فلم يمنع وقوع الحرية به، كسائر الألفاظ

.....

الصريحة، على أن اللفظ المحتمل ينصرف بالقرائن إلى أحد محتمليه. كلفظ التدبير في (معاشه، أو غير ذلك، وهو صريح في الحرية، فههنا أولى اهـ (325:3).

وفي «الجواهر النقي» عن نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمعوا على جوازها وإن لم يذكر العتق بالأداء، إلا الشافعي، قال: لا يعتق حتى يقول ذلك أو يقول بعد العقد كانت نيته كذلك حينئذ اهـ (266:2). وقال الجصاص: قوله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} ... يقتضي جوازها من غير شرط الحرية. فدل على أن اللفظ يتضمنها، كلفظ الخلع في تضمنه للطلاق، ولفظ البيع للتملك، والإجارة لتملك المنافع، والنكاح لتملك منافع البضع، ويدل عليه قوله - صلى الله عليه وسلم -: «أبما عبد كاتب على مائة أوقية، فأداها إلا عشر أواق، فهو رقيق». فأجاز الكتابة مطلقة على هذا الوجه من غير شرط حرية فيها، فوجب (أن يعتق بالأداء، لأن صحة الكتابة تقتضي وقوع العتق بالأداء اهـ (325:3).

يجوز مقاطعة المكاتب، وأن يوضع عنه شيء بشرط أن يعجل:

فائدة: قال ابن حزم: ولا تجوز مقاطعة المكاتب، ولا أن يوضع عنه شيء بشرط أن يعجل. لأنهما شرط ليس في كتاب الله عز وجل (قلت: ومن أين لابن حزم أن يقول ذلك وهو قائل بأنه يجب على السيد أن يعطي المكاتب مالا معجلا محتجا بقوله تعالى: {وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}، وهو مطلق في الإيتاء بشرط التعجيل وبدونه؟ فافهم). قال: وهو بيع ما لم يقبض، وما لا يدري أهو في العالم أم لا؟ (قلت: هذا كلام من حرم الفقه والدراية جملة. لأن بدل الكتابة بمنزلة الثمن، والاستبدال بالثمن قبل القبض جائز، كما مر (في كتاب البيوع بدليه).

قال: وقال مالك، وأبو حنيفة: مقاطعة المكاتب جائزة ببعض ما عليه بالعروض، وصح عن ابن عمر أنه لا تجوز مقاطعته إلا بالعروض. فخالفا ابن عمر، ولا يعلم له في ذلك مخالف (من الصحابة. وقال الشافعي بقول ابن عمر، ولا حجة إلا في نص اهـ (244:9).

قلت: فهل عندك نص في حرمة مقاطعة المكاتب؟ فإن ذكرت قوله - صلى الله عليه وسلم -: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» قلنا: لا نسلم كونه ليس شرطا في كتاب الله، وقد ذهب إليه عمر وابن عمر في العروض، وهما أعرف بكتاب الله منك ومن ألوف أمثالك.

وأما المقاطعة بالدراهم والدنانير: بأن كاتبه على ألف مؤجلة، فصالحه على خمسمائة حالة، فالقياس أن لا تجوز، لأنه اعتياض عن أجل، وهو ليس بمال، والدين مال، ولهذا لا يجوز بين

.....

الحرين، ولا في مكاتب الغير لكونها ربا، ولكنها تجوز استحسانا، لأن الصلح أمكن جعله فسحا للكتابة السابقة، وتجديد العقد على خمسمائة حالة. لأن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، وقد صح عن ابن عباس أنه قال: «لا ربا بين العبد وسيده»، رواه الشافعي في «مسنده» عن سفيان عن عمرو ابن دينار عن أبي معبد مولى ابن عباس عنه (ص 84). وقد مر في كتاب الربا من البيوع، وروى عبد الرزاق عن عطاء: «أن ابن عباس سئل عن المكاتب يوضع له، ويتعجل منه، فلم ير به بأسا، وكرهه ابن عمر إلا بالعروض» (كنز العمال 256:5).

فبطل قول ابن حزم: إنه لا يعلم لابن عمر في ذلك مخالف، وقوله: كرهه ابن عمر، ليس بنص في التحريم، فلعله كرهه تورعا، احترازا عن صورة الربا، هو محمل ما رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي عن القاسم بن محمد: «أن عمر بن الخطاب كان يكره قطاعة المكاتب الذي يكون عليه الذهب والورق، ثم يقاطعه على ثلاثة، أو أربعة، أو ما كان، (ويقول: اجعلوا ذلك في العرض على ما شئتم)» (كنز العمال 255:5).

وقال الموفق في «المغني»: لا بأس أن يعجل المكاتب لسيدته بعض كتابته، ويضع عنه بعض كتابته، مثلا إذا كاتبه على ألف في نجمين إلى سنة، ثم قال: عجل لي خمسمائة منه حتى أضع عنك الباقي أو حتى أبرئك من الباقي، أو قال: صالحني منه على خمسمائة معجلة جاز ذلك، وبه يقول طائوس، والزهرى، والنخعي، وأبو حنيفة، وكرهه الحسن، وابن سيرين، والشعبي. وقال الشافعي: لا يجوز. لأن هذا بيع ألف بخمسمائة، وهو ربا الجاهلية. ولأن هذا لا يجوز بين الأجانب، والربا يجري بين المكاتب وسيدته فلم يجز هذا بينهما. ولنا أن مال الكتابة غير مستقر، ولا هو دين صحيح، بدليل أنه لا يجبر على أدائه، وله أن يمتنع عن أدائه، ولا تصح الكفالة به، وما يؤديه إلى سيده كسب عبده. وإنما جعل الشرع هذا العقد وسيلة إلى العتق، وأوجب فيه التأجيل مبالغة في تحصيل العتق، وتخفيفا عن (المكاتب،) (وأما عندنا فلا يجب التأجيل، كما مر

فإذا أمكنه التعجيل على وجه بسقط عنه بعض ما عليه كان أبلغ في تحصيل العتق وأخف على العبد، ويحصل من السيد إسقاط بعض ماله على عبده لمصلحته، ويفارق سائر الديون بما ذكرنا، (من أنه دين غير صحيح ولا مستقر)، ويفارق الأجانب من حيث أن هذا عبده، فهو أشبه بعبده القن، وقولهم: إن الربا يجري بينهما فمعه على ما ذكر ابن أبي موسى، (وإن سلمناه فإنه مفارق لسائر الربا بما ذكرنا اهـ ملخصا 470:12).

:إذا عجل المكاتب بدل الكتابة قبل حلول الأجل لزم المولى قبوله

فائدة: قال الموفق في «المغني»: إذا عجل المكاتب الكتابة قبل محلها فالمنصوص عن أحمد أنه يلزم قبولها، ويعتق المكاتب، وذكر أبو بكر فيه رواية أخرى أنه لا يلزم قبول المال إلا عند نجومه، لأن بقاء المكاتب في هذه المدة في ملكه حق له، ولم يرض بزواله فلم يزل، كما لو علق عقده على شرط لم يعتق قبله والصحيح في المذهب الأول، وهو مذهب الشافعي، إلا أن القاضي قال: أطلق أحمد والخرقى هذا القول، وهو مقيد بما لا ضرر في قبضه. لأنه لا يلزم الإنسان التزام ضرر لم يقتضه العقد، ولا رضي بالتزامه، وأما ما لا ضرر في قبضه فإذا عجله لزم السيد أخذه، لما روى الأثرم بإسناده عن أبي بكر بن حزم «أن رجلاً أتى عمر رضي الله عنه، فقال: يا أمير المؤمنين! إني كاتبت على كذا وكذا، وإني أيسرت بالمال فاتيته به، فزعم أنه لا يأخذها إلا نجومًا، فقال عمر رضي الله عنه: باين، فأخذ هذا المال، فادخله في بيت المال، وأدى إليه نجومًا في كل عام، وقد عتق هذا فلما رأى ذلك سيده أخذ المال»، وعن عثمان بنحو هذا، ورواه سعيد بن منصور في «سننه» عن عمر وعثمان جميعاً، قال: حدثنا هشيم عن ابن عوف عن محمد بن سيرين: «أن عثمان قضى بذلك»، ولأن الأجل حق لمن عليه الدين، فإذا قدمه فقد رضي بإسقاط حقه، فسقط كسائر الحقوق

ولا يصح القياس على العتق المعلق بشرط، لأنه صفة مجردة لا يعتنق إلا بوجودها، والكتابة عقد مفاوضة يبرأ فيها بأداء العوض، ألا ترى أنه لو أبرأه من العوض في المكتابة عتق، ولو أبرأه من المال في الصفة المجردة لم يعتق؟ والأولى إن شاء الله ما قاله القاضي، إن ما كان في قبضه ضرر لم يلزمه قبضه، ولم يعتق ببذله. لما ذكره من الضرر الذي لم يقتضه العقد، وخبر عمر - رضي الله عنهم - لا دلالة فيه على وجوب قبض ما فيه ضرر، ولأن أصحابنا قالوا: لو لقيه في بلد آخر فدفع إليه نجوم الكتابة أو بعضها فامتنع من أخذها لضرر فيه من خوف أو مؤنة حمل لم يلزمه قبوله، لما عليه من الضرر فيه، وإن (لم يكن فيه ضرر لزمه قبضه، كذا ههنا اهـ ملخصاً (2:360 و 361

وذكر ابن حزم في «المحلى» قول مالك كقول أحمد بعينه أن المولى يجبر على قبض ذلك، وتعجيل العتق للمكاتب، قال: وقال الشافعي: إن كانت الكتابة دراهم ودنانير أجبر السيد (على قبولها، وإن كانت عروضاً لم يجبر اهـ (9:245

قال العبد الضعيف: وقياس قولنا هو ما قاله أحمد رحمه الله، ومالك والشافعي، لما ذكرنا في جواز الكتابة حالة ومؤجلة، أن الأجل في الكتابة حق العبد دون السيد، فإذا قدمه فقد رضي

.....

بإسقاط حقه فسقط، ثم رأيت صاحب «الفتاوى الهندية» قد صرح به حيث قال: «وإذا كاتبه على ألف مؤجل فإن أداه قبل حلول الأجل يجبر المولى على القبول، وإذا كاتبه على أن يخدمه ولم يذكر المدة لم يجبر، هكذا في «خزانة المفتين» (15:6) اهـ، ولكن ينبغي تقيده بما ذكره القاضي من أن لا يكون في قبضه ضرر، لأنه لا يلزم الإنسان التزام ضرر لم يقتضه العقد، ولا رضي بالتزامه، والله أعلم

وروي ابن حزم من طريق معاذ العنبري نا علي بن سويف بن منجوف نا أنس بن سيرين عن أبيه، قال: «كاتبني أنس بن مالك على عشرين ألفاً، فكنت في مفتح تستر، فاشتريت رثة، فربحت فيها، فأتيت أنسا بجميع مكاتبتني، فأبى أن يقبلها إلا نجومًا، فأتيت عمر، فذكرت ذلك له، فقال: أراد أنس الميراث، وكتب إلى أنس أن أقبلها، فقلها». قال ابن حزم: وهذا أحسن ما روى فيه عن عمر، وسائرهما منقطع

قلت: ولكن هذا ليس بمنقطع، فإن سيرين قد أدرك عمر، وأنا جميعاً، وفيه أن عمر لم يأمر أنسا بأن يؤتیه من مال الكتابة، أو من عند نفسه شيئاً، أو يحطه عنه، فالذي روي عنه في ذلك محمول على الندب دون الوجوب، قال: ومن طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: «أن أباه كاتب عبداً له، فلما فرغ من كتابته أتاه العبد بماله كله، فأبى الحارث أن يأخذه، وقال: لي شرطي فرفع ذلك إلى عثمان فقال له عثمان: هلم المال، فاجعله في بيت المال، فنعطيه منه في كل حل ما يحل، فأعتق العبد» اهـ (9:245)، قلت: وهذا سند حسن

وفي «كنز العمال» عن أبي سعيد المقبري، قال: «كاتبني مولاتي على أربعين ألف درهم، فأديت إليها عامة ذلك، ثم حملت ما بقي إليها، فقلت: هذا مالك، فاقبضيه، قالت: لا حتى أخذه منك شهراً بشهر وسنة بسنة، فذكرت ذلك لعمر بن الخطاب - رضي الله عنهم - فقال: ادفعه إلى بيت المال، ثم بعث إليها فقال: هنا مالك في بيت المال، وقد عتق أبو سعيد، فإن شئت فخذي شهراً بشهر وسنة بسنة، فأرسلت، فأخذته»، رواه ابن سعد، والبيهقي وحسنه (5:256)، وتعقبه ابن التركماني في «الجواهر النقي»، في باب تعجيل الكتابة: ذكر (البيهقي) فيه من طريق يحيى بن بكر حدثني عبد الله بن عبد العزيز الليثي عن سعيد المقبري عن أبيه إلى آخره، ثم قال: قال أبو بكر النيسابوري، وهو أحد رواة: هذا حديث حسن.

.....

قلت: سكت عنه البيهقي، وكيف يكون حسناً؟ والليثي المذكور فيه ذكره الذهبي في
(«كتاب الضعفاء» له، وقال: ضعفه (2:269).

قلت: نعم، ولكن الليثي من أهل المدينة، وقال محمد بن يحيى: سألت سعيد بن منصور
عنه، فقال: كان مالك برضاه، وكان ثقة، كما في «التهذيب» (5:302). ومالك أعرف بأهل
المدينة من غيره، والله تعالى أعلم، ودلالة الأثر على ما قبله ظاهرة

الجواب عن إيراد ابن حزم علينا في هذا الباب

وقال ابن حزم: إذا كانت الكتابة نجمين فصاعداً، أو إلى أجل فأراد العبد تعجيلها كلها، أو،
بعضها قبل أجله لم يلزم السيد قبول ذلك، ولا عتق العبد، وهي إلى أجلها، وكل نجم منها
إلى أجله، بقول الله تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ}، وليت شعري أين من خالفنا عن احتجاجهم بـ
(«المسلمون عند شروطهم»؟ اهـ (9:245).

قلت: وأين ذهبوا عنه؟ فإن تقديم الدين على أجله، وتعجيله ليس من مخالفة الشرط في
شيء، بل هو من حسن القضاء، ألا ترى لو كان على رجل دين مؤجل إلى عشر سنين فأداه
في عشرة أيام، هل لا يجبر الدائن على قبوله منه، ولا يعد ذلك في محاسنه؟ فكذا ههنا،
وهل تقول: قد يكون للدائن غرض في تأجيل الدراهم والدنانير، ومنفعة ظاهرة من خوف
لحقه، أو رجاء ارتفاع لديه منهما؟ كلا! بل يجبر الدائن على القبول إذا أدى المديون دينه
من جنس ما كان عليه وأتاه به من حيث لا ضرر عليه في قبضه منه، ولا خوف ولا مؤنة
حمل، لما ذكرنا أن الأجل حق لمن عليه الدين. فإذا قدمه فقد رضي بإسقاط حقه، ولا حق
فيه للمولى، ولا للدائن، وإذا لم يكن ذلك خلاف قوله - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون
عند شروطهم»، فليس بخلاف قوله تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} أيضاً، فإن إيفاء العقد في
الدين المؤجل أن لا يؤخر عن أجله، وأما تقديمه على الأجل فهو من إيفاء العقد بزيادة، كما
لا يخفى، وإلى ذلك ذهب عمر وعثمان، وهما أجل من أنس والحارث ابن هشام، والله تعالى
أعلم.

جواز تعجيل المكاتب بالرضاء من غير حضور سلطان

وبعد ذلك فلنرجع إلى مسألة الباب، وجملته أن الكتابة عقد لازم لا يملك السيد فسخها قبل
عجز المكاتب (من غير رضاه)، بغير خلاف نعلمه. قاله الموفق في «المغني»، وليس له
مطالبة

.....

المكاتب قبل حلول النجم لأنه إنما ثبت في العقد مؤجلا (إذا لم تكن الكتابة حالة)، وإذا حل النجم (أو كانت الكتابة حالة) فلليسد مطالبته بما حل من نجومه. لأنه دين له حل، فأشبهه دينه على الأجنبي. وله الصبر عليه، وتأخير به، سواء كان قادرا على الأداء، أو عاجزا عنه، لأنه حق له سمح بتأخير به، أشبه دينه على الأجنبي، فإن اختار الصبر عليه لم يملك العبد الفسخ، بغير خلاف نعلمه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المكاتب إذا حل عليه نجم، أو نجمان، أو نجومه كلها فوقف السيد عن مطالبته، وتركه بحالة أن الكتابة لا تنفسخ ما دام ثابتين على العقد الأول، فغن أجله به، ثم بدا له الرجوع فله ذلك، لأن الدين الحال لا يتأجل بالتأجيل كالقرض، وإن حل عليه نجمان فعجز عنهما فاختر السيد فسخ كتابته، وردة إلى الرق، فله ذلك بغير حضور حاكم ولا سلطان، ولا تلزمه الاستنابة، فعل ذلك (أي الفسخ بغير حضور حاكم) عمر، وهو قول شريح والنخعي وأبي حنيفة والشافعي، وقال ابن أبي ليلى: لا يكون عجزه إلا عند قاض، وحكى نحو هذا عن مالك، وقال الحسن: إذا عجز استوفى بعد العجز سنتين، وقال الأوزاعي: شهرين ونحو ذلك.

ولنا ما روى سعيد بإسناده عن ابن عمر: «أنه كاتب غلاما له على ألف دينار، فأدى إليه تسعمائة دينار وعجز عن مائة دينار فرده إلى الرق». وبإسناده عن عطية العوفي عن ابن عمر، «أنه كاتب عبده على عشرين ألفا. فأدى عشرة آلاف، ثم أتاها فقال: إني قد طفت العراق والحجاز فردني في الرق فردته»، وروي عنه: «أنه كاتب عبدا له على ثلاثين ألفا، فقال له: أنا عاجز. فقال له: امح كتابك، فقال: امح أنت» (أي فردته في الرق من غير حضور حاكم، ولا سلطان)، وروى سعيد بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خطب، فقال: «أيما رجل كاتب غلامه على مائة أوقية فعجز عن عشر أواق فهو رقيق» (وقد تقدم أن الترمذي حسنه)، وقوله: «فهو رقيق» يدل على عوده في الرق من غير حضور حاكم، ولا سلطان إلا إذا لم يرض العبد بذلك، ولم يعجز نفسه مع حلول النجم وعدم الأداء فلا بد من القضاء بالفسخ، لأنه عقد لازم من جانب المولى تام ليس فيه خيار شرط، وكل ما كان كذلك ففسخه يحتاج إلى الرضا، أو القضاء كالرد بالعيب بعد القبض، وفيه رواية أخرى أن الفسخ يصح بلا قضاء، ووجهها أن هذا عيب تمكن في أحد العوضين قبل تمام العقد، لأن تمام الكتابة بالأداء، وتتمام العقد بوقوع الفراغ فأشبه بما لو وجد المشتري معيبا قبل القبض، وهناك ينفرد المشتري بالفسخ بلا قضاء، فكذا هنا

.....

كما في «العتاية» (143:8)، ولأنه فسخ عقد مجمع عليه، فلم يفتقر إلى الحكم، كفسخ المعتقة تحت العبد.

دليل لزوم الكتابة من جهة المولى وعدم لزومها من جهة العبد

إن قيل: فلم كانت الكتابة لازمة من جهة السيد غير لازمة من جهة العبد؟ قلنا: هي لازمة من جهة الطرفين ولا يملك العبد فسخها، وإنما له أن يعجز نفسه ويمتنع من الكسب، وإنما كان له ذلك لأن الكتابة لحظ العبد دون سيده، والعقد إنما يكون لازماً لمن ألزم نفسه حظ غيره، وصاحب الحظ بالخيار فيه، كمن ضمن لغيره شيئاً، أو كفل له، أو رهن عنده رهناً

جواز تعجيز المكاتب بحول نجم واحد وعجزه عن أدائه

فأما إن حل نجم واحد فعجز عن أدائه، فعن أحمد أنه ليس للسيد الفسخ حتى يحل نجمان قل أدائهما، قال القاضي: وهو ظاهر كلام أصحابنا، وروي ذلك عن علي رضي الله عنه. وهو قول الحكم، وابن أبي ليلى، وأبي يوسف، والحسن بن صالح، والرواية الثانية: أنه إذا عجز عن نجم واحد فلسيده فسخ الكتابة، وهو قول الحارث العكلي، وأبي حنيفة والشافعي، لأن السيد دخل على أن يسلم له مال الكتابة على الوجه الذي كاتبه عليه، ويدفع إليه المال في نجومه، فإذا لم يسلم له ذلك لم يلزمه عبقة

قال الموفق: ولنا ما روى عن علي - رضي الله عنهم - أنه قال: «لا يرد المكاتب في الرق حتى يتوالى عليه نجمان»، ولأن ما بين النجمين محل لأداء الأول فلا يتحقق العجز عنه (حتى يفوت محله بحلول الثاني اهـ (418:12)

الجواب عن حجة الجمهور في هذا الباب

قلت: والمحفوظ عن علي قوله: «إذا تتابع النجمان فلم يؤد نجومه رد في الرق» هكذا رواه ابن أبي شيبة، والبيهقي والحكم، كما في «كنز العمال» (256:5)، وأما اللفظ الذي ذكره الموفق فلم نجد له أثراً

قال ابن حزم في «المحلى»: روي من طريق الحجاج بن أرطاة عن حصين بن عبد الرحمن عن الشعبي، أن علياً قال: «إذا أعجز المكاتب فأدخل نجماً في نعم رد في الرق»، والاستدلال به على عدم رده في الرق إذا عجز عن نجم واحد استدلال بمفهوم الشرط، وهو ليس بناهض، لأنه يفيد

ج

.....

الوجود فقط، قال في «البدائع»: وأما احتجاجه بقول علي - رضي الله عنهم - فقير شديد، لأنه احتجاج بالمسكوت عنه، لأنه فيه أنه إذا توالى عليه نجمان يرد إلى الرق، وليس فيه (أنه إذا كسر نجما واحدا ماذا حكمه؟ (4:141).

وأجاب عنه فخر الإسلام بأنه معلق بشرطين والمعلق بشرطين لا ينزل عند أحدهما، كما لو قال: إذا دخلت هذين الدارين فأنت طالق، وهذا أمر لا يعرف قياسا، فصار المروي عنه (كالمروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - «العناية والكفاية» (8:141 و 142).

والجواب أن الآثار عن علي متعارضة مختلفة، فروى عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن طارق بن عبد الرحمن عن الشعبي، أن علي بن أبي طالب قال في المكاتب يعجز: «إنه بعق بالحساب، يعني بحساب ما أدى، كما في «المحلى» (9:241)، وهذا أقوى من رواية الحجاج عن حصين بن عبد الرحمن عن الشعبي، لأن الحجاج متكلم فيه، وروى حماد ابن سلمة، وابن أبي عروبة كلاهما عن قتادة عن خلاص بن عمر وعن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - قال: «إذا عجز المكاتب استسعى حولين»، زاد ابن أبي عروة: «فإن أدى وإلا رد في الرق»، وبهذا يقول الحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح، وصح عن علي أنه قال: «إذا أدى النصف فلا رق عليه، وهو غريم». كما في «المحلى» (9:242) أيضا

والآثار إذا تعارضت، ولم يكن الجمع بينهما تساقطت، فرجعنا إلى ما رواه عبد الرزاق نا ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول في المكاتب يؤدي صدرا من كتابته ثم يعجز، قال: «يرد عبدا، سيده أحق بالشرط الذي شرط»، قال ابن جريج: وأخبرني إسماعيل بن أمية أن نافعا أخبره: «أن ابن عمر فعل ذلك يعني أنه رد مكاتبا له في الرق إذ عجز بعد أن أدى نصف كتابته»، كذا في «المحلى» أيضا

قال ابن حزم: ولم يقل جابر، ولا ابن عمر بالتلوم، هل أرقه ابن عمر ساعة ذكر أنه عجز؟ قال: وروينا عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه: «أنه كاتب أفلح، ثم بدا له، فسأله إبطال الكتابة دون أن يعجز فأجابه إلى ذلك فردّه عبدا. ثم أعتقه بتلا»، وقد ذكر ذلك مخرمة بن بكير عن أبيه: «أنه لا بأس به»، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأبو سليمان، وقال هؤلاء: تعجيز المكاتب جائز بينه وبين سيده، دون السلطان، إلا أن لمالك قولا إنه لا يجوز التعجيز إلا بحكم السلطان اهـ (9:241)، وحملنا الروايات عن علي كلها على الندب، وبه نقول إن المكاتب إذا

.....

كسر نجما يندب مولاه أن لا يرده إلى الرق ما لم يتوالى عليه نجمان، رفقا به ونظرا له (البدائع 4:141)، ويستحب أن يستسعيه حولين بعد العجز، فإن أدى، وإلا رد في الرق، وينبغي أن لا يرده في الرق إذا أدى النصف ما لم يعجز نفسه وإن كسر النجوم، ولا يجب عليه ذلك، لما تقدم من قوله - صلى الله عليه وسلم - : «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، وروى ابن أبي شيبة نحوه عن عمر وابنه وعلي وزيد بن ثابت وعائشة «أن المكاتب عبد ما (بقي عليه درهم)» (الزيلي 2:242).

وبالجملة فالراجح في هذا الباب عندنا قول جابر وابن عمر، لعدم اختلاف الروايات عنهما، بخلاف غيرهما من الصحابة ممن روي عنه شيء في ذلك، فقد اختلف عليه اختلافا لا يتييسر رفعه إلا بما ذكرنا من حمل بعض الأقوال على الندب، فافهم، والله يتولى هداك.

حل عقدة الإشكال الذي ذكره صاحب نتائج الأفكار في هذا المقام

وبهذا الذي قلنا في وجه ترجيح قول جابر وابن عمر انحلت عقدة الإشكال الذي ذكره صاحب «الأفكار» في شرح قول «الهداية»: والآثار متعارضة. فإن المروي عن ابن عمر رضي الله عنهما (1): «أن مكاتبته له عجزت عن أداء نجم واحد فردها»، فسقط الاحتجاج بها بما نصه: لأن الآثار إذا تعارضت وجهل التاريخ سقطت، فيصار إلى ما بعدها من الحجة فيبقى ما قالاه (أي أبو حنيفة ومحمد) من الدليل بان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز إلخ، سالما عن العارض فيثبت الفسخ به

أقول: ههنا إشكال، لأن ما قالاه من الدليل المعقول راجع إلى القياس. وقد تقرر في الأصول أن القياس لا يجري في المقادير، وما نحن فيه من قبيل المقادير، كما أفصح عنه كثير من الشراح حيث قالوا: وما رويناه من حديث ابن عمر كالمروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ، لأن ما يقوله الصحابي من المقادير يحمل على السماع، لأنه لا يدركه القياس اه، فإذا تعارضت الآثار فيما نحن فيه تساقطت، كما قالوا، ولم يصح القياس في المقادير. كما تقرر في الأصول والفروع، فكيف ينتهض ما قالا من الدليل المعقول الذي مرجعه إلى (القياس حجة لهما في إثبات ما ذهبوا إليه؟ فليتأمل (8:143)

وحاصل الحل ألا تعارض في الروايات عن جابر وابن عمر، فلا تساقط، وأما ما روي عن

.....

(غريب بهذا اللفظ، قال الزيلي. (المؤلف 1)

علي في هذه المسألة فلا يصلح معارضا لها، لاختلاف الروايات عنه في هذا الباب جدا، كما ذكرنا. فبقي قول جابر وابن عمر سالما عن المعارض. وأيضا فإن في حديث علي - رضي الله عنهم - بيانا أن حق الفسخ يثبت للمولى بكسر نجمين، وليس فيه نفي حق الفسخ عند كسر نجم واحد بل هو مسكوت عنه فيكون موقوفا إلى قيام الدليل. وهو ما رويناه عن جابر وابن عمر رضي الله عنهما. أو نقول: إذا اختلف الصحابة في مسألة علي أقوال فللمجتهد أن يميل إلى أيها يشاء، ويحمل سائرهما على محمل حسن. فرجح أبو حنيفة ومحمد قول جابر وابن عمر بدليل الترجيح الذي مر ذكره، وحملنا أقوال علي - رضي الله عنهم - على التدب، والله تعالى أعلم

إذا حل النجم وماله حاضر أو غائب استوفى يومين أو ثلاثة، لا يزداد على ذلك

قال الموفق في «المغني»: وإذا حل النجم وماله حاضر عنده طولب بأدائه، ولم يجز الفسخ قبل الطلب، فإن طلب منه فذكر أنه غائب عن المجلس في ناحية من نواحي البلد أو قريب منه على مسافة لا تقصر فيها الصلاة يمكن إحضاره قريبا لم يجز فسخ الكتابة، وأمهل بقدر ما يأتي به إذا طلب الإمهال، لأن هذا لا يسر ضرر فيه، وإن كان معه مال من غير جنس مال الكتابة فطلب الإمهال لبيعه بجنس مال الكتابة أمهل، وإن كان المال غائبا أكثر من مسافة القصر لم يلزم الإمهال، وهذا قول الشافعي، وقال أبو حنيفة: إن كان له مال حاضر أو غائب يرجو قدومه استوفى يومين أو ثلاثة، لا أزيد على ذلك، لأن الثلاثة آخر جد القلة والقرب، لما بيناه فيما مضى، وما زاد عليها في حد الكثرة، قال: وهذا كله (قريب بعضه من بعض اهـ 418:12)

الجواب عن إيراد ابن حزم على حد التلوم بثلاثة أيام

وأورد عليه ابن حزم في «المحلى» ألا نعلم بشيء من هذه الأقوال حجة، وأعجبها قول من حد التلوم بثلاثة أيام، أو شهرين، ومن جعل ذلك إلى السلطان، ثم نقول لجميعهم: لا تخلو الكتابة من أن تكون ديننا لازما أو تكون عتقا بصفة لا ديننا ولا سبيل إلى ثالث أصلا، لا في الديانة، ولا في المعقول، فإن كان عتقا بصفة فالواجب أنه ساعة يحل الأجل فلا يؤديه ما لم يأت بالصفة التي لا عتق له إلا بها فقد بطل عقده، ولا عتق له. ولا يجوز التلوم عليه طرفة عين، كمن قال لغلامه: إذا قدم أبي يوم كذا فأنت حر فقدم أبوه بعد غروب الشمس، فلا عتق له، وهذا قول أصحابنا وهو قول جابر وابن عمر، أو يكون ديننا واجبا فلا سبيل إلى إبطاله. كما رويناه عن جابر بن زيد

باب موت المكاتب عن وفاء

قال عبد الرزاق: أنا معمر عن قتادة عن معبد الجهني، قال: سألتني عبد الملك بن - 5390 مروان من المكاتب يموت وله ولد أحرار، وله مال أكثر مما بقي. ... فقلت: قضي فيها عمر بن الخطاب، ومعاوية بقضائين، وقضاء معاوية فيها أحب إلى من قضاء عمر، قال: ولم؟

قال: «إذا عجز المكاتب استسعى»، فإذا هي كذلك، فقد قال الله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ}، وقال تعالى: {أَوْفُوا بِالْعُقُودِ}، فوجب الوفاء بعقد الكتابة. وأنه لا يجوز الرجوع فيها بالقول أصلاً ووجبت النظرة إلى الميسرة، ولا بد اهـ (242:9).

قلنا: قد بقي شق ثالث، وهو أن يكون الكتابة دينا غير صحيح، ولا يكون دينا مطلقاً. ألا ترى أنه يسقط يعجز المكاتب، وتعجزه بنفسه، وبموته من غير وفاء اتفاقاً. وليس للمولى أن يجبره على الاكتساب والأداء، بخلاف الدين الصحيح المطلق، فإنه لا يسقط بعجز المديون ونحوه. وهو محل النظرة في قوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ}، وإذا كان كذلك فعجز المكاتب سبب لفسخ العقد، فإذا حل نجم ولم يؤد فقد تحقق سبب الفسخ، لأن من عجز عن أداء نجم، فهو عن أداء النجمين والنجوم أعجز في الغالب فيفسخ إذا لم يكن المولى راضياً بدونه، وأما التلوم يومين، أو ثلاثة فلا بد منه، لإمكان الأداء عرفاً، والمعروف كالمشروط، فلم يكن تأخيراً، ولا كذلك التلوم شهراً، أو شهرين فإنه يعد من التأخير عرفاً، فافهم، والله يتولى هداك

باب موت المكاتب عن وفاء

قوله: «قال عبد الرزاق» إلخ: قال العبد الضعيف: وقضاء معاوية هو قضاء علي بن أبي طالب، وابن مسعود رضي الله عنهما، كما في «المحلى» من طريق عبد الرزاق وحماد بن سلمة، قال حماد: أنا سماك بن حرب بن قابوس بن مخارق بن سليم عن أبيه، وقال عبد الرزاق: عن ابن جريج بن عطاء، ثم اتفقا عن علي في مكاتب مات، وله ولد أحرار، قال «يؤدى مما ترك ما بقي من كتابته ويصير ما بقي ميراثاً لولده»، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان بن عيينة والمعمتر بن سليمان كلاهما عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي قال: «كان ابن مسعود يقول في المكاتب إذا مات وترك مالا: أدى عنه بقية كتابه وما فضل رد إلى ولده إن كان له ولد أحرار»، وبه كان يقضي شريح، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن معبد الجهني عن معاوية مثله، وبه

قلت: لأن داود كان خيراً من سليمان ففهمها سليمان، قضى عمر أن ماله كله لسيده، وقضى معاوية أن سيده يعطي بقية كتابته، ثما ما بقي فهو لولده الأحرار، كذا في "الجواهر النقي".

قلت: اختار أبو حنيفة مذهب معاوية الذي رجاه معبد الجهني، وحجة عمر أن عتق المكاتب مشروط بأداء كل بدل الكتابة، ولم يوجد هذا الشرط فلا يعتق. ... والجواب عنه أن كون العتق مشروطاً بأداء الكل مسلم، ولكنه لا يشترط فيه أن يؤدي بنفسه، بل لو أدى بنائبه كفي، فلما مات عن وفاء، فكأنه سلم إلى ورثته مال مولاه، وقال لهم: أدوه إليه، فصار حراً بهذا التسليم والوصية الحكمية، ويجزئ هذا الأداء الحكمي عن الأداء الحقيقي، لأنه ليس في قدرته عند الموت إلا هذا، وهو محتاج إلى الحرية، فيكتفي به استحساناً، والله أعلم.

يقول معبد، وهو قول الحسن البصري، وابن سيرين، والنخعي، والشعبي: «أن ذلك لورثته بعد أداء كتابته»، وهو قول عمرو بن دينار، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: «إذا كان للمكاتب أولاد معه في كتابته، وأولاد ليسوا معه في كتابته فإنه يؤدي ما بقي من كتابته، ثم يقسم ولده جميعاً ما بقي من ماله على فرائضهم»، وهو قول سفيان (الثوري والحسن بن حي وأبي حنيفة وإسحاق بن راهويه اهـ (238:9).

وروى أبو يوسف في «الأثار»: عن أبي حنيفة عن إبراهيم عن علي وعبد الله بن مسعود وشريح رضي الله عنهم، أنهم قالوا في المكاتب يموت ويترك وفاء: «يؤدي بقية مكاتبته، وما بقي فهو ميراث لورثته»، وأخرجه محمد أيضاً في «آثاره» عنه، ثم قال: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ (ص 190)، وروى أبو يوسف أيضاً عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: قول (1) علي وابن مسعود وشريح رضي الله عنهم في المكاتب إذا مات، أحب إلي من قول زيد. وقول زيد (2) في الحياة أحب إلي من قولهم اهـ.

وأورد عليه ابن حزم أن قول أبي حنيفة خطأ ظاهر (قلنا: قول أبي حنيفة هو قول علي وابن مسعود ومعاوية وشريح وإبراهيم والحسن وابن سيرين وغيرهم، ومن خطأ هؤلاء فهو بالتخطئة

ج

باب بيع الكتب برضاها

(وهو أنه يؤدي مكاتبته وما بقي يكون لورثته. (المؤلف (1)
(وهو أنه عبد ما بقي عليه درهم. (المؤلف (2)

عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخلت بريرة وهي مكاتبة، فقالت: اشتريني - 5391 فأعتقيني، قالت: نعم! قالت: لا يبيعوني حتى يشترطوا ولائي، فقالت لا حجة ... ج

أولى وأليق) قال: لأنهم مقرون بأن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فإذا هو كذلك فإنما مات عبدا، وإذا مات عبدا فلا يمكن أن تقع الحرية على ميت بعد موته فظهر فساد قولهم (جملة اهـ 240:9).

قلنا: إذا مات وترك وفاء فحكمه موقوف مراعى، فإن أدبت الكتابة حكمنا بأنه كان حرا قبل الموت بلا فصل، كما أن الميت لا يصح منه إيقاع عتق بعد الموت. ثم إذا مات المولى فأدى المكاتب الكتابة حكمنا بعتق موقع من جهة الميت، ويكون الولاء له، وليس يمتنع في الأصول نظائر ذلك من كون الشيء مراعى على معنى متى وجد حكم بوقوعه بحال متقدمة. مثل من جرح رجلا فيكون حكم جراحته مراعى فلو مات الجراح ثم مات المجروح من الجراحة حكمنا بأنه كان قاتلا يوم الجراحة مع استحالة وقوع القتل منه بعد موته، وكما أن رجلا مات وترك حملا فوضعت بعد موته لأقل من سنتين ورثه وإن كان معلوما أنه كان نطفة وقت موته، ولم يكن ولدا. ولو أن رجلا مات وترك ابنتين وألف درهم، وعليه دين ألف درهم أنهما لا يرثانه. فإن مات أحد الابنتين عن ابن ثم أبرأ الغريم من الدين أخذ ابن الميت منها حصته ميراثا عن أبيه، ومعلوم أن الابن لم يكن مالكا له يوم الموت، ولكنه جعل في حكم الملك لتقدم سببه. كذلك المكاتب يحكم بعتقه عند الأداء قبل الموت بلا فصل، لتقدم سببه. ألا ترى أن المقتول خطأ لا تجب ديته إلا بعد الموت، وهو لا يملك بعد الموت شيئا؟ فجعلت الدية في حكم ما هو مالكة في كونها ميراثا لورثته، ويقضى منها دينه، وتنفذ منها وصاياه، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفهمون

قال ابن حزم: ولا يختلفون فيمن قال لعبده: أنت حر إذا زالت الشمس من يومنا هذا، فمات العبد قبل زوال الشمس بدقيقة، إنه مات عبدا، ولا ترثه ورثته، وماله كله لسيده اهـ

قلنا: لا نسلم أن الكتابة من تعليق العتق بشرط الأداء من كل وجه، بل هو عقد معاوضة بشرط، ولا يشترط في المعاوضات أداء العاقد بنفسه، بل لو أدى بنائبه لكفى وههنا كذلك. فإن أداء الوارث عنه كأدائه بنفسه كما تقدم، والله تعالى أعلم

باب بيع المكاتب برضاه

أقول: الحديث نص في الباب، وقال في «النيل»: تأول الشافعي حديث بريرة على أنها

لي بذلك فسمع بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو بلغه، - ذلك لعائشة، فذكرت عائشة ما قالت لها، فقال: "اشتريها فأعتقها، ودعيهم يشترطوا ما شاءوا"، فاشتريتها عائشة، فأعتقتها، واشترط أهلها الولاء، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "الولاء لمن أعتق وإن اشترطوا مائة شرط"، رواه البخاري

كانت قد عجزت، وكان بيعها فسحا لكتابها، وهذا التأويل يحتاج إلى دليل اهـ (النيل 365:9). أقول: الدليل موجود في نفس الحديث، لأن قول بريرة لعائشة رضي الله عنها: «اشتريني» يدل صريحا على عجزها، لأنه ليس معنى تعجيز المكاتبة نفسها إلا الامتناع عن أداء الكتابة، فلما طلبت بريرة من عائشة الإعانة في أداء بدل الكتابة وامتنعت منه، ثم طلبت منها الشراء فرضيت به، دل ذلك على أنها امتنعت من أداء الكتابة ورضيت بعودها في الرق طمعا في العتق سريعا، فأى دليل أولى منه؟

وبهذا ظهر أن ما قال ابن القيم في «زاد المعاد» (228:2): إن بريرة لم تقل: عجزت، ولا قالت لها عائشة: أعجزت؟ ولا اعترف أهلها بعجزها، ولا حكم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعجزها، ولا وصفها به، ولا أخبر عنها البتة، ولم يحل عليها نجم لم تؤده، فمن أين لكم العجز الذي تعجزون عن إثباته؟ اهـ ملخصا، كلام لا معنى له، لأن معنى العجز عند قائله ليس إلا الامتناع من أداء الكتابة. وقولها لعائشة: «اشتريني»، والسعي في شرائها لا شك أنه امتناع عن أداء الكتابة، وهو العجز، فلا حاجة إلى قولها: عجزت، إلى غير ذلك، وإن لم يسموه عجزا. فلا خلاف أن هذا البيع كان برضا المكاتبة، ولا خلاف فيه سواء سموه عجزا أم لا، وإنما الخلاف في البيع على خلاف رضا المكاتب. ولا دليل في الحديث عليه فالحديث بمعزل عن محل الخلاف

وقال ابن القيم أيضا: إن المكاتب يعتق على مشتريه بنفس الشراء من غير إنشاء العتق ك شراء القريب. وهو أيضا كلام فاسد. لأن هذا الشراء إنما شراء للعبد بعد انفساخ عقد الكتابة، أو شراء للعبد لوصف الكتابة، وعلى كل تقدير لا معنى لعتقه بمجرد الشراء، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فإنه ينبغي أن يكون العبد مكاتبا على المشتري، كما كان مكاتبا على البائع، فلا ينبغي أن يعتق إلا بأداء الكتابة إلى المشتري، كما كان لا يعتق على البائع إلا به، فلا معنى للعتق بمجرد الشراء، بل القول بالعتق بمجرد الشراء لا يصح، لأن المشتري ليس بمشتري حقيقة، بل هو مؤد لبدل الكتابة عن المكاتب، ولكن حينئذ لا يصح القول بالولاء للمشتري، لأنه ليس بمعتق له، بل المعتق هو المولى، فظهر أنه لا وجه لصحة هذا الكلام، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وفي «المغني» لابن قدامة: يجوز بيع المكاتب، وهذا قول عطاء النخعي والليث وابن المنذر، وهو قديم قول الشافعي، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أنه لا يجوز بيعه، وهو قول مالك، وأصحاب الرأي، والجديد من قول الشافعي، لأنه عقد يمنع استحقاق كسبه فيمنع بيعه، وقال الزهري وأبو الزناد: يجوز بيعه برضاه، ولا يجوز إذا لم يرض. وحكى ذلك عن أبي يوسف (1)، لأن بريرة إنما بيعت برضاها وطلبها، ولأن لسيدة استيفاء منافعه برضاها، ولا يجوز بغير رضا، كذلك بيعه.

الجواب عن احتجاج الخصم بحديث بريرة على جواز بيع المكاتب مطلقا

قال: ولنا ما روى عروة عن عائشة أنها قالت: «جاءت بريرة إلي، فقالت: يا عائشة! إنني كاتبته أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية، فأعنيني، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا، فقالت لها عائشة ونفست فيها: ارجعي إلى أهلك، إن أحبوا أن أعطيههم ذلك جميعا فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها، فعرضت عليهم ذلك» الحديث

قال ابن المنذر: بيعت بريرة بعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي مكاتب، ولم ينكر ذلك، ففي ذلك أبين البيان أن بيعه جائز، ولا أعلم خبرا يعارضه، ولا أعلم في شيء من الأخبار دليلا على عجزها

وتأوله الشافعي على أنها كانت قد عجزت، وكان بيعها فسخا لكتابتها، وهذا التأويل بعيد يحتاج إلى دليل غاية في القوة، وليس في الخبر ما يدل عليه بقولها: «أعنيني على (كتابتي)» دلالة على بقائها على الكتابة اهـ (445:12)

قلنا: لو تأمل ابن المنذر في سياق الحديث الذي أودعناه في المتن لعلم أن بريرة طلبت أولا إعانتها على كتابتها، فلما أنكرت عائشة ذلك وأحبت شرائها قال: «أشتريني فاعتقيني»، وهو دليل تعجيزها نفسها من أداء الكتابة، كما تقدم بيانه، ولا بد من ذلك الجمع بين الأحاديث الصحيحة، وليس مدار العجز على قولها: عجزت، بل كل ما يدل على الامتناع من أداء الكتابة

.....

قال الطحاوي: ولا يقال: كيف قيل لعائشة: ابتاعي وأعتقي، وبيع المكاتب لا يجوز؟ لأن المنع من بيع المكاتب لحقه، (1) فإذا أذن المكاتب جاز بيعه، وصار تعجيزا، أو فسخا للكتابة، كبيع العبد المرهون، أو المستأجر بإذن من له الرهن والإجارة، وقد أجاز أبو يوسف بيع المكاتب بإذنه قبل عجزه خلافا لمحمد، لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أجاز بيع بريرة (لما ذكرنا اهـ من «المعتصر» (1:284)، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك. (المؤلف

يقوم مقامه، والدليل على أن بيعها كن فسحا للكتابة قوله - صلى الله عليه وسلم - لعائشة: «اشتريها فأعتقها، ودعيهم يشترطوا ما شاءوا، فإن الولاء لمن أعتق»، فإن عائشة رضي الله عنها لو كانت أعانت بريرة على كتابتها لم تكن معتقة لها، بل كان أهل بريرة هم معتقيها، كما لا يخفى.

واختلفت الروايات في قولها: «فأعيني»، فإنه كذا للأكثر بصيغة الأمر للمؤنث من الإعانة، وفي رواية الكشمهيني، «فأعيتني»، بصيغة الخبر الماضي من الإعياء، والضمير للأوتاي. وهو متجه المعنى، أي أعجزتني عن تحصيلها (فتح الباري 5: 138)، وهو صريح في تعجيز بريرة نفسها عن أداء الكتابة، وتأييدت هذه الرواية بما في رواية المتن من قولها: «اشتريني فأعتقيني»، واللفظ الذي احتج به الموفق وابن المنذر ظاهره أن عائشة طلبت أن يكون الولاء لها إذا بذلت جميع مال الكتابة، ولم يقع ذلك. إذا لو وقع ذلك لكان اللوم على عائشة بطلبها ولء من أعتقها غيرها. فالحق أن في قوله - صلى الله عليه وسلم -: «اشتريها فأعتقها ودعيهم يشترطوا ما شاءوا» دلالة على أن عقد الكتابة الذي كان عقد لها موابيها انفسخ بابتياح عائشة لها، وبهذا يتجه الإنكار على موالي بريرة إذ وافقوا عائشة على بيعها، (ثم أرادوا أن يشترطوا الولاء لهم) (فتح الباري أيضا).

فإن قيل: إن عائشة اشترتها مع بقائها مكاتبة، كما كانت قبل الشراء، وقامت عائشة مقام أهلها. وإذا كان كذلك كان الولاء للمشتري، لأن حق المكاتب فيه انتقل إلى المشتري، فصار هو المعتق، وكان الولاء له. قلنا: لا دلالة في الحديث على ذلك، بل حديث مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: أرادت عائشة أن تشتري جارية لتعتقها، فقال أهلها: على أن ولأها لنا: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يمنعك ذلك، وإنما الولاء لمن أعتق». رواه البخاري صريح في أن عائشة اشترتها لتعتقها، لا لتبقيها على الكتابة، ومن ادعى ذلك فعليه البيان.

وأما قول ابن المنذر وابن حزم أن بريرة أخبرت عائشة أن نجومها في عام أوقية فالعجز إنما يكون بمضي عامين عند من لا يرى العجز إلا بحلول نجمين، أو بمضي عام عند الآخرين والظاهر أن شراء عائشة لها كان في أول كتابتها، فأين عجزها أو حلول نجومها اه؟ ففيه أن ذلك إنما يشترط إذا لم يعجز المكاتب نفسه، وأما إذا عجز نفسه، ورضي ببيعه فلا يشترط لعجزه حلول نجم، ولا نجمين، ألا ترى أبا أيوب الأنصاري أنه كاتب أفلح ثم بدا له، فسأله إبطال الكتابة دون أن يعجز، فأجابته إلى ذلك، فردده عبدا. ثم أعتقه بتلا، وقد ذكر ذلك مخرمة بن بكير عن أبيه أنه لا بأس به، وبه يقول أبو حنيفة ومالك □ (والشافعي، كما ذكره ابن حزم في «المحلى» (9: 241)

.....

وفيه دلالة على أن للمكاتب أن يعجز نفسه قبل أن يتحقق عجزه بحلول نجم أو نجمين، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون

:لا يجوز للمولى وطء المكاتبه ولو اشترطه في العقد

فائدة: قال ابن حزم: روبنا من طريق أحمد بن حنبل نا عبد الصمد بن عبد الوارث نا يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب، قال: «إذا كاتب الرجل أمته واشترط أن (يفسأها، حتى تؤدي مكاتبها فلا بأس بذلك»، وبه يقول أبو ثور (9:236).

وقال الموفق في «المغني»: ليس للرجل أن يطئ مكاتبته إلا أن يشترط، وهو بغير شرط حرام في قول أكثر أهل العلم منهم سعيد بن المسيب والحسن والزهرى ومالك والليث والثوري والأوزاعي والشافى وأصحاب الرأي، وقيل: له وطئها في الوقت الذي لا يشغلها الوطء عن السعي عما هي فيه، لأنها ملك يمينه، فتدخل في عموم قوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} (وقال ابن حزم: يجوز له وطأها قبل أن تؤدي شيئا من كتابها، وإذا أدت شيئا فلا، لشروع العتق فيها بذلك، فلم يبق كلها لملك يمينه، وهو بناء على كون المكاتب حرا فيما أدى، عبدا فيما بقى، وقد فرغنا من الجواب عن حجته في ذلك، فتذكر

قال: ولنا أن الكتابة عقد أزال ملك استخدامها، وملك عوض منفعة بضعها فيما إذا وطئت بشبهة. فأزال حل وطئها، كالبيع، والآية مخصوصة بالمزوجة (من الإماء)، فقيس عليها محل النزاع، ولأن الملك ههنا ضعيف، لأنه قد زال عن منافعتها جملة، ولهذا لو وطئت بشبهة كان المهر لها، وتفارقت أم الولد (والمدبرة)، فإن ملكه باق عليها، وإنما يزول بموته، وإنما امتنع بيعها لأنها استحقت العتق بموته استحقاقا لازما لا يمكن زواله (وجملة ذلك أن المكاتبه مملوكة لكن ملكا ضعيفا، لا مطلقا. وقوله تعالى: {إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} ... وارد في الملك المطلق. وبذلك اندحض ما ذكره ابن حزم في هذا الباب، فإنه لم ينتبه لهذا المعنى). قال: وإذا شرط وطأها فله ذلك، وبه قال سعيد بن المسيب. وقال سائر من ذكرنا: ليس له وطأها، لأنه لا يملكها مع إطلاق العقد، فلم يملكه بالشرط، كما لو زوجها

:الجواب عن حجة من أجاز وطئ المكاتبه بالشرط

قال: ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المؤمنون عند شروطهم». (قلنا: نعم! إلا شرطا أحل حراما، أو

.....

حرم حلالا، كما هو نص الحديث، قد اتفقوا على حرمة وطئها بدون الشرط فلا يحل بالشرط)، قال ولأنها مملوكة له شرط نفعها فصح كشرط استخدامها، يحقق هذا أن منعه من وطئها مع بقاء ملكه عليها ووجود المقتضي لحل وطئها إنما كان لحقها، فإذا شرطه عليها جاز كالخدمة

قلنا: لا نسلم أن منعه من وطئها إنما كان لحقها فقط، بل لضعف ملك المولى فيها، ولأجل ذلك لا يجوز له وطئ جارية مكاتبته ومكاتبته اتفاقا ولو بالشرط، مع أنها ملكه، لأنه يملك مالها ولا يملك إجبار مكاتبته، ولا أمته على التزويج، لأنه زال بعقد الكتابة ملكه عن نفعها، ونفع بعضها، وعن عوضه، من كان كذلك لا يجوز وطئها بمجرد الشرط، لا نعرف لذلك نظيرا في الشرع، ومن ادعى فعله البيان)، قال: فإن وطئها مع الشرط فلا حد عليه، ولا تعزير، ولا مهر، وإن وطئها من غير شرط فقد أساء وعليه التعزير، لأنه وطئ محرم

:لا حد على من وطئ مكاتبته إجماعا

ولا حد في قول عامة الفقهاء، ولا نعلم فيه خلافا إلا عن الحسن والزهرى، فإنهما قالا: عليه الحد، لأنه عقد ليها عقد معاوضة يحرم الوطاء، فأوجب الحد بوطئها كالبيع، ولنا أنه مملوكته فلم يجب الحد بوطئها، كأتمته المستأجرة والمرهونة، وتخالف البيع، فإنه يزيل الملك، ولا يخرج بالوطء عن الكتابة. وقال الليث: «إن طاعوته فقد فسخت كتابها وعادت قنا»، ولنا أنه عقد لازم فلم يفسخ بالمطاوعة على الوطاء، كالإجارة بعد لزومه

إذا وطئ المولى مكاتبته لزمه العقر

:لها سواء كانت مطاوعة أو مكروهة، وسواء وطئها بالشرط أو بدونه

فأما المهر فإنه يجب لها أكرهها أو طاعوته، وبه قال الحسن البصري والثوري والحسن بن صالح والشافعي، (وهو مقتضى قواعدنا). وقال قتادة: «يجب إذا أكرهها، ولا يجب إذا طاعوته». ونقله المزني عن الشافعي، لأن المطاوعة بذلت نفسها بغير عوض، فصارت كالزانية، ومنصوص الشافعي وجوبه في الحالين، وأنكر أصحابه ما نقله المزني، وقالوا: لا «يعرف، وقال مالك: «لا شيء عليه لأنها ملكه

ولنا: أنه عوض منفعتها فوجب لها كعوض بدننها، ولأن المكاتبه في يد نفسها، ومنافعها لها، ولهذا لو وطئها أجنبي (بالشبهة) كان المهر لها، وإنما وجب في حال المطاوعة لأن الحد يسقط عنه شبهة الملك، فوجب لها المهر، (لأن الوطاء المحرم في دار الإسلام لا يخلو عن حد أو مهر).

.....

كما لو وطئ امرأة بشبهة عقد مطاوعة اهـ ملخصا (392:12)، وفي «الحواشي السعدية»: قال صاحب «التسهيل»: ولو شرط وطئها في العقد لا يضمن العقر، وفي «غاية البيان» في (باب ما يجوز للمكاتب أن يفعله ما يخالفه اهـ (8:99).

قلت: والترجيح بالقواعد لما في «غاية البيان»، لكون وطئ المكاتبه حراما عندنا، سواء اشترطه أو لم يشترط، والوطء المحرم في دار الإسلام لا يخلو عن حد أو عقر.

وقال ابن حزم في «المحلى»: وقال سفيان الثوري: «لا شيء عليه إن وطئها، ولا عليها، فإن حملت فهي بالخيار بين التماضي على الكتابة وبين أن تكون أم ولد، وتبطل الكتابة»، وقال أبو حنيفة ومالك كقول سفيان، إلا أنه زاد أي أبو حنيفة إن تمادت على كتابتها أخذت منه مهر مثلها (أي العقر) فاستعانت به في كتابتها، إلا أن مالكا زاد أنه يؤدب اهـ (9:237)، وهذا مطلق في الشرط وبدونه، وفي المطاوعة والإكراه جميعا، وأما ما أورده ابن حزم علينا في هذا الباب فقد أشرنا إلى الجواب عن ذلك، كما لا يخفى على المتأمل. المتفطن من أولي الأبواب

فوائد شتى تتعلق بباب المكاتب

في احتجاب المرأة عن عبده

فائدة: روى أبو يوسف في «آثاره» عن أبي حنيفة عن الهيثم عن رجل عن عائشة رضي الله عنها: «أنه كان لها مكاتب عليه شيء من مكاتبته، فبلغه قول زيد، (وهو أنه عبد ما بقي عليه درهم)، فقال: يريد أن يسترقني، فأدى إليها فاحتجبت عنه» (ص 191)، وقد تقدم تحديث أم سلمة مرفوعا «إذا كان عند مكاتب إحداكن ما يؤدي فلتحتجب منه»، رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، قال: ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم على (التورع، وقالوا: لا يعتق المكاتب حتى يؤدي وإن كان عنده ما يؤدي (1:152).

وقوله: «فلتحتجب منه» أي حجاب احتياط بالمبالغة فيه، كما يحتجب من الأجانب، وأما الحجاب الشرعي، فلا بد لها منه، ولو كان قنا أو مكاتباً ليس عنده ما يؤدي، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاث إلا مع ذي محرم»، والعبد ليس بذي محرم منها، ولقوله - صلى الله عليه وسلم - لسودة في ابن وليدة زمعة: «احتجبي منه»، فأمرها بالاحتجاب منه وهو ابن وليدة أبيها، وليس يخلو أن يكون أخاها، أو ابن وليدة أبيها فعلمنا أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يحجبها منه لأنه

.....

أخوها، ولكن لأنه غير أخيها وهو في تلك الحال مملوك، فلم يحل له برقه النظر إليها، فقد ضاد هذا الحديث حديث أم سلمة وخالفه، وهو حديث صحيح أخرجه الشيخان وغيرهما، وحديث أم سلمة وإن صححه الترمذي والحاكم وابن حبان وذكر نيهان مولى أم سلمة الراوي عنها في الثقات من التابعين فقد ذكر البيهقي عن الشافعي أنه لم ير من رضى أهل العلم بثبته (الجوهر النقي 2:267).

الجواب عن حجة من أباح للعبد النظر إلى شعور مولاته

واحتج من أجاز للعبد النظر إلى شعور مولاته بقوله تعالى: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ} إلى أن ذكر {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ}، والمراد به عندنا الإناث بدليل ما رواه ابن أبي شيبه في «مصنفه» حدثنا أبو سلمة ثنا يونس عن أبي إسحاق عن طارق عن سعيد بن المسيب، قال: «لا يغرنكم الآية {إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} إنما عنى به الإماء، ولم يعن به العبيد» (الزيلي 2:294)، وهذا سند صحيح، وقد احتج الأئمة بأقوال في التفسير، كما لا يخفى.

سلمنا أنه يعم الإناث والذكور فلا نسلم أنه جعل {مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ} مثل ذي الرحم المحرم لهن النظر إليهن، لأنه تعالى ذكر جماعة مستثنين من قوله: {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ} فذكر البعول، والآباء، ومن ذكر معهم مثل ذكره ما ملكت أيمانهن. فلم يكن جمعه بينهم بدليل على استواء أحكامهم لأننا رأينا البعل قد يجوز له أن ينظر من امرأته إلى ما لا ينظر إليه أبوها منها، فلا يكون ضمه ما ملكت أيمانهن مع ما قبلهم دليلا على أن حكمهم مثل حكمهم. كيف ويجوز لذي الرحم أن ينظر إلى المرأة التي هو لها محرم إلى وجهها، وصدرها، وشعرها، وما دون ركبته. ورأينا العبد حرام عليه في قولهم جميعا أن ينظر إلى صدر مولاته مكشوفاً، أو إلى ساقها. فلما كان في ذلك كالأجنبي منها، لا كالذي رحمها المحرم عليها، كان النظر إلى شعرها، وفي الخلوة بها كالأجنبي لا كذي رحمها المحرم (عليها). قاله الطحاوي في «معاني الآثار» (2:393).

ولكن الذي أبيح بهذه الآية للعبيد من النظر إلى سيداتهم إنما هو ما ظهر من الزينة، وهو الوجه والكفان، وفي إباحته ذلك للمملوكين وهم من الطوافين عليهن والطوافات بدليل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ} - إلى قوله - {طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ} الآية، دليل على أن الأجانب الذين ليسوا بدوي محرمة من النساء، ولا مما ملكت أيمانهن، ليسوا في ذلك كذلك، وقد روى

.....

الطحاوي في «معاني الآثار» حدثنا صالح بن عبد الرحمن ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم ثنا مغيرة عن الشعبي ويونس عن الحسن: «أنهما كرهما أن ينظر العبد إلى شعور مولاته» (393:2)، وهذا سند حسن صحيح، وروى في «مشكله» عن نيهان مولى أم سلمة: أنه بينما هو يسير مع أم سلمة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - في طريق مكة، وقد بقي من كتابته ألفا درهم فقالت: وهي تسير: ماذا بقي عليك من كتابك يا نيهان؟ قلت: ألفا درهم، قالت: فهما عندك؟

قلت: نعم! قالت: ادفع ما بقي عليك إلى محمد بن المنكدر، فإني قد أعنته بها في نكاحه. وعليك السلام، ثم ألقى الحجاب فبكيت، وقلت: والله لا أعطيه أبدا، قالت: إنك والله لن تراني أبدا، إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عهد إلينا إذا كان عند مكاتب إحداكن وفاء بما بقي من كتابته فاضربوا دونه الحجاب (1:282 من «المعتصر»). فهذا هو الحجاب الذي أمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المكاتب إذا كان عنده ما يؤدي كتابته أن لا يرى مولاته أبدا كما كان قبل ذلك ينظر إلى وجهها وكفيها، ويتحتم وجوب هذا الحجاب بعد الأداء، وإنما أمر به إذا كان عنده ما يؤدي كتابته لكون الرق منه على شرف السقوط، فأحب أن يعتد ذلك قبل أن يلجأ إليه، وهذا هو معنى قول الترمذي: «إن معنى هذا الحديث عند أهل العلم على التورع»، فافهم

وقال الشافعي رحمه الله: هذا خاص بأزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو احتجاجهن عن المكاتب، وإن لم يكن قد سلم مال الكتابة إذا كان له واجدا له اه من («العون» 4:32).

وقال الطحاوي إن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، فإذا كان عنده وفاء بها فلا يحل له أن يمسكها ليسقط عن نفسه الحقوق. كالزكاة من ماله، وصلاتها بغير قناع، وسفرها بغير محرم، وعدتها نصف عدة الحرة، وما أشبه ذلك من نظره إلى سيده. لأنه يمنع الواجب (ليبقى له ما يحرم عليه اه من «المعتصر» 1:283).

إذا كان عند المكاتب وفاء يجبر على تسليمه إلى المولى

قلت: ومن هنا قال أبو حنيفة: إذا كان المكاتب قادرا على أداء الكتابة واجدا لما يؤديه فامتنع من أدائه ليس له ذلك، ويجبر على التسليم، وبه قال مالك، والأوزاعي، وأبو بكر من الحنابلة. وقال الشافعي وجماعة من الحنابلة: إن له ذلك، ويملك السيد فسخ الكتابة، وهو ظاهر كلام الخرقي، كما في «المغني» (12:418)، ولنا ما أشار إليه الطحاوي أنه ليس له ذلك، لأنه يمنع الواجب، ليبقى له ما يحرم عليه فيجبر على التسليم، والله تعالى أعلم

.....

:الكتابة لا تنفسخ بموت السيد إجماعا

فائدة: الكتابة لا تنفسخ موت السيد. لا نعلم فيه بين أهل العلم خلافا، وذلك لأنه عقد لازم من جهته فلم ينفسخ بموته، كالبيع والإجارة، إذا ثبت هذا فإن المكاتب يؤدي نجومه، أو ما بقي منها إلى ورثته. لأنه دين لمورثهم، ويكون مقسوما بينهم على قدر مواريتهم، كسائر ديونه. فإن كان له أولاد ذكور وإناث فللذكر مثل حظ الأنثيين، فإن عجز ورد في الرق، فإنه يكون عبدا لجميع الورثة، كما لو لم يكن مكاتبا، لأنه من مال مورثهم، فكان بينهم كسائر المال، وأما إذا أدى مال الكتابة وعق يكون ولاءه لسيد المكاتب يختص به عصباته، دون أصحاب الفروض، وهذا قول أكثر العلماء، فغن أعتقه الورثة صح عتقهم، لأنه ملك لهم فصح عتقهم له، ويكون ولاءه لهم، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «إنما الولاء (لمن أعتق)» اه ملخصا من «المغني» (37:12)

:للمكاتب أن يبيع ويشترى إجماعا

فائدة: وللمكاتب أن يبيع ويشترى بإجماع من أهل العلم. لأن عقد الكتابة لتحصيل العتق، ولا يحصل إلا بأداء عوضه، ولا يمكنه الأداء إلا بالاكْتَسَاب، والبيع والشراء من أقوى جهات الاكْتَسَاب، فإنه جاء في بعض الآثار «أن تسعة أعشار الرزق في التجارة»، وله أن يأخذ ويعطي فيما فيه الصلاح لماله، والتوفير عليه، وله أن ينفق مما في يده من المال على نفسه في مأكله ومشربه وكسوته بالمعروف مما لا غناء له عنه، وعلى رقيقه، والحيوان الذي له، وله تأديب عبيده، وتعزييرهم إذا فعلوا ما يستحقون ذلك، لأنه من مصلحة ملكه، فملكه كالنفقة عليهم. ولا يملك إقامة الحد عليهم. لأن هذا موضع ولاية، وليس هو من أهلها، وله المطالبة بالشفعة، والأخذ بها، لأنه نوع من شراء اه ملخصا من «المغني» (386:12)).

:المكاتب محجور عليه في ماله إجماعا

قال: والمكاتب محجور عليه في ماله، فليس له استهلاكه، ولا هبته، وبهذا قال الحسن، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، ولا أعلم فيه مخالفا، لأن حق سيده لم ينقطع عنه، لأنه قد يعجز فيعود إليه، ولأن القصد من الكتابة تحصيل العتق بالأداء، وهبة ماله تفوت ذلك، وإن أذن فيه سيده جاز، وقال أبو حنيفة: لا يجوز، لأنه يفوت المقصود بالكتابة، وعن (الشافعي فيه كالمذهبين اه ملخصا (382:2)

.....

وفي «الهداية»: ولا يهب، ولا يتصدق إلا بالشيء اليسير، لأن الهبة والصدقة تبرع، وهو غير مالك لملكه، إلا أن الشيء اليسير من ضرورات التجارة اه، ومقتضى التعليل أن له أن يهب ويتصدق بإذن سيده، لأن الحق لا يخرج عنهما، فجاز باتفاقهما، كالراهن والمرتهن، فافهم.

لا يمنع المكاتب من السفر

فائدة: ولا يمنع المكاتب من السفر قريبا كان أو بعيدا، هذا قول الشعبي والنخعي، وسعيد بن جبير والثوري والحسن بن صالح وأبي حنيفة، ومقتضى القياس أن يكون للسيد منعه من سفر طويل تحل نجوم كتابته قبله، لأنه يتعذر معه استيفاء النجوم في وقتها، فإن شرط عليه في الكتابة ألا يسافر فالشرط باطل، وهو قول الحسن، وسعيد بن جبير، والشعبي، والنخعي، وأبي حنيفة، لأنه ينافي مقتضى العقد، فلم يصح شرطه كشرط ترك الاكتساب، وبه قال القاضي من الحنابلة

وقال أبو الخطاب: يصح الشرط، وله منعه من السفر، وهو قول مالك، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون على شروطهم». ولأنه شرط فيه فائدة فلزم، كما لو شرط نقدا معلوما، وبيان فائدته أنه لا يأمن إبقائه وأنه لا يرجع إلى سيده فيفوت العبد والمال (الذي عليه كذا في «المغني» (21:376).

قلنا: إقدامه على عقد الكتابة دليل على أمنه إبقائه، فإن من لا يأمن ذلك لا يكتتب عبده، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون على شروطهم» لا يعم الشرط الباطل المنافي للعقد إجماعا، وهذا مناف للكتابة، لكونها إذنا بالتجارة، والسفر من لوازمها عادة

ليس للمكاتب أن يتزوج إلا بإذن مولاه

فائدة: وليس له أن يتزوج إلا بإذن سيده، وهذا قول الحسن ومالك والليث وابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وأبي يوسف، وقال الحسن بن صالح: له ذلك، لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أيا عبد تزوج بغير إذن مواليه فهو عاهر»، ولأن على السيد فيه ضررا، لأنه ربما عجز فيرجع إليه ناقص القيمة، كذا في «المغني» (12:378)، وهذا يعم المكاتب والمكاتبة جميعا، فليس لأحد منهما أن يتزوج إلا بإذن سيده، وهو المذهب

يجوز كتابة عبيد به صفقة واحدة بعوض واحد

فائدة: وإذا كاتب عبيدا له صفقة واحدة بعوض واحد، مثل أن يكاتب ثلاثة عبيد له بألف صح في قول أكثر أهل العلم، منهم عطاء وسليمان بن موسى وأبو حنيفة ومالك والحسن بن صالح

ج

.....

وإسحاق، وهو المنصوص عن الشافعي رضي الله عنه، وقال بعض أصحابه: فيه قول آخر، لا يصح، لأن العقد مع ثلاثة كعقود ثلاثة، وعوض كل منهم مجهول، فلم يصح، (وبه قال ابن حزم في «المحلى»)، ولنا أن جملة العوض معلومة، وإنما جهل تفصيلها، فلم تمنع (صحة العقد، كما لو باعهم لواحد اهـ من «المغني» (476:12).

قلت: روى أبو يوسف في «آثاره» عن أبي حنيفة عن حماد بن إبراهيم، أنه قال: «إذا كاتب الرجل عبيده مكاتبة واحدة، فجعل نجومهم واحدة، وقال: إن أدبتم فأنتم أحرار، وإن عجزتم فأنتم رقيق، فمات واحد لم يرفع عنهم به شيئاً» (ص 191)، وأخرجه محمد في «الآثار» له، وفرض المسألة في عبيدين، ثم قال: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

تقريظ «كتاب الآثار» لأبي يوسف الإمام والثناء عليه، وعلى إبراهيم النخعي

فائدة: حديثية فقهية، قال العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري حفظه الله، في تقريله على «كتاب الآثار» للإمام أبي يوسف القاضي ونشرته مجلة الإسلام بمصر ما ملخصه

كتاب عز أن يتناوله متناول في العصر الأخير، لقلة نسخه في خزانات العالم، وهو كتاب جم النفع بديع الصنع وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري مؤلف الكتاب ليس بمجهول عند أهل العلم حتى نقوم بتعريفه، فنكتفي بلفت النظر إلى ما يرويه الذهبي في جزء ألفه في ترجمته عن يحيى بن خالد. أنه قال: «قدم علينا أبو يوسف وقل ما فيه الفقه وقد ملأ بفقهه ما بين الخافقين»، وإلى ما يرويه عن هلال، أنه قال: «كان أبو يوسف يحفظ التفسير، والمغازي، وأيام العرب، وكان أحد علومه الفقه»، وقد ترجمه الذهبي أيضاً في كتابه «طبقات الحفاظ» في عداد حفاظ الحديث، وأطال في ترجمة ابن أبي العوام الحافظ في كتابه «فضائل أبي حنيفة وأصحابه»، وكان يعد آية في الحفظ، يحضر مجلس الحديث، فيسمع فيه خمسين حديثاً وستين بأسانيداً، فيحفظها كلها بسماع واحد، ثم يخرج، فيحدث بجميع ذلك من غير أن يزيد حرفاً، أو ينقص حرفاً، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وقد جمع الحافظ أبو الفرج ابن الجوزي فيمن عرف ببالغ الحفظ في الإسلام من المحدثين وغيرهم جزء سماه «أخبار الحفاظ»، ذكر فيه نحو مائة عالم عدهم في الطبقة العليا من الحفظ، فذكر أبا يوسف هذا في عدادهم، أثنى على حفظه البالغ ابن عبد البر في «الانتقاء» قبله، وابن حبان في «كتاب الثقات» قبل ابن عبد البر، وابن جرير في «ذيل المذيل» قبل ابن حبان، وكل هؤلاء أقرؤا ببالغ حفظه

باب إذا أدى المكاتب إلى المولى من الصدقات ثم عجز ... فما أدى كان طيباً للمولى ...
 5392 - عن عائشة، قالت: كانت في بريرة ثلاث سنن، عتقت فخيرت، وقال رسول الله -
 صلى الله عليه وسلم -: "الولاء لمن أعتق"، ودخل النبي - صلى الله عليه وسلم - وبرمة
 على النار، فقرب إليه خبز وإدام من آدم البيت، فقال: "ألم أر أبرمة؟" فقليل لحم تصدق به
 على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: "هو لها صدقة ولنا هدية" أخرجه الشيخان (نصب
 الراية 2: 244).

وقد احتوى «كتاب الآثار» هذا على نحو ألف وسبعة وستين حديثاً مرفوعاً، وأثراً، وفتياً
 من الصحابة والتابعين في أمهات المسائل، وقد أكثر فيه جداً عن إبراهيم بن يزيد النخعي
 شيخ فقهاء العراق في عهد التابعين، ويدور ما روى عنه بين أن يكون حديثاً مسنداً، أو
 مراسلاً يعد في الصحاح، وفتياً تعد أثراً، لكبر منزلته بين فقهاء التابعين، وقد روى أبو
 إسماعيل الروي في ذم الكلام بسنده الأعمش أنه قال: «ما رأيت إبراهيم يقول برأيه قط»
 اه فعلى هذا تكون فتاواه التي امتأ بها ما بين الخافقين أثراً مأثورة في نظر الأعمش،
 وذكر كثير من النقاد في «شرح علل الترمذي»: أن مرسله فوق مسنده في القوة، وقال ابن
 عبد البر في «التمهيد» بعد أن نقل عن الترمذي ما يدل على أن مراسيل النخعي أقوى من
 مسانيده: وهو لعمرى كذلك، إلا أن إبراهيم ليس بمعيار على غيره اهـ

وقول الشعبي: «ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه، لا الحسن، ولا ابن سيرين، ولا من أهل
 الكوفة، ولا من أهل الحجاز ولا من أهل الشام، مشهور في كتب الرجال صغيرها وكبيرها،
 فلا مجال للفقهاء أن يغفل ما يروى عن النخعي من مراسيله وفتاواه، وبذلك يعلم سبب
 عناية أبي يوسف بتخريج آثاره، كما فعل محمد بن الحسن في «كتاب الآثار» له مثل هذا،
 وأبو بكر بن أبي شيبة في «مصنفه» اهـ. وكذا عبد الرزاق ووكيع، وسفيان، وغيرهم من
 محدثي العراق وعلمائهم، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك

باب إذا أدى المكاتب إلى المولى من الصدقات

ثم عجز، فما أداه طيب للمولى

أقول: احتج بالحديث المذكور على ما في الباب، ووجه الاستدلال أن الحديث يدل على
 أن الحكم يتبدل بتبدل الملك، وفيما نحن فيه كذلك، لأن المال لما أعطي للمكاتب كان
 صدقة □

كتاب الولاء ... باب بطلان التسبيب ... 5393 - حدثنا: أبو نعيم ثنا المسعودي عن القاسم، قال: "أعتق رجل غلاماً سائبة، فأتى عبد الله وقال: إني قد أعتقت غلاماً لي سائبة، وهذه تركته، قال: هي لك، قال: لا حاجة لي فيها، قال: فضعها فإن ههنا وارثاً كثيراً"، رواه الدارمي.

ولما أعطى المكاتب مولاه لم يكن صدقة، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وفي «المغني» لابن قدامة: إن شرط في كتابته أن لا يسأل فقال أحمد: قال جابر بن عبد الله: هم على شروطهم اه، إن رأيته يسأل تنهاه، فإن قال: لا أعود، لم يرده عن كتابته في مرة، فظاهر هذا أن الشرط صحيح لازم، وإن خالف مرة لم يعجزه، وإن خالف مرتين، أو أكثر لتعجيزه، وإنما صح الشرط لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «المسلمون على شروطهم»، ولأن له في هذا فائدة، وغرضاً صحيحاً، وهو أن لا يكون كلا على الناس، ولا يطعمه من صدقتهم، وأوساخهم، وذكر أبو الخطاب أنه لا يصح الشرط، لأن الله تعالى جعل للمكاتب سهماً من الصدقة بقوله تعالى: {وَفِي الرِّقَابِ} ... وهم (المكاتبون)، فلم يصح اشتراط ترك طلب ما جعل الله تعالى له اه (377:21)

وأيضاً فإن بريرة، وجويرية رضي الله عنهما سألتا الإعانة في كتابتهما من عائشة، ومن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم ينكر ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - منها، فللمكاتب أن يسأل الناس، ويؤدي إلى مولاه ما حصل له بالسؤال، والله تعالى أعلم

وقال الحافظ في فوائد حديث بريرة وهي نحو مائة فائدة وبلغها بعض المتأخرين إلى أربعمئة أكثرها مستبعد متكلف ما نصه: وفيه جواز أخذ الكتابة (أي بدلها) من مسألة (الناس)، والرد على من كره ذلك، وزعم أنه أوساخ الناس اه (141:5)

باب بطلان التسبيب

قال العبد الضعيف: والسائبة يطلق على الدابة يسبها الرجل، ذكرها المفسرون في تفسير المائدة، والمراد بها ههنا العبد الذي يقول له سيده: لا ولاء لأحد عليك، أو أنت سائبة، يريد بذلك عتقه، وأن لا ولاء لأحد عليه. وقد يقول له: قد أعتقتك سائبة، أو أنت حر سائبة، ففي الأوليين يفترق في عتقه إلى نية، وفي الآخرين يعتق واختلف في الشرط، فالجمهور □ على كراهته

حدثنا: أبو سعيد بن عمرو عن أبي بكر ابن أبي مريم عن ضمرة وراشد ابن سعد - 5394 وغيرهما، قالوا فيما أعتق سائبة: "إن ولائه لمن أعتق، إنما سببه من الرق، لوم يسببه من الولاء"، رواه الدرامي أيضاً. ... قلت: معناه أن إبطال الرق بالإعتاق مفوض إليه فله ذلك، وأما الولاء فأمر لا يقدر على إبطاله كالنسب

(وشذ من قال بإباحته) (فتح الباري 35:12)

وفي «الهداية»: فإن شرط أنه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن أعتق، لأن الشرط مخالف (لنص فلا يصح اهـ 155:8)

قال الحافظ في «الفتح»: وبهذا الحكم (أي بإطلاق الشرط، وكون ولائه للمولى) قال الحسن البصري، وابن سيرين، والشافعي، وأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين: «أن سالما مولى أبي حذيفة الصحابي المشهور أعتقته امرأة من الأنصار سائبة، وقال له: وال من شئت، فوالى أبا حذيفة، فلما استشهد باليماة دفع ميراثه للأنصارية أو لابنها»، وأخرج ابن المنذر من طريق بكر بن عبد الله المزني: «أن عبد الله بن عمر أتى بمال مولى له مات، فقال: إنا كنا أعتقناه سائبة، فأمر أن يشتري بثمنه رقابا فعتق». وهذا يحتمل أن يكون فعله على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، وقد أخذ بظاهره عطاء، فقال: إذا لم يخلف السائبة وارثا دعي الذي أعتقه، فإن قبل ماله، وإلا ابتعت به رقاب فأعتقت

وفيه مذهب آخر: أن ولائه للمسلمين يرثونه، ويعقلون عنه، قاله عمر بن عبد العزيز، والزهري، وهو قول مالك، وعن الشعبي، والنخعي، والكوفيين لا بأس ببيع ولء السائبة، وهبته، قال ابن المنذر: واتباع ظاهر قوله - صلى الله عليه وسلم - : «الولاء لمن أعتق» (أولى اهـ 35:12)

قلت: وهو قولنا معشر الحنفية كما في «الهداية»، ولا أدري من هؤلاء الكوفيون الذين أجازوا بيع ولء السائبة وهبته؟ فقد قال محمد في «الموطأ»: أخبرنا مالك أخبرنا عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الولاء، وهبته»، (أخرجه أبو حنيفة عن عطاء بن يسار عن ابن عمر، وعند الشيخين، وغيرهما من طريق ابن دينار عن ابن عمر. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)، قال محمد: «وبهذا نأخذ، لا يجوز بيع الولاء، ولا هبته، وهو قول أبي حنيفة، والعامّة من فقهاءنا» اهـ (ص 343)، فلم يخص ولء سائبة، ولا غيره

قال المحشي: وبه قال جمهور العلماء سلفا وخلفا، إلا ما روي عن ميمونة: «أنها وهبت ولء سليمان ابن يسار لابن عباس». وروى عبد الرزاق عن عطاء جواز أن يأذن السيد لعبده أن

حدثنا: أبو نعيم ثنا زكريا عن عامر، قال: "سئل عامر عن المملوك يعتق سائبة لم - 5395 ولاءه؟ قال: للذي أعتقه"، رواه الدارمي. ... قلت: هذه الروايات تدل على بطلان التسييب، وهو مذهب أصحابنا، ومنهم من ذهب إلى صحته، وقد خفي عليه أن الولاء لحمة كلحمه النسب، لا يباع، ولا يوهب، لأنه لما لم يصح نقله لم يصح إبطاله كالنسب

يوالي من شاء، وجاء عن عثمان جواز بيع الولاء، وكذا عن عروة وابن عباس، ولعلمهم لم يبلغهم الحديث، وقد أنكر ذلك ابن مسعود في زمن عثمان، وقال: «أبيع أحدكم نسبه؟» كذا في «فتح الباري» وغيره اهـ

:إثبات أصل الولاء، وبيان ما أجمع عليه من أحكامه

قال العبد الضعيف: والأصل في الولاء قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ} يعني الأعداء. وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لمن أعتق» (متفق عليه). وقال سعيد: ثنا سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الولاء وهبته». متفق عليه، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لعن الله من تولى غير مواليه». قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وقال: «مولى القوم منهم» حديث صحيح، وروى الخلال بإسناده عن إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله بن أبي أوفى، قال لي النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لحمة كلحمه النسب، لا يباع، ولا يوهب»، وأجمع أهل العلم على أن من أعتق عبدا، أو عتق عليه، ولم يعتقه سائبة أن له عليه الولاء

والأصل في هذا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لمن أعتق». وأجمعوا أيضا على أن السيد يرث عتيقه إذا مات جميع ماله إذا اتفق ديناهما، ولم يخلف وارثا سواه، وذلك لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لحمة كلحمه النسب» والنسب يورث به ولا يورث، كذلك الولاء. وروى سعيد عن عبد الرحمن ابن زياد ثنا شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: «كانت لبنت (1) حمزة مولى أعتقه فمات، وترك ابنته ومولاته، فأعطى النبي - صلى الله عليه وسلم - ابنته النصف، وأعطى مولاته بنت حمزة النصف»، قال: وثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبة فللمولى». (مرسل صحيح، وخالد هو الطحان من رجال الجماعة ثقة). وعنه أن

وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة عن الحكم عن عبد الله بن شداد بن الهاد: «أن ابنة حمزة أعتقت مملوكا لها، فمات (1) وترك ابنة، فأعطى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ابنته النصف (ص 169)، وفيه أن ابنة حمزة أعتقت، لا أبوها، وابنة حمزة اسمها فاطمة، أو عمارة أو أمامة، وهي أخت عبد الله بن شداد لأمة

وعن هزيل بن شرحبيل، قال: جاء رجل إلى عبد الله فقال: إن أعتقت عبداً لي، - 5396 وجعلته سائبة. فمات، وترك مالا، ولم يدع وارثاً، فقال عبد الله: "إن أهل الإسلام لا يسيبون، وإنما كان أهل الجاهلية يسيبون، وأنت ولي نعمته، ولك الميراث، وإن تأثمت وتحرجت في شيء فنحن (1) نقبله، ونجعله في بيت المال"، رواه البرقاني على شرط الصحيح، وللبخاري عنه: "إن أهل الإسلام لا يسيبون، وإن أهل الجاهلية كانوا يسيبون"، أخرجه في "المنتقى"، قلت: فيه دليل على بطلان التسييب

رجلا أعتق عبدا، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: «ما ترى في ماله؟» قال: «إن مات (ولم يدع وارثاً فهو لك)» (سيأتي سنده

ويقدم المولى في الميراث على الرد، وعلى ذوي الأرحام في قول جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، وعن عمر وعلي يقدم الرد على المولى، وعنهما وابن مسعود تقديم ذوي الأرحام على المولى، ولعلمهم يحتجون بقوله تعالى: {وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ} ... ولنا حديث عبد الله بن شداد، وحديث الحسن، ولأنه عصبه يعقل عن مولاه فيقدم على الرد وذوي الرحم ابن العم، كذا في «المغني» لابن قدامة (24:7)، وأولو الأرحام أولى من المؤمنين والمهاجرين، كما نص الكتاب، لا من المعصبات، والمولى عصبه، كما مر وسيأتي

قال الموفق: فإن كان للمعتق عصبه من نسبه، أو ذوو فرض تستغرق فروضهم المال فلا شيء للمولى، لا نعلم في هذا خلافاً، لما تقدم من الحديث، ولقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما أبقت الفروض فلاولى رجل ذكر» (متفق عليه

والعصبه من القرابة من ذي الولاء، لأنه مشبه بالقرابة، والمشبه به أقوى من المشبه، ولأن النسب أقوى من الولاء، بدليل أنه يتعلق به التحريم، والنفقة، وسقوط القصاص، ورد الشهادة، ولا يتعلق ذلك بالولاء اهـ

ج

قال بعض الأحباب: وفيه دليل على أنه لو امتنع الوارث من أخذ حقه من الميراث وتركه للآخرين يكفي ذلك، ولا (1) يشترط الهبة، وهذا يدل على أن ما هو المتعارف في ديارنا من ترك البنات، والأخوات وغيرهن، لإخواتهن وغيرهم حقهن عرف صحيح ولا يحتاج إلى الهبة فاعرف ذلك اهـ. قلنا: قد عرفنا بذلك بذلك سخافة رأيك، فأين فيه ذلك؟ وقد قال ابن مسعود في رواية العدني: فإن تحرجت فأرنا (أو فأتنا به) نجعله في بيت المال"، كما في "فتح الباري" (35:12) " صريح في اشتراط الهبة، سلمنا، فأين فيه أن للورثة أن يأخذوا حصة من ترك حقه من الميراث؟ وغاية ما فيه أنه يجعل في بيت المال، فافهم

باب أن الولاء لحمة كلحمة النسب ... 5397 - حدثني موسى بن سهل الرملي ثنا محمد بن عيسى يعني الطباع ثنا عشبير بن القاسم عن إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله ابن أبي أوفى: قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع، ولا يوهب"، رواه ابن جرير في "تهذيب الآثار"، ورجاله ثقات، قاله في "الجواهر النقي"

باب أن الولاء لحمة كلحمة النسب

ذكر الاختلاف في ولاء السائبة، وترجيح قول الجمهور

قال الموفق في ولاء السائبة: إنه للمعتق، هذا قول النخعي والشعبي وابن سيرين وراشد بن سعد وضمرة بن حبيب والشافعي وأهل العراق لقوله عليه السلام: «الولاء لمن أعتق». وجعله لحمة كلحمة النسب. فكما لا يزول نسب إنسان، ولا ولد عن فراش بشرط لا يزول ولاء عن معتق. ولذلك لما أراد أهل بريدة اشتراط تحويل الولاء عن المعتق رده النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال: «إنما الولاء لمن أعتق»، دل ذلك على أن مثل هذا الاشتراط لا يفيد شيئاً، ولا يزيل الولاء عن المعتق. ثم ذكر حديث هزيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود، كما مر في المتن، وعزاه إلى مسلم. قال: وقال سعيد: ثنا هشيم بشر عن عطاء: «أن طارق بن المرقع أعتق سوانب فماتوا، فكتب إلى عمر رضي الله عنه، فكتب عمر أن ادفع مال الرجل إلى مولاه. فإن قبله، وإلا فاشتر به رقاباً فأعتقهم عنه». وقال: ثنا هشيم عن منصور أن عمر وابن مسعود قالا في ميراث السائبة: «هو للذي أعتقه»، وهذا القول أصح في الأثر والنظر

وفي المواضع التي جعل الصحابة ميراثه لبيت المال، أو في مثله كان (1) لتبرع المعتق وتورعه عن ميراثه. كفعل ابن عمر في ميراث معتقه، وفعل عمر وابن مسعود في ميراث الذي تورع سيده عن أخذ ماله، قال: ولعل أحمد ذهب إلى شراء الرقاب استحباباً لفعل ابن (عمر، والولاء للمعتق اهـ ملخصاً 245:7 و 246)

هذا يؤيد ما قدمناه إن ترك من ترك ولاءه للسائبة لم يكن تركاً محضاً، بل تبرعاً وهبة، فلا بد له من شرائط الهبة، لا (1) كما زعم بعض الأحناف أن امتناع الوارث من أخذ الميراث وتركه للآخرين يكفي، ولا يشترط الهبة، ولا تحقق شرائطهما، (فافهم). (المؤلف)

قلت: رواه محمد بن الحسن في "كتاب الولاء" له عن أبي يوسف عن عبيد الله ابن عمر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، بهذا اللفظ. فقال أبو بكر النيشابوري: هذا خطأ لأن الثقات رواه عن عبد الله بن دينار بغير هذا اللفظ، وهذا اللفظ إنما هو رواية الحسن المرسلة، وحديث ابن جرير يرد على أبي بكر قوله، وكذا يرد على البيهقي، حيث قال "عقيب حديث أبي يوسف: "يروى بأسانيد آخر كلها ضعيفة".

الحديث المسلسل بالأئمة:

قال العبد الضعيف: وهذا الحديث رواه ابن المظفر من طريق علي بن سليمان الأحميمي عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي عن الإمام محمد بن الحسن عن الإمام أبي يوسف عن الإمام أبي حنيفة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب»، وهو مسلسل بالأئمة كما تراه، ومثله نادر الوجود وقد أورده السيوطي في جزء له سماه «المفانيد في مسلسل الأسانيد»، ورواه ابن خسرو من طريق ابن المظفر، وأخرجه الدارقطني عن محمد بن أحمد بن عمرو بن عبد الخالق عن أحمد بن محمد بن الحجاج عن علي ابن سليمان الأحميمي. ومن طريقه رواه ابن عبد الباقي، وأخرجه الحاكم من طريق الشافعي هكذا، وقال: «صحيح الإسناد»، «وقال الدارقطني في «العلل»: «لا يصح ذكر أبي حنيفة فيه».

الرد على قول النيسابوري: إن رفع حديث الولاء لحمة كلحمة النسب خطأ

وعلى قول البيهقي: روي من أوجه كلها ضعيفة معللة

وأما قول النيسابوري: إن هذا خطأ أي رفع الحديث بهذا اللفظ لأن الثقات لم يرووه هكذا، وإنما رواه الحسن مرسلا، وقول البيهقي: روي من أوجه كلها ضعيفة معللة. فالجواب عنه أن الحديث المذكور بهذا اللفظ ثابت، روي مرسلا، ومرفوعا، أما المرسل، فأخرجه الدارقطني من طريق يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن الحسن عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم

وأما المرفوع فمن حديث ابن عمر، كما ذكره البيهقي من طريق أبي يوسف عن عبد الله ابن دينار، وصححه الحاكم وابن حبان في «صحيحه» من طريقه لكن عن عبيد الله بن عمر عن عبد الله بن دينار، هكذا رواه محمد بن الحسن في كتاب الولاء له عن أبي يوسف وتابعه بشر بن الوليد ولم يذكر الشافعي عبيد الله بن عمر واعتذر عنه البيهقي أنه كان حدث به من حفظه فنسي، وممن روى هذا الحديث عن عبد الله بن دينار سفيان الثوري. رواه عنه ضمرة، أخرجه الطبراني

الروايات التي أشار إليها البيهقي ههنا ما رواه الدارقطني من طريق يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن الحسن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وضعفها من جهة الإرسال، وههنا ما رواه البيهقي من طريق ضمرة عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، قال الطبراني: "تفرد به ضمرة" يعني باللفظ المذكور

توثيق ضمرة بن ربعة

وقال: «تفرد به ضمرة»، وقال البيهقي: «قد وهم روايته»، قلت: ضمرة بن ربعة فقيه أهل فلسطين في زمانه، لم يكن بالشام رجل يشبهه، قاله ابن حنبل، وقال ابن سعد: «كان ثقة مأمونا لم يكن هناك أفضل منه»، والحديث إذا انفرد به مثل هذا لا يضره انفراده، ولا يوجب ذلك علة فيه، لأنه من الثقات المأمونين، فلا أدري من أين وهم هذا الحديث رواه؟ ورواية إبراهيم بن محمد ابن يوسف الفرياني عنه عن الثوري بلفظ «نهى عن بيع الولاء وهبته»، ورواية أبي عمير عيسى بن محمد عنه عن الثوري مضموما مع حديث من ملك ذا رحم لا تقتضي توهين شيء منها، فقد أخرج النسائي عن عيسى هذا حديث من ملك ذا رحم فقط، ولم يضم إليه حديث الولاء، وذكر الدارقطني: أن محمد بن إسماعيل الفارسي روى عن الثوري عن عبد الله بن دينار بلفظ «لا يباع الولاء ولا يوهب ولا يورث (1)»، وتابعه «عليه عبد العزيز بن مسلم، رواه أيوب بن سليمان، ذكره الدارقطني في «العلل»

وممن روى هذا الحديث عن ابن عمر مرفوعا نافع موله، رواه عنه إسماعيل بن أمية، أخرجه الطبراني في «الأوسط»، والبيهقي من طريق محمد بن زياد عن يحيى بن سليم عنه، وقولنا: محمد بن زياد هو الصواب، كما في نسخ «الأوسط»، ووقع في «السنن» بدله أبو حسان الزياتي، وهو خطأ، نبه عليه الحافظ ابن عساكر، وقال: هو محمد بن زياد بن عبيد الله الزياتي البصري شيخ ابن خزيمة، وليس هو يابى حسان الحسن بن عثمان الزياتي، والله أعلم

قال البيهقي: كان يحيى بن سليم سيء الحفظ كثير الخطأ، قلت: تابعه على هذه الرواية محمد بن سليم الطائفي، كذلك أخرجه الحاكم في «المستدرک» من حديثه

وقال الدارقطني في «العلل»: وهم فيه ابن زياد، ورواه يعقوب بن كاسب عن يحيى بن سليم عن عبيد الله بن عمر عن عبد الله بن دينار. قلت: وهذا لا يكون سببا لتوهم محمد □ ابن زياد

وبهذا اندفع ما أورده الزيلعي على صاحب «الهداية» بقوله: ولم أجد في شيء من طرق الحديث ولا يورث اهـ (1)
(246:2)).

وقال البيهقي: "رواه محمد بن إبراهيم بن يوسف الفريابي عن ضمرة على الصواب، كرواية الجماعة"، فالخطأ فيه ممن دونه، ومنها ما رواه يحيى بن سليم عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، رواه الترمذي

لاحتمال أن يكون ليحيى بن سليم فيه شيخان سمع من كل واحد منهما

وممن روى هذا الحديث مرفوعا أبو هريرة - رضي الله عنهم - لكن بلفظ «لا يباع الولاء ولا يوهب ولا يورث»، أورده ابن عدي في ترجمة يحيى بن أبي أنيسة، وهو متروك

وممن روى هذا الحديث مرفوعا عبد الله بن أبي أوفى الأسلمي رضي الله عنه، أخرجه ابن جرير الطبري في «تهذيب الآثار» بسند لا غبار عليه، كما تقدم أول الباب

وممن روى هذا الحديث مرفوعا علي - رضي الله عنهم - ذكر البيهقي آخر الباب في (السنن، ولم يعله بشيء هو، ولا ابن التركماني

فظهر مجموع ما ذكرنا أن قول النيسابوري: «إنما روي مرسلًا»، وقول البيهقي: «روي من طرق أخرى كلها ضعيفة». غير مقبول، وقد أشار إليه الحافظ في «التلخيص الحبير»، فقال: ورواه أبو جعفر الطبري في «تهذيبه»، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة»، والطبراني في «الكبير» من حديث عبد الله بن أبي أوفى وظاهر إسناده الصحة، وهو يعكر على البيهقي حيث قال عقب حديث أبي يوسف: «يروى بأسانيد كلها ضعيفة» اه ملخصا من (عقود الجواهر المنيفة) (2:76 و 77

بيان ما تفرع على قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لحمة كلحمة النسب» من الأحكام:

واستدل صاحب «الهداية» بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لحمة كلحمة النسب» على أن الأب يجر ولاء ابنه إلى مواليه، لأن الولاء بمنزلة النسب، والنسب إلى الآباء، فكذا الولاء، وسيأتي تحقيق المسألة فيما بعد، واستدل به داود الظاهري على عكسه، فقال: إن الولاء لا ينجز عن موالي الأم إلى موالي الأب، لأن الولاء لحمة كلحمة النسب والنسب لا (يزول عمن تثبت له، فكذا الولاء، كذا في «المغني» (7:254

والجواب أن هذا إذا كان ثبوت النسب لا عن ضرورة، وإذا كان عن ضرورة جاز انتقاله، كولد الملاعنة ينسب إلى قوم الأم ضرورة، فإذا أكذب الملاعن نفسه ينسب إليه، فكذا النسبة إلى موالي الأم كانت لعدم أهلية الأب ضرورة، فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه، لأن النسب إلى الآباء في الأصل، لا إلى الأمهات، والولاء شعبة من النسب، فاعلم ذلك، والله □ يتولى هداك

وقال: "أخطأ فيه يحيى بن سليم، وإنما رواه عبيد الله عن عبد الله بن دينار"، ومنها ما رواه الحاكم من طريق محمد بن مسلم الطائفي عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، وضعفه البيهقي من جهة الطائفي؛ لأن فيه مقالاً، ومنها ما رواه البيهقي من طريق يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، وقال: "كان يحيى بن سليم كثير الخطأ سيء الحفظ"، لخصته من "التلخيص الحبير" وغيره

فإن بعض الأحباب إنما تعرض لإثبات الحديث فقط، ولم يتعرض لفقهه، وذلك خارج من موضع الكتاب

لا يجوز بيع الولاء، ولا هبته

ومن فقه الحديث أيضاً ألا يصح بيع الولاء، ولا هبته، ولا أن يأذن لمولاه فيوالي من شاء، روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، وبه قال سعيد بن المسيب وطاوس وأياس بن معاوية والزهري وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم، وكره جابر بن عبد الله بيع الولاء. قال سعيد: حدثنا جرير عن مغيرة عن إبراهيم، قال: قال عبد الله: «إنما الولاء كالنسب، أفيبيع الرجل نفسه؟» (سند صحيح، فإن مراسيل إبراهيم فوق مسانيد، لاسيما عن عبد الله). وقال: حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار: «أن ميمونة وهبت ولأه سليمان بن يسار لابن عباس وكان مكاتباً

وروي: «أن ميمونة وهبت ولأه موالها للعباس، وولائهم اليوم لهم»، و «أن عروة ابتاع ولأه طهمان لورثة مصعب بن الزبير»، وقال ابن جريج: «قلت لعطاء: أذنت لمولاي أن يوالي من شاء فيجوز؟ قال: نعم»، ولنا (حديث ابن عمر) «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الولاء وهبته

حديث مشهور

اشتهر هذا الحديث عن عبد الله بن دينار، أخرجه الشيخان، وغيرهما، وقال مسلم: «الناس عيال (1) عليه في هذا الحديث»، وقد اعتنى أبو نعيم بجمع طرقه عن عبد الله بن دينار، فأورده عن

قلت: ولكن أبا حنيفة أخرجه من طريق عطاء بن يسار عن ابن عمر مرفوعاً نحوه، رواه الحارثي من طريق يونس بن بكر عنه، قال قاسم قطلوبغا: «وأنكر ابن وضاح أن يكون هبة من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -»، قلت: هو (محجوج بما في «الصحيحين» من عقود الجواهر) (2:74)

قلت: الرواية بالمعنى كانت متعارف في السلف، فلا يصح ردها باختلاف الألفاظ مع اتحاد المعنى، لا سيما إذا كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يؤدي المعنى الواحد بعنوانات مختلفة، لا سيما إذا تتابع الرواة على بعض الألفاظ كتتابعهم على البعض الآخر، مثل ما نحن فيه، فإنه لم يتفرد به أبو يوسف عن ابن عمر، بل رواه عبد الله بن أبي أوفى، ورواه الحسن مرسلاً، ورواه سفيان بن عبد الله بن دينار، ورواه يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، وتابعه عليه محمد بن مسلم الطائغ، ورواه يحيى بن

خمسة وثلاثين نفساً ممن حدث به عبد الله بن دينار، كذا في «فتح الباري» (37:12)، وقال: «الولاء لحمه كلحمة النسب»، وقال: «لعن الله من تولى غير مواليه». ولأنه معنى يورث به، فلا ينتقل كالقربة، وفعل هؤلاء شاذ يخالف قول الجمهور، وترده السنة، فلا يعول عليه، كذا في «المعني» (244:7) لابن قدامة

وقال الحافظ في «الفتح» في حديث علي: «ومن والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وقوله فيه: «بغير إذن مواليه». التعبير بالإذن ليس لتقييد الحكم بعدم الإذن وقصره عليه، وإنما ورد الكلام بذلك على أنه الغالب انتهى

قلت: وهذا خلاف مذهبه في الاحتجاج بالمفهوم، قال: وقد شذ عطاء بن أبي رباح بالأخذ بمفهوم هذا الحديث، فقال فيما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عنه: «إن أذن الرجل لمولاه أن يوالي من شاء جاز»، واستدل بهذا الحديث، قال ابن بطال: وجماعة الفقهاء على خلاف ما قال عطاء. قال: ويحمل حديث علي على أنه جرى على الغالب، مثل قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ} ... وقد أجمعوا على أن قتل الولد حرام سواء خشي الإملاق، أو لا، وهو منسوخ بحديث النهي عن بيع الولاء وهبته. (قلت: لا يجوز القول بالنسخ بالاحتمال ما لم يثبت تقدم أحدهما على الآخر بالتاريخ، والأولى ما قاله علماؤنا: إن حديث علي محمول على ولاء الموالاة، دون ولاء العتاقة، بدليل ما (سنذكره في باب، إن شاء الله تعالى

قال الحافظ: وقد سبق عطاء إلى القول بذلك عثمان، فروى ابن المنذر: «أن عثمان اختصموا إليه في نحو ذلك، فقال للعتيق: وال من شئت». (قلت: لعله فعل ذلك لاستواء حجج الخصوم عنده، فلم يقض بالولاء لأحد منهم، بل خبر العتيق في أن يوالي من شاء، وهذا ليس مما نحن فيه)، «وأن ميمونة وهبت ولاء مواليها للعباس وولده»، والحديث الصحيح مقدم على جميع ذلك

سليم أيضاً عن عبيد الله بن عمر وإن أخطأ في قوله: «عن نافع»، مكان «عبد الله بن دينار»، فاعرف ذلك، ولا تعجل برد ما رواه الأئمة بمجرد التوهم، والله أعلم

(فلعله لم يبلغ هؤلاء أو بلغهم وتأولوه، وانعقد الإجماع على خلاف قولهم اهـ (37:12).

قلت: ويعكر عليه ما أخرجه البزار والطبراني كما في «فتح الباري» أيضا من طريق سليمان بن علي بن عبد الله ابن عباس عن أبيه عن جده رفعه «الولاء ليس بمنقل، ولا متحول»، وفي سنده: المغيرة بن جميل، وهو مجهول، نعم، عن ابن عباس من قوله: «الولاء لمن أعتق لا يجوز بيعه ولا هبته»، (مفاده صحة ذلك عن ابن عباس من قوله. فكيف يصح ما روي عن ميمونة أنها وهبت ولاء سليمان بن يسار له؟ اللهم إلا أن يحمل (هبة ولاءه على هبة مالها عليه من بدل الكتابة، أو هبة ميراثه، دون نسبة الولاء

وقال ابن بطال وغيره: جاء عن عثمان جواز بيع الولاء، كذا عن عروة. وجاء عن ميمونة جواز هبة الولاء، وكذا عن ابن عباس، قال الحافظ: قد أنكر ذلك ابن مسعود في زمن عثمان. فأخرج عبد الرزاق عنه أنه كان يقول: «أبيع أحدكم نفسه؟» ومن طريق علي «الولاء شعبة من النسب»، ومن طريق جابر «أنه أنكر بيع الولاء وهبته». ومن طريق عطاء «أن ابن عمر كان ينكره»، ومن طريق عطاء بن عباس «لا يجوز»، وسنده صحيح، ومن ثم (فصلوا في النقل عن ابن عباس بين البيع والهبة اهـ (38:12).

لا ينتقل الولاء عن المعتق

ومن فقه الحديث ألا ينتقل الولاء عن المعتق بموته، ولا يرثه ورثته، وإنما يرثون المال به مع بقائه للمعتق، هذا قول الجمهور، وروي نحو ذلك عن عمر وعلي وزيد وابن مسعود وأبي بن كعب وابن عمر وأبي مسعود البصري وأسامة بن زيد، وبه قال عطاء وطاوس وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبي والزهري والنخعي وقتادة وأبو الزناد وابن نشيط وأبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأبو داود، وشذ شريح، فقال: الولاء كالمال يورث عن المعتق فمن ملك شيئا حياته فهو لورثته (بعد موته). ورواه حنبل ومحمد بن الحكم عن أحمد، وغلطهما أبو بكر، وهو كما قال، فإن رواية الجماعة عن أحمد مثل قول الجماعة، وذلك لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء للمعتق»، وقوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب»، والنسب لا يورث، وإنما يورث به، فلا ينتقل (كسائر الأسباب، والله تعالى أعلم اهـ من «المغني» (244:7).

باب أن الولاء للمعتق

عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "الولاء لمن أعنتق"، قاله في قصة - 5398 شراء عائشة بريدة، رواه البخاري، وغيره

لابن قدامة، ومن فقه الحديث أن ولاء السائبة لمولاه كما تقدم، والله تعالى أعلم، وسيأتي من فروع هذا الحديث أشياء، فانتظر مفتشا

باب أن الولاء للمعتق

قوله: «عن النبي - صلى الله عليه وسلم -»، وهو يدل على ثبوت الولاء للمعتق رجلا كان أو امرأة، وهو مذهب أئمتنا، قال العبد الضعيف: قد تقدم إجماع أهل العلم على ذلك إذا لم يعتقه سائبة، ففيه الخلاف، والجمهور على أن ولاءه لمولاه أيضا

إذا اختلف دين السيد وعتيقه فالولاء ثابت

فإن اختلف دين السيد وعتيقه فالولاء ثابت، لا نعلم فيه خلافا، لعموم قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لمن أعنتق». ولقوله: «الولاء لحمة كلحممة النسب» ولحممة النسب تثبت مع خلاف الدين، فكذلك الولاء، ولأن الولاء إنما يثبت له عليه لإنعامه بإعتاقه، وهذا معنى ثابت مع اختلاف دينهما، ويثبت الولاء للذكر على الأنثى وللأنثى على الذكر، ولكل معتق، لعموم الخبر والمعنى، ولحديث عبد الله بن شداد

وهل يرث السيد مولاه مع اختلاف الدين؟ جمهور العلماء على أنه لا يرثه مع اختلاف دينهما، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» متفق عليه. ولأنه ميراث فيمنعه اختلاف الدين، كميراث النسب، ولأن الميراث بالنسب أقوى، فإذا منع الأقوى فالأضعف أولى، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لحق الولاء بالنسب بقوله: «الولاء لحمة كلحممة النسب» فكما يمنع اختلاف الدين التورث مع صحة النسب وثبوته، كذلك يمنعه مع صحة الولاء وثبوته. فإذا اجتمعا على الإسلام توارثا، كالمتناسبين، وعن أحمد في ذلك روايتان: إحداهما كقول الجمهور

قال الموفق: وهذا أصح في الأثر، والنظر إن شاء الله تعالى، والأخرى أنه يرثه، روي ذلك عن علي وعمر وعبد العزيز، وبه قال أهل الظاهر، وقال مالك: يرث المسلم مولاه النصراني، لأنه يصح له تملكه، ولا يرث النصراني مولاه المسلم، لأنه لا يصلح له تملكه اهـ من «المغني» (241:7) ملخصا

.....

من أعتق عبدا عن كفارته، أو نذره فالولاء للمعتق

وإن أعتق عبدا عن كفارته، أو نذره فالجمهور على أن ولاءه للمعتق بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء للمعتق». ولأن عائشة اشترت بريرة لتعتقها، اشترتها بشرط العتق فأعتقتها، فكان ولاءها لها، وشرط العتق يوجبها، ولأنه معتق عن نفسه فكان الولاء له، كما لو اشترط عليه العتق فأعتق، وقال مالك، والعنبري: ولاءه لسائر المسلمين، وقال أحمد في الذي يعتق من زكاته: إن ورث منه شيئا جعله في مثله، قال: وهذا قول الحسن. وبه قال إسحاق. وعلى قياس ذلك العتق من الكفارة والنذر، لأنه واجب عليه، فالذي أعتق من الزكاة معتق من غير ماله، فلم يكن الولاء له، كما لو دفعها إلى الساعي فاشترى بها، وأعتق. وفارق من اشترط عليه العتق. فإنه إنما أعتق ماله، والعتق في الكفارة والنذر واجب عليه، فأشبهه العتق من الزكاة. (قلنا: لا نسلم أنه معتق من غير ماله، بل هو معتق من ماله

ألا ترى أنه يملكه، ولا يجوز لأحد أن يأخذه منه. ولو مات ولم يؤد زكاة ماله، ولا الكفارة ولا النذر، ولم يوص بأدائها من التركة كان الكل ميراثا يقسم بين ورثته. ولا يلزم من كون الإعتاق واجبا عليه خروج المال من ملكه، حتى يكون معتقا من غير ماله

ألا ترى أنه لو كاتب عبده وجب عليه إعتاقه إذا أدى إليه بدل كتابته، ولا يكون حرا بمجرد الكتابة لكونه عبدا ما بقي عليه درهم، كما تقدم، ومع ذلك يثبت له الولاء عليه؟ كما (سيأتي).

لا يجوز الإعتاق من الزكاة

ونذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يعتق من الزكاة، أي لا يصح إعتاق العبد عن الزكاة، وعلل بعضهم المنع من ذلك بأنه يجزى الولاء إلى نفسه، فينتفع بزكاته، وهذا قول لأحمد، (رواه عنه جماعة، وهو قول النخعي، والشافعي، كذا في «المغني» 247:7)

قلت: بل هو قول فقهاء العراق عامة، قال أبو عبيد في «الأموال»: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن جعفر بن زياد عن مغيرة عن إبراهيم، قال: «يعان منها أي من الزكاة في الرقبة، ولا يعتق منها». قال: وحدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن جعفر بن زياد عن عطاء بن السائب «عن سعيد بن جبير، قال: «لا تعتق زكاة مالك، فإنه يجزى الولاء

قال: وسمعت علي بن عاصم يحدث عن عطاء بن سائب عن سعيد بن جبير أنه كرهه أيضا. قال أبو عبيد: وهذا القول يقول به أهل العراق أن كثيرا منهم في العتق يكرهونه للوجه الذي

.....

ذهب إليه إبراهيم وسعيد بن جبير من جر الولاء والميراث (قلت: بل لوجه سنذكرها إن شاء الله تعالى)، قال: وقول ابن عباس أعلى ما جاءنا في هذا الباب، وهو أولى بالاتباع، (وأعلم بالتأويل، وقد وافقه الحسن على ذلك، وعليه كثير من أهل العلم اهـ (ص 608

:الجواب عن احتجاج أبي عبيد بأثر ابن عباس في هذا الباب

قلت: قول ابن عباس هو ما رواه أبو عبيد، حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن حسان أبي الأشرس عن مجاهد عن ابن عباس: «أنه كان لا يرى بأساً أن يعطي الرجل من زكاة ماله في الحج، وأن يعتق منها الرقبة». قال: وحدثنا أبو بكر بن عياش عن الأعمش عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس، قال: «أعتق من زكاة مالك» اهـ (ص 607)، فكان على أبي عبيد أن يقول بجواز إعطاء الزكاة في الحج، ولكنه قد اعترف بأنه ليس الناس على هذا، ولا أعلم أحداً أفتى به أن تصرف الزكاة إلى الحج، وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يكون بعض حديث ابن عباس حجة وبعضه ليس بحجة، فإن الذي صرف الناس عن صرف الزكاة إلى الحج هو الذي صرفهم من صرفها إلى إعتاق الرقبة، كما ستعرفه. وأما قول أبي عبيد: «إن ما قاله ابن عباس في الحج فلست أدري أمحفوظ عنه أم لا؟ لأن أبا معاوية انفرد بذكره في حديثه، دون غيره» اهـ، فرد عليه لمتابعة أبي جعفر له عند أبي شيبه في «مصنفه»، قال: حدثنا أبو جعفر عن الأعمش عن حسان عن مجاهد عن ابن عباس: «أنه كان لا يرى بأساً أن يعطي الرجل زكاته في الحج، وأن يعتق منها النسمة»، كذا في (المحلى) (6:151).

وقال الطبري في «تفسيره»: وأما قوله: {وَفِي الرِّقَابِ} فإن أهل التأويل اختلفوا في معناه، فقال بعضهم وهم الجمهور الأعظم: هم المكاتبون، يعطون منها في فك رقابهم، ثم أخرجه بسند حسن عن أبي موسى الأشعري: «أنه حث الناس على مكاتب، وهو يخطب يوم الجمعة، فألقى الناس عليه عمامة، وملاءة، وخاتما، حتى ألقوا سوادا كثيراً، فجمع، ثم أمر به، فبيع، فأعطى المكاتب كتابته، ثم أعطى الفضل في الرقاب، ولم يردده على الناس، وقال: إنما أعطي الناس في الرقاب»، ثم أخرج عن الزهري، وابن زيد والحسن، أنهم قالوا في قوله: {وَفِي الرِّقَابِ}: «هم المكاتبون»، قال الطبري: والصواب من القول في ذلك عندي قول من قال عني بالرقاب في هذا الموضع المكاتبون، لإجماع الحجة على ذلك اهـ (ملخصاً 10:114).

.....

وقال الحافظ في «الفتح»: وتابع معاوية عبدة بن سليمان، رويناه في فوائد يحيى بن معين رواية أبي بكر بن علي المروي عنه عن عبدة عن الأعمش عن أبي الأشرس ولفظه: «كان يخرج زكاته، ثم يقول: جهزونا منها إلى الحج» اهـ (261:3)، وفيه رد على أبي عبيد في قوله: «إن أبا معاوية انفرد بذكر الحج في حديثه»، وفيه أن ابن عباس يقول بجواز أن يصرف الرجل زكاته إلى حج نفسه، وهذا لم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، ولا أظن أن أبا عبيد يقول به، ولأجل ذلك -والله أعلم- قال أحمد: «كنت أرى أن يعتق من الزكاة، ثم كفت عن ذلك لأنني لم أره يصح».

قول أحمد في حديث ابن عباس: إنه مضطرب

قال حرب: فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب، انتهى، قال الحافظ في «الفتح»: وإنما وصفه بالاضطراب للاختلاف في إسناده على الأعمش، كما ترى اهـ (262:3)، فمرة يرويه عن حسان أبي الأشرس، وأخرى عن ابن أبي نجيح، ومع ذلك هو مضطرب المتن أيضا، فلفظ أبي معاوية عن الأعمش: «أنه كان لا يرى بأسا أن يعطي الرجل زكاة ماله في الحج»، ولفظ عبدة عنه: «أنه كان يرى صرف زكاة ماله إلى حج نفسه»، ليس ذلك من الإعطاء والصدقة في شيء، ولا يتأدى الزكاة إلا بذلك، لقوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ} الآية.

وأما قول أبي عبيد: إنما افترق الحج، والعق لأنه ليس بمسمى في الأصناف الثمانية إلا بالتأويل، وأما العق فهو مسمى، وهو قوله تبارك وتعالى: {وَفِي الرِّقَابِ}. ففيه أن تفسير قوله: {وَفِي الرِّقَابِ} بالإعتاق من الزكاة ليس إلا بالتأويل، لكونه غير صريح فيه، محتملا للوجه، وكذلك تفسير قوله: {وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ} ... بالحج، بل هو أولى لما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إن الحج من سبيل الله»، ذكره ابن حزم في «المحلى» (151:6). ولم يعله بشيء، فتعميم قوله: {وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ} ... للحج أولى من تعميم {وَفِي الرِّقَابِ} للإعتاق.

وقال أبو بكر الجصاص: لا نعلم خلافا بين السلف في جواز إعطاء المكاتب من الزكاة، فثبت أن إعطائه مراد بالآية، والدفع إليه صدقة صحيحة، وقال الله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ} إلى قوله: {وَفِي الرِّقَابِ}، وعق الرقبة لا يسمى صدقة، وما أعطي في ثمن الرقبة فليس بصدقة، لأن بائعها أخذه ثمنا لعبده، فلم تحصل بعق الرقبة صدقة، والله تعالى إنما جعل الصدقات في الرقاب، فما ليس بصدقة، فهو غير مجزئ، وأيضا فإن الصدقة تقتضي تمليكاً، والعبد لم يملك

شيئا بالعتق، وإنما سقط عن رقبته شيء، وهو ملك للمولى، ولم يحصل ذلك الرق للعبد، لأنه لو حصل له لوجب أن يقوم فيه مقام المولى، فيتصرف في رقبته، كما يتصرف المولى، فثبت أن الذي حصل للعبد، إنما هو سقوط ملك المولى، وأنه لم يملك بذلك شيئا، فلا يجوز أن يكون ذلك مجزيا من الصدقة، إذا شرط الصدقة وقوع الملك للمتصدق عليه (ومن أجل ذلك أجمعوا على أن قضاء الدين عن الميت، والعطية في كتفه، وبنيان المساجد واحتفار الأنهار، وما أشبه ذلك من أنواع البر لا يجزئ من الزكاة، كما في «كتاب الأموال» (ص 610)).

وروى البراء بن عازب عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وفي حديث أنه قال لأعرابي: «أعتق النسمة، وفك الرقبة»، قال: «يا رسول الله! أو ليستا واحدة؟» قال: «لا، إن عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين في عتقها» رواه أحمد، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد 4: 240)، فجعل عتق النسمة غير فك الرقبة، فلما قال تعالى: {وَفِي الرِّقَابِ} كان الأولى أن يكون في معونها، بأن يعطي المكاتب حتى يفك العبد رقبته من الرق، وليس هو ابتياعها، وعتقها، لأن الثمن حينئذ يأخذه البائع، وليس في ذلك قرينة، وإنما القرينة في أن يعطي العبد نفسه حتى يفك به رقبته، وذلك لا يكون إلا بعد الكتابة، لأنه قبلها يحصل المولى، وإذا كان مكاتبا فما يأخذه لا يملكه المولى، وإنما يحصل للمكاتب، فيجزئ من الزكاة، وأيضا فإن عتق الرقبة يكون بمنزلة من قضى دين رجل بغير أمره، فلا يجزئ من زكاته، وإن دفعه إلى الغارم فقضى به دين نفسه جاز، كذلك إذا دفعه إلى المكاتب فملكه أجرأه عن الزكاة، وإذا أعتقه بالابتياح لم يجزه، لأنه لم يملكه، وإنما ملكه البائع، وحصل العتق بغير قبول العبد، ولا إذنه اهـ (3: 125) ملخصا

وروى أحمد عن سهل بن حنيف مرفوعا: «من أعان مجاهدا في سبيل الله عز وجل، أو غارما في عسرته، أو مكاتبا في رقبته أظله الله يوم لا ظل إلا ظله»، قال الهيثمي: فيه (عبيد الله بن سهل بن حنيف، ولم أعرفه، وبقيّة رجاله حديثهم حسن (4: 241)).

قلت: وفي «مسند أحمد»: عبد الله بن سهل، وفي «أحكام القرآن» للجصاص: عبد الرحمن بن سهل، وأيا ما كان فهو من أولاد الصحابة تابعي، ولا يضرنا جهل مثله، فالحديث صالح للاحتجاج به، وهو كالصريح في أن المراد بالرقاب إعانة المكاتبين في فك رقابهم

وبهذا كله اندحض قول ابن حزم بعد ما روى ابن عباس أنه كان لا يرى بأسا أن يعطي الرجل زكاته في الحج، وأن يعتق منها النسمة: وهذا مما خالف فيه الشافعيون والمالكيون

.....

والحنفيون صاحباً لا يعرف منهم له مخالف اهـ (6:151)، فقد عرفت في قول أحمد أنه مضطرب عن ابن عباس، ولم يره يصح عنه، وأن قوله ذلك خلاف نص الكتاب، والسنة المأثورة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وخالفه أبو موسى الأشعري، ففسر قوله تعالى: {وَفِي الرَّقَابِ} بإعانة المكاتبين، وهو قول الجمهور الأعظم من التابعين فمن بعدهم، وإذا كان كذلك فلا يحتج بقول الصحابي، بل يحمل على محمل حسن، ولا يعول إلا على نص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك

وكان موضع هذا الكلام في باب الزكاة، ولكنه فاتني هناك، فاستدركته في هذا الموضع لتعرض الموفق له في باب الولاء، فله الحمد، وله الشكر وجميل الثناء، وصلى الله على سيدنا، وعلى آله وأصحابه النجباء الأتقياء الأصفياء، وسلم تسليماً كثيراً، لا أمد له ولا انتهاء.

من ملك ذا رحم محرم عتق عليه، وولاءه له

ومن ملك ذا رحم محرم عتق عليه، وكان ولاءه له، لأنه يعتق من ماله بسبب فعله، فكان ولاءه له، كما لو باشر عتقه سواء ملكه بشراء، أو هبة، أو غنيمة، أو إرث، أو غيره، لا نعلم بين أهل العلم خلافاً فيه، ولم يعتق داود وأهل الظاهر أحداً حتى يعتقه، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لا يجزئ ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه، فيعتقه»، رواه مسلم.

ولنا ما روى الحسن عن سمرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من ملك ذا محرم فهو حر»، رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن، وهو حجة على مالك حيث لم يعتق أولاد الإخوة والأخوات، وعلى الشافعي حيث لم يعتق إلا عمودي النسب، لأن الإخوة، والأخوات، وأولادهم ذووا أرحام محرمة، فيعتقون عليه بالملك. فأما قوله: «حتى يشتريه فيعتقه» فيحتمل أنه أراد أن يشتريه فيعتقه بشرائه له، كما يقال: ضربه فقتله، والضرب هو القتل.

ولا خلاف في أن المحارم من غير ذوي الأرحام لا يعتقون على سيدهم، كالأم، والأخ من الرضاعة، والربيبة، وأم الزوجة، وبينتها، قال الزهري: جرت السنة أن يباع الأخ، والأخت من الرضاع، ولأنه لا نص في عتقهم، ولاهم في معنى المنصوص عليه، فيبقيون على الأصل، وإن ملك ولده من الزنا لم يعتق عليه في ظاهر كلام أحمد، لأن أحكام الولد غير ثابتة فيه، وهي الميراث، والحجب، والمحرمة، ووجوب الإنفاق وغيره

ج

.....

من ملك ولده من الزنا عتق عليه

ويحتمل أن يعتق، لأنه جزؤه حقيقة، وقد ثبت فيه حكم تحريم التزويج، ولهذا لو ملك ولده المخالف له في الدين عتق عليه مع انتفاء هذه الأحكام، كذا في «المغني» (249:7). قلت: والقول الأخير الذي ذكره بالاحتمال هو مذهبنا معشر الحنفية، كما في «رد المحتار» من القنية: من زنى بجارية غيره فولدت منه ثم ملك الولد يعتق عليه، وإن لم يثبت نسبه (منه اهـ) 13:3.

ولاء المكاتب والمدير لسيدهما

قال الموفق: وولاء المكاتب والمدير لسيدهما إذا أعتقا، هذا قول عامة الفقهاء، وبه يقول الشافعي وأهل العراق، لأن السيد هو المعتق للمكاتب، لأنه يتبعه بماله، وماله وكسبه لسيده، فجعل ذلك له، ثم باعه حتى عتق فكان هو المعتق، وهو المعتق للمدير بلا إشكال، وبهذا ظهر الجواب عن قول عمرو بن دينار وأبي ثور: «أنه لا ولاء على المكاتب لأنه اشترى نفسه من سيده».

ولنا حديث بريرة: أنها جاءت عائشة، فقالت: يا أم المؤمنين! إنني كاتبته أهلي على تسع أواق فأعنيني، فقالت عائشة: إن شاءوا عدت لهم عدة واحدة، ويكون ولاءك لي فعلت، فأبوا أن يكون الولاء لهم، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «اشترىها وأعتقها وفي لفظ اشترىها واشترط ليهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق»، وهذا يدل على أن الولاء كان لهم لو لم تشتريها عائشة منهم.

ولاء أم الولد لسيدها

قال: وولاء أم الولد لسيدها إذ ماتت، يعني إذا عتقت بموت سيدها فولاءها له، يرثها أقرب عصبته، وهذا قول عمر وعثمان، وبه قال عامة الفقهاء، ولا خلاف بين القائلين بعتقها أن ولاءها لمن عتقت عليه، ومذهب (1) الجمهور أنها تعتق بموت سيدها من رأس المال، فيكون ولاءها له، لأنها عتقت بفعله من ماله، فكان ولاءها له، كما لو عتقت بقوله، ويختص ميراثها بالولاء بالذكور من عصبه السيد كالمدير والمكاتب اهـ (250:7). قلت: وسيأتي دليل اختصاص المذكور بالميراث بالولاء، فانتظر.

باب أن إعتاق ذي الرحم مثبت للولاء

(خلافاً لأهل الظاهر حيث قالوا: لا تعتق ما لم يعتقها وله بيعها. (المؤلف 1))

عن إبراهيم أنه سئل عن أختين اشترت إحداهما أباهما، فأعتقته، ثم مات، قال: - 5399
"لهما الثلثان فريضتهما في كتاب الله، وما بقي فللمعتقة دون الأخرى"، رواه الدارمي (ص
285).

من أعتق عبده عن غيره

قال: ومن أعتق عبده عن رجل حي بلا أمره، أو عن ميت فالولاء للمعتق، هذا قول الثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وأبي يوسف وداود، وروي عن ابن عباس: «أن ولاء للمعتق عنه»، وبه قال الحسن ومالك، ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء للمعتق» قال: وإن أعتقه عنه بأمره فالولاء للمعتق عنه، وبهذا قال جميع من حكيما قوله في المسألة الأولى، إلا أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد بن الحسن وداود، فقالوا: الولاء للمعتق، إلا أن يعتقه عنه على عوض، فيكون له الولاء، ويلزم العوض، ويصير كأنه اشتراه، ثم وكله في إعتاقه، أما إذا كان من غير عوض فلا يصح تقدير البيع (ولا تقدير الهبة، لكون القبض شرطا لتتمامها، وهو من الأفعال دون الأقوال، والقول لا يقتضي الفعل، فافهم)، فيكون الولاء للمعتق، لعموم قوله عليه السلام: «الولاء للمعتق» وعن أحمد مثل ذلك، قال: ومن قال: «أعتق عبدك عني وعلي ثمنه»، فالثمن عليه والولاء للمعتق عنه، لا نعلم في هذه المسألة خلافاً له ملخصاً (252:7)، فهذا فقه قوله عليه السلام: «الولاء لمن أعتق»، لم يعترض بعض الأحناف بشيء منه

باب أن إعتاق ذي الرحم مثبت للولاء

قوله: «عن إبراهيم» إلخ: قلت: وهو مذهب أئمتنا، وقال الشعبي: لا ولاء لها لأنه لا منة لها عليه، وهو ليس بصحيح، لأنه إن لم يكن إعتاقه منه لأنه عتق عليها من غير اختيار فشرائه منة، وليس هذا الإعتاق بأدنى من إعتاق معتق المعتق، وهو مثبت للولاء، فكيف لا يكون إعتاق الابنة مثبتاً له؟ فاعرف ذلك، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وخلاف الشعبي في هذا الباب رواه الدارمي عن محمد بن يوسف، ثنا إسرائيل ثنا الأشعث عن الشعبي (ص 285)، وهذا خلاف ما في «المغني»، فإن الموفق لم يذكر فيه خلافاً، كما مر

ولفظ الدارمي عن الشعبي في امرأة أعتقت أباهما، فمات الأب، وترك أربع بنات هي

باب أن مولى العتاقة عصبة للمعتق آخر العصبات

أخبرنا: ابن عيينة عن عمرو بن عبيد عن الحسن قال: أراد رجل أن يشتري عبداً - 5400 فلم يقض بينه وبين صاحبه بيع، وحلف رجل من المسلمين بعثقه، فاشتراه فأعتقه، فذكره للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: "إن شكرك فهو خير له وشر لك، وإن كفرك فهو شر له وخير لك"، قال فكيف بميراثه؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "إن لم تكن له عصابة فهو لك"، أخرجه عبد الرزاق "نصب الراية" (2: 247). ... 5401 - وروى سعيد بن منصور: ثنا خالد بن عبد الله (هو الطحان) عن يونس عن الحسن، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الميراث للعصابة فإن لم يكن عصابة فللمولى"

أحدهن، قال: «ليس عليه منة، لهن الثلثان وهي معهن» اهـ.

ولنا قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لمن أعتق» من غير تقييد بمنة ولا غيرها، وكيف يقول الشعبي: «ليس لها عليه منه»، وقد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه، فيعتقه»، رواه مسلم، كما مر، وماذا يقول الشعبي فيمن أعتق عبداً عن كفارته أو نذرته؟ هل له عليه منة أم لا؟ فإن قال: لا، وهو الظاهر، فينبغي ألا يكون ولاءه للمعتق، مع أنه قائل بثبوت ولاءه عليه، لم يذكر أحد خلافه في ذلك، فثبت أن المنة بالعتق ليس بشرط في ثبوت الولاء، وإن قال: «له عليه منة»، فلا فرق بينه وبين من اشترى أباه وأخاه، ومن ادعى فعله البيان، والله أعلم.

باب أن مولى العتاقة عصابة للمعتق آخر العصابات

أقول: الحديث نص في الباب، إلا أنه مرسل، وهو حجة عندنا، وعمرو بن بت عبيد لم يكن يكذب في الحديث، وبهذا يعلم أن ما روي عن زيد بن ثابت: «أنه كان يورث الموالي دون ذوي الأرحام»، رواه عبد الرزاق عن معمر بن قتيادة عن زيد، كما في «نصب الراية» (247:2) محمول على أن المراد من ذوي الأرحام الذين هم دون ذوي الفرائض والعصابات، وما روي عن عمر وعلي وابن مسعود، «أنهم كانوا يورثون ذوي الأرحام دون الموالي»، أخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن منصور عن حصين عن إبراهيم (نصب الراية 2: 247) محمول على أن المراد من ذوي الأرحام هم ذوو القربات من العصابات، وحينئذ يتفق الأقوال، والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: «وروى سعيد» إلخ: صريح في أن المولى آخر العصابات، فإن لم يكن للعتيق عصابة فميراثه للمولى، وقد قدمنا عن الموفق أن تقديم المولى في الميراث على الرد وذوي الأرحام هو قول

كذا في "المغنى" (7: 240)، وهو مرسل صحيح، ومراسيل الحسن معدودة في الصحاح، كما مر في "المقدمة"، ورواه الدارمي في "مسنده": حدثنا يزيد بن هارون عن الأشعث عن الحسن، قال: أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - رجل، فذكر المرفوع بلفظ عبد الرزاق (سواء (الزيلعي 2: 247).

جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، فإن خلف ذا رحم ومولاه فالمال لمولاه، دون ذي رحمه، وإن خلف ابنته ومولاه فلبنته النصف والباقي لمولاه، ولا يرد على البنت، لحديث عبد الله بن شداد، وحديث الحسن، ولأنه عصة يعقل عن مولاه، فيقدم على ذي الرحم كابن العم.

:«الجواب عما روي عن علي: «أنه لم يعط المولى مع بنت المعتق شيئاً

وروى الطحاوي في «معاني الآثار»: ثنا علي ثنا يزيد أنا عبيدة عن حيان الجعفي (هو ابن سليمان قال ابن معين: «ثقة»، كذا في «كشف الاستار» (ص 35) عن سويد بن غفلة: أن رجلاً مات، وترك ابنة وامراً ومولاه. قال سويد: إني جالس عند علي إذ جاءته مثل هذه القصة، فأعطى ابنته النصف، وامراته الثمن، ثم رد ما بقي على ابنته، ولم يعط المولى شيئاً (431:2)).

ويعارضه ما رواه الطحاوي حدثنا علي بن زيد (هو الفرائضي قال مسلمة: «ثقة» (الكشف ص 76) ثنا أنا ابن المبارك أنا فطر عن الحكم بن عتيبة، قال: «قضى علي في أناس منا في من ترك ابنته ومولاته، فأعطى ابنته النصف، والموالاة النصف»، وبه إلى عبيدة أنا سفيان عن سلمة بن كهيل، قال: «رأيت المرأة التي ورثها علي من أبيها النصف وورث مولاه النصف» (432:2). وهذا هو الموافق لقضاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في توريثه بنت حمزة من مولاه ما بقي بعد نصيب ابنته، بحق فرض الله عز وجل لها، ولم يرد على البنت، وقد صح عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر» متفق عليه، فقد قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بنت حمزة مقام العصباء، حيث جعل النصف الآخر لها، ولم يأمر برده إلى بنت المولى العتيق، ولو كان الأمر كما زعموا لأمر - صلى الله عليه وسلم - بالرد، كما في سائر الموارث إذا لم يكن هناك عصة، فدلّت هذه الآثار أن مولى العتاقة أولى بالميراث من الرحم الذي ليس بعصبة، فافهم

:«الجواب عن قول إبراهيم: «إنه - صلى الله عليه وسلم - أعطى بنت حمزة النصف طعمة

وأما ما روي عن إبراهيم النخعي فيما ذكرناه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في إعطائه بنت حمزة النصف: «أن ذلك إنما كان طعمة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لابنة حمزة»، رواه الطحاوي عن فهد ثنا أبو نعيم ثنا حسن بن صالح عن منصور عن إبراهيم. فقال الطحاوي: هذا عندنا كلام فاسد، لأن ابنة

باب أن الولاء بعد العتق لأقرب الناس إليه عصوبة ... 5402 - حدثنا: محمد بن عيسى ثنا سعيد بن عبد الرحمن ثنا يونس عن الزهري، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "المولى أخ في الدين نعمة، وأحق الناس ميراثه أقربهم من المعتق". ... 5403 - وحدثنا محمد بن عيسى ثنا معمر ثنا خصيف عن زياد ابن أبي مريم: أن امرأة أعتقت عبداً لها ثم توفيت وترك ابنها وأخاها، ثم توفي مولاهما، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم - ابنها المرأة وأخوها في ميراثه، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ميراثه لابن المرأة"، فقال أخوها: يا رسول الله! لو أنه جر جريرة على من كانت؟ قال: "عليك"، رواهما الدارمي. ... 5404 - وأخرج الدارمي عن الشعبي عن عمر، وعلي، وزيد قالوا: "الولاء للكبر" يعنون بالكبر ما كان أقرب باب وأم، وزاد في رواية عبد الله مع عمر وزيد وعلي. ... 5405 - وعن إبراهيم أنه قال: "اختصم علي والزبير في موالي صفية بنت عبد المطلب. فقال علي: أنا أحق بهم، أنا أرثهم، وأعقل عنهم. وقال الزبير: هم موالي أمي، وأنا أرثهم، فقضى عمر للزبير للميراث، والعقل على علي"، رواه سعيد، قال: حدثنا أبو معاوية ثنا عبدة الضبي عن إبراهيم.

مولى ابنة حمزة إن كان وجب لها جميع ميراث أبيها برحمها منه (فرضا وردا) فمحال أن يطعمه النبي - صلى الله عليه وسلم - بنت حمزة، وإن كان ذلك لم يجب لها كله، وإنما وجب لها نصفه مما بقي بعد ذلك النصف، راجع إلى من أعتقه وهي ابنة حمزة، فاستحال ما ذكر إبراهيم في ذلك، وثبت أن ما دفع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى بنت (حمزة كان بالميراث لا بغيره اهـ (2:433).

باب أن الولاء بعد المعتق لأقرب الناس إليه عصوبة

قوله: «حدثنا محمد بن عيسى» إلخ: قال العبد الضعيف: وقد تأييد مرسل الزهري هذا بمرسل سعيد بن المسيب الذي أخرجه أحمد فصار حجة عند الكل، وأيده أيضا مرسل زياد بن أبي مريم، وقال المهدي في «البحر»: «والولاء للأقرب، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء للكبر» وفسره الصحابة بالأقرب، فابن المعتق أولى من أبيه»، كذا في حاشية «التلخيص الحبير»، وقال السرقسطي في «كتاب غريب الحديث»: «معناه أقرب الناس (بالمعتق يوم يموت المعتق) (الزبلي 2:247).

وقال: حدثنا هشيم ثنا عن الشعبي، قال: "قضى بولاء موالى صفية للزبير دون - 5406 العباس، وقضى عمر في موالى أم هانئ بن أبي طالب لأبيها جعدة ابن هبيرة دون علي" اه من "المغني" (7: 269 و 270)، ومراسيل إبراهيم والشعبي صحاح. ... 5407 - ورواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم: "أن علي بن أبي طالب والزبير بن العوام اختصما إلى عمر في مولى لصفية بنت عبد المطلب، فقضى عمر بالعقل على علي، وبالميراث للزبير" (المحلي 9: 300)، ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أتم منه (جامع المسانيد 2: 175). ... 5408 - وروى أحمد بإسناده عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "المولى أخ في الدين، مولى النعمة، يرثه أولى الناس بالمعتق" (المغني 7: 269 و 270). ... 5409 - وروى ابن أبي شيبة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "ميراث الولاء للأكبر من الذكور، ولا ترث النساء من الولاء إلا ولاء من أعتقن، أو أعتقه من أعتقن" (نيل الأوطار 5: 324). ... 5410 - وفي "الموطأ" لمالك: عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن أبيه، أنه أخبره: "أن العاص بن هشام هلك، وترك ثلاث بنين، ابنان لأم، ورجل لعله، فهلك أحد اللذين لأم، وترك مالا وموالى، فورثه أخوه الذي لأبيه وأمه ماله ومواليه. ثم هلك الذي ورث المال □ وولاء الموالى، وترك ابنا وأخاً لأبيه. فقال ابنه: "قد أحرزت ما كان أبي أحرز من المال

قلت: وهذا معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - : «ميراث الولاء للأكبر من الذكور»، أي لأقربهم إلى المعتق يوم يموت العتيق، ويؤيده ما في مرسل زياد: «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ورث ولاء مولى المرأة ابنها، ولم يورث أباها وكان أكبر منه سناً»، فثبت أن المراد بالكبير أقرب الناس إلى المعتق، لا أكبرهم سناً

قوله: وفي «الموطأ» لمالك إلخ: فيه أن عثمان قضى بالولاء لأخي المعتق لأبيه، دون ابن أخيه لأب وأم، وهو الموافق لقضاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، حيث جعل ميراث مولى المرأة المعتقة لابنها دون أخيها، وبه قضى عمر في موالى صفية بنت عبد المطلب

وولاء الموالي"، وقال أخره: "ليس كذلك، إنما أحرزت المال. وأما الموالي فلا، أ رأيت لو هلك أخي اليوم، أ لست أرثه؟" فاختصما إلى عثمان بن عفان، ففضى لأخيه بولاء الموالي (الزيلعي 2: 247)، وهذا سند صحيح. ... باب أن الولاء إذا صار لأقرب العصبات من الولي ... يصير بعده إلى من هو أقرب منه بعده، دون ... من هو أقرب من ذلك الأقرب ... 5411 - قال محمد: أخبرنا مالك ثنا عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أخبره، أن أباه

تقرير الإشكال في حديث «الموطأ»، والجواب عنه، وتبرئة الحافظ عن السهو فيه

قال الحافظ في «تعجيل المنفعة»: في هذه القصة (التي رواها مالك في «الموطأ») إشكال، لأن العاص قتل يوم بدر كافراً، فكيف يموت في زمن عثمان ويتحاكم إليه في إرثه؟ والذي يرفع الإشكال أن يكون التحاكم في الإرث تأخر إلى زمن عثمان، لكن من يموت كافراً يوم بدر لا يتحاكم في إرثه إلى عثمان في خلافته، قال: ثم راجعت لفظ القصة، فإذا الذي تحاكم إلى عثمان إنهما ولدا العاص بن هشام المذكور اهـ (ص 203). قلت: بل ولد العاص بن هشام، وابن ولده، وبهذا ظهر أن الحافظ لم يسهو ظاهراً، كما زعمه صاحب «التعليق الممجد»، ولا حاجة إلى التنبيه الذي ذكره عن الزرقاني، فإن الحافظ قد تنبه لذلك بمراجعة لفظ القصة، فافهم

قال الموفق: وقد روي عن علي ما يدل على أن مذهبه في امرأة ماتت وخلفت ابنها وأخاها، أو ابن أخيها، أن ميراث مواليها لأخيها وابن أخيها، دون ابنها، وروي عنه الرجوع إلى مثل قول الجماعة، (وبه اندحض احتجاج ابن حزم بما روي عن علي في الباب، ففنه لا يجوز الاحتجاج بالمرجوع عنه)، وذكر الموفق في الجماعة عمر والشعبي والزهري (ووقتادة ومالكا والثوري والأوزاعي والشافعي وأبا حنيفة وصاحبيه (269:7)

باب أن الولاء إذا صار لأقرب العصبات من الولي

يصير بعده إلى من هو أقرب منه بعده، دون من هو أقرب من ذلك الأقرب

قوله: قال محمد إلخ: وبهذا نأخذ الولاء للأخ من الأب والأم وهو قول أبي حنيفة

قلت: هذا يدل على أن الولاء غير موروث كالمال، وإنما يستحقه الأقرب فالأقرب من

أخبره: أن العاص بن هشام هلك، وترك بنين له ثلاثة، ابنين لأم ورجلاً لعله، فهلك أحد الابنين الذين هما لأم، وترك مالا وموالي، فورثه أخوه لأمه وأبيه، وورث ماله وولاء مواليه، ثم هلك أخوه، وترك ابنه وأخاه لأبيه، فقال ابنه: "قد أحرزت ما كان أبي أحرز من المال، وولاء الموالي". وقال أخوه: ليس كله لك، وإنما أحرزت المال، وأما ولاء الموالي فلا. رأيت لو هلك أخي اليوم أ لست أرثه أنا؟ فاختصما إلى عثمان بن عفان، ففضى لأخيه بولاء الموالي، رواه محمد في "الموطأ". ... باب عدم ميراث النساء من الولاء إلا ما أعتقن ... بالواسطة أو بغير الواسطة ... 5412 - عن علي وزيد بن ثابت وابن مسعود، "أنهم كانوا يجعلون الولاء

المعتق، وقد روي عن عمر ما يدل على أن الولاء لابن الأخ في هذه، لأنه روى ابن ماجة وغيره من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن إنا بن حذيفة بن سهم تزوج أو وائل بنت معمر الجمجمة، فولدت له ثلاثة، فتوفيت أمهم، فورثها بنوها أباحها وولاء مواليها، (وكان عمرو بن العاص عصبة بنيتها)، فخرج بهم عمرو بن العاص معه إلى الشام، فماتوا في طاعون عمواس، فورثهم عمر، وجاء بنو معمر ابن حبيب يخاصمونهم في ولاء أختهم إلى عمر، فقال: أقضي بينكم بما سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: «ما أحرز الوالد أو الولد فهو لعصبته من كان»، ففضى لنا به، وكتب لنا كتابا فيه شهادة عبد الرحمن بن عوف، وزيد بن ثابت»، رواه ابن ماجة وأبو داود بمعناه، وهذا يدل على أن مذهب عمر أن الولاء إذا صار لعصبته المولى فهو يصير بعد لعصبته دون عصبة المولى، واختار أئمتنا مذهب عثمان، لكونه أقرب إلى الفقه، لأن الولاء لا يكون موروثا، وإنما يستحقه من يستحقه لقربه من المولى، فلما صار إلى أقرب العصبات، ثم مات ذلك الأقرب، يصير بعده إلى من هو أقرب من المولى بعده، لا إلى من هو أقرب إلى هذا الأقرب، وإن صح ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا فهو في الأموال الموروثة، دون الولاء الغير الموروث، والله أعلم

باب عدم ميراث النساء من الولاء إلا ما أعتقن

بالواسطة أو بغير الواسطة

قال العبد الضعيف: وقال الموفق في «المغني»: حديث عمرو بن شعيب غلط، قال حميد

لكبير من العصابة، ولا يورثون النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو أعتق من أعتقن"، ... رواه البيهقي. ... 5413 - وعن إبراهيم، قال: "كان عمر وعلي وزيد بن ثابت لا يورثون النساء إلا ما أعتقن"، رواه البيهقي أيضاً. ... 5414 - وعن الحسن، أنه قال: "لا يرث النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو أعتق من أعتقن"، رواه ابن أبي شيبه.

الناس يغلطون عمرو بن شعيب في هذا الحديث» اهـ (271:7). قال العبد الضعيف: ولعل وجه السهو أن البيهقي والحافظ ابن حجر والحافظ الزيلعي وغيرهم لم يذكروه مرفوعاً، وإنما ذكروه موقوفاً على الصحابة، ولو كان في ذلك أثر مرفوع لم يعرضوا عنه أبداً، ولكن الفقهاء يذكرونه في كتبهم مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، والله تعالى اعلم.

قال الموفق في «المغني»: ولا يرث النساء من الولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتق، أو كاتب أو كاتب من كاتبين، وقد روي عن أبي عبد الله (أحمد) في بنت المعتق خاصة أنها ترث، لما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أنه ورث بنت حمزة من الذي أعتقه حمزة»، والظاهر من المذهب أن النساء لا يرثن بالولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتقن، أو جر الولاء إليهن من أعتقن، والكتابة كذلك، لأنها كالإعتاق.

قال القاضي: هذا ظاهر كلام أحمد، والرواية التي ذكرها الخرقى في ابنة المعتق ما وجدتها منصوصة عنه، وقد قال في رواية ابن القاسم وقد سأله: «هل كان المولى لحمزة أو ابنته؟»، فقال: «لابنته»، فقد نص على أن ابنة حمزة ورثت بولاء نفسها (لا بولاء أبيها)، لأنها هي المعتقة، وهذا قول الجمهور، وهو قول من سمنا في أول الباب من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم غير شريح، (وهو عمرو عثمان وعلي وزيد وابن مسعود وابن عمر وأسامة وأبي مسعود البدي وأبي بن كعب، وبه قال عطاء وطاوس وسالم والزهرى والحسن وابن سيرين وقتادة والشعبي وإبراهيم ومالك والشافعي وأهل العراق ودأود، وشذ شريح، فجعل الولاء موروثة كالمال، والصحيح الأول، لإجماع الصحابة ومن بعدهم). ولأن الولاء لحمة كلحمة النسب، والنسب لا يورث، وإنما يورث به

فأما رواية الخرقى في بنت المعتق فوجهها ما روى إبراهيم: «أن مولى لحمزة توفي، وخلف

عن عمر بن عبد العزيز، قال: "لا تترث النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو كاتبن"، - 5415 رواه ابن أبي شيبة أيضاً، وأخرج نحوه عن ابن سيرين، وابن المسيب، وعطاء، والنخعي. ... 5416 - وأخرج عن علي، وعمر، وزيد "أنهم كانوا لا يورثون النساء من الولاء، إلا ... ما أعتقن".

«بنتا، فورث النبي - صلى الله عليه وسلم - بنته النصف، وجعل لبنت حمزة النصف

والصحيح أن المولى كان لبنت حمزة. قال عبد الله بن شداد: كان لبنت حمزة مولى أعتقه، فمات، وترك ابنته ومولاته بنت حمزة، فرفع ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأعطى ابنته النصف وأعطى مولاته بنت حمزة النصف

قال عبد الله بن شداد: أنا أعلم بها لأنها أختي من أُمِّي أمنا سلمى، رواه ابن اللبان بإسناده، (وَقَالَ: هَذَا أَصَحُّ مِمَّا رَوَى إِبْرَاهِيمُ أَهـ 264:7)

قلت: والحديث رواه النسائي وابن ماجه من طريق عبد الله بن شداد عن ابنته حمزة بن عبد المطلب، قالت: «مات مولى لي» الحديث، وفيه ابن أبي ليلى، ثم رواه النسائي من طريق ابن عون عن الحكم عن عبد الله بن شداد، أن ابنته حمزة أعتقت مملوكا لها الحديث.

قال النسائي: وهذا أولى بالصواب من حديث ابن أبي ليلى، ورواه الحكم في «الفضائل»، فذكره بلفظ النسائي، وسكت عنه، وسمى بنت حمزة أمامة قال ابن الأثير: وهو الصحيح، ورواه ابن أبي شيبة في «مصنفه» من طريق ابن أبي ليلى عن الحكم عن عبد الله بن شداد عن فاطمة بنت حمزة، قالت: «مات مولى لي» الحديث، ورواه أبو داود في «المراسيل» عن شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: «أتدرون ما ابنة حمزة مني؟ كانت أختي لأُمِّي، وأنها أعتقت مملوكا لها» الحديث، ورواه عبد الرزاق في «مصنفه»، أخبرنا الثوري عن سلمة بن كهيل عن عبد الله بن شداد، فذكره، ورواه ابن أبي شيبة أيضا، حدثنا وكيع عن سفيان عن منصور عن عبد الله بن شداد، فذكره بنحوه

وفي «مراسيل أبي داود» عن إبراهيم: قال: «توفي مولى لحمزة بن عبد المطلب» الحديث، وأخرجه الدارقطني في «سننه» عن سليمان بن داود الشاذكوني ثنا زيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس: «أن مولى لحمزة توفي وترك ابنة □ وابنة حمزة» الحديث

وعن علي بن أبي طالب قال: "لا ترث النساء من الولاء إلا ما أعتقن أو كاتبن"، - 5417 رواه الرازق بسند فيه حسن بن عمارة، وهو مختلف فيه، وقال الحكم: وأخبرني إبراهيم عن ابن مسعود مثله، قال الحكم: "وكان شريح يقوله"، أخرج عن الشعبي والنخعي مثل قول الحسن، كذا في "نصب الراية"

«وفي هذا المتن: «أن المولى لحمزة

وفي متن النسائي: «أن المولى لابنته وأنها التي أعتقه»، قال صاحب «التنقيح»: وسليمان هذا هو الشاكوني وقد ضعفوه، وكذبه يحيى بن معين وغيره، وقال أبو حاتم: «متروك (الحديث)، وقال البخاري: «هو عندي أضعف من كل ضعيف» (الزيلي 245:2)

وقال الحافظ في «التلخيص»: قال البيهقي: اتفق الرواة على أن ابنة حمزة هي المعتقة، وقال إبراهيم النخعي: «توفي مولى لحمزة عبد المطلب، فأعطى النبي - صلى الله عليه وسلم - ابنة حمزة النصف طعمة» قال: وهو غلط اهـ (263:2)

وبالجملة فلم يتابع إبراهيم على ذلك أحد، غير ما رواه الشاذكوني بسنده عن ابن عباس وفيه ما فيه، فالصحيح الذي لا يحاد عنه أن ابنة حمزة هي المعتقة، ولأن البنت من النساء فلا ترث بالولاء كسائر النساء، وإبراهيم مع روايته أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أعطى ابنة حمزة نصف ما ترك مولى أبيها لا يقول: إنه أعطاه ذلك ميراثاً بالولاء بل يقول: إنه أعطاه طعمة، وقد رده الطحاوي، وأبطله بما قد مر ذكره

قال الموفق: فأما توريث المرأة من معتقها، ومعتق بحقها، ومن جر ولاء معتقها فليس فيه اختلاف بين أهل العلم، وقد نص النبي - صلى الله عليه وسلم - على ذلك، فإن عائشة أرادت شراء بريرة لتعتقها، ويكون ولاءها لها، فأراد أهلها اشتراط ولاءها، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «اشتريها واشترطي لهم الولاء (أي دعيهم يشترطون) فإنما الولاء لمن أعتق» متفق عليه وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: «تحوز المرأة ثلاثة موارث، عتيقها، ولقيطها (أي ولدها من الزنا كما مر بسطه في كتاب اللقيط) وولدها الذي لاعنت عليه»، قال الترمذي: هذا حديث حسن، وفي حديث مولى بنت حمزة الذي ذكرناه تنصيص (على توريث المعتقة اهـ ملخصاً 265:7)

فائدة: في توضيح مسألة الولاء للكبر بمثال: قال الموفق: وإذا هلك رجل عن ابنتين ومولى فمات أحد الابنتين بعده عن ابن، ثم مات المولى فالولاء لابن معتقه لأن الولاء للكبر. ولو هلك

قلت: ذكرت في باب الميراث بالولاء حديثنا عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مثل ما أخرجه البيهقي عن علي وابن مسعود وزيد بن ثابت، ذكره الشوكاني في "النيل"، وعزاه لابن أبي شيبة، ولعله سهو من الشوكاني، والله أعلم.

الابنان بعده وقبل المولى، وخلف أحدهما ابنا، والآخر تسعة أبناء كان الولاء بينهم على عددهم، لكل واحد منهم عشرة، هذا قول أكثر أهل العلم

قال الإمام أحمد: روي هذا عن عمر وعثمان وعلي وزيد وابن مسعود، وروى سعيد ثنا هشيم ثنا أشعث ابن سوار عن الشعبي: «أن عمر وعلياً وابن مسعود وزيدا كانوا يجعلون الولاء للكبر» (مرسل صحيح)، وروي ذلك عن ابن عمر وأبي كعب وأبي مسعود البدري وأسامة بن زيد وبه قال عطاء وطاوس وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي والزهري وقتادة وابن قسيط (وفي نسخة: ابن نسيط) ومالك والثوري والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأي وداود، كلهم قالوا: الولاء للكبر، وتفسيره أنه يرث المولى العتيق من عصبات سيده أقربهم إليه وأولاهم بميراثه يوم موت العبد

قال ابن سيرين: إذا مات المعتق (اسم مفعول) نظر إلى أقرب الناس إلى الذي أعتقه، فيجعل ميراثه له، وإذا مات السيد قبل مولاه لم ينتقل الولاء إلى عصبته. لأن الولاء كالنسب، لا ينتقل ولا يورث، وإنما يورث به، فهو باق للسيد لا يزول عنه. وإما يرث عصبه السيد مال مولاه بولاء معتقه، لا نفس الولاء، ويتضح هذا المعنى بالمسألتين اللتين ذكرناهما، ولو كان الولاء موروثاً لانعكس الأمر في المسألتين، وكان الميراث في المسألة الأولى بين الابن وابن الابن، كأن الابنين ورثا الولاء عن أبيهما، ثم ما صار للابن الذي مات انتقل إلى ابنه، فصار ميراث المولى بينه وبين عمه نصفين، وفي الثانية يصير لابن الابن المنفرد نصف الولاء بميراثه ذلك عن أبيه، ولبني الابن الآخر النصف بينهم على عددهم

وشذ شريح فقال: «الولاء بمنزلة المال يورث عن المعتق، فمن ملك شيئاً حياته فهو لورثته»، وقد حكى عن عمر وعلي وابن العباس وابن المسيب نحو هذا، وروى حنبل ومحمد ابن الحكم عن أحمد نحوه، وغلطهما أبو بكر في روايتهما، فإن الجماعة رويوا عن أحمد مثل قول الجمهور

ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المولى أخ في الدين، وولي نعمة، وأولى الناس به أقربهم من المعتق»، وقوله: «الولاء لحمة كلحمه النسب»، ولأنه من أسباب التوارث فلم يورث، كالقربة والنكاح

باب ميراث المولى مع ابنة المعتق، وتقدمه على ذوي الأرحام ... 5418 - عن الشيباني عن الحكم عن شמוש الكندية قالت: "قاضيت إلى علي في أبي مات لم يدع أحداً غيري ومولاه، فأعطاني النصف، وأعطى مولاه النصف". ... 5419 - وعن ابن أبي ليلى عن الحكم عن أبي الكنود عن علي، أنه أتى بابنة ومولى، فأعطى الابنة النصف، والمولى "النصف، قال الحكم: فمَنْزَل هذا نصيب المولى الذي ورثه عن مولاه

ولأنه إجماع الصحابة ولم يظهر عنهم خلافه، فلا يجوز مخالفته، وحجة شريح حديث عمرو بن شعيب الذي ذكرناه، والقياس على المال

فحديث عمرو بن شعيب قد غلطه العلماء فيه، ولم يصح عن أحد من الصحابة خلاف هذا القول (الذي ذهب إليه الجمهور)، وحكاها الشعبي والأئمة عن عمر ومن ذكرنا قولهم، ولا يصح اعتبار الولاء بالمال، لأن الولاء لا يورث، بدليل أنه لا يرث منه ذو الفروض، وإنما يورث به، فينتظر أقرب الناس إلى سيده من عصابته يوم موت العبد المعتق، فيكون هو وارث المولى دون غيره، كما أن السيد لو مات في تلك الحال ورثه وحده اهـ ملخصا (276:7)).

باب ميراث المولى مع ابنة المعتق، وتقدمه على ذوي الأرحام

قوله: «عن الشيباني» إلخ: قلت: هذه الروايات تدل على أن عليا جعل المولى عصبه ومقدما على ذوي الأرحام، وبهذا تحقق قول صاحب «الهداية»: «روي عن علي تقديمه على ذوي الأرحام»، واندفع قول الزيلعي: إنه غريب عن علي، وأخرج عبد الرزاق عن علي خلاف ذلك، فقال: أخبرنا الثوري أخبرني منصور عن حصين عن إبراهيم، قال: كان عمرو وابن مسعود يورثان ذوي الأرحام دون الموالى. قلت: فعلي ابن طالب؟ فقال: كان أشدهم في ذلك اهـ.

وتأويل ما روى إبراهيم، أن المراد من ذوي الأرحام العصابات النسبية، دون ذوي الأرحام الذين هم غير ذوي الفروض والعصابات، لأنه ورث المولى مع البنت التي لا يرث معها ذوو الأرحام، فأعرف ذلك، وروى أبو داود في «المراسيل» عن شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: «أتدرون ما ابنة حمزة؟ كانت أختي لأمي، وأنها أعتقت مملوكا لها، وتوفي، وترك ابنته ومولاته، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميراثه بينهما نصفين»، رواه النسائي عن عبد الله بن عون عن الحكم عن عبد الله بن شداد: «أن ابنة حمزة أعتقت مملوكا لها، فمات، وترك ابنته ومولاته

ج

وعن الأشعث عن الحكم، "أنه مات عبد الرحمن بن مدلج، وترك ابنة - 5420

وقال: «هذا أولى بالصواب من حديث ابن أبي ليلى، وابن أبي ليلى كثير الخطأ»، كذا في «الزيعلي».

قلت: رواه محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى، فقال: عن الحكم عن عبد الله بن شداد عن ابنة حمزة قالت: «مات مولى لي» الحديث، فجعل الحديث سنداً متصلاً، أخطأ النسائي في الإسناد، وصوب الإرسال، وهذا غير صحيح (1)، لأن لفظ ابن أبي ليلى ليس نصاً في الاتصال، ولا لفظ ابن عون نصاً في الإرسال، وما رواه أبو داود من طريق شعبة يدل على الاتصال، لأن ابنة حمزة كانت أخت عبد الله لأمه، وأما سلمى بنت عميس أخت أسماء بنت عميس زوج جعفر بن أبي طالب، وهي التي تنازع في حضانتها علي وجعفر وزيد بن حارثة، فأعطها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جعفرًا، لكون خالتها، يعني أسماء بنت عميس تحتها، كما في البخاري في حديث عمرة القضاء، ومثل ما رواه النسائي من طريق عبد الله بن عون رواه الدارمي عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن شداد

وقد وقع في «الدارمي» عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن كهيل عن عبد الله بن شداد، وهو غلط وقع من خطأ النساخ، لأن عبد الرزاق رواه عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن كهيل عن عبد الله بن شداد، كما في «نصب الراية» للزيلعي، ثم لا يعرف لعبد الله بن كهيل وجود في كتب أسماء الرجال، فالظاهر أن النساخ أراد أن يكتب عبد الله بن شداد، فكتب عبد الله، وظن أنه كتب سلمة، فكتب بعده بن كهيل، فصار عبد الله بن كهيل، ومثل هذا يقع كثيرا من الكتاب، ولم ينتبه لهذا الخطأ شمس الحق العظيم الآبادي فنقل عن الدارمي مثل ما رواه عبد الله بن عون والحكم وسلمة بن كهيل عنه، كما في «الإصابة» لابن حجر، وهذا هو الصواب إن كانت ابنة حمزة بالغة في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن يعارضه ما في «الإصابة»

"ومواليه، فأعطى على ابنته النصف، ومواليه النصف"، رواه الدارمي في "مسنده

قلت: وكيف يكون غير صحيح؟ وظاهر إسناد ابن أبي ليلى أن عبد الله بن شداد يروي القصة عن ابنة حمزة، فيكون (1) قولها: «فقسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ماله بيني وبين ابنته» مرفوعاً، فإن بنت حمزة صحابية بلا شك، بخلاف سياق ابن عون، فالراوي للقصة هو عبد الله بن شداد عنده، وهو القائل: «فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميراثه بينهما نصفين»، وعبد الله بن شداد ليس بصحابي، فيكون الحديث مرسلًا، وهذا أظهر من أن يخفى على من له (إمام بالفن، والاحتمال العقلي لا يجدي فيه شيئاً، فافهم. (المؤلف)

قال ابن إسحاق: «حدثني من لا أتهم عن عبد الله بن شداد، قال: كان الذي زوج أم سلمة من النبي - صلى الله عليه وسلم - سلمة بن أبي سلمة ابنها، فزوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أمامة بنت حمزة وهما صغيران، فلم يجتمعا حتى ماتا، لأنه يدل على أن أمامة ماتت في الصغر، ويحتمل أن لا تكون ماتت في الصغر، بل يكون عدم الاجتماع لأمر آخر، كلمة ممحية ص (302) ينشرح لي صدري في هذا الباب

واضطرب قتادة في هذه الرواية فرواه أحمد من طريق همام عن قتادة عن سلمى بنت حمزة: «أن مولاها مات، وترك ابنته، فورث النبي - صلى الله عليه وسلم - ابنته النصف، وورث يعلى النصف، وهو ابن سلمى». وهو مخالف لرواية عبد الله بن شداد من جهة أنه سماها سلمى مع أن سلمى أمها زوجة حمزة، دون ابنة حمزة نفسها، ومن جهة أن عبد الله بن شداد يقول: «إنه ورث ابنة حمزة نفسها النصف»، وكتادة يقول: «إنه ورث يعلى ابن سلمى النصف»، ثم لم أجد ليعلى ابن سلمى بنت حمزة ذكرا في الكتب، نعم! يقال: إنه كان لحمزة ابن اسمه يعلى، وكانت له أولاد ولكنه انقطع نسله، وروى الدارقطني بسند فيه الشاذكوني، أحد الضعفاء والمتروكين، عن جابر بن زيد عن ابن عباس: «أن مولى لحمزة مات وتوفي، وترك ابنة وابنة حمزة، فأعطى النبي - صلى الله عليه وسلم - ابنته النصف، وابنة حمزة النصف»، وهو مخالف لرواية همام عنه، ومخالف لرواية عبد الله بن شداد أيضا، وروى أبو داود في «المراسيل» عن إبراهيم، قال: «توفي مولى لحمزة بن عبد المطلب، فأعطى النبي - صلى الله عليه وسلم - بنت حمزة النصف، وقبض النصف»، كما في «الزيلعي»، وهو مخالف لرواية عبد الله، وروايتي قتادة، ولم يتحقق لي الصواب في تلك الروايات، فليتحقق

قال العبد الضعيف: قد قدمنا عن البيهقي أنه قال: «اتفق الرواة على أن ابنة حمزة هي المعتقة، وقول إبراهيم: إن حمزة هو المعتق غلط»، وكذا قال ابن اللبان: «والصحيح أن المولى كان لبنت حمزة، هذا أصح مما روى إبراهيم». فقد تحقق الصواب، ولله الحمد

وأما ما في «الإصابة»: «عن محمد بن إسحاق حدثني من لا أتهم عن عبد الله بن شداد إلى آخره»، فابن إسحاق ليس بأقوى من شعبة عن الحكم، ولا من عبد الله بن عون عن الحكم، ولا من الثوري عن سلمة بن كهيل، لاسيما وشيخ ابن إسحاق مجهول، فالصحيح عن عبد الله بن شداد ما رواه الأئمة عن الحكم وسلمة بن كهيل عنه، لا ما رواه ابن إسحاق عن من لم يسمه، وكيف يكون سلمة حين زوجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أمامة بنت حمزة صغيرا؟ وهو أكبر أولاد أبي سلمة، به كان يكتنى، ولدته أم سلمة بالحبشة، كما في «الإصابة» عن ابن إسحاق أيضا، وكانت هجرته

باب في أن الأب لا يستحق الولاء عند وجود الابن وابن الابن ... 5421 - عن الشعبي في رجل أعتق مملوكاً، ثم مات المولى والمملوك، وترك المعتق أباه وابنهن قال: "المال للابن"، رواه الدارمي.

إلى الحبشة في السنة الخامسة من المبعث، ثم قدما مكة، وهاجرا إلى المدينة، وكان تزويج سلمة بن أبي سلمة من أمانة بعد عمرة القضاء في السنة السابعة من الهجرة أو بعدها، وكان سلمة إذا ذاك بن ابن خمسة عشر عاما أو فوق ذلك، والظاهر من قوله - صلى الله عليه وسلم - حين زوجه من أمانة: «هي جزيت سلمة؟» وذلك أن سلمة هو الذي كان زوج أم سلمة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أنه كان إذ ذك رجلا لا صبيا صغيرا، وكذلك أمانة كانت بالغة صالحة للتزويج، وهو منطوق ما رواه عبد الله بن شداد عنها أنها أعتقت عبد لها والنبي - صلى الله عليه وسلم - حي، والله تعالى أعلم

باب في أن الأب لا يستحق الولاء عند وجود الابن وابن الابن

قوله: «عن الشعبي» إلخ: قلت: هو قول أبي حنيفة ومحمد، وقول أبي يوسف أولا، وقوله الآخر: إن للأب فرضه السدس، والباقي للابن وابن الابن، وهو قول إبراهيم النخعي، وحجة أبي يوسف أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل الولاء لحمة كلحمة النسب، فيستحق به من يستحق بالنسب، وعدم ميراث النساء من جهة الولاء مبني على دليل سمعي على خلاف القياس.

والجواب عنه: أن معني قوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب» أن الولاء علاقة بين المعتق والعتق، لا تقبل التحويل والنقل، كالنسب، وهو لا يستلزم أن يكون حكمه كحكم النسب من كل الوجوه. ثم النسب جنس تحته أنواع، كالأبوة، والأخوة، والبنوة، وغيرها. ومقتضى تلك الأنواع مختلف، ولا يعلم من القول أنه - صلى الله عليه وسلم - بأي نوع شبه الولاء؟ ولكنه علم من الأحاديث الآخر أنه أشبه بنوع يقتضى العصوبة بنفسه، كالأخوة. لأن المولى يرث بالعصوبة نفسه، فلا يكون مقتضاه الميراث بالفرض، فلا يكون في الحديث حجة على ميراث أب المولى بالفرض، ثم الولاء علاقة للفورة على المعتق والمعتق، لا يتجاوزهما إلى غيرهما، فلا يكون ميراث غير المولى من جهة الولاء، بل لنيابته عن المولى، فلا يستحقه كل ذي رحم، بل من هو أشبه بالمولى فقط وهو الذي يكون عصبته بنفسه كالمولى، وعند التزام يرجع بالقرب، وعلى هذا لا معنى لإعطاء الأب السدس مع الابن، أو ابن الابن، ويظهر منه أن منع النساء عن الميراث ليس على خلاف القياس، بل هو مقتضى القياس، ولو سلم فيقال: كيف يمنع أبناء الأم من الميراث مع أنهم ذكور؟ ثم كيف يمنع

وهكذا رواه عن الحكم وحماد وعن زيد بن ثابت في رجل ترك أباه وابن ابنه، - 5422
فقال: "الولاء لابن الابن"، رواه الدارمي أيضاً

الجد منه مع أنه أب عند عدم الأب؟ فظهر أن ما ذهب إليه أبو حنيفة هو الأقوى من جهة
الدليل.

واحتج السيد السند في «الشريفة» لأبي يوسف بأن الولاء أثر الملك، فيستحق كذلك، وهو
في غاية البعد، لأن أبا يوسف نفسه روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: «أن الولاء
لحمة كلحمة النسب، لا يباع ولا يوهب»، فكيف يجعله موروثاً كالمال؟ وأعجب منه أنه
احتج عليه بقوله - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لحمة كلحمة النسب» مع أن القول
المذكور أن يكون حجة له أقرب من أن يكون حجة عليه. ثم أجاب عما احتج له بأن الولاء
ليس بمال، لا حقيقة ولا حكماً، فلا يكون موروثاً، وهو فاسد، لأن أبا يوسف لا يجعل الولاء
نفسها موروثاً كالمال، بل يجعله ما به للميراث كالنسب، فلا يتم هذا الجواب، فالصواب (1)
في الاحتجاج له ما قلنا، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وفي «المغني» لابن قدامة: إذا مات المعتق، وخلف أبا معتقه وابن
معتقه فالأبي معتقه السدس، وما بقي فللابن، نص أحمد على هذا في رواية جماعة من
أصحابه، وكذلك قال في جد المعتق وابنه، وقال: ليس الجد، والأخ، والابن من الكبر في
شيء يجريهم على الميراث، وهذا قول شريح والنخعي والأوزاعي والعنبري وإسحاق وأبي
يوسف، ويروى عن زيد: «أن المال للابن»، وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء والشعبي
والحسن والحكم وقتادة وحماد والزهري ومالك والثوري وأبو حنيفة ومحمد والشافعي
وأكثر الفقهاء، لأن الابن أقرب العصبة، والأب والجد يرثان معه بالفرض، ولا يرث بالولاء ذو
فرض بحال.

قال: ولنا أنه عصبة وارث، فاستحق من الولاء كالأخوين، ولا نسلم أن الابن أقرب من الأب،
بل هما في القرب سواء وكلاهما عصبة، لا يسقط أحدهما صاحبه وإنما هما يتفاضلان في
(الميراث فكذلك في الإرث بالولاء اهـ (7:272)

قل: قد صرح الموفق نفسه أنه لا يرث الولاء ذو فرض بفرضه، ولا ذو رحم، وقال: هذا كله
لا خلاف فيه، ولكنه يدعي أن الأب والجد قد اجتمع فيهما فرض وتعصيب فيرثان الولاء
(بما فيهما من التعصيب، دون الفرض (7:242)

ولا يخفى على عاقل ما فيه، فإن الأب لا يكون عصبة مع الابن، وكذا الجد، وإنما هما ذوا

(قلت: بل الحق في الاحتجاج له ما ذكره الموفق في «المغني»، وسيأتي مع الجواب. (المؤلف (1)

باب جر الولاء ... 5423 - عن الشعبي عن علي وعمرو زيد قالوا: "الوالد يجزى ولده"، رواه الدارمي. ... 5424 - وعن إبراهيم قال: "كان شريح لا يرجع عن قضاء يقضي به، فحدثه الأسود أن عمر قال: إذا تزوج المملوك الحرة فولدت أولاداً أحراراً، ثم عتق بعد ذلك رجع الولاء لموالي أبيهم، فأخذ به شريح"، رواه الدارمي أيضاً

فرض إذا ذاك فرض الله للأب السدس إذا كان لابنه الميث ولد، فلا نسلم اجتماع التعصيب والفرض فيه معاً، وإنما يكون ذا فرض مرة، وذا تعصيب أخرى، وإذا كان كذلك فالأولى ألا يرث الولاء مع الابن، وإلا لزم توريث الولاء لدى فرض بفرضه، وهو خلاف الإجماع، ولا يخفى أن علياً وزيداً أجل وأفضل ممن خالفهما في الباب، فالراجح ما عليه أكثر الفقهاء، والله تعالى أعلم بالصواب

قال في «البدائع»: فإن مات المعتق وترك ابناً وأباً، ثم مات العبد المعتق فالولاء للابن وابن الابن وإن سفل، لا للأب في قول ابن حنيفة ومحمد وعامة الفقهاء، ومنه أبو يوسف سدس الولاء للأب والباقي للابن، وهو قول النخعي وشريح، وهذا على أصلهما صحيح، لأنهما ينزلان الولاء منزلة المال، وإنما المشكل قول أبي يوسف، لأنه لا يحل ما يتركه المعتق بعد موته محل الإرث، بل يجعله لعصبته المعتق بنفسها، والأب لا عصبية له مع الابن، بل هو (صاحب فريضة، كما في ميراث المال، فكان الابن هو العصبية، فكان الولاء له (4:165).

قلت: ولعل أبا يوسف ظن كما ذكره الموفق أن الأب عصبية بنفسه، قد اجتمع فيه الفرض والتعصيب معاً، وفيه ما فيه، فتدبر

باب جر الولاء

تحقيق جر الولاء

قوله: «عن الشعبي» إلخ: قال بعض الأحناف: وتحقيق المسألة على ما وقفت أن في الولد جزئيتان، جزئية من الأب، وجزئية من الأم، فمقتضى الجزئية من الأم أن يكون الولاء لموالي الأم، ومقتضى الجزئية للأب أن يكون الولاء لموالي الأب، لأن الولاء على الكل مقتضى للولاء على الجزء، ولكن جهة الجزئية من الأب راجحة، لأن الولد ينسب إلى الأب دون الأم إلا عند تعذر نسبته إلى

وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، "أن الزبير بن العوام اشترى عبداً، فأعتقه، وللعبد - 5425 بنون من امرأة حرة، فقال الزبير: هم موالي، وقال موالي أهمهم: هم موالي، فاختصموا إلى عثمان، ففضى للزبير بولائهم". رواه مالك في "الموطأ"، وروى أيضاً عن هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير نحوه، كما في "نصب الراية"

الأب كأن يكون ولد زانية، أو ابن ملاحنة، فيكون مقتضى الجزئية من الأب راجحاً على مقتضى الجزئية من الأم عند تعارض الاقتضائين، ولأجل ذلك إذا تزوج معتق معتقة وولد لهما يكون الولاء لموالي الأب دون موالي الأم، إذا عرفت هذا الأصل فاعلم أنه إذا تزوج عبد معتقة، وولد لهما فالولد حر تبعاً للأم، والولاء لموالي الأم، لأن الجزئية من الأب غير مقتضية الولاء، لأن الأب رقيق لا ولاء عليه لمواليه، فلا يكون لهم ولاء على جزئه، لأن الولاء على الجزء تابع للولاء على الكل، وجزئية الأم مقتضية الولاء، لأن الأم عليها ولاء لمواليها، لكونها معتقة، فيكون لهم ولاء على جزئها، لعدم المزاحم والمعارض، ثم لما عتق الأب صار الولاء عليه لمواليه، واقتضى هذا أن يكون الولاء على جزئه، وهو الولد، فزاحم جزئية الأب جزئية الأم، وغلبت عليها، وجذبت الولاء من موالي الأم إلى موالي الأب، فثبت فقه جر الولاء وسره

قلت: ما أشبه هذا الكلام بهذر الفلاسفة! وما أبعده عن الحكمة والفقه

قال: فإن قيل: الولاء كالنسب، والنسب لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته، فكذا الولاء يجب أن لا يفسخ بعد ثبوته

قلنا: الولاء كالنسب، وثبوت النسب على نوعين، ثبوت محكم، وثبوت غير محكم، وهو الذي لا يكون إصالة، بل لعارض، والثبوت المحكم لا يحتمل الفسخ والثبوت الغير المحكم يحتمل الفسخ عند زوال العارض كنسب ابن الملاحنة يثبت من الأم، لنفي الملاحن فإذا زال هذا العارض بإكذابه نفسه انفسخ النسب من الأم، وثبت من الأب، فكذا ثبوت الولاء، فاندفع الإشكال، ولعل هذا الإشكال هو الذي عرض لمن قال بنفي جر الولاء، ولم يقدر لرفعه، كما لم يقدر صاحب «الكافي»، وصاحب «غاية البيان»، وأبو نصر، وصاحب «نتائج الأفكار» من أصحابنا، والله أعلم

قال العبد الضعيف: وجملة ذلك أن الرجل إذا اعتق أمته فتزوجت عبداً، فولدها منه أحرار، وعليهم الولاء لمولى أهمهم، يعقل عنهم ويرثهم إذا ماتوا. لكونه سبب الإنعام عليهم، لعتق أهمهم

وعن ابن مسعود، قال: "العبد يجر ولاءه إذا أعتق"، رواه البيهقي، كما في - 5426 "التلخيص الحبير"

فصاروا لذلك أحرارا، فإن أعتق العبد سيده ثبت له عليه الولاء، وجر إليه ولاء أولاده عن مولى أمهم، لأن الأب لما كان مملوكا لم يكن يصلح وارثا ولا وليا في نكاح، فكان ابنه كولد الملاعنة، ينقطع نسبه عن أبيه، فثبت الولاء لمولى أمه وانتسب إليها، فإذا عتق العبد صلح للانتساب إليه، وعاد وارثا عاقلا وليا، فعادت النسبة إليه، وإلى مواليه، بمنزلة ما لو استلحق الملاحن ولده، هذا قول جمهور الصحابة والفقهاء، يروى هذا عن عمر وعثمان وعلي الزبير وعبد الله وزيد بن ثابت ومروان وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وعمر بن عبد العزيز والنخعي، وبه قال مالك والثوري والليث وأبو حنيفة وأصحابه. والشافعي وإسحاق وأحمد وأبو ثور

ويروى عن رافع بن خديج: «أن الولاء لا ينجر عن موالي الأم»، وبه قال مالك بن أوس ابن الحدثان والزهري وميمون بن مهران وحמיד بن عبد الرحمن وداود (الظاهري)، لأن الولاء لحمة كلحمة النسب والنسب لا يزول عمن ثبت له، فكذلك الولاء وقد روي عن عثمان نحو هذا، وعن زيد وأنكرهما ابن اللبان، وقال: مشهور عن عثمان أنه قضى بالولاء للزبير على رافع بن خديج، ولنا أن الانتساب إلى الأب، فكذلك الولاء، ولذلك لو كانا حرين معتقين كان ولء ولدهما لمولى أبيه فلما كان مملوكا كان الولاء لمولى الأم ضرورة، فإذا أعتق الأب زالت الضرورة، فعادت النسبة إليه، والولاء إلى مواليه، وروى عبد الرحمن عن الزبير: «أنه لما قدم خبير رأى فتية لعسا (1)، فأعجبه طرفهم وجمالهم، فسأل، فقيل له موالي رافع بن خديج، وأبوه مملوك لآل الحرقة، فاشتري الزبير أباهم، فأعتقه، وقال لأولاده: انتسبوا إلي، فإن ولءكم لي، فقال رافع بن خديج: الولاء لي، فإنهم عتقوا بعثني أمهم، فاحتكموا إلى عثمان، فقضى بالولاء للزبير، فاجتمعت الصحابة عليه» اهـ من «المغني» (254:7) للموفق ابن قدامة

وفي «التلخيص الحبير»: حديث هشام بن عروة عن أبيه: «أن الزبير ورافع بن خديج اختصما إلى عثمان في مولاة كانت لرافع بن خديج، كانت تحت عبد فولدت منه أولادا، فاشتري الزبير العبد، فأعتقه، فقضى عثمان بالولاء للزبير»، رواه البيهقي كما عزاه إليه، وذكر على عثمان

باب ميراث مولى الموالاة

(1) اللعس السواد في الشفتين، تستحسنه العرب، ومثله اللمي، قال ذو الرمية (2) لمياء في شفتيها جوة لعس ... وفي الثالث وفي أنيابها شنب ... (المؤلف)

في ذلك اختلافا (2:414)، سكت عنه الحافظ، ولم يعله بشيء، وتقدم قول ابن اللبان: إنه مشهور عن عثمان، وقول عبد الرحمن: فاجتمعت الصحابة عليه، وكفى بذلك حجة، والله تعالى أعلم.

باب ميراث مولى الموالاة

قوله: «عن ابن عباس» إلخ. قلت: معناه أنه منسوخ عند وجود أولى الأرحام، وأما عند عدمهم فلا، لعدم المعارضة التي هو من شروط النسخ، وهو مذهب الحنفية، والله أعلم. وما روى أنه لا حلف في الإسلام فليس فيه نفي الموالاة، بل فيه نفي لحلف الجاهلية، ونحن لا نقول به. ثم مولى الموالاة ليس بأدنى درجة من الموصى له بجميع المال، وإذا كان الموصى له بجميع المال مقدما على بيت المال فمولى الموالاة أولى، والله أعلم.

حجة الحنفية في ثبوت ولاء الموالاة

قال العبد الضعيف: اقتصر بعض الأحياء على الجواب عن حجة الخصم، ولم يذكر لنفسه حجة والعجب أنه لم يراجع في ذلك «نصب الراية»، ولا «الجواهر النقي»، ولو راجعهما لوقف على حجته، وحجة إمامه في هذا الباب.

قال الحافظ في «الفتح» تحت قول البخاري: «ويذكر عن تميم الداري رفعه، قال: هو أولى الناس بمحياء (1)، ومماته، واختلفوا في صحة هذا الخبر» اهـ، ما نصه: قد وصله البخاري في «تاريخه»، وأبو داود وابن أبي عاصم والطبراني والباغندي في «مسند عمر بن عبد العزيز» بالنعنة، كلهم من طريق عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال: سمعت عبد الله بن موهب يحدث عن عمر بن عبد العزيز عن قبيصة بن ذؤيب عن تميم الداري، قال: قلت: يا رسول الله! ما السنة في الرجل يسلم على يديه رجل من المسلمين؟ قال: «هو أولى الناس بمحياء ومماته»، قال البخاري: قال بعضهم: إن ابن موهب سمع تيمما، ولا يصح قول «النبي - صلى الله عليه وسلم -»: «الولاء لمن أعتق».

قلنا: أراد ولاء العتاقة، لا مطلق الولاء، وقال الشافعي: «هذا حديث ليس بثابت». وقال الخطابي: «ضعف أحمد هذا الحديث»، وأخرجه أحمد والدارمي والترمذي والنسائي من رواية

□نَصِيْبُهُمْ} ... قال: "كان الرجل يحالف الرجل ليس بينهما نسب ليرث أحدهما الآخر

أي يعقله وارثه، قال في «البدائع»: أراد به - صلى الله عليه وسلم - محياه في العقل، ومماته في الميراث (4 - 1) (170). (المؤلف)

وكيع وغيره عن عبد العزيز عن ابن موهب عن تميم، وصرح بعضهم بسماع ابن موهب من تميم. وأما الترمذي فقال: «ليس إسناده بمتصل»، قال: «وأدخل بعضهم بين ابن موهب وبين تميم قبيصة»، رواه يحيى بن حمزة، وقال ابن المنذر: «هذا الحديث مضطرب، وعبد العزيز راويه ليس بالحافظ».

قلت: هو من رجال البخاري، ولكنه ليس بالكثير، وأما ابن موهب فلم يدرك تيمًا، ولكن وثقه بعضهم، وكان عمر بن عبد العزيز ولاه القضاء، وصحح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقي، وقال: «هو حديث حسن المخرج متصل».

قلت: والاختلاف لا يضر، فالحديث حجة)، قال ابن المنذر: «قال الجمهور بقول الحسن في ذلك»، (وكان لا يرى له ولاء، علقة البخاري، ووصله سفيان الثوري في «جامعه» عن مطرف عن الشعبي، وعن يونس هو ابن عبيد عن الحسن)، وقال حماد وأبو حنيفة وأصحابه وروى عن النخعي: «أنه يستمر إن عقل عنه، وإن لم يعقل عنه فله أن يتحول (لغيره، واستحق الثاني، وهلم جرا» اه ملخصا (40:12).

وروى الطبراني في «معجمه» والدارقطني في «سننه» من حديث معاوية بن يحيى الصدفي عن القاسم بن عبد العزيز عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «من أسلم على يديه رجل فولاه له»، ورواه ابن عدي في «الكامل»، وأعله بمعاوية بن يحيى، وأسند تضعيفه عن ابن معين والنسائي وابن المديني، ووافقهم، وروى إسحاق بن راهويه في «مسنده»، حدثنا بقية بن الوليد حدثني كثير بن مرة ثنا شيخ من باهلة عن عمرو بن العاص، أنه أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر أن رجلا أسلم على يدي وله مال وقد مات، قال: «فلك ميراثه»، (وفيه شيخ من باهلة مجهول)، وروى ابن أبي شيبه في «مصنفه»، حدثنا عبد السلام بن حرب عن خفيف عن مجاهد، أن رجلا أتى عمر، فقال: «إن رجلا أسلم على يدي، فمات وترك ألف درهم، فتخرجت منها. قال: (أرأيت لو جنى جنابة على من يكون؟ قال: علي، قال: فميراثه لك» (الزيلي 249:2).

قلت: وهذا مرسل صحيح، فإن مجاهدا لم يسمع عن عمر، ولكنه رجل من أن يروي ما لا أصل له، أو يحمل عن كذب، وفي قول عمر: «أرأيت لو جنى» إلخ، أن المسلمين من الأعاجم إذا أسلموا على يد واحد من العرب كانوا يعاقدونه على أن يرثهم ويعقل عنهم، وأن مجرد الإسلام على يديه لا يكفي للتوارث، بل لا بد من المعاقدة والموالة على ذلك، وإلا لم يكن بقول عمر: «أرأيت لو جنى جنابة على من يكون؟» معنى، فافهم، فإن الآثار يفسر بعضها بعضا، وهل يشترط

ففسخ الله ذلك بالأنفال {وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ}، رواه

ذكر الإرث والعقل عند المعاهدة؟ فظاهر الهداية أن نعم، وظاهر «الكافي» و «التحفة» لا،
(كما في «نتائج الأفكار» (163:8)

وأخرج أبو يوسف ومحمد في «أثارهما» عن أبي حنيفة عن محمد (1) بن قيس الهمداني عن مسروق: «أن رجلا من أهل الأردن لفظ محمد: من أهل الذمة وإلى ابن عم له، وأسلم على يديه، فمات، وترك مالا، فسأل ابن مسعود - رضي الله عنهم - عن ذلك، فأمره بأكل ميراثه» (ص 170)، وفيه أنهم كانوا يوالون من أسلموا على يديه، كان ذلك معروفا من عاداتهم، ولذا لم يذكر ذلك في حديث: «من أسلم على يديه رجل» إلخ، فافهم

وأخرجنا أيضا عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال في الرجل يوالي القوم: إنهم يرثونه ويعقلون عنه، وإن شاء تحول عنهم إلى غيرهم ما لم يعقلوا عنه. فإذا عقلوا عنه لم يستطع أن يتحول إلى غيرهم اهـ (ص 169)، قال محمد: وبهذا كله نأخذ وهو قول أبي حنيفة رحمه الله

قلت: وقد تقدم أن إبراهيم النخعي لم يكن يفتي بالرأي، بل الأثر، ففتوا هذه محمولة على السماع من أصحاب عبد الله عنه

وأخرج أبو يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن امرأة سافحت في الجاهلية فولدت غلاما، فاشتري أخو المرأة (2) غلاما (أي عبدا) فأعتقه (3) فماتت، وترك ستة ذود، فرفع إلى عمر بن الخطاب، فأمر بها إلى إبل الصدقة، فخرج الرجل إلى ابن مسعود، فأخبره فدخل ابن مسعود - رضي الله عنهم - على عمر رضي الله عنه، فقال: إن لم تورثه من قبل النسب فورثه من قبل النعمة، قال عمر: وترى ذلك؟ قال: وأنا أراه، فورثه» اهـ (ص 170)، وفيه أن الرجل إذا أعتق ذا محرم له ثبت له الولاء عليه، وأن ولد الزنا لو كان ذا رحم من مولاه، ولم تدعه أمه لم يرثه المولى بالنسب، ويرثه بالولاء

دليل جواز تحول مولى الموالاة عن مولاه إذا لم يعقل عنه

قلت: والدليل على أن لمولى الموالاة التحول عن مولاه إذا لم يعقل عنه ما رواه أبو عاصم

."الحاكم، وسكت عنه هو والذهبي في "التلخيص"

(هو المرهبي، وفرق البخاري بين الهمداني والمرهبي، وأيا ما كان فهو ثقة، كما في «التهذيب» (413:9) (1)
أي هذا الغلام كان ولد أخته من الزنا ولم يكن يعرف أنه ابن أخته، أو عرفه ولد وأراد أن يخلصه من ذلة الرق (2)
والظاهر أن المرأة التي ولدت له لم تكن ألحقته بنفسها بل تركته مضيعا، أو أودعته امرأة أو رجلا فاسترقه الذي أودعته (3)
والله أعلم

النبيل عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر، قال: كتب النبي - صلى الله عليه وسلم - على كل بطن عقوله، وقال: «لا يتولى مولى قوم إلا بإذنهم» (وهذا سند صحيح)، قال الجصاص: وقد حوى هذا الخبر معنيين: أحدهما: جواز الموالاتة، والثاني: أن له أن يتحول بولائه إلى غيره، إلا أنه كرهه، إلا بإذن الأولين

ولا يجوز أن يكون مراده عليه السلام في ذلك إلا ولاء الموالاتة، لأنه لا خلاف أن ولاء العتاقة لا يصح النقل عنه وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «الولاء لحمة كلمة النسب» اهـ. قال: فإن قيل: هذا محمول على ابتداء الإسلام حين كان المهاجر يرث الأنصاري دون ذوي رحمه، بالأخوة التي آخى الله بينهم، ثم نسخ ذلك كما قال ابن عباس. قلنا: قد ثبت بما قدمنا من قول السلف أن ذلك كان حكما ثابتا في الإسلام، وهو الميراث بالمعاقدة والولاء، ثم قال قائلون إنه منسوخ بقوله: {وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ}.

وقال آخرون: ليس منسوخا من الأصل ولكنه جعل ذوي الأرحام أولى من موالي المعاقدة، فنسخ ميراثهم في حال وجود القرابات، وهو باق لهم إذا فقد الأقرباء على الأصل الذي كان عليه (وهذا إنما يكون في الأعاجم الذين ضيعوا أنسابهم، وأما العرب فلا يفقد أقربائهم، بل لكل واحد منهم عصبة قريب أو بعيد، ولأجل ذلك كان من شرطه أن يكون). «المولى من العرب، لأن تنصرهم بالقبائل، فأغنى عن الموالاتة، كذا في «الهداية

قال الجصاص: الآية أي قوله تعالى: {وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ} توجب الميراث الذي والاه وعاقده على الوجه الذي ذهب إليه أصحابنا. لأن كان حكما ثابتا في أول الإسلام وحكم الله به في نص التنزيل، ثم قال: {وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ}، فجعل ذوي الأرحام أولى من المعاقدين الموالي، (فمضى فقد نوو الأرحام وجب ميراثهم بقضية الآية اهـ ملخصا 681:3)

وفي «الجواهر النقي» في باب من والى رجلا: ذكر البيهقي في آخره، أن الشافعي قال: وبين يعني النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله: «إنما الولاء لمن أعتق» أنه لا يكون (1) الولاء إلا لمن أعتق

قلت: في «الصحيحين» من حديث علي وسعيد بن زيد «ومن تولى قوما بغير إذن □مواليه

قلنا: نعم، ولكنه أراد ولاء العتيق، وهو أظهر من أن يخفى، لورود الحديث في من باع عبدا أو أمة واشترط ولاءه (1) «يدل عليه ما في رواية أخرى للبخاري: «إنما الولاء لمن أعطى الورق، وولي النعمة

وفي «صحيح مسلم» من حديث جابر «ولا يحل أن يتوالى رجل مسلم بغير إذن» وذكر البيهقي هذا الحديث فيما مضى، وفي ذلك الدليل على أن له أن يتولى غير مولاه بإذنه، فدل على أنه كان مولى له بغير العتاق، إذ لو كان مولى له بالعتاق لم يجز أن يتولى غيره أنن له أو لم يأذن، وحديث تميم أيضا يدل على وجود الولاء بغير العتق، وكذا (حديث) اللقيط، وستتكم عليهما

تصحيح حديث تميم في هذا الباب

ثم قال في حديث تميم: ذكر البيهقي أن الشافعي قال: «ابن موهب ليس بالمعروف عندنا، ولا نعلمه لقي تميمًا، ومثل هذا لا يثبت عندنا، ولا عندك من قبل أنه مجهول، ولا أعلمه».متصلا

قلت: أخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم، ثم قال: «صحيح على شرط مسلم، وعبد الله بن موهب بن زمعة مشهور وشاهده عن تميم حديث قبيصة»، ثم ذكر حديث قبيصة بسنده، وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» عن وكيع عن عبد العزيز، وصرح فيه (بسماع ابن موهب من تميم، كرواية نعيم) (التي أخرجها البيهقي

وأخرجه ابن ماجة في «سننه» عن ابن أبي شيبة كذلك، فهذان ثقتان جليان صرحا في روايتهما بسماع ابن موهب من تميم، وأدخل يزيد بن خالد وهشام وابن يوسف بينهما قبيصة، فإن كان الأمر كما ذكر أبو نعيم، ووکیع حمل على أنه سمع منه بواسطة وبدونها، وإن ثبت أنه لم يسمع منه، ولا لحقه فالواسطة -وهو قبيصة (ابن ذؤيب) - ثقة أدرك زمان تميم بلا شك، فعننته محمولة على الاتصال، فلا أدري ما معنى قول البيهقي: «فعاد الحديث مع ذكره إلى الإرسال»، وقال صاحب «الكمال»: ابن موهب ولاء عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين، وروى عنه عبد العزيز بن عمر والزهرى وابنه يزيد بن عبد الله وعبد الملك بن أبي جميلة وعمرو بن مهاجر

وقال يعقوب بن سفيان: «ثنا أبو نعيم ثنا عبد العزيز بن عمر، وهو ثقة، عن ابن موهب الهمداني، وهو ثقة، قال: سمعت تميمًا»، وكذا ذكر الصريفي في «كتابه» بخطه، فدل ذلك على أنه ليس بمجهول، لا عينا، ولا حالا، ثم الظاهر أن الشافعي يخاطب محمد بن الحسن، لأنه المخالف له في هذه المسألة هو وأصحابه، وقد عرف من مذاههم أن الجهالة وعدم الاتصال (في القرون الفاضلة) لا يضران الحديث، فلو سلموا له ذلك لكان الحديث ثابتا عندهم محتجا به، فكيف يقول الشافعي: «ومثل هذا الحديث لا يثبت عندنا ولا عندك؟

.....

وفي «التهذيب» لابن جرير الطبري: وروى خصيف عن مجاهد، قال: «جاء رجل إلى عمر، فقال: إن رجلاً أسلم على يدي، ومات، وترك ألف درهم. فلمن ميراثه؟ قال: رأيته لو جنى جنباً من كان يعقل عنه؟ قال: أنا. قال: فميراثه لك». ورواه مسروق عن ابن مسعود، وقاله إبراهيم وابن المسيب والحسن ومكحول وعمر بن عبد العزيز، وفي «الاستذكار»: وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وربيعة، وقاله يحيى بن سعيد في الكافر الحربي إذا أسلم على يد مسلم، وروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود أنهم أجازوا الموالاة، وورثوا بها، وقاله الليث وعطاء والزهرى، ومكحول نحوه، وعن ابن المسيب: «أيما رجل أسلم على يديه رجل فعقل عنه ورثه، وإن لم يعقل عنه لم يرثه».

وقالت به طائفة، وعند أبي حنيفة وأصحابه: إذا أسلم على يديه ولم يعقل عنه ولم يواله لم يرثه ولم يعقل عنه، وهو قول الحكم وحامد وإبراهيم، وهذا كله إذا لم يكن له عصابة

تحقيق حديث اللقيط، وأن المرأة تحوز ميراث لقيطها إذا والها وعاقدها

وقال في حديث اللقيط: ذكر البيهقي فيه عن سنين أبي جميلة قال: «وجدت منبوذاً» إلخ، ثم قال: أجاب عنه الشافعي بأنه ليس مما يثبت مثله، هو عن رجل ليس بالمعروف يعني أبا جميلة. قلت: هو من الصحابة، أخرج له البخاري في المغازي من «صحيحه» حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وعده ابن حبان وابن مندو وغيرهما فيهم، وذكر جماعة أنه شهد الفتح معه - صلى الله عليه وسلم -، وقال ابن أبي حاتم: «روى عنه الزهري وزيد بن أسلم».

وقد ورد في هذا الباب عن وائلة أنه عليه السلام قال: المرأة تحوز ثلاثة موارث، عتيقها، ولقيطها، وولدها الذي لاعنت عليه»، صحيح الحاكم إسناده، وحسنه الترمذي، وسكت عنه (أبو داود، فهو حسن عنده أيضاً، وقد كلمنا عليه في كتاب الفرائض اهـ (2:263).

قلت: مذهب الجمهور أن اللقيط حر، ولا ولاء عليه للملقط، وولاءه في بيت المال إذا لم يوال أحداً، فلو والى الملقط أو غيره على أن يرثه ويعقل عنه فولاءه لمن والاه عندنا، وعلى هذا يحمل قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «تحوز المرأة ثلاثة موارث عتيقها ولقيطها» إلخ، أي إذا والها اللقيط وعاقدها، فميراثه لها، وكان من عادة العرب أن من كان منهم لا يأوي إلى عشيرة كان يوالي أحداً

.....

من أصحاب العشيرة، وكذلك اللقيط كان يوالي الملقط غالباً، ولأجل ذلك لم يحتج إلى ذكر شرط الموالاة، لأن المعروف كالمشروط، ويدل على ذلك ما رواه ابن أبي شيبة، ثنا حاتم بن

إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: قال علي: «المنبوذ حر، فإن أحب أن يوالي الذي التقطه والاه، وإن أحب أن يوالي غيره والاه»، وقال أيضا: ثنا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهري: «أن عمر أعطى ميراث المنبوذ للذي كفله»، كذا في «الجواهر النقي» (264:2). أي لكونه كان قد والاه وعاقده

رجوع المؤلف عن قوله في معنى اللقيط

وعلى هذا فلا حاجة إلى تفسير اللقيط بولد الزنا، كما قلته فيما مضى، ولا إلى رد الحديث، كما في «حاشية الترمذي» (33:2)، فقد رأيت أن الحاكم صححه، وحسنه الترمذي، وسكت عنه أبو داود، وهو محمل قول عمر لسنين أبي جميلة حين جاءه بمنبوذ: «أذهب فهو حر، ولك ولاءه وعلينا نفقته»، رواه مالك والبيهقي (فتح الباري 210:5)، فالمراد بالولاء ولاء الموالات، دون ولاء العتاقة، لتصريحه بكون اللقيط حرا لا رق عليه للمتلقط، ولا لأحد غيره، فلا بد من حمل الولاء على ولاء الموالات، لما كان قد تعرف بينهم أن اللقيط كان يوالي ملتقطه على أن يرثه ويعقل عنه، فافهم فإن هذا من المواهب، ولله الحمد

إذا أعتق حربي حربيا فهل له عليه ولاء؟

فائدة: قال الموفق في «المغني» (241:7): وإن أعتق حربي حربيا فله عليه الولاء، لأن الولاء مشبه بالنسب، والنسب ثابت بين أهل الحرب، فكذلك الولاء، وهذا قول عامة أهل العلم، إلا أهل العراق، فإنهم قالوا: العتق في دار الحرب، والكتابة، والتدبير لا يصح، ولو استولد أمة لم تصر أم ولد، مسلما كان السيد، أو ذميا، أو حربيا، قال: ولنا أن ملكهم ثابت، بدلي قوله تعالى: {وَأَوْزَكْنَكُمْ أَرْضَهُمْ وَيَبَارِكْهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ} فنسبها إليهم، فصح عتقهم كأهل الإسلام، وإذا ثبت عتقهم ثبت الولاء لهم، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الولاء لمن أعتق» اهـ

قلت: لا أدري من هؤلاء أهل العراق الذين قالوا: لو استولد الحربي أمة لم تصر أم ولد له، مسلما كان السيد، أو ذميا، أو حربيا، وأما أبو حنيفة فإنما قال: لو أعتق حربي عبده الحربي في دار الحرب لم يصر بذلك مولا، حتى لو خرجا إلى دار الإسلام مسلمين لم يكن له ولاء عليه □

.....

وهو قول محمد، لأنه لا يعتق عندهما بلفظ الإعتاق، إنما يعتق بالتخلية، والعتق الثابت بالتخلية لا يوجب الولاء، وعند أبي يوسف يصير مولاة، ويكون له ولاء، لأن إعتاقه بالقول قد صح في دار الحرب، وكذلك لو دبره في دار الحرب، فهو على هذا الاختلاف، ولا خلاف في أن استيلاده جائز، وتصير الأمة أم ولد له، لا يجوز بيعها، لأن مبنى الاستيلاء على ثبوت النسب، والنسب يثبت في دار الحرب

ولو أعتق مسلم عبدا له مسلما أو ذميا في دار الحرب فولاءه له، لأن إعتاقه جائز بالإجماع، وإن أعتق عبدا له حربيا في دار الحرب لا يصير مولاة عند أبي حنيفة، لأنه لا يعتق بالقول، وإنما يعتق بالتخلية، وعند أبي يوسف يصير مولاة، لثبوت العتق بالقول، وقول محمد مضطرب (1)، حتى لو أسلم العبد في دار الحرب، وخرجا مسلمين إلى دار الإسلام فلا ولاء للمعتق على المعتق، وللمعتق أن يوالي من يشاء عند أبي حنيفة، وعند (أبي يوسف يرث المعتق من المعتق، وله ولاءه، كذا في «البدائع» (4:161)

وليس منشأ قول أبي حنيفة ما ذكره الموفق في أن ملكهم ليس بثابت عنده، بل منشأه أن الولاء بالعتق من أحكام الإسلام، وأحكام الإسلام لا تجري في دار الحرب، وأيضا فإن أهل الحرب لا يرون الإعتاق بالقول شيئا، وإنما الإعتاق عندهم بالتخلية

ألا ترى أنهم يبيعون الأحرار بالاستيلاء والقهر، يبيع أحدهما زوجته، وابنه، وأخاه، وهذا يدل على أن سبب الرق عندهم هو الاستيلاء، فكان العتق رفع هذا الاستيلاء، وهو التخلية، ولذلك جعل الشارع مراغة العبد لسيدة في خروجه من دار الحرب مسلما سببا لحريته، كما روى أحمد في «مسنده». وابن أبي شيبه في «مصنفه» من حديث الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس، «أن عبيدين خرجا من الطائف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأسلما. فاعتقهما النبي - صلى الله عليه وسلم -، أحدهما أبو بكر» (الزيلي 2:146)، والله تعالى أعلم بالصواب

.....

وفي «شرح السير»: ولو أعتق المسلم المستأمن فيهم عبدا حربيا فهو حر لا سبيل عليه، لأن المسلم لا يكون مسترقا (1) لمعتقه، وهذا بناء على قول محمد رحمه الله، فأما عند أبي حنيفة - رضي الله عنهم - كما لا ينفذ العتق من الحربي في عبده الحربي لا ينفذ من المسلم، لأنه يعتبر جانب المعتق (اسم مفعول)، وهو يقول: عرضته للتملك بالقهر في الوجهين، فلا ينفذ فيه العتق اهـ (4:206)، وفيه دلالة على أن قول محمد ليس بمضطرب، وأن مبنى قول أبي حنيفة كون الحربي (عرضة للتملك بالقهر، لا ما زعمه الموفق أن ملك الحربي ليس بثابت على عبده، فافهم، والله تعالى أعلم. (المؤلف

لا يقال: إن سبب العتق هو إسلام العبد، لأنه لو أسلم في دار الحرب لم يعتق بمجرد الإسلام ما لم يخرج إلينا مراغما لسيده، فافهم

:لا يرث المولى من أسفل معتقه

فائدة: قال الموفق: ولا يرث المولى من أسفل معتقه في قول عامة أهل العلم، وحكي عن شريح وطاوس أنهما ورثاه، لما روى سعيد عن سفيان عن عمرو بن دينار عن عوسجة عن ابن عباس: «أن رجلا توفي على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وليس له وراث إلا غلام له، وهو أعتقه، فأعطاه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميراثه

قال الترمذي: «هذا حديث حسن، وروى عن عمر نحو هذا»، ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «إنما الولاء لمن اعتق» ولأنه لم ينعم عليه فلم يرثه، كالأجنبي، وإعطاء النبي - صلى الله عليه وسلم - له (لا يدل على أنه أعطاه من جهة الإرث بالولاء، لأنها قضية في عين)، فيحتمل أن يكون وارثا بجهة غير الإعناق، وتكون فائدة الحديث أن إعناقه له لم (يمنعه ميراثه، ويحتمل أنه أعطاه وصلة وتفضلا اهـ 278:7)

وفي «الجواهر النقي»: قال البيهقي: «ورواه بعض الرواة عن عمر وعن عكرمة عن ابن عباس، وهو غلط لا شك فيه

قلت: أخرجه شيخه الحاكم في «المستدرک» من طريق (ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس)، ثم قال: «صحيح على شرط البخاري» اهـ (53:2)، وأقره الذهبي عليه، ولم يقل: إنه غلط بلا شك، وإنما قال كما قال الحاكم بعد تصحيحه: «على شرط البخاري»، ورواه حماد بن سلمة وابن عيينة عن عمرو، فقال: عن عوسجة بدل عكرمة اهـ (346:4)).

وبالجملة فالحديث صحيح، ولا أقل من أن يكون حسنا، فلا وجه لتغليظ الرواة، ولا لرد الحديث، بل لا بد من التأويل، كما أوله الموفق رحمه الله، فافهم

كتاب الإكراه

باب نصرة أخيه المسلم ... 5428 - عن عبد الله بن عمر، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته"

باب نصرة أخيه المسلم

قوله: «عن عبد الله» إلخ. قلت: الحديثان يدلان على الندب إلى نصرة المسلم بشرط القدرة، وإذن الشارع، ولا دليل فيهما على جواز شرب الخمر وأكل الميتة، أو وجوبه لنصرته، ولا على بطلان البيع الذي يعقد لنصرته، ولكن قال البخاري: إن قيل له: لتشرين الخمر، أو لتأكل الميتة، أو لتبيع عبدك، أو تقر بدين، أو تهب هبة، وكل عقدة أو لنقتلن أباك، أو أخاك في الإسلام، وسعه ذلك، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «المسلم أخو المسلم».

وقال بعض الناس: لو قيل له: لتشرين الخمر، أو لتأكل الميتة، أو لنقتلن ابنك، أو أباك، أو ذا رحم محرم لم يسعه ذلك، لأن هذا ليس بمضطر، ثم ناقض فقال: إن قيل له: لنقتلن أباك، أو ابنك، أو لتبيع هذا العبد، أو تقر بدين، أو بهبة، يلزمه في القياس، ولكننا نستحسن، ونقول: البيع والهبة وكل عقدة في ذلك باطل، فرقوا بين كل ذي رحم وغيره بغير كتاب ولا سنة

وحاصل هذا الكلام أنه ادعى جواز شرب الخمر، وأكل الميتة، أو وجوبه عند التهديد بقتل المسلم، بناء على الحديثين، وجعله من باب الإكراه، واعترض على أبي حنيفة أنه خالف السنة، حيث لم يبيح شرب الخمر، وأكل الميتة لمن هدده رجل بقتل أبيه، أو ابنه، أو أخيه، مع أن السنة يبيحهما له، ومع هذه المخالفة ناقض نفسه، حيث لم يجعله مضطراً في الميتة وشرب الخمر، وجعله مضطراً في باب البيع والإقرار والهبة وغير ذلك بالاستحسان، ثم فرق بين ذي رحم محرم وغيره من غير دليل، فهذه ثلاث إيرادات

الأول: أنه خالف السنة حيث لم يبيح شرب الخمر وأكل الميتة للشخص المذكور. الجواب عنه: أنه لا دليل في السنة على جواز شرب الخمر وأكل الميتة، لأن ما في السنة هو «المسلم أخو المسلم»، وينبغي له نصرته بقدر الاستطاعة وإجازة الشرع، وليس فيه أنه يسع له نصرته بشرب الخمر وأكل الميتة، بل يحتاج ذلك إلى دليل آخر يدل على أن شرب الخمر وأكل الميتة مأذون فيه له من جهة الشرع في مثل تلك الحال، فادعاء مخالفة السنة ادعاء مجرد، ويجب على البخاري إقامة

وعن أنس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "أنصر أخاك ظالماً أو - 5429
□مظلوماً"

الدليل على كونه مآذونا فيه في مثل تلك الحال، ليتم الإيراد، وأنى له ذلك؟ فإن قيل: إن الشارع أباح له شرب الخمر وأكل الميتة في حال الاضطراب، وهو مضطر إليه لإنقاذ مسلم. قلنا: مطلق الاضطراب غير مبيح لشرب الخمر وأكل الميتة، وإلا لوجب أن يباح له شرب الخمر وأكل الميتة إذا هدره بإتلاف ماله، لأنه مضطر إليه لإنقاذ ماله، مع أنه ليس كذلك، فثبت أن مطلق الاضطراب غير مؤثر في الإباحة، بل المؤثر فيه هو الاضطراب الخاص، وهو إنقاذ نفسه، أو عضو من أعضائه من التلف، وحينئذ لا يتم الإيراد

والثاني: أنه ناقض نفسه، حيث لم يجعله مضطرا إلى شرب الخمر، وجعله مضطرا في باب البيع وغيره، والجواب: أنه لا تناقض، لأن الاضطراب مراتب، وفي باب المشرب والأكل نفى لمرتبة خاصة مؤثرة في حل الخمر والميتة، وفي باب البيع وغيره إثبات لمرتبة أخرى مؤثرة في عدم لزوم البيع، فلا تناقض. قال العبد الضعيف: والحق أنه ليس بمضطر في البيع أيضا، ولكن البيع لا يتم إلا بالرضى. ومثل هذا التهديد وإن لم يؤثر في إباحة المحرم، ولكنه مؤثر في إزالة الرضى فيبطل البيع لهذا المعنى، والله تعالى أعلم

والثالث: أنه تحكم في الفرق بين ذي رحم محرم وغيره، حيث جعله مضطرا في باب ذي رحم محرم، ولم يجعله كذلك في باب غيره من غير كتاب وسنة

والجواب: أنه إن لم يكن نص في الفرق فليس نص في عدم الفرق والمساواة أيضا، فإن كان دعوى الفرق من غير نص فدعوى المساواة أيضا من غير نص، وقوله: «المسلم أخو المسلم» إلخ. غير متعرض للزوم البيع وعدمه مطلقا، أو على التفصيل بين ذي رحم محرم وغيره، فالمسألة اجتهادية غير مستندة إلى النص، ووجه الفرق أن انعدام الرضى بالبيع عند التهديد بقتل القريب منسوب إلى إكراه المكروه، لأن عدم الرضى بقتل القريب، وفدائه بالمال أمر طبيعي، بخلاف الأجنبي، لأنه ليس انعدام الرضى بالبيع عند التهديد منسوباً إلى المهدد، لأنه لا يتأثر بقتله طبعاً، كما كان يتأثر بقتل القريب، بل إن كان البيع في هذا الحال غير واجب فهو من قبيل الإيثار والسماحة فلا إلجاء هناك، وإن كان واجبا فهو من إلجاء الشرع، لا من جانب المهدد، وإلجاء الشارع غير مؤثر في عدم لزوم البيع وغيره، هذا هو الفرق، فاندفع ما قال البخاري

وقال العيني مجيباً عن المناقضة: قلت: «هذه المناقضة ممنوعة، لأن المجتهد يجوز له أن يخالف قياس قوله بالاستحسان، والاستحسان حجة عند الحنفية» اهـ

فقال رجل: "يا رسول الله! أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إن كان ظالماً كيف أنصره؟

وهذا الجواب منشأه عدم فهم مراد البخاري، لأن مقصوده ليس إنكار حجية الاستحسان، ولا إنكار جواز مخالفة القياس بالاستحسان. بل مقصوده بيان المناقضة بين قوله في شرب الخمر وقوله في باب البيع، وهو لا يندفع بهذا الجواب، وقال أيضا مجيبا، عن قوله: «فرقوا بين كل ذي رحم محرم وغيره بغير كتاب ولا سنة».

قلت: «هذا أيضا بطريق الاستحسان، وهو غير خارج عن الكتاب والسنة» اهـ وهذا غير كاف للخصم، ولا شاف، لأن لكل أحد أن يدعى دعوى، ويقول: هذا بطريق الاستحسان، والاستحسان غير خارج عن الكتاب والسنة، بل كان ينبغي له أن يبين وجه الاستحسان، ويبين أنه غير مخالف لقوله عليه السلام: «المسلم أخو المسلم»، وقوله: «انصر أخاك»، ولم يجب العيني عن الإيراد الأول بشيء، ولعله لم يفهمه

وقال بعض الناس في دفع الوسواس: «إن مبنى التناقض هو عدم حجة الاستحسان عند البخاري»، وقد عرفت من تحقيقنا أن هذا خطأ، لأن البخاري لم يتعرض لحجية الاستحسان وعدمها، وقد زعم أيضا أن التناقض عند البخاري هو بين القياس والاستحسان، وهو أيضا خطأ. لأنه لا يدعي التناقض بين القياس والاستحسان، وإنما هو يدعيه بين قوله في شرب الخمر وبين قوله في باب البيع، وذكر القياس إنما هو لتقوية الإيراد فقط، ولم يتعرض للجواب عن الإيراد الأول والثالث، لأنه لم يفهمهما، فتأمل، والله أعلم.

ثم اعلم أن الباب وإن لم يكن من أبواب الإكراه، إلا أن البخاري لما أدرجه في أبواب الإكراه أدرجناه أيضا في تلك الأبواب، تنبيهها على خطأ البخاري في الاستنباط، والإيراد على أبي حنيفة.

تنبيه: قال العيني في «العمدة» (6:110): قال العلماء: نصر المظلوم فرض واجب على المؤمنين على الكفاية، فمن قام به سقط عن الباقيين، ويتعين فرض ذلك على السلطان، ثم على من له قدرة على نصرته، إذ لم يكن هناك من ينصره غيره من سلطان وشبهه، وقال في (ص 108) في شرح قوله: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه»: قال ابن التين: لا يظلمه ولا يسلمه مستحب، وظاهر كلام الداودي أنه كظلمه قال: وفيه تفصيل الوجوب إذا فجئه عدو وشبه ذلك، والاستحباب فيما كان من إعانة في شيء من الدنيا، وقال ابن بطال: نصر المظلوم فرض كفاية، وتتعين فرضيته على السلطان

قال: "تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره"، أخرجهما البخاري

قلت: الوجوب والاستحباب بحسب اختلاف الأحوال اه كلامه. قلت: لا يظهر من هذا الكلام تفصيل الأحوال التي تجب فيها النصرة وتستحب، ولا يعلم شرائط الوجوب

وقال ابن حجر في «الفتح» (5:72): نصر المظلوم فرض كفاية، وهو عام في المظلومين، وكذلك في الناصرين، بناء على أن فرض الكفاية مخاطب به الجميع، وهو الراجع، ويتعين أحياناً على من له القدرة عليه وحده إذا لم يترتب على إنكاره مفسدة أشد من مفسدة المنكر. فلو علم، أو غلب على ظنه أنه لا يفيد سقط الوجوب، وبقي أصل الاستحباب بالشرط المذكور، فلو تساوت المفسدتان تخير، وشرط الناصر أن يكون عالماً بكون الفصل ظلماً اه. قلت: لا يعلم منه أنه هل يجب هذه النصرة بتحمل الضرر أم تجب بغيره؟ وعلى الأول لا يعلم هل لضرر يتحملة حد أم لا؟ فليتحقق

قال العبد الضعيف: والحاصل أن الإكراه إنما يتحقق عندنا بتهديد في نفس المكره وأعضائه، لا بتهديد في نفس غيره، ألا ترى أنه لو قال حربي: «ادفع إلي جاريته لأزني بها وأدفع إليك ألف أسير»، لم يحل له أن يدفع إليه جاريته. لأن هذا ليس إكراها، حتى يرخس لها الزنا، وأما الأسارى فالله تعالى قادر على تخليصهم وتصبيرهم على بليتهم. (الشامي 5:125)

وكذا لو قيل لامرأة: «مكنينا من نفسك ندفع إليك أسارى المسلمين، وإلا قتلناهم»، لم يجز لها أن تمكّنهم من نفسها، ولو قيل لها: «مكنينا من نفسك وإلا قتلناك» جاز لها التمكين. وبالجمله فيجب على المسلم أن يجعل نفسه وقاية لأخيه المسلم ما لم يلزمه ارتكاب محرم، وإلا فلا، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فليس على عمومهم، لكونه مخصوصاً بالعاجز عن النصر إجماعاً، ومن لم يقدر على نصر أخيه إلى ارتكاب ما حرمه الله فليس هو بقادر، لتعارض نصر الدين ونصر المسلم، ونصر الدين أهم من نصر المسلم

وأخرج البيهقي من طريق سفيان بن سعيد (الثوري) يذكر عن ابن جريج، قال: «حدثني عطاء عن ابن عباس (في قوله تعالى: {إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً}) قال: والتقاة التكلم باللسان والقلب مطمئن بالإيمان، ولا يبسط يده فيقتل، ولا إلى إثم فإنه لا عذر له» (8:209). وهذا سند صحيح، وابن عباس أعلم بمعنى الإكراه والتقية من ألوف من أمثال ابن حزم والبخاري وغيرهما من المحدثين، فلا يكون احتجاجهم بعموم قوله - صلى الله عليه وسلم -: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» حجة على أبي حنيفة وأصحابه، فإنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض، هذا مع أن ما عناه البخاري إلى

باب في أن الإكراه لا يكون إلا من السلطان ... 5430 - قال: ابن أبي شيبه: ثنا ابن إدريس عن حصين عن الشعبي في الرجل يكره على أمر من العتاق، أو الطلاق، فقال "إذا أكرهه السلطان جاز، وإذا أكرهه اللصوص لمن يجز"، رواه ابن القيم في "إعلام الموقعين" (2): 190. ... باب سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا ... 5431 - عن صفية بنت عبيد أن عبداً من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها حتى افتضها فجلده عمر الحد، ونفاه، ولم يحد الوليدة، من أجل أنه استكرهها، أخرجه البخاري

بعض الناس في هذا الباب لم أجده في كتب الحنفية، متونهم وشروحهم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً

باب في أن الإكراه لا يكون إلا من السلطان

قوله: «قال ابن أبي شيبه» إلخ. قلت: هو المأخذ لقول أبي حنيفة: إن الإكراه لا يكون إلا من السلطان. وأما وقوع طلاق المكره وعدم وقوعه فأمر آخر، وكذا تبدل الحكم بتبدل الزمان في صحة الإكراه من اللصوص أمر آخر حقق في موضعه

باب سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا

قوله: «عن صفية» إلخ: قلت: دل الحديث على سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا، وهو مذهب أبي حنيفة، أما الرجل إذا أكره على الزنا فقال محمد في «الجامع الصغير»: «رجل أكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه»، ويظهر من إطلاقه أن سقوط الحد عنه بالإكراه مطلق، وغير مقيد بالإكراه التام، وهو الظاهر من «الهداية» و «القُدوري» و «الكنز»، ولكن قال في «البدائع»: إن سقوط الحد عن الرجل مقيد بما إذا كان الإكراه تاماً، وسقوطه عن المرأة غير مقيد به، وبين الفرق بينهما بأن الإكراه الناقص لا يجعل المكره مدفوعاً إلى فعل ما أكره عليه، فبقي مختاراً مطلقاً، فيؤاخذ بحكم فعله، بخلاف المرأة، فإنه لم يؤخذ منها فعل الزنا، وإنما وجد منها التمكين، وقد خرج من أن يكون دليل الرضى (بالإكراه، فيدراً عنها الحد (البدائع 181:7

بقي الكلام في لزوم الإثم فالظاهر من «البدائع» أن الرجل يأثم مطلقاً، والمرأة لا تأثم مطلقاً، وبين الفرق بأن حرمة فعل الزنا ثابتة في العقول، فلا يرخص فيه كالقتل، إلا أن الزنا إنما يوجد من

.....

الرجل فيأثم وهو لا يوجد من المرأة، وإنما الموجود ههنا التمكين وهي مدفوعة إليه، فلا تأثم هي، وفيه نظر، لأننا سلمنا أن حرمة الزنا راسخة في العقول، ولكنها ليست بأعظم من حرمة الكفر، ومع ذلك يرخص في إظهار الكفر، فكيف لا يرخص في فعل الزنا بالإكراه؟ والقياس على القتل غير صحيح، لأن القتل من حقوق العباد، والزنا من حقوق الله الخالصة، فكيف يقاس أحدهما على الآخر، ثم الفرق بين الرجل والمرأة غير صحيح لأن الرجل كما يؤخذ على الفعل كذلك المرأة تؤخذ على التمكين، وقد وجد منها

قال العبد الضعيف: ولكن التمكين ليس بزنا، وإنما هو مقدمته والزنا يستدعي انتشار الآلة، ولا يكون إلا بنشاط طبيعي، ولا كذلك التمكين، فإنه لا يستدعي شهوة، وإنما مجرد السقوط والاستلقاء. وقد رد الفرق المذكور صاحب «البدائع» نفسه، حيث قال: وعندي فيه نظر، لأن فعل الزنا كما يتصور من الرجل يتصور من المرأة. ألا ترى أن الله تعالى سماها زانية، إلا أن زنا الرجل بالإيلاج، وزناها بالتمكين، والتمكين فعل منها لعله فعل سكوت، فاحتمل الوصف بالخطر والحرمة، فينبغي أن لا يختلف فيه حكم الرجل والمرأة. فلا (يرخص للمرأة كما لا يرخص للرجل) البدائع 177:7

قلت: وهذا الرد كما يرد الفرق المذكور في باب الإثم يرد الفرق المذكور في باب الحد أيضا، كما لا يخفى

وقال في «الدر المختار»: «لو أكره على الزنا لا يرخص له، لأن فيه قتل النفس بضياعها لكنه لا يحد استحسانا، وفي جانب المرأة يرخص الإكراه الملجئ، لأن نسب الولد لا ينقطع فلم يكن في معنى القتل من جهتها، بخلاف الرجل، لا بغيره، لكنه يسقط الحد في زناها لا زناه، لأنه لما لم يكن الملجئ أرخصه له لم يكن غير الملجئ شبهة له اهـ، وفيه نظر، لأنه إن كان ثبوت النسب من المزنوية مانعة من الضياع فلا ضياع في زنا الرجل، فلا يكون في معنى القتل، وإن لم يكن مانعا منه فالضياع مشترك بينهما، ولا فرق، ولو سلم فالشارع أهدر هذا الفرق في حال الطوعية، حيث لم يوجب على الرجل حدا، وإثما زاندا على حد المرأة، نظرا إلى كون فعله في معنى القتل، دون فعلها، فكيف تعتبرونه في حال الإكراه؟ فظهر على أن تأثيم الرجل بناء على كون فعله في معنى القتل، وعدم تأثيم المرأة بناء على عدم كونها في معنى القتل كلام لا معنى له، بالجملة لم يظهر لي فرق بين الرجل والمرأة، لا في باب الحد، ولا في باب الإثم فليرجع إلى كلام الأئمة المجتهدين، وليحقق

باب الرخصة للمكره في إجراء كلمة الكفر على اللسان ... 5432 - عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن أبيه، قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه، حتى سب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فما أتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ما وراءك؟ قال: شر يا رسول الله! قال: ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير. قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان. قال: إن عادوا فعد"، أخرجه الحاكم في "المستدرک" (2: 357)، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وقال ابن حجر في "الدراية": صح إن كان محمد بن عمار سمعه من أبيه، قلت: الانقطاع غير مضر عندنا. ... باب أفضلية الاستقامة على الدين في حالة الإكراه ... 5433 - عن خباب بن الأرت، قال: "شكونا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو يتوسد بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر؟ ألا تدعو لنا؟" فقال: "قد كان من قبلكم يؤخذ فيحفر له في الأرض فيجعل فيها فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه فما يصدده ذلك عن دينه والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه، لكنكم تستعجلون"، (رواه البخاري ... (3: 827).

باب في الرخصة للمكره في إجراء كلمة الكفر على اللسان

أقول: دلالة النص على الباب ظاهرة. ثم هذه الرخصة منصوصة في القرآن في قوله: {إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} ... فلا حاجة إلى إسناد متصل، فافهم

باب أفضلية الاستقامة على الدين في حالة الإكراه

أقول: ذكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قصة من قبلنا في الاستقامة في حالة الإكراه على وجه المدح يدل على أفضلية الاستقامة، كما لا يخفى

قال العبد الضعيف: وأيضاً فقد أكره خبيب بن عدي على الكفر بالله وبرسوله، فلم يكفر وثبت على الإسلام، حتى استشهد، وأثنى عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -. والقصة مشهورة، أخرجها البخاري وغيره، وهو الذي سن صلاة القتل ركعتين، وأقره الشارع عليه

كتاب الحجر ... باب الحجر على المديون وبيع ماله ... 5434 - عن كعب بن مالك: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حجر على معاذ وباعه في دين كان عليه"، رواه الدارقطني، والحاكم وصححه (النيل 5: 114). ... 5435 - وعن عبد الرحمن بن كعب، قال: "كان معاذ بن جبل شاباً سخياً، وكان لا يمسك شيئاً، فلم يزل يدان حتى أغرق ماله كله في الدين، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكلمه ليكلم غرمائه، فلو تركوا لأحد تركوا لمعاذ لأجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فباع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ماله، حتى قام معاذ بغير شيء"، رواه سعيد ف "سننه" هكذا مرسلًا، ورواه أيضاً أبو داود، (وعبد الرزاق، وقال عبد الحق: المرسل أصح (النيل 5: 114).

قال ابن بطال: أجمع العلماء على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجراً عند الله تعالى ممن أختار الرخصة، وأما غير الكفر فإن أكره على أكل الخنزير، وشرب الخمر («مثلاً فالفعل أولى (إلا إذا أراد إغاطة الكفار، فيجوز له الصبر على القتل، كما في «الدر

وقال بعض المالكية: بل يَأْتَم (إن لم يأكل ولم يشرب) إن منع من أكل غيرها، فإنه يصير كالمضطر إلى أكل ميتة إذا خاف على نفسه الموت فلم يأكل اهـ من «فتح الباري» (282:12)، قلت: وقول الحنفية كقول المالكية سواء، والله تعالى أعلم

باب الحجر على المديون وبيع ماله

أقول: احتج بهما أبو يوسف ومحمد لجواز الحجر على المديون، وبيع ماله، والجواب عن أبي حنيفة أن هذا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فلا يقاس عليه غيره. ثم هو يحتمل أن يكون لعلمه - صلى الله عليه وسلم - بأن معاذاً يرضى بفعله، ولا يخالفه، فلم يكن فعله من قبيل الإجماع والإلزام بل من قبيل الإصلاح، والكلام في الإجماع، فلا حجة فيه لأحد، فتأمل

قال العبد الضعيف: وقصة معاذ أخرجها الطبراني في «الأوسط» مطولة، وفيها قول معاذ لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «فأدعو غرمائي، فاسترقفهم، فإن أرفقوني، فسبيل ذلك، وإن أبوا، فاجعل لهم من مالي» الحديث

قال الهيتمي: وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام وحديثه حسن، وبقيّة رجاله رجال الصحيح اهـ (144:4)، وهو صريح في أنه - صلى الله عليه وسلم - باع على معاذ بإذنه لا بطريق الحجر، والله تعالى أعلم

باب الحجر على السفية ... 5436 - عن عروة بن الزبير، قال: "ابتاع عبد الله بن جعفر بيعا، فقال علي - رضي الله عنهم -: لآتين عثمان، فلأحجرن عليك، فأعلم ذلك ابن جعفر الزبير، فقال: أنا شريكك في بيعتك، فأتى عثمان - رضي الله عنهم -، قال: تعال، أحجر على هذا، فقال

باب الحجر على السفية

أقول: احتج به أبو يوسف ومحمد لجواز الحجر على السفية، والجواب عنه لأبي حنيفة أن هذا مبني على تأويل قوله تعالى: {وَلَا تُؤْثِرُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ} ... بالحجر، وأبو حنيفة يقول: لا دليل في الآية على الحجر، بل هو يدل على منع المال من السفية، وهو لا يستلزم الحجر، لأن الحجر هو المنع من التصرف ومنع المال لا يستلزمه، كما لا يخفى، وتأويل أحد المجتهدين ليس بحجة على غيره، فتدبر، وما قال الشوكاني في «النبيل» (5:116): «الظاهر أن الحجر على من كان في تصرفه سفه كان أمرا معروفا عند الصحابة مألوفا، ولو كان غير جائز لأنكره بعض من أطلع على هذه القصة» اهـ فمدفوع، لأن عبد الله بن جعفر أنكر على علي قوله، وكذا الزبير رضي الله عنهما، وهما صحابييان، وإذا اختلفت أقوال الصحابة لا يكون بعضهم حجة على بعض، ولأن المسألة اجتهادية، ولا يلزم على المجتهد أن ينكر على من خالفه في اجتهاده، لاسيما إذا كان المجتهد إماما مفترض الطاعة، كعثمان رضي الله عنه.

قال العبد الضعيف: واحتج البيهقي للحجر على السفية بما روي عن ابن عباس: «أنه سئل عن الشيخ الكبير ينكره عقله أيحجر عليه؟ قال: نعم»، ومن طريق يزيد بن هرمز عنه، أنه كتب إلى نجدة: «وكتبت تسألني عن اليتيم متى ينقضي يتمه؟ فلعمرى! إن الرجل لتنتب لحيته وإنه لضعيف الأخذ لنفسه، ضعيف العطاء منها، وإذا أخذ لنفسه من مصالح ما يأخذ الناس فقد ذهب عنه اليتيم، وإنه لا ينقطع عن اليتيم حتى يبلغ ويؤنس منه رشد» إلخ. والجواب أن المراد بالرشد هو العقل. فمن بلغ عاقلًا مميزًا مسلمًا وجب دفع ماله إليه، ولم يجز عليه الحجر، ومن بلغ غير عاقل ولا مميز للدين لم يدفع إليه ماله، وهذا هو المراد بالشيخ الكبير ينكر عقله، أي العته والاختلاط في العقل، وهو درجة من درجات الجنون، وقد مر قوله عليه السلام: «لا يتم بعد احتلام» وليس فيه ما زاده ابن عباس، فينبغي حمل ما روي عنه على ما يوافق المرفوع من غير زيادة عليه.

قال ابن حزم: ولم نجد في شيء من اللغة أن الرشد هو الكيس في كسب الأموال، ولو كان كذلك لكان من اليهود والنصارى ذوي رشد، وطوائف من المسلمين سفهاء، مع أن الرشد عند الله

الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير؟ " رواه الشافعي في "مسنده" (النيل 5: 115).

هو الدين وترك الغي، قال تعالى: {قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}، {وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ}، فمن ميز الكفر من الإيمان فقد أونس منه الرشد، فوجب دفع ماله إليه. ثم ذكر بسنده عن ابن سيرين: «أنه كان لا يرى الحجر على الحر شيئاً»، وهو قول جماعة من الصحابة، وقول (مجاهد وعبيد الله ابن الحسن وغيرهما 393:8).

واحتج البيهقي أيضاً بقوله تعالى: {فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَفِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ}، وذكر عن الشافعي أنه قال: «فأثبت الله الولاية على السفيه، والضعيف، والذي لا يستطيع أن يمل، وأمر وليه بالإملاء عليه» اهـ. قلنا: أراد بالسفيه المجنون والمعتوه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. ورد الطحاوي على هذا الكلام الذي ذكره البيهقي، فقال: ما في أول الآية من مداينة من وصف في آخرها بالسفه يدفع ما قال. لأنه تعالى أثبت الديون بمعاملتهم، فأخرجهم بذلك عن حكم الأطفال. ثم قال: فإن كان المدين سفيهاً مقصراً عن وصف الإملاء، أو ضعيفاً عنه لقلة علمه فلم يمل وليه أي ولي الدين، وهو الطالب الذي له الحق. وأمره أن يمل بالعدل، فلا يمل نجساً، ولا يمل ما ليس له على المطلوب، ويرجح هذا التأويل أن السفيه يجوز طلاقه بإجماع أهل العلم، (لو لم يحمل على المجنون والمعتوه) ففارق الأطفال والمجانين إذ لا يجوز طلاقهما، ثم ذكر البيهقي شراء عبد الله بن جعفر الأرض، قلت: لو كان الحجر واجباً لما سعى ابن جعفر في إبطاله، ولما ساعده الزبير، ولحجر عليهما عثمان، ثم ذكر قضية عائشة مع ابن «الزبير، وقال: «فهذه عائشة لا تنكر الحجر

قلت: وأي إنكار أشد من قولها: «أهو قال هذا؟ لله علي نذر أن لا أكلمه»، حتى استشفع إليها ابن الزبير، وأعتقت في نذرها أربعين رقبة، ثم ذكر قضية الذي في عقده ضعف

قلنا: لم يحجر عليه السلام عليه، ولا منعه من البيع، بل جعل له الخيار اهـ من «الجواهر (النقي» 28:2).

وبالجملة فلا يجوز الحجر عند أبي حنيفة على أحد في ماله، إلا على من لم يبلغ، أو على مجنون في حال جنونه، فإذا بلغ الصغير، وأفاق المجنون جاز أمرهما في مالهما كغيرهما، ولا فرق سواء في ذلك كله الذكر والأنثى، والبكر ذات الأب وغير ذات الأب، والتي لا زوج لها وذات زوج، ولا خلاف في أن كل أحد من هؤلاء أممورون ومنهيون، متوعدون بالنار مندوبون موعودون بالجنة، فقراء إلى إنقاذ أنفسهم منها، كفقير غيرهم سواء سواء ولا مزية، فلا يخرج

باب البلوغ بالإنزال ... 5437 - عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهم -، قال: "حفظت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: لا يتم بعد احتلام، ولا صمات يوم إلى الليل"، رواه أبو داود وسكت عليه، وحسنه النووي متمسكاً بسكوت أبي داود عليه، وأعله عبد الحق، وابن القطان، وغيرهما ببخري بن محمد المدني البخاري، ويحيى المذكور وثقه العجلي، وابن عدي، وقال البخاري: "يتكلمون فيه"، وقال ابن حبان: "يجب التنكب عما انفرد به من الروايات"، وقال العقيلي: "لا يتابع يحيى المذكور على هذا الحديث"، ورواه الطبراني في "الصغير" بسند آخر عن علي (النيل 5: 118) ملخصاً

من هذا الحكم إلا من أخرجه النص، ولم يخرج إلا المجنون حتى يفيق، والصبي حتى يحتلم، والنائم حتى يستيقظ، والله تعالى أعلم

باب البلوغ بالإنزال

أقول: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، ومع ذلك الأمر أغنى عن البيان، لكونه مجمعا عليه عند الناس، وشذ المنصور مانعه، فلم يجعله علامة البلوغ في الأنثى، وهو قول لا يعبا به، فتدبر.

وقال في «النيل» (120:5): استدل به على أن الاحتلام من علامات البلوغ، وتعقب بأنه بيان لغاية اليتيم، وارتفاع اليتيم لا يستلزم البلوغ الذي هو مناط التكليف، لأن اليتيم يرتفع عند إدراك الصبي لمصالح دنياه، والتكليف إنما يكون عند إدراكه لمصالح آخرته، والأولى الاستدلال بما وقع في رواية لأحمد، وأبي داود، والحاكم من حديث علي - رضي الله عنهم - بلفظ: «وعن الصبي حتى يحتلم» اهـ. أقول: هذا التوقيت ليس بشيء، أما أولاً: فلأن الكلام في أن الحجر عليه انتهى به، وهو المطلوب. وأما ثانياً: فلأن الاهتداء لمصالح الدنيا يتفرع على كمال العقل، وعند كمال العقل كما هو يهتدي لمصالح الدنيا كذلك يهتدي لمصالح الآخرة، والفرق مكابرة

وأما ثالثاً فلأنه لما سلم انفكاك إدراك مصالح الدنيا عن إدراك مصالح الآخرة فأى حجة له في قوله: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»؟ لأن غايته أن يكون مكلفاً برعاية مصالح كالدنيا بعد الاحتلام، لا برعاية مصالح الآخرة. لأن التكليف بقدر الاستطاعة، وهو مستطيع لرعاية مصالح الدنيا، لا لرعاية مصالح الآخرة، بناء على الفرض، فكيف يتم الاحتجاج بالحديث المذكور؟ فافهم

باب البلوغ بالسن ... 5438 - عن ابن عمر، قال: "عرضت على النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم أحد وأنا أربع عشر سنة، فلم يجزني، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن (خمس عشرة، فأجازني"، رواه الجماعة ... (النيل 5: 118)

باب البلوغ بالسن

أقول: احتج به الجمهور على أن مدة البلوغ خمس عشرة سنة في الذكر والأنثى، وتعبه الطحاوي وابن القصار وغيرهما دلالة بأنه لا دلالة في الحديث على البلوغ، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يتعرض لسنه، وإن فرض خطور ذلك ببال عمر، وردده الشوكاني بأنه نورد في رواية البيهقي وابن حبان في «صحيحه» بعد قوله: «لم يجزني» «ولم يرني بلغت»، وبعد قوله: «فأجازني»: «قد بلغت»، وصحح هذه الزيادة ابن حزيمة، والظاهر أن ابن عمر لا يقول هذا بمجرد الظن، من دون أن يصدر منه - صلى الله عليه وسلم - ما يدل عليه، اهـ (النيل 5: 120)، وهذا ليس بشيء، لأن غاية ما يثبت من الحديث أن ابن عمر بلغ في خمس عشرة سنة، ولا يثبت منه أن كل من بلغ هذا السن يحكم عليه بالبلوغ

وقال أبو حنيفة: أقصى مدة البلوغ ثماني عشرة سنة في الذكر، وسبع عشرة سنة في الأنثى، ولم أر له حجة في ذلك، إلا ما يروى عن ابن عباس، أنه قال في معنى بلوغ الأشد: «هو ما بين ثماني عشرة سنة إلى ثلاثين»، ولكنه غير ثابت عنه، لأنه ضعفه ابن جرير، وقال: روى عن ابن عباس من غير وجه مرضي، أنه قال: «هو ما بين ثماني عشرة سنة إلى ثلاثين» (تفسير ابن جرير 12: 105)، وقد نقل البغوي عن ابن عباس، أنه قال: «هو ما بين ثماني عشرة سنة إلى أربعين»، كذا في «نصب الراية» (2: 253)، ولم أر من تعرض له من جهة التصحيح والتضعيف، والظاهر أنه أيضا ضعيف، ولكنه أقرب إلى ألفاظ القرآن لأنه تعالى قال: {حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً}. والظاهر أن العطف للتفسير، ولعله رحمه الله اعتمد على هذه الرواية الضعيفة، لأنه لم يرد في الباب شيء أقوى منه. لأن ما رواه البيهقي عن أنس: «أنه إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وعليه، وأقيمت عليه الحدود»، فهو أيضا ضعيف. قاله الحافظ في التلخيص، كما صرح به في («النيل» 5: 119).

وفي اختيار رواية أبي عباس احتياط، لأن من بلغ ثماني عشرة سنة يبلغ على كلتا الروايتين، بخلاف من بلغ خمسة عشرة سنة، لأنه يبلغ على رواية أنس، ولا يبلغ على رواية ابن عباس، فيكون اختيار رواية ابن عباس أحوط، ولما كان بلوغ الأنثى أسرع من بلوغ الرجل نقص من المدة

باب البلوغ الإنبات ... 5439 - وعن عطية القرظي، قال: " عرضنا على النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم قريظة، فكان من أنبت قتل، ومن لم ينبت خلى سبيله، وكنت ممن لم ينبت، فخلى سبيلي"، رواه

المذكورة سنة، وجعل مدة بلوغها سبع عشرة سنة، والله أعلم

ثم أعلم أنه قال في «الهداية»: «وله قوله تعالى: {حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ}، وأشد الصبي ثمانى عشرة، هكذا قاله ابن عباس، وتابعه القبتي، هذا أقل ما قيل فيه، فيبنى الحكم عليه، للتيقن به اهـ»، وفيه نظر، لأن ما روي عن أنس أقل منه. ثم التيقن في الأكثر، لاجتماع الأقوال فيه، لا في الأقل، كما لا يخفى، وعمله في التبيين بالاحتياط، كما في «نتائج الأفكار» (302:8)، وفيه أيضا نظر، لأن الاحتياط أيضا في الأكثر، لعدم الاختلاف، بخلاف الأقل، وإن كان الاحتياط في الأقل فهو قول أنس، فللتعليل الصحيح هو ما عللنا به، فإن قلت: إنه يرد على ما عللت به أن من فسر الأشد بالعشرين، أو ثلاثة وثلاثين، أو تسعا وثلاثين لينبغي له أن يكون قوله أولى من قول ثمانى عشرة بعض ما عللت به

قلنا: كلا، لأن النزاع بين أنى وابن عباس في مبدأ الأشد، فجعلنا قول ابن عباس أولى للاحتياط، بخلاف من فسره بعشرين، أو غيره فإنهم لم يجعلوا مبدأ للأشد، بل جعلوه مصداقا له، وابن عباس لا ينكره، فإنه يقول: «هو من ثمانى عشرة إلى ثلاثين، أو أربعين»، فلا تعارض بين قوله وقولهم، حتى يحتاج إلى الترجيح، فافهم وتدبر

قال العبد الضعيف: وقد فرغنا من الكلام على مسألة الباب في كتاب الجهاد، فليراجع

باب البلوغ بالإنبات

أقول: استدل به من قال: إن الإنبات من علامات البلوغ، واعتذر عنه من لم يقل بكونه علامة له، أن هذا كان للضرورة إذ لم يمكن الاطلاع على الاحتلام، ولا على السن، لأن نبات العانة إنما يكون عند البلوغ في الأغلب، وأجاب عنه بعضهم بأن قتل من أنبت لم يكن لأجل التكليف، بل لدفع ضرره، لكونه مظنة للضرر، كقتل الحية ونحوها، ورده بعضهم بأن القتل لمن كان كذلك ليس إلا لأجل الكفر، لا لدفع ضرر لحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وطلب الإيمان، وإزالة المانع منه فرع التكليف

ويؤيد هذا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يغزو إلى البلاد البعيدة كتبوك، ويأمر بغزو أهل الأقطار

الخمس، وصححه الترمذي، وابن حبان، والحاكم " (النيل 5: 118 و 119).

التالية، مع كون الضرر ممن كان كذلك مأمونا، وكون قتال الكفار لكفرهم هو مذهب طائفة من أهل العلم، وذهبت طائفة أخرى إلى أن قتالهم لدفع الضرر، والقول بهذه المقالة هو (منشأ ذلك التعقب، كما في «النيل» 121:5).

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب والرد ليس بشيء، لأنه إن كان منشأ القتال هو دفع الضرر، ما ذهب إليه أهل الجواب، فضرر الصبيان الموهوم معفو في باب القتل، لأنه - صلى الله عليه وسلم - نهى عن قتل الصبيان، فلما كان ضرر الصبيان معفوا فقتله المنبتين يدل على أنهم لم يكونوا صبيانا، بل بالغين، وهو المطلوب. وإن كان مبناه هو الكفر، كما هو مذهب أهل الرد، فكفر الصبيان تبعا لأبائهم معفو أيضا في باب القتل، كما عرفت، فيكون قتل المنبتين دليلا على بلوغهم فانخسف الجواب والرد، وظهر أن ما قلنا في الجواب هو الحق إن شاء الله تعالى، ولا حاجة إلى تحقيق أن منشأ القتل هل هو دفع الضرر، أم الكفر؟ لأنه لا دخل لهذا التحقيق فيما نحن فيه، لأن دلالة الإنبات على البلوغ ظاهر على كلا التقديرين، كما عرفت.

ثم الذي يظهر من سياق كلام الشوكاني أنه مال إلى أن منشأ القتال هو الكفر، وهو خطأ فاحش، لأن الشارع نهى عن قتل النساء والمعاهدين مع كونهم كفارا مكلفين، وعن قتل الصبيان مع كونهم كفارا تبعا لأبائهم، وليس ذلك إلا لأجل عدم الضرر، كما لا يخفى، فافهم.

ثم من أفحش ما صدر من الشوكاني في هذا المبحث أنه قال: وقد أخرج نحو حديث عطية الشيخان من حديث أبي سعيد بلفظ: «فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين، فمن أثبت (منهم قتل، ومن لم يثبت جعل في الذراري» اهـ (النيل 119:5).

خطأ الشوكاني في النقل، ونسبته إلى «الصحيحين» ما ليس فيهما

لأنه ليس في «الصحيحين» هذا اللفظ، لا في حديث أبي سعيد، ولا غيره، قال الحافظ في «التلخيص» تحت قول الرافعي: إن سعد بن معاذ حكم في بني قريظة فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم، فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين، فمن أثبت منهم قتل، ومن لم يثبت جعل في الذراري، اهـ متفق عليه، دون قصة الإنبات من حديث أبي سعيد اهـ (التلخيص ص 248)، فصرح الحافظ بأن قوله: «فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين» إلخ، ليس في «الصحيحين»، وإنما فيهما هو الحكم بقتل المقاتلة، وسبى الذراري فقط، وهو المطابق لما في «الصحيحين» على ما تصفحتهما، والله أعلم.

باب ملازمة الغريم ... 5440 - حدثنا: أبو علي الصغار ثنا عباس بن محمد ثنا أبو عاصم ثنا ثور بن يزيد عن مكحول، قال: قال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إن لصاحب الحق اليد واللسان"، رواه الدارقطني في "سننه"، وهو مرسل (نصب الراية 2: 253) ... وسكت عليه في "الدارية"، وأخرجه ابن عدي في "الكامل" مسنداً من حديث أبي عتبة الخولاني، وفي سنده محمد بن معاوية أحد الساقطين، كذا في "الدارية"

والعجب منه أنه رأى في «التلخيص» قول ابن حجر: «متفق عليه من حديث أبي سعيد»، ولم ينظر إلى قوله: «دون قصة الإنبات»، حتى وقع في هذا الخطأ الفاحش، ونسب إلى الصحيحين ما ليس فيهما، فتنبه له

ثم اعلم أنه قال في «روح المعاني» (4: 182): وشاع عن الإمام الشافعي أنه قد جعل الإنبات دليلاً على البلوغ في المشركين خاصة، وشنع ابن حزم بالزال عليه، والذي ذكره الشافعية أنه إذا أسر مراهق، ولم يعلم أنه بالغ فيفعل فيه ما يفعل بالبالغين من الرق، يكشف عن سوءته، فإن أثبت فله حكم الرجال، وإلا فلا، وإنما يفعل به ذلك لأنه لا يخبر السلطان بلوغه خوفاً من القتل، بخلاف المسلم، فإنه لا يحتاج إلى معرفة بلوغه بذلك، ولا يخفى أن هذا لا يصلح محلاً للتشنيع، وغاية ما فيه أنه جعل الإنبات سبباً لإجراء أحكام الرجال عليه في هذه المسألة، لعدم السبيل إلى معرفة البلوغ فيها، وصلاحيته، لأن يكون إماراً في الجملة لذلك ظاهرة، وأما ما فيه أن الإنبات أحد أدلة البلوغ، مثل الاحتلام والإحبال والحيض والحبل في الكفار دون المسلمين فلا اهـ. ويظهر منه أن ما قال في «الشامية» (5: 100): «لا اعتبار لنبات العانة، خلافاً للشافعي، ورواية عن أبي يوسف» اهـ، ليس كما ينبغي، فتنبه له، قال العبد الضعيف: وقد مر شيء مما يتعلق بذلك في كتاب الجهاد، فليراجع

باب ملازمة الغريم

أقول: قال في «الهداية»: «ولا يحول بينه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس، بل يلزمونه، ولا يمنعونهم من التصرف والسفر، لقوله عليه السلام: «لصاحب الحق يد ولسان، (أراد باليد الملازمة وباللسان التقاضي» اهـ (الهداية 2: 344)

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة، قال: أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - رجل - 5441 يتقاضاه فأغلظ له، فهم به أصحابه، فقال: "دعوه، فإن لصاحب الحق مقالاً"، كذا في ("الزليعي" 2: 253)

وقال في «العناية»: «وجه التمسك أن الحديث مطلق في حق الزمان الذي يكون بعد الإطلاق عن الحبس وقبله» اه، ومثله في «الكفاية».

أقول: في دلالة اليد على الملازمة المذكورة كلام، لأنه إن كان المراد من اليد الضرب، ومن اللسان السب والإغلاظ فعدم دلالاته على الملازمة ظاهر، وإن كان المراد من اليد هو القبض فدلالاتها عليها أيضا غير ظاهرة، لأن الملازمة المذكورة ليس من القبض في شيء، بل هو حبس الغريم نفسه على المديون.

والجواب أن المراد منه القبض، وحبس الغريم نفسه على المديون تسلط عليه والتسلط على الشيء قبض عليه غاية ما في الباب أنه أضعف فرد من أفرادهِ ومقصودنا هو الأولى للتيقن، لا الأعلى لاحتمال العدم.

وما قال صاحب «الكفاية» و «العناية» في وجه الدلالة فيه نظر، لأن الحديث غير متعرض للزمان أصلا، فهو ساكت عنه، وليس بمطلق فيه ومن الخطأ الذي وقع فيه كثير من أهل العلم أنهم لا يميزون بين الساكت عن الشيء والمطلق فيه، كما وقع لأهل الحديث أنهم استدلوا بقوله تعالى: {فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} على وجوب الجمعة في القرى والصحارى، وقالوا: إنه مطلق في المكان، وهذا خطأ منهم، لأنه ساكت عن المكان وليس بمطلق فيه، ومثل هذا كثير كما لا يخفى على من تصفح كلمات القوم، والوجه الصحيح أن يقال: إن منشأ اليد واللسان هو كونه صاحب الحق، وهذه العلة موجودة مشتركة بين الحالين قبل الحبس وبعده فيكون الحكم أيضا مشتركا، والله أعلم.

فإن قلت: ملازمة الغريم المفلس معارض لقوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ}.
قلت: كلا! لأن الغريم لا يلزم إلا من يظنه غير مفلس، أو مفلسا غير قاصد الأداء، أو قاصدا للأداء بالمطل، والمستحق للنظرة بالآية هو المفلس القاصد للأداء الغير المماطل، فلا تعارض. قال العبد الضعيف: وأيضا فإن المراد بـ «ذو عسرة» الذي تحققت عسرته، ولا تتحقق إلا بالتضييق عليه، فإنه مما لا سبيل إلى معرفته بالشهادة لكون الشهادة عليه شهادة على النفي، ولو كان كل من يدعي العسرة ذا عسرة يجب نظرتة لادعى كل مديون عسرته وضاعت أموال الناس، فافهم.

كتاب الغصب ... باب رد عين المغصوب إذا كان قائماً ... 5442 - عن عبد الله بن السائب بن يزيد عن أبيه عن جده يزيد أبي السائب قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها عليه"، أخرجه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن غريب

وقد قدمنا في باب حبس المديون من كتاب القضاء حديث هرماس بن حبيب رجل من أهل البادية عن أبيه عن جده، قال: أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - بغريم لي، فقال لي: «ألزمت»، ثم قال لي: «يا أخا بني تميم! ما تريد أن تفعل بأسيرك؟» رواه أبو داود وسكت عنه، ورواه البيهقي في «سننه»، وفي لفظ له: ثم لقيه بعد ذلك فقال: «ما فعل أسيرك يا بني العنبر؟» (53:6). وهو صريح في أن للغريم ملازمة المديون، وأن الملازمة كالحبس والأسر، واحتج من أنكر الملازمة بحديث أبي سعيد، قال: أصيب رجل في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «تصدقوا عليه»، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك»، رواه مسلم في «صحيحه»، ولا حجة لهم فيه، فإن الرجل كان قد تحققت عسرته عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ألا ترى أنه أمر الناس بالتصدق عليه، ومعنى قوله: «ليس لكم إلا ذلك» أي ليس لكم الآن إلا ذلك، وعليكم النظرة إلى الميسرة، نعم! فيه دليل على أنه ليس كصاحب الحق، مؤاجرة الحر في دينه، وإلا لم يكن لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «ليس لكم إلا ذلك» معنى، وهو خلاف قوله تعالى: {فَتَنْظِرُهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ}

وأما قول ابن حزم: «إن ذلك لا يمنع استئجاره، بل يوجب استئجاره، لأن الميسرة لا تكون إلا بأحد وجهين بسعي أو بلا سعي، فنحن نجبره على ابتغاء فضل الله الذي أمره بابتغائه» اهـ (173:8)، ففيه أن ابتغاء فضل الله غير منحصر في المؤاجرة، ومن ادعى فعليه البيان. وأما من أفلس من حي أو ميت فوجد إنسان سلعته التي باعها عنده بعينها فقد تقدم بيانه في أبواب البيوع، وبيننا أنه أسوة للغرماء، وليس هو بأولى من الغرماء، ذكرنا حجة الحنفية في ذلك، فليراجع

باب رد عين المغصوب إذا كان قائماً

أقول: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، قال العبد الضعيف: الغصب هو الاستيلاء على مال الغير بغير حق لغة. وفي الشريعة: هو أخذ مال متقوم محترم بغير إذن المالك على وجه يزيل يده □

وعن ابن عمر، قال: غلبت زيد بن ثابت عيناه ليلة الخندق، فجاء عمارة ابن حزم، - 5443
فأخذ سلاحه فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يا أبا رقاد! نمت حتى ذهب
سلاحك"، ثم قال - صلى الله عليه وسلم -: "من له علم بسلاح هذا الغلام؟" فقال عمارة:
□ "أنا أخذته"

أو يقصرها مجاهرة، كذا في «الهداية وشرحها لقاضي زاده» (244:8) وهو محرم بالكتاب،
والسنة، والإجماع، قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ}
ونحوه من الآيات، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - في خطبته يوم النحر: «إن دمائكم
وأموالكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»، رواه مسلم وغيره
وأجمع المسلمون على تحريم الغصب في الجملة، وإنما اختلفوا في فروع منه، إذا ثبت هذا
فمن غصب شيئاً لزمه رده ما كان باقياً بغير خلاف نعلمه، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -
«على اليد ما أخذت حتى تؤديه» (مر تخريجه في باب العارية)، ولأن حق
المغصوب منه متعلق بعين ماله وماليته، ولا يتحقق ذلك إلا برده، فإن تلف في يده لزمه
بدله، لقول الله تعالى: {فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ}، ولأنه لما
تعذر رد العين وجب رد ما يقوم مقامها في المال، ثم ينظر، فإن كان مما تتماثل أجزاؤه،
وتتفاوت صفاته وجب مثله. لأن المثل أقرب إليه من القيمة، وهو مماثل له من طريق
الصورة والمشاهدة والمعنى، والقيمة مماثلة من طريق الاجتهاد، فكان ما طريقه المشاهدة
مقدماً، كما يقدم النص على القياس، ون كان غير متقارب الصفات، وهو ما عدا المكمل
والموزون وجبت قيمته في قول الجماعة. وحكي عن العنبري يجب في كل شيء مثله، لما
روت جسر بنت وحاجة عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: ما رأيت صانعا مثل حفصة،
صنعت طعاما، فبعثت به إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -. فأخذني الإفكل (أي الغيرة)،
فكسرت الإناء فقلت: يا رسول الله! ما كفارة ما صنعت؟ فقال: «إنما مثل الإناء وطعام مثل
الطعام»، رواه أبو داود، وعن أنس: «أن إحدى نساء النبي - صلى الله عليه وسلم - كسرت
قصة الأخرى، فدفع النبي - صلى الله عليه وسلم - قصة الكاسرة إلى رسول صاحبة
المكسورة، وحبس المكسورة في بيته»، رواه أبو داود مطولاً، رواه الترمذي نحوه، وقال:
حديث حسن صحيح

ولنا ما روى عبد الله بن عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «من أعتق شركاً له
في عبد قوم عليه قيمة العدل». متفق عليه، فأمر بالتقويم في حصة الشريك، لأنها متعلقة
بالعتق، ولم يأمر بالمثل، ولأن هذه الأشياء لا تتساوى أجزاؤها، وتباين صفاتها، فالقيمة
فيها أعدل وأقرب إليها، فكانت أولى، والخبر محمول على أنه جوز ذلك بالتراضي، وقد
علم أنها ترضى بذلك اه من «المعنى» (276:5)، ويحتمل أن يكون عند الكاسرة إناء مثل
صاحبة المكسور، لأن الأواني قد تتماثل، وكذا

قال: "فردة" ثم نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يروع المؤمن وأن يؤخذ متاعه لاعياً أو جاداً"، أخرجه الحاكم، وفي إسناده الواقدي (الدراية ص 314). قلت: الواقدي مختلف في الاحتجاج به، والاختلاف غير مضر، ثم هو شاهد لرواية يزيد

الطعام، والله تعالى أعلم

وزهد ابن حزم وأهل الظاهر إلى ما قاله العنبري، وردوا على الجمهور احتجاجهم بحديث ابن عمر في من أعتق شركاً له في عبد، وبأن المعتق نصيبه من عبد بينه وبين آخر لم يستهلك شيئاً، ولا غصب شيئاً، ولا تعدى أصلاً، بل أعتق حصته التي أباح الله له عتقها، وإنما هو حكم من الله تعالى أنفذه، لا لتعد من المعتق أصلاً، وأيضاً يلزمهم أن يوجبوا ذلك عليه معسراً كان أو موسراً، كما يفعلون في كل مستهلك، وهم لا يفعلون هذا اهـ، ملخصاً (من «المحلى» (140:8)

الجواب على إيراد ابن حزم على من احتج

بحديث المعتق شركاً له عبد على الضمان بالقيمة

والجواب أن المعتق نصيبه وإن لم يكن غاصباً، ولكنه أفسد نصيب صاحبه، حيث لا يجوز له على الرق، بل يجب عليه أن يعتق نصيبه منه بالتعويض من صاحبه، أو بالاستسعاء من العبد، ومن أفسد شيئاً لغيره فحكمه حكم الغاصب المتلف، وليس من لازم ضمان الإتلاف كون المتلف أثماً شرعاً، فمن جرح إنساناً خطأً، فعليه الضمان إجماعاً، وأما أنه يلزمهم أن يوجبوا ذلك عليه معسراً كان أو موسراً، فنعم! هذا هو مقتضى القياس، ولكنهم تركوه بالنص الوارد بالاستسعاء، وقد ذكرناه في باب العتق

وأما ما روي عن عثمان وابن مسعود: «أنهما قضايا على من استهلك فصلانا بفصلان مثلها»، (كما في «المحلى» (141:8)

فالجواب أن الحيوان كان أسهل عليهم، لأنه كان غالب أموالهم، فلعلهما رضيا بذلك، وهذا هو الجواب عما رواه ابن حزم عن علي وزيد بن ثابت بنحوه، وقد ذكرنا دليل قيام القيمة بمقام العين في كتاب الزكاة، فليراجع

ويؤيد ما ذكرنا من الجواب أن عمر وعثمان قضايا في ولد المغرور بالملة، وقضى علي برد الجارية إلى سيدها، وأن يقوم ولدها، فيغرم الذي باعها بما غر وهان، كما في «المحلى» (138:8) أيضاً، فقضائهما بالملة في كل رأس برأسين من الإبل إنما كان لكون الحيوان أسهل عليهم □

باب الغرس والبناء في أرض الغير ... 5444 - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "ليس لعرق ظالم حق"، رواه مالك في "الموطأ" عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلًا، وكذا رواه يحيى بن سعيد وعبد الله بن إدريس

لأنه كان غالب أموالهم. وقضاء علي بغرم القيمة كان على الأصل في ضمان المتلف من ذوات القيم، وهذا أولى من حمل الآثار على التضاد، كما فعله ابن حزم، والله تعالى أعلم

وفي «الجوهر النقي»: ذكر صاحب «الاستذكار»⁽¹⁾ أن مالكا، وأصحابه، والكوفيين ذهبوا إلى الحديث الأول، وهو حديث التقويم على من أعتق شركا له في عبد، وقالوا: من أفسد حيوانا أو عروضاً لا يكال ولا يوزن فعليه القيمة، وذهب الشافعي وأصحابه إلى أنه لا يقضى بالقيمة في شيء من ذلك إلا عند عدم المثل، واحتجوا بحديث القصة، وكلام البيهقي مخالف لما حكاه صاحب «الاستذكار» عن الشافعي، وموافق لمذهب خصومه

قلت: ولكن البيهقي أعرف بمذهب إمامه من صاحب «الاستذكار»، ولعله ظن ما روى عن العنبري قولاً للشافعي، لكونه من أصحابه)، ثم ذكر البيهقي حديث القصة من وجه آخر، وفيه فليت عن جسرة، فقال: فيهما نظر

قلت: جسرة تابعة ثقة، كذا قال أحمد العجلي، وفليت ويقال له: أفلت، قال فيه ابن حنبل: (ما أرى به بأساً، وقال الدارقطني: كوفي صالح (33:2)

قلت: وحديث القصة أخرجه البخاري، واستوعب الحافظ طرقها في «فتح الباري» (89:5 و 90). وذكر الاختلاف في اسم المرسل، فقيل: زينب، وقيل: أم سلمة، وقيل حفصة، وقيل: صفية، وفي اسم الكاسرة، فقيل: عائشة، وقيل: خادمها، والحق تعدد القصة، والتي أبهمت في حديث البخاري هي زينب، لمجيء الحديث من مخرجه، وهو حميد عن أنس، وما عدا ذلك فقصص أخرى، والله تعالى أعلم

باب الغرس والبناء في أرض الغير

أقول: استدل أبو حنيفة بالحديث على أن الغارس والباني في أرض الغير لا يستحق القرار، بل للمالك أن يجبره على القلع، وهذا ظاهر جداً، والله أعلم

وأغرب ابن بطال، حيث قال: احتج به أي بحديث القصة الشافعي والكوفيون فيمن استهلك عروضاً أو حيواناً فعليه⁽¹⁾ مثله، ولا يقضى بالقيمة إلا عند عدم المثل، كما في «فتح الباري» (90:5)، فعزى إلى الكوفيين ما عزاه ابن عبد البر إلى الشافعي وحده، والصحيح في تنقيح المذاهب ما ذكره الموفق في «المغني»، والله تعالى أعلم

ويحيى بن سعيد الأموي عن هشام عن عروة مرسلًا... ورواه الثوري عن هشام عن عروة
عمن لا يتهم، وتابعه جرير بن عبد الحميد، ورواه زمعة بن صالح عن الزهري عن هشام عن
عروة عن عائشة، وزمعة ضعيف، ورواه رواد بن الجراح عن نافع بن عمر عن ابن أبي
مليكة عن عروة عن عائشة، ورواد ضعيف، ورواه مسلم بن خالد الزنجي عن هشام عن
عروة عن عبد الله بن عمرو بن العاص، ومسلم متكلم فيه، ورواه عبد الوهاب الثقفي عن
أيوب عن هشام عن عروة عن سعيد بن زيد، وحسنه الترمذي، ورواه الطبراني بإسناد
رجاله ثقات عن عبادة بن الصامت إلا أن فيه انقطاعاً، ورواه أيضاً عن عمرو بن عوف، إلا
أن فيه كثير بن عبد الله ابن عمرو بن عون وهو شديد الضعف (نصب الراية 2: 255
والدارية ص 315) ملخصاً

قال العبد الضعيف: وفي «المغني» لابن قدامة: إنه إذا غرس في أرض غيره بغير إذنه، أو
بنى فيها فطلب صاحب الأرض قلع غراسه، أو بنائه لزم الغاصب ذلك، ولا تعلم فيه خلافاً.
لما روى سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «ليس
لعرق ظالم حق»، رواه أبو داود، والترمذي وقال: حديث حسن. ولأنه شغل ملك غيره
بملكه الذي لا حرمة له في نفسه بغير إذنه، فلزمه تفريغه، وإن اتفقنا على تعويضه بالقيمة
أو غيرها جاز. لأن الحق لهما فجاز ما اتفقا عليه اهـ ملخصاً (380:5). قلت: وروى يحيى
بن آدم في «الخراج» له: حدثنا أبو حماد عن سفيان عن حميد الأعرج عن مجاهد، قال:
غرس قوم نخلا في أرض قوم براح، فاختصموا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فقال
لأهل الأرض: «أعطوهم قيمة النخل، وخذوا النخل، إن أبيتم دفع عليكم أصحاب النخل
قيمة الأرض براحاً» (ص:95)، وحمله على المصالحة مخالف للسياق، كما لا يخفى

وتأويله أن أصحاب النخل لما جعلوا الأرض البراح بستاناً وحديقة فهذا نظير ما لو غصب
ثوباً فصبغه أحمر فصاحبه بالخيار، إن شاء ضمنه قيمة ثوب أبيض، وسلمه الغاصب، وإن
شاء أخذه أحمر، وغرم ما زاد الصبغ، هذا هو الظاهر من سياق الأثر، لأن عمر خير أصحاب
الأرض بين أمرين، ولم يخيرهم في إجبار الغاصب على القلع، ولو كان وجه القضاء إضرار
القلع بالأرض لكانوا بالخيار في إجبار أصحاب النخل على القلع والتزام الضرر، فلعل عمر
رأى أن صنعة

باب الزرع في الأرض المفصوبة ... 5445 - عن رافع بن خديج، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فلي له من الزرع شيء، وله نفقته"، رواه الخمسة إلا النسائي، وقال البخاري

أصحاب النخل متقومة فلا بد من رعاية الجانبين، والخيرة لصاحب الأرض، لكونه صاحب الأصل، وعلى هذا فقول أصحابنا في غصب الثوب وصبغه أحمر ليس مبنيًا على القياس، بل لهم سلف في ذلك من عمر رضي الله عنه. فإن قيل: إن غصب الأرض لا يصح عند أبي حنيفة وأبي يوسف

قلنا: ولذلك لم يقض عمر على أصحاب النخل بأجرة الأرض إلى وقت التسليم، كما ذهب إليه من قال بتصور الغصب في الأرض، ذكره الموفق في «المغني» (378:5)، ويحتمل ألا يكون الحديث من باب الغصب، بل من باب الاستحقاق

وإذا غرس رجل أرضا اشتراها، ثم استحققت الأرض لم يؤمر الغارس بالقلع. لأنه غرسها وهو يظن أنها أرضه، بل يخير صاحب الأرض بين أخذ الأرض مع الغراس ويدفع إلى الغراس قيمته، وبين أن يدفع إليه صاحب الغراس قيمة الأرض براحا، قال يحيى بن آدم: حدثنا ابن علية عن خالد الحذاء عن عمر بن عبد العزيز، أنه كتب إليه في رجل اشترى دارا فبناها ثم جاء رجل فاستحقها، فكتب إليه أن تقوم العرصة والبناء، فإن شاء صاحب العرصة أخذ البناء، وإن شاء أخذ قيمة العرصة (ص 95)، أي ويرجع صاحب البناء بقيمة العرصة على البائع. وفي «الدر» عن «المنية»: شري دارا وبنى فيها، فاستحققت الدار (الدار وحدها) رجع بالثمن، وقيمة البناء مبنيًا على البائع إذا سلم النقض إليه يوم تسليمه اهـ (310:4)).

فالمستحق عليه لا يؤمر بنقض البناء، ولا بقلع الغراس، بل يدفع إليه قيمة البناء مبنيًا، والغراس قائما، لكونه ليس بغاصب. وأما البائع فغاصب، فلا يرجع على المستحق إلا بالنقض وبالفاسد مقلوعا، لما روى يحيى بن آدم، حدثنا قيس عن جابر هو الجعفي عن القاسم بن عبد الرحمن قال: قال عبد الله: من اقتحم على قوم فبنى في أرضهم بغير إذنهم فله نقضه، وإن أذنوا له في البناء فله قيمة بنائه اهـ (ص 99)

باب الزرع في أرض الغصب

أقول: ينبغي أن يحمل الحديث على حكم المصالحة، ويقال: إنه - صلى الله عليه وسلم - قضى بهذا الحكم على وجه المصالحة، لكونه أنفع للفریقین، وإلا فحكم القضاء أنه إن أدرك الزرع فهو للغاصب، وعليه

هو حديث حسن". وضعفه الخطابي. ونقل عن البخاري تضعيفه، وهو خلاف ما نقل الترمذي عن البخاري من تحسينه، وضعفه أيضاً البيهقي، وهو من طريق عطاء بن أبي رباح عن رافع

ضمان نقصان الأرض، وإن لم يدرك فإن نبت فللمالك أن يأمر الغاصب بالقلع، فإن قلع فيها، وإلا فله أن يقلع، وإن لم ينبت فللمالك أن ينتظر حتى ينبت، ويأمر الغاصب بالقلع، وأن يملك البذر بأداء القيمة، بأن يقوم الأرض غير مبذورة، ومبذرة بذر مستحق للقلع، فيؤدى (إليه فضل ما بينهما، كذا في «تكملة البحر الرائق» (ص 111

وقال في «بذل المجهود»: سمعت من شيخي - رضي الله عنهم - معنى قوله: «ليس لصاحب الزرع شيء» أنه لا يحل له من الزرع شيء، لأنه حصل له بطريق غصب الأرض (بذل المجهود 260:4)، وهو لا يناسب ألفاظ الحديث، وحمله الخطابي على العقوبة للغاصب كما في «بذل المجهود»، وذهب الشوكاني وابن رسلان إلى ظاهر الحديث، ونقل ابن المنذر عن أحمد أنه قال: زاد أبو إسحاق في روايته: «زرع بغير إذنهم». وليس غيره يذكر هذا الحرف (النيل 200:5)، فإن كان هذا وهما من أبي إسحاق فالحديث ليس من باب الغصب، بل من باب المزارعة، وهو أشبه عندي، والله أعلم

وقد روى ابن أبي شيبه: فقال: حدثنا يحيى بن سعيد عن أبي جعفر الحظمي، قال: بعثني عمي وغلاما له إلى أبي سعيد بن المسيب، فقال: ما تقول في المزارعة؟ فقال: ابن عمر كان لا يرى بأسا، حتى حدث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتى بني حارثة، فرأى زراعا في أرض ظهير، فقالوا: إنه ليس لظهير قال: أليس الأرض أرض ظهير؟ قالوا: بلى! ولكنه زارع فلانا قال: فردوا عليه نفقته، وخذوا زرعكم، قال رافع: فأخذنا زرع، ورددنا عليه نفقته، وذكر أن أبا حنيفة قال: يقلع زرع اهـ

أقول: المقصود من هذا الكلام الطعن على أبي حنيفة بمخالفة الحديث، والجواب أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث، لأنه حمل هذا القضاء على المصالحة، نعم! خالفه ابن أبي شيبه نفسه، لأنه الحديث نص في عدم إجازة المزارعة، وأبو حنيفة يقول به، ولكن ابن أبي شيبه لا يقول به، بل يرد على أبي حنيفة في ذهابه إلى الكراهة محتجا بما روي عنه في معاملة خبير، وبغيره. فإن قال: إنا لا نخالفه، بل نؤوله

قلنا: فكذلك أبو حنيفة يؤول قضائه، فكيف يجوز الطعن عليه؟ فظهر أن المخالفين يتعنتون في طعن الإمام تعنتا شنيعا، عفا الله عنهم

قال أبو زرعة: "لم يسمع عطاء عن رافع، وكان موسى بن هارون يضعف هذا الحديث، ويقول: لم يروه غير شريك، ولا رواه عن عطاء غير أبي إسحاق، ولكن تابعه قيس بن (الربيع، وهو سيء الحفظ" (النيل 5: 200

قال العبد الضعيف: وحديث المتن أخرجه البيهقي في باب المزارعة من السنن، وكذا يحيى «ابن آدم في «الخراج

وقال: ذكرته لحفص بن غياث، فقال: هذا عندنا ليس له من فضل الزرع شيء، وله نفقته (قلت: فلمن الفضل؟ قال: يتصدق به، ثم قال: على هذا كان عندنا، اهـ (ص 95

وحاصله أن قوله - صلى الله عليه وسلم - : «وله نفقته» بمنزلة الاستثناء، والمعنى فمن زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء إلا نفقته، ويجب عليه التصديق بما فضل عن النفقة، لكونه ربح زرع خبيث، وهذا راجع إلى ما ذكره سيدي الخليل عن شيخه، فله دره من فقيه! قد أول الحديث على ما أوله حفص بن غياث الإمام المجتهد، وحكاه عن فقهاء بلده، وعلى هذا فليس الحديث من باب القضاء، ولا من باب المصالحة، وإنما هو من باب الإفتاء به، وبه نقول

قال في «الهداية»: وإذا انتقص الأرض بالزراعة بغرم النقصان، لأنه أتلف البعض، فيأخذ رأس ماله، ويتصدق بالفضل، وقال أبو يوسف: لا يتصدق بالفضل اهـ

الرد على محشي «الخراج» في قوله: إن عطاء في حديث رافع هو عطاء بن صهيب

وقال محشي «الخراج» في حديث عطاء عن رافع بن خديج ما نصه: ويظهر من كلام الخطابي وغيره أنهم يضعفون الحديث، بأن عطاء لم يسمع من رافع، وأنهم ظنوا أنه عطاء بن أبي رباح. والذي يترجح لدي أنه عطاء بن صهيب أبو النجاشي الأنصاري مولى رافع، وقد صحبه ست سنين. ولم أجد فيما وقع إلي من رواياته التصريح بأنه ابن أبي رباح، إلا في «نصب الراية» (255:2) نقلا عن الأموال لأبي عبيد، ولعله ظن من الزيلعي أيضا، وإلا فكيف حسنه البخاري والترمذي لو كان عندهما من رواية ابن أبي رباح، وهي منقطعة غير موصولة؟ وقد عهدنا في رواة الحديث أنهم لا ينسبون الراوي في أكثر أحوالهم إذا كان يمت إلى من يروي عنه سبب، كما يطلقون نافعا عن ابن عمر، وعكرمة عن ابن عباس اهـ ((ص 94

قلت: وكيف يكون عطاء هذا هو ابن صهيب؟ وأبو إسحاق لم يرو عن عطاء بن صهيب شيئا فيما علمنا، ولم يذكره الحافظ في «التهذيب» فيمن روى عن ابن صهيب، وقال البيهقي في «السنن»: قال الشافعي في «كتاب البويطي»: «الحديث منقطع. لأنه لم يلق عطاء رافعا»، ثم روى عن أبي أحمد بن عدي الحافظ، قال: كنت أظن أن عطاء عن رافع بن خديج مرسل، حتى تبين لي أن أبا إسحاق أيضا عن عطاء مرسل، ثم روى

باب العين المغصوبة المتغيرة بفعل الغاصب

عن عاصم بن كليب عن أبيه، أن رجلاً من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله - - 5446
صلى الله عليه وسلم - في جنازة، فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو على
القبر يوصي الحافز: "أوسع

من طريق يوسف بن سعيد عن حجاج بن محمد ثنا شريك عن أبي إسحاق عن عبد العزيز
بن ربيع عن عطاء ابن أبي رباح عن رافع بن خديج، فذكر الحديث، قال يوسف: «غير
حجاج لا يقول: عبد العزيز، يقول: عن أبي إسحاق عن عطاء

قال البيهقي: «أبو إسحاق كان يدرس، وأهل العلم بالحديث يقولون: عطاء عن رافع
منقطع»، ورواه عقبة بن الأصم عن عطاء، قال: «حدثنا رافع بن خديج، وعقبة ضعيف لا
يحتج به» اهـ (6:137). قلت: وثقه أحمد، وابن صالح المصري، وذكره ابن شاهين في
«الثقات»، وأخطأ ابن حبان حيث ذكر عقبة الرفاعي في «الثقات»، والأصم في «الضعفاء». وقد
جمعهما ابن عدي وغيره، وهو الصواب، كما في «التهذيب» (7:245)، وعقبة الأصم
يروي عن عطاء ابن أبي رباح، لا عن ابن صهيب

وبالجملة فقد اتفق أهل الحديث على أن عطاء في حديث رافع هو ابن أبي رباح، واختلفوا
في سماعه منه، فذكر صاحب «الكمال» أن عطاء سمع من رافع بن خديج، وأخرج الترمذي
هذا الحديث، وقال: حسن غريب، وسألت محمد بن إسماعيل عنه، فقال: حديث حسن،
وأخرج البخاري في كتاب الحج من حديث أبي إسحاق، قال: «سألت مسروقاً وعطاء
ومجاهداً، فقالوا: اعتمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في ذي الحجة (ج) قبل أن
يحج»، وهذا تصريح بسماع أبي إسحاق من عطاء. كذا في «الجواهر النقي» على البيهقي
(6:127)، فهذا وجه تحسين الترمذي والبخاري هذا الحديث، والله تعالى أعلم

باب إذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب

حتى زال اسمها وأعظم منافعتها، زال ملك المغصوب منه عنها

وملكها الغاصب. إلا أنه لا يحل له الانتفاع بها، حتى يؤدي ضمانها

□ أقول: استدل محمد بن الحسن في «كتب الآثار» بالرواية المذكورة على ما في الباب

من قبل رجله، أوسع من قبل رأسه"، فلما رجع استقبل داعي امرأة، فجأة وجيء بالطعام،
فوضع يده، ووضع القوم. فأكلوا، ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - يلوك لقمته في
فيه، فقال: "إني أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها". فأرسلت المرأة "يا رسول الله! إني
أرسلت

وقال: لو كان هذا اللحم باقيا على حال الأول لما أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يطعمه الأسارى، ولكنه رآه قد خرج من ملك الأول. وكره أكله، لأنه عندنا لم يضمن قيمته لصاحبه الذي أخذت شاته، ومن ضمن شيئا، فصار له من وجه غضب، فأحل إلينا أن (يتصدق به، ولا يأكله، وكذلك له ربحه (كتاب الآثار ص 125

وأخرجه الدارقطني عن عبد الواحد بن زياد عن عاصم بن كليب به، ثم أخرج عن عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لأبي حنيفة: من أين أخذت قولك في الرجل يعمل في مال الرجل بغير إذنه: إنه يتصدق بالربح؟ قال: أخذته من حديث عاصم بن كليب هذا. ((الزيلي 254:2

واحتج الخصم بحديث: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»، أخرجه الدارقطني في «سننه» بإسناد جيد (الزيلي 254:2

والجواب عنه إننا لا نقول بالحل قبل أداء الضمان، بل بالملك فقط، وبعد أداء الضمان يحصل طيب النفس، فالحديث لا يضرنا، ثم الحديث ليس بعام، لأنه قد خص منه الأخذ بالشفقة وغيره

قلنا: إن المقصود منه المغصوب المتغير بالدليل المذكور، واحتج أهل الظاهر بهذا الحديث على حرمة ما ذبح بغير إذن مالكة، وكونه ميتة، لأنه - صلى الله عليه وسلم - لم يستحل أكله، ولا أباح لأحد من المسلمين، بل أمر أن يطعم الكفار المستحلين للميتة، كما في «سبل السلام» (200:2). وليس بصحيح، لأنه لا يحل لمسلم أن يطعم الميتة للكفار، كما لا يجوز له أن يسقيهم الخمر، فدل ذلك على أنها لم تكن ميتة، وإنما كان اختيار إطعام الأسارى، لأنهم كانوا أحوج إليها من غيرهم، والله تعالى أعلم

وبه اندفع ما في «إعلام الموقعين»: أنهم احتجوا على تملك الغاصب بالتصرف في المغصوب بخير الشاة التي ذبحت بغير إذن صاحبها، بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يردّها على صاحبها، ثم خالفوه صريحا، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يملكها (الذابح، بل أمر بإطعامها الأسارى اه (الإعلام 229:1

وجه الاندفاع أنه لما يردّها إلى صاحبها، وأمرهم بالتصدق، دل ذلك على أنه ملكهم، ثم أفتاهم بالتصدق، وهو عين مذهبنا كما صرح به محمد، كما نقلنا عنه، فالإيراد غير وارد

□ قال العبد الضعيف: واحتجاج أبي حنيفة ومحمد بالحديث دليل على صحته عندهما

إلى البقيع يشتري لي شاة، فلم أجد، فأرسلت إلى جار لي قد اشترى شاة أن أرسل إلي بها بثمنها، فلم يوجد، فأرسلت إلى امرأته فأرسلت بها إلي"، فقال عليه السلام: "أطعمه الأسارى"، رواه أبو داود، وأحمد، ومحمد بن الحسن في "الآثار"، وأخطأ بشر

وأخرجه البيهقي في «سننه»، ولم يعله بشيء، وإنما قال: وهذا لأنه كان يخشى عليه الفساد، وصاحبها كان غائباً، فرأى من المصلحة أن يطعمها الأسارى، والله تعالى أعلم. ثم يضمن لصاحبها اهـ، وردده صاحب «الجواهر النقي» بأن الإمام إذا خاف التلف على ملك (غائب يبيعه ويحبس ثمنه عليه، ولا يجوز له أن يتصدق به (98:6).

وقال الزيعلي: رواه أحمد في «مسنده»، حدثنا معاوية بن عمر وحدثنا أبو إسحاق عن زائدة عن عاصم بن كليب عن أبيه، أن رجلاً من الأنصار قال فذكره، وهذا سند الصحيح، إلا أن كليب بن شهاب والد عاصم لم يخرج له في الصحيح، وخرج له البخاري في جزئه في رفع اليدين، وقال فيه ابن سعد: ثقة

وذكره ابن حبان في «الثقات»: ولا يضره قول أبي داود: «عاصم بن كليب عن أبيه عن (جده ليس بشيء)»، فإن هذا ليس من روايته عن أبيه عن جده، والله أعلم (254:2).

وبهذا اندحض كلام ابن حزم في «المحلى» في متن الحديث وسنده، فإن الحديث صحيح، لا علة له، فافهم

ولنا أيضاً حديث القصعة، وفيه فدفع النبي - صلى الله عليه وسلم - قصعة الكاسرة إلى رسول صاحبة المكسورة، وحبس المكسورة في بيته، وهو حديث صحيح صححه الترمذي وغيره، وفيه دليل على ملك الغاصب للمغصوب بعد أداء الضمان، هذا هو ظاهر الحديث، وما عدا ذلك من التأويلات التي ذكرها الخصم، لاسيما ابن حزم لا تقوم على رجليها، بل كلها على رجل طائر، كما لا يخفى على فقيه ماهر

وأما قول ابن حزم: ما في المجاهرة بكيد الدين أكثر من هذا، ولا في تعليم الظلمة أكل أموال الناس أكثر من هذا، فيقال لكل فاسق: إذا أردت أخذ قمح جارك، أو أكل غنمه، واستحلال ثيابه وقد امتنع من أن يبيعك شيئاً من ذلك فاغصبها، واقطعها ثياباً على رغبه واذبح غنمه واطبخ لحمها، واغصبه حنطة واطحنها، وكل كل ذلك حلالاً طيباً، وليس عليك (إلا قيمة ما أخذت إلى آخر ما قال وأطال (142:8).

ابن الوليد، فرواه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن عاصم بن كليب عن أبي بردة عن أبي موسى، وإنما هو عن عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من الأنصار، كما رواه

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية في قولهم بأن المغصوب إذا تغير

:حتى زال اسمه وأعظم منافعه ملكه الغاصب، وعليه الضمان

فأحسن الله عزاءنا فيه! فحاشا أبا حنيفة وأصحابه أن يقولوا بجواز الغصب والظلم، ولو في إبرة، أو حبة خردل، وهم أول قائل بأنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه، ولم يقولوا قط بما عزي ابن حزم إليهم أنه يجوز لكل فاسق أخذ قمح يتيم، وأكل غنمه واستحلال ثيابه، أعاذهم الله من أن يقولوا بشيء من ذلك أبدا، وما كان قولهم إلا أن قالوا: إن من غصب مسلما أو ذميا شيئا قليلا كان أو كثيرا فهو فاسق، عاص لله، مجاهر بمعصيته، حق عليه كلمة العذاب، وحل عليه غضب الله، ولعنته، يجب عليه رد المغصوب ما دام باقيا ومثله أو قيمته إذا كان هالكا حقيقة أو تقديرا، وما نقم ابن حزم منهم إلا أنهم فهموا ما لم يفهم، وعلموا ما لم يعلم، فإنه لا يعرف الهلاك إلا بهلاك الشيء حقيقة، وعلمت الحنفية أن الهلاك كما يكون حقيقة قد يكون تقديرا، أنشدكم الله إذا غصب ذمي عنبا فعصره، وجعله خمرا، هل يقول أحد برد الخمر إلى صاحب العنب؟ كلا، لن يقول بذلك أحد ممن له أدنى مسكة، بل كلهم يقول بوجوب المثل، أو القيمة عليه، وهل ذلك إلا لكون العنب هالكا تقديرا؟ وإن لم يكل هالكا حقيقة

فثبت أن تغير العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى يزول اسمها وأعظم منافعها هلاك تقديرا، فيجب على الغاصب مثله أو قيمته، ولا يجب عليه رد العين، لكونها هالكة، واحتجوا لذلك بحديث القصعة، وبحديث الشاة المذبوحة بغير إذن مالكةا، ولم يقولوا قط بأن العين بعد تغيرها بزوال اسمها وأعظم منافعها حلال طيب للغاصب، فهذه والله فرية بلا مرية، فإنهم لم يقولوا بالحل قبل أداء الضمان، وبعد أداء الضمان يزول معنى الغصب، لحصول طيب النفس من المغصوب منه، فهل هذا من المجاهرة بكيد الدين في شيء؟ وهل فيه تعليم الظلمة أكل أموال الناس بالباطل؟ لا، والله! بل حاصل ما قالوا أن المغصوب يجب رد مثله أو قيمته إذا كان هالكا حقيقة أو تقديرا، ويملكه الغاصب بعد رد المثل أو القيمة، لكونه قد أدى عوضه، ولا يصح اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد. وماذا يقول ابن حزم في من غصب خيطا فخاط به بطن جاريته، هل يجب عليه رده بعينه، أو رد مثله، أو رد قيمته؟ وهل للمالك أن ينتزع خيطه من بطنها؟ كلا! لن يقول بذلك أحد

محمد بن حسن عن أبي حنيفة عن عاصم، وهكذا رواه ابن إدريس وزائدة وعبد الواحد بن زياد عن عاصم، كذا في "الدراية" و"نصب الراية" (2: 254) ملخصاً

ممن له مسكة. فإن قيل: عدم جواز نزع الخيط من حيث أن فيه تلف النفس، لا لأن المالك ملك ذلك بما صنع

قلنا: قد ثبت فيه حق المالك، وغيره، وجعل حق غيره أولى، لأن بإبطاله زيادة ضرر بالنسبة إلى ضرر المالك، فكذلك لكل ما تغيير بفعل الغاصب تغيير أزال به اسمه وعظم منافعه

فلو أدخل اللوح المغصوب في سفينة، أو الساجة المغصوبة في بناءه ليس للمالك أن ينزع لوحه، ولا ساجته، وإنما يأخذ مثله أو قيمته، لأن في نزعها زيادة ضرر بالغاصب بالنسبة إلى ضرر المالك، وضرر المالك مجبور بالمثل أو القيمة، وضرر الغاصب غير مجبور، وليس معناه جواز هذا الفعل من الغاصب، وحله له. وإنما حاصله دفع المضرة الفاحشة باختيار الأهون الأيسر، والغاصب مع ذلك آثم فاسق عاص لله ما لم يتب إلى الله، ويرض المالك، فافهم

قال في «الجواهر النقي»: مذهب الشافعي أن من غصب لوحا فأدخله في سفينة أو بنى عليه جدارا أنه يلزمه النقص ورد ما غصب، وفي هذا ضرار، وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»، وقال تعالى: {فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ} ... فإن قيل: وفي رد الغاصب قيمة اللوح، كما يقول الحنفية إضرار بالمغصوب منه

قلنا: لقد خف ضرره بأخذ القيمة، وفي إلزام الغاصب بنقض بناءه ضرر محض غير منجر بشيء، فإن قيل: الإضرار بالغاصب أولى، لأنه جان، وقال عليه السلام: «ليس لعرق ظالم حق».

قلنا: جنايته تبيح إتلاف ماله، وأيضا لو بنى على ساجة ظنها له فعلى الخلاف ينقض بناءه (عند الشافعية مع أنه ليس بظالم ولا جان اهـ (6:100)

وبالجملة فلا يزال الضرر بضرر أعظم منه، بل بمثله، أو بدونه، ومن ابتلي ببليتين فليختر أهونهما، قال تعالى: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}، والله تعالى أعلم

حكم غصب الخمر والخنزير من الذمي

فائدة: قال في «البدائع»: إذا غصب خمرا لمسلم أو خنزيرا له فهلك في يده لا يضمن، سواء كان الغاصب مسلما، أو ذميا. لأن الخمر ليست بمال متقوم في حق المسلم، وكذا الخنزير، فلا يضمنان بالغصب، ولو غصب خمرا أو خنزيرا لذمي فهلك في يده يضمن، سواء كان

.....

الغاصب ذمياً، أو مسلماً، غير أن على الذمي في الخمر مثلها، وفي الخنزير قيمته، وعلى (المسلم القيمة فيها جميعاً، وهذا عندنا (وعند مالك كما في «المغني» (443:5).

وقال الشافعي: لا ضمان على غاصبهما كائناً من كان، لأن حرمة الخمر والخنزير ثابتة في حق الناس كافة بقوله سبحانه في صفة الخمر: {رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ}، وصفة المحل لا تختلف باختلاف الشخص، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها»، جعل علة حرمتها عينها، فتدور الحرمة مع العين، وإذا كانت محرمة لا تكون مالا لأن المال ما يكون منتفعاً به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق.

ولنا ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في الحديث المعروف: «فأعلموهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين» (مر تخريجه في كتاب الجهاد)، وللمسلم الضمان إذا غصب منه خله وشاته ونحوه إذا هلك في يد الغاصب، فيلزم ذلك أن يكون للذمي الضمان إذا غصب منه خمره أو خنزيره، ليكون لهم ما للمسلمين، عملاً بظاهر الحديث.

وأما الكلام في المسألة من حيث المعنى فبعض مشايخنا قالوا: الخمر مباح في حق أهل الذمة، وكذا الخنزير، فالخمر في حقهم كالخل في حقنا، والخنزير كالشاة لنا، وبعضهم قالوا: الحرمة ثابتة في حقهم، كما هي ثابتة في حق المسلمين، لأن الكفار مخاطبون بشرائع هي حرمات عندنا، وهو الصحيح من الأقوال على ما عرف في أصول الفقه، وعلى هذا فطريق وجوب الضمان أن الشرع منعنا عن التعرض لهم بالمنع عن شرب الخمر وأكل الخنزير، لما روي عن سيدنا على كرم الله وجهه أنه قال: «أمرنا بأن نتركهم وما يدينون» (وهو في حكم المرفوع. وقد مر تخريجه في كتاب الجهاد أيضاً، وقد دانوا شرب الخمر وأكل الخنزير فلزمنا ترك التعرض لهم في ذلك، (ولذلك يجب على الغاصب ردها ببقية، لأنه يقر على شربها وأكله، وإن غصبها من مسلم لم يلزم ردها، كما في «المغني» (444:5) لا نعلم فيه خلافاً)، ونفي الضمان بالغصب والإتلاف يفضي إلى التعرض، لأن السفه إذا علم أنه لا يؤاخذ بالضمان يقدم على ذلك وفي ذلك منعهم وتعرض لهم من حيث المعنى، والله (سبحانه وتعالى أعلم اه ملخصاً (7:147).

ولأن عقد الذمة إذا عصم عينا قومها، كنفس الآدمي، وقد عصم خمر الذمي وخنزيره، بدليل أن المسلم يمنع من إتلافها، وأنها مال لهم يتمولونها، بدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه: «أن عامله كتب إليه أن أهل الذمة يمرون بالعاشر ومعهم الخمر، فكتب إليه: ولوهم بيعها، وخذوا

.....

منهم عشر ثمنها»، وإذا كانت مالا وجب ضمانها كسائر أموالهم

وقول البيهقي: وأما الذي يروون عن عمر في توليتهم بيع الخمر فمذكور في كتاب الجزية بإسناد منقطع في إنكار عمر على من خلط أثمان الخمر والخنزير بمال الفيء، وتأويل ابن عيينة قول عمر بتخليتهم وبيعها، وليس في ذلك إذن من عمر بتوليتهم بيعها

فنقول: قد جاء ما يرد هذا، وأنه أذن لهم بتوليتهم بيعها، قال ابن حزم: روينا من طريق سفيان الثوري عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة قيل لعمر: إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير في الخراج، فقال: لا تفعلوا، ولوهم ببيعها (وخذوا أنتم من الثمن)، ثم (صححه ابن حزم، كذا في «الجوهر النقي» (6:102)

:لا يضمن الغاصب منافع المغصوب

فائدة: إن كانت للمغصوب أجرة فعلى الغاصب أجرة مثله مدة مقامه في يده، سواء استوفى المنافع، أو تركها تذهب، نص عليه أحمد، وهو المعروف من مذهبه، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن المنافع، وهو الذي نصره أصحاب مالك، وقد روى محمد بن الحكم عن أحمد فيمن غصب دارا، فسكنها عشرين سنة: «لا أجتري أن أقول: عليه سكنى ما سكن»، وهذا يدل على توقفه عن إيجاب الأجر، إلا أن أبا بكر (من الحنابلة) قال: هذا قول قديم، واحتج من لم يوجب الأجر بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الخراج بالضمان»، وضمانها على الغاصب، (فالمنافع له)، ولأنه استوفى منفعته بغير عقد، ولا شبهة ملك أشبه ما لو زنا بامرأة مطاوعة اهـ من «المغني» (5:439)، وبقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، فأوجب رد ما أخذ، ولم يأخذ الغاصب إلا العين، دون المنافع، فإنها حدثت عنده شيئا فشيئا

:الرد على ابن حزم في هذا الباب

وأما قول ابن حزم: وحجة جميعهم إنما هي الحديث الذي لا يصح الذي انفرد به مخلص بن خفاف ومسلم بن خالد الزنجي «أن الخراج بالضمان» ثم لو صح لما كان لهم فيه حجة، لأنه إنما جاء فيمن اشترى عبدا، فاستغله، ثم وجد فيه عيبا، فرده، فكان خراجه له، وكذا نقول نحن، لأنه قد ملكه ملكا صحيحا، فاستغل ماله لا مال غيره، ومن الباطل أن يقاس الحرام على الحلال اهـ (8:136)، فق فرغنا من تصحيح الحديث وتقويته في باب المصراة من كتاب البيوع، وبيننا أنه

.....

حديث قد أجمع العلماء على العمل به، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وليس فيه قياس الحرام على الحلال، فإنه فرع كون منافع المغصوب ملكا للمالك، وإذا حدث في ضمان الغاصب فهي له، لا للمغصوب منه، وليس أبو حنيفة بمفرد بما قال: بل هو قول بعض التابعين وبعض المتأخرين، كما ذكره ابن حزم نفسه

قال ابن حزم: ثم لو صح هذا الخبر على عمومه لكن تقسيم من فرق بين الغاصب، وبين المستحق عليه، وبين الولد، وبين الغلة، وبين الموجود، والتالف باطلا مقطوعا به، لأنه لا (بهذا الخبر أخذ، ولا بالنصوص التي قدمنا أخذ، بل خالف كل ذلك اهـ (8:136

قلت: أما الفرق بين الغلة والولد فظاهر، فإن الولد ليس من الخراج في شيء، وإنما هو من أجزاء الأم، فمن ملك الأم ملك الولد، إلا أن المستحق عليه يفدي ولده بالقيمة، لكونه مغرورا قد وطئ الأمة، وهو يظن وطيه لها حلالا، وقد ثبت عن عمر وعلي رضي الله عنهما وغيرهما من الصحابة أن ولد المغرور حر بالقيمة، كما بيناه في باب الاستحقاق، بخلاف الغاصب، فإنه ليس بمغرور، ولا حرمة لوطيه، لكونه وطيا حراما ابتداء وانتهاا

وأما قولنا: إن الغاصب لا يضمن الهالك من الولد، فلأن الولد ليس بمغصوب، وإنما المغصوب هي الجارية وحدها، لأن المفروض أنها ولدت عند الغاصب، فالولد أمانة في يده، والأمانات لا تضمن إلا بالتعدي، أو بالمنع عن صاحبها إذا طلبها، وإذا كان كذلك فليس على الغاصب إلا ضمان ما نقصت الجارية بالولادة، لا ضمان ولدها، وإنما عليه رده حيا لا هالكا، بدليل قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، ومعلوم أن الغاصب لم يأخذ الولد، إنما أخذ الجارية، فعليه ردها باقية، أو قيمتها هالكة، أو إرث نقصانها ناقصة، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون

وعلى هذا لو غصب عبدا فاستغله، أو دارا فأكرها فما نقصته الغلة والإكراه فعليه ضمانه، ولا يضمن الغلة. ويجب عليه التصديق بها، لأن الخراج بالضمان، والمنافع حدثت في ضمان الغاصب، لا في يد المالك، لأنها أعراض لا تبقى، وأنه لا يتحقق غصبها وإتلافها، لأنه لا بقاء لها، وهي لا تماثل الأعيان لسرعة فنائها وبقاء الأعيان، وليست متقومة في ذاتها، بل تقوم ضرورة عند ورود العقد، ولم يوجد العقد، فلا يضمن الغاصب، إلا ما انتقص باستعماله واستغلاله. وإنما وجب عليه التصديق بالغلة، لأنه حصل بسبب خبيث، وهو التصرف في ملك الغير، وما هذا حاله فسيبيله

باب غصب العقار ... 5447 - عن عائشة، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "من ظلم شبراً من الأرض طوقه الله من سبع أرضين"، متفق عليه، كذا في "المنتقى" لابن تيمية

التصدق، أو الأداء إلى الذي تصرف في ملكه، فلو أدى الغلة مع العبد إلى مالكة كان للمالك أن يتناوله، فيزول الخبز بهذا الطريق، ولا يلزمه التصديق، كذا في «الهداية» و «الكفاية» (257:8)، وأحسن الله عزائنا في ابن حزم حيث قال: وما نعلم لإبليس داعية في الإسلام ممن يطلق الظلمة على غصب دور الناس وأراضيهم، ثم يبيح لهم كرائها وغلتها، ولا يرى (عليهم ضمان ما تلف منها اهـ (144:8)

قلت: وأشد ما حدث في الإسلام من تلبيس إبليس ترك التدبر في كلام العلماء ورميهم بما هم منه براء، فحاشا أبا حنيفة أن يطلق للظلمة الغصب، أو يبيح لهم كرائه، وما كان قوله إلا ما ذكرناه

باب غصب العقار

قوله: «عن عائشة»: قال بعض الأحياء: دل الحديث على تحقق الغصب في العقار، وهو قول أئمتنا الثلاثة، إلا أنهم اختلفوا في أن غصب العقار موجب لدخول المغصوب في ضمان الغاصب أم لا؟ فقال محمد: العقار المغصوبة تدخل في ضمان الغاصب بمجرد الغصب، حتى لو هلك في يده بأفة سماوية تكون مضمونة عليه كالمنقول

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: العقار لا تكون مضمونة على الغاصب بمجرد الغصب، فلو هلك في يده بأفة سماوية لا ضمان عليه، لأن الغصب ليس بنفسه موجبا للضمان، بل هو موجب لرد العين، لكن لما كان الهلاك غير نادر في المنقول، قلنا بدخوله في ضمان الغاصب بمجرد الغصب، صيانة لأموال الناس عن التوى، بخلاف العقار، فإن الهلاك فيه نادر، ولا حكم للنادر، فلا حاجة إلى إدخالها في ضمان الغاصب، فهذا هو الفرق بين المنقول والعقار، فلا يصح القياس مع الفارق

قال العبد الضعيف: لا بد لإثبات هذا الفرق، وإنه بناء الاختلاف في الباب من دليل وبرهان، فكم من منقول هلاكه نادر جداً، كجذع عظيم من ساج طويل، أو باب كبير من حديد ثقيل، وكل ذلك مضمون إجماعاً، قال: هذا هو تحقيق الاختلاف بينهم رحمهم الله، ولما لم يهتد أصحابنا إلى هذا التحقيق قرروا الاختلاف بينهم، والدلائل على نهج لا يدفع الإشكال عن مذهب

.....

الإمام، والحمد لله على ما هدانا له. وإذا عرفت تحقيق الاختلاف بينهم عرفت أن من احتج على أبي حنيفة بحديث عائشة وأمثلة فقد أخطأ في الاحتجاج اغترارا بظاهر أقوال أصحابنا، وإلا فأبو حنيفة قائل بمدلول الحديث، كما عرفت، فاحفظ، والله أعلم، انتهى كلامه

قال العبد الضعيف: تحقيق الاختلاف على الوجه الذي ذكره لم ينقله أحد عن الإمام ولا أصحابه، ولم يذهب إليه من أئمة النقل أحد، والذي في كتب المذهب وكتب الخلاف أن الغصب لا يتصور في العقار عنده ما لم يتلفها الغاصب

وقال بعض الفضلاء: قد اختلفت عبارات المشايخ في غصب الدور والعقار على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف. فقال بعضهم: يتحقق فيها الغصب، لكن لا على وجه يوجب الضمان (وفيه رد على دعوى بعض الأحباب أن أصحابنا لم يهتدوا إلى التحقيق الذي ذكره. فقد اهتدى إليه بعض الفضلاء

وقال بعضهم: لا يتحقق أصلا، وإليه مال أكثر المشايخ ورده صاحب «نتائج الأفكار»، وقال: فيه نظر، لأنه إن أراد أن بعضهم قال: إن الغصب الشرعي يتحقق عندهما فيها فلا نسلم ذلك، إذا لم يقل أحد: إن الغصب الشرعي يتحقق عندهما فيها، كيف ولو قاله لما صح منه أن يقول لا على وجه يوجب الضمان. فإن وجوب الضمان عند هلاك المغصوب في يد الغاصب حكم مقرر لمطلق الغصب الشرعي. لا يتخلف عنه عند أحد (وفيه رد على قول بعض الأحباب: إن الغصب بنفسه ليس موجبا للضمان، بل هو موجب لرد العين⁽¹⁾

وإنما المراد بالغصب في عبارة من أثبت الغصب ونفى الضمان، هو الغصب اللغوي دون الشرعي، وإن أراد بعضهم قال: يتحقق فيها الغصب اللغوي، ولا يوجب الضمان، وبعضهم قال: لا يتحقق فيها الغصب اللغوي أيضا، فلا نسلم أن أحدا قال: إن الغصب اللغوي لا يتحقق فيها، لأن الغصب اللغوي على ما مر أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب، ولا شك في تحقيق هذا المعنى في العقار، إذا لم يعتبر فيه إزالة يد المالك أصلا، فضلا عن إزالة يده بفعل في العين، فلا صدر ممن له أدنى تمييز إنكار تحقق الغصب اللغوي في العقار، فضلا عن مثل مشايخنا هؤلاء الأجلاء اهـ (251:8)

.....

وبهذا ظهر الجواب عن احتجاج الجمهور بحديث المتن على تحقق الغصب في العقار، فلنا

فإن بعض المشايخ على أن رد العين مخلص، وموجبه الضمان، والذين ذهبوا إلى أن موجبه رد العين قالوا بوجوب (1) الضمان بالغصب أيضا، وقالوا: إن نفس الوجوب يتحقق بالغصب ووجوب الأداء عند هلاك العين، كما في «الهداية» باب الرهن.

أن نحمله على الغصب اللغوي، بدليل اختلاف الرواة في لفظه. فقال بعضهم: «من ظلم قيد شبر من الأرض» وفي رواية: «من غصب» وفي لفظ: «من أخذ». وقد روى ابن أبي شعبة بإسناد حسن من حديث أبي مالك الأشعري: «أعظم الغلول عند الله يوم القيامة ذراع أرض يسرقه (1) رجل فيطوقه من سبع أرضين» (75:5)، ومعنى سرقة الأرض أن يدخل شيئاً من أرض جاره، أو من طريق المسلمين في داره بحيث لا يشعر به أحد غيره، ولا خلاف في تحريم ذلك، وتغليظ عقوبته، ووجوب ردها عليه، وإنما الخلاف في وجوب الضمان إذا هلك من غير صنعه، والحديث ليس بنص في الضمان، كما هو ظاهر. بقي الكلام في أن أبا حنيفة بأي دليل قال: إن الغصب لا يتحقق في العقار؟ فنقول وبالله التوفيق: إنه قال بذلك من إجماعهم على أن رجلاً لو حال بين رجل ومتماعه فتلّف المتاع لم يضمن بمجرد الحيلولة ما لم يكن التلّف بفعل منه في المتاع، ولو دخل أرض إنسان أو داره لم يضمنها بدخوله سواء دخلها بإذنه أو بغير إذنه، وسواء كان صاحبها فيها أو لم يكن، كما في («المغني» 379:5).

فثبت ذلك أن الغصب الشرعي ليس مجرد إثبات اليد على ملك الغير، بل لا بد فيه من الاستيلاء بإزالة يد المالك، بفعل المغصوب لا بفعل في المالك. ألا ترى أنه لو بعد المالك عن المواشي فتلفت لا يضمن. لأن ذلك لا يكون غصباً. فعلم بذلك أن الغصب الشرعي إثبات اليد العادية مع إزالة يد المالك بفعل في العين، لا مع إزالة يد المالك مطلقاً، ولا بإثبات اليد العادية مطلقاً، وهذا المعنى لا يتصور في العقار، لأن يد المالك لا تزول إلا بإخراجه عنها، وهو فعل فيه لا في العقار، وفي المنقول النقل فعل فيه، وهو الغصب، وما نقصه الغاصب من العقار بفعله أو سكناه ضمنه في قولهم جميعاً، لأنه إتلاف، والعقار يضمن بالإتلاف من غير اختلاف، كما لو نقل ترابها، أو هدم حيطانها، أو غرقها بالماء، أو ألقى الحجارة فيها، أو نقصها بغرسه وبنائه فيضمنه بغير خلاف، كذا في «الهداية» وغيرها من كتب القوم

.....

ولو احتج بما في بعض ألفاظ الحديث «من غصب قيد شبراً» إلخ على تحقق الغصب في العقار، فلنا أن نحتج عليه (1) بما في حديث أبي مالك من لفظ «ذراع أرض يسرقه» إلخ على تحقق السرقة في العقار، ولم يقل بذلك أحد من فقهاء (الأمصار، ولا يرون ذلك سرقة شرعية أصلاً. (المؤلف

ولله الحمد والثناء على ما أدلى من جزيل العطاء بتكميل تتمة المجلد السادس عشر من الإعلاء في هذا اليوم، يوم الإثنين، وهو سلخ شوال بعد شهر الصوم، سنة ست وخمسين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية. وكان تأليفه في ظل النفس الزكية، ذي المقامات العلية، صاحب الكرامات الجليلة، والصفات البهية، الذي خصه الله بالطافه الخفية، مجدد العصر الحاضر من بين البرية، شيخ الإسلام، حكيم الأمة المحمدية، الإمام الهمام، العلامة المقدام، بهجة الأنام، ملاذ الخاص والعام، أمير المؤمنين في علوم الشريعة، الذي هو للوصول إلى الله أقوى ذريعة، غياث السالكين وقدوة العارفين الماحي لرسوم الضلال والغواية، المحي مراسم الرشد والهداية، تاج الملة، سراج الأمة، التقى النقي المحدث المفسر الفقيه الولي مولانا الحافظ الثقة الثبت الشيخ محمد أشرف علي التهانوي، أدام الله ظلال بركاته (1)، ومتع المسلمين بمسلسلات إرشاداته، هذا، وأنا العبد المفتقر إلى رحمة ربي الأحد، المذنب الخاطئ ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولمشايقه ولوالديه وما ولد، ويرحم الله عبدا قال آمينا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا وحبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وسلم تسليما كثيرا كثيرا إلى يوم الدين، والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات.

* ... * ... * ... *

* ... * ... *

* ... *

*

كان نور الله مرقدده حيا وقت كتابة هذه الأوراق، ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لسادس عشرين من شهر (1) رجب سنة اثنين وستين بعد ثلاثمائة وألف (سنة 1362 هـ) رفع الله درجاته في أعلى عليين، وتقبل حسناته، وامتعنا بفيوضه وبركاته، آمين. (المؤلف)

إِعْلَاءُ السُّنَنِ

تَأْلِيفُ

المَحَدِّثُ النَّاقِدُ العَلَّامَةُ مولانا ظفر أحمد العثمانيّ التَّهَانَوِيّ رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأُمَّة الإمام الفقيه الدَّاعِيَةُ الكبير مولانا الشَّيْخُ أَشْرَفُ على التَّهَانَوِيّ رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزيّنة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث في أعلى كل صفحة، مع
تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة في الطبعة السابقة

الجزء الثامن عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/437، كاردن السيت، كراتشي، باكستان

الطبعة الأولى: 1401 هـ

الطبعة الثانية: 1405 هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: ... 1415 هـ

الصف والطبع: بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: ... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته: فهيم أشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية 9

عز وجل/437 كاردُن ايسٲ كراتشي 5 باكستان

الهاتف: 7216488 = 7223688

:ويطلب أيضا من

المكتبة الإمدادية باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد الرياض- السعودية

إداره اسلاميات 190 انار كلى لاهور

كتاب إحياء الموات

باب إحياء الموات

عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((من أعمر - 5770 أرضاً ليست لأحد فهو أحق))، قال عروة: قضى به عمر في خلافته اهـ (بخاري 314:1)

وقال عمر: "من أحيأ أرضاً ميتة فهي له"، علّقه "البخاري"، ووصله مالك في - 5771 "الموطأ": عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه، ويحيى بن آدم في "كتاب الخراج": عن سفيان (عن الزهري عن سالم عن أبيه، كذا في "الفتح" 114:5).

باب إحياء الموات

أقول: اختلف الناس في تأويل هذا الحديث على وجوه: فقال بعضهم: إن قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((من أحيأ أرضاً ليست لأحد فهو أحق))، خرج مخرج التشريع، فمن أحيأ أرضاً ملكه، سواء أذن له الإمام أو لم يأذن، وبه قال أبو يوسف ومحمد. وقال بعضهم: إنه ليس على وجه التشريع، بل على وجه الإذن من الإمام، فهو يقول: إن من أحيأ أرضاً يملكها إن أذن له الإمام، وإلا فلا، وهو قول أبي حنيفة، وحجته أن هذا الكلام محتمل للإذن والتشريع، والإذن أدنى فيحمل عليه؛ إذ لا دليل على الأعلى، وهو التشريع العام لكل زمان ومكان، احتج من حمله على التشريع بالقياس على ماء البحر والنهر وما يصاد من طير وحيوان. وقال: إنهم اتفقوا على أن من أخذه أو صاده يملكه، سواء أذن له الإمام أو لم يأذن، نقله في "الفتح" عن "الطحاوي". والجواب عنه: أنه قياس فاسد؛ لأن الأرض الميتة لبیت المال، فيحتاج إلى إذن الإمام، بخلاف الطير وغيره؛ فإنه لا ملك فيه لأحد، فلا يحتاج إلى الإذن؛ فظهر أن مذهب الإمام هو الصواب ولا حجة لمن خالفه. ثم حمله بعضهم على العموم، وقال الحكم لا يختص بالمسلم، بل هو عام للمسلم والذمي، وهو قول أئمتنا، وخصه بعضهم بالمسلم، وقال لا حق للذمي في الموات. وحجة الأولين من الحديث عموم قوله: "من أحيأ الخ"، ومن القياس أن الإحياء من أسباب الملك، فلا يختص به المسلم، كالشراء وغيره من الأسباب، وحجة الآخرين أنه روي عن جابر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: ((من أحيأ أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة))، وفيه دليل على أن الذمي إذا أحيأ أرضاً ميتة لم يكن له؛ لأن الصدقة لا تكون إلا للمسلم، قاله ابن حبان في "صحيحه" في النوع الأول من القسم الأول، وقال في النوع الثالث والأربعين من القسم الثالث: إن هذا الخطاب إنما ورد للمسلمين؛ لأن الصدقة، إنما تكون منهم، كذا في "نصب الراية" (2:315) للزيلعي. وأجاب عنه المحب الطبري بأن الكافر إذا تصدق يثاب عليه في الدنيا، كما ورد به الحديث، فيحمل الأجر في حقه على ثواب الدنيا، وفي حق المسلم علي ما هو أعم، ورده ابن حجر في "الفتح": بأن ما قاله محتمل، إلا أن ما قاله ابن حبان أسعد بظاهر الحديث، ولا يتبادر إلى الفهم من إطلاق الأجر إلا الأخروي اهـ والجواب عنه أنه إن كان المتبادر من الأجر هو الأجر لمجرد التبادر، فالمتبادر من لفظة "من" العموم، فما بالكم تتركون أحد المتبادرين بالآخر لمجرد التبادر،

وهل هذا إلا تحكم؟ فإذا تعارض الظاهران وجب ترجيح أحدهما بالدليل، فنقول: كون المسلم والذمي سواء في أسباب الملك كالبيع والشراء والهبة وغيرهما يرجح العموم، فيكون هو الراجح، ويجب تأويل الظاهر الآخر، هذا إذا سلم

التعارض، وإلا فلا حاجة إلى التأويل، ويعمل بكلا الظاهرين. وتحقيق ذلك أن الحديث، إنما يثبت استحقاق الأجر لكل من أحيا الأرض بإحيائه، وأكل العافية منها، والكفر لا ينافي الاستحقاق، وإنما ينافي الترتب فقط؛ لأنه حابط للأعمال، والحبط لا يكون إلا بعد التحقق وانعقادها سببا للأجر، فنقول: إذا أحيا الذمي الأرض، وأكل منها العافية استحق أجر الإحياء والتصدق لهذا الحديث، إلا أنه يحبط ذلك الأجر للكفر بالنصوص الحاكمة لحبط أعمال الكفار، ويعوض له أجر الدنيا بالحديث الآخر، وعلى هذا التحقيق لا تعارض بين الظاهرين، ولا يحتاج إلى حمل الأجر على الأجر العام من الدنيوي والأخروي، بل هو محمول على الأخروي فقط، ومع ذلك لا يدل على اختصاص الحكم بالمسلم فقط. قال العبد الضعيف: قد كان أبو حنيفة -رحمه الله- يقول: من أحيا أرضا مواتا فهي له، إذا أجازه الإمام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام، فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما رأى من الإجارة والإقطاع، وغير ذلك. قيل لأبي يوسف: ما ينبغي لأبي حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء؛ لأن الحديث قد جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((من أحيا أرضا مواتا فهي له))، فبين لنا ذلك الشيء؛ فإننا نرجو أن تكون قد سمعت منه في هذا شيئا يحتج به. قال أبو يوسف: حجته في ذلك أن يقول: الإحياء (1) لا يكون إلا بإذن الإمام، رأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعا واحدا، وكل واحد منهما منع صاحبه، أيهما أحق به؟ رأيت إن أراد رجل أن يحيي أرضا ميتة بفناء رجل، وهو مقر أن لا حق له فيها، فقال: لا تحيها فإنها بفنائي، وذلك يضرنني، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام في ذلك ههنا فصلا بين الناس، فإذا أذن الإمام في ذلك لإنسان كان له أن يحييها، وكان ذلك الإذن جائزا مستقيما، وإذا منع الإمام أحد كان ذلك المنع جائزا، ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد، ولا الضرر فيه مع إذن الإمام ومنعه، وليس ما قال أبو حنيفة: يرد الأثر، إنما يرد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام، فليست له، فأما من يقول: هي له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام؛ ليكون إذنه فصلا فيما بينهم من خصوماتهم، وإضرار بعضهم ببعض اهـ (ص 76). ولقد استراح بعض الأحباب ههنا، حيث نقل عن "فتح الباري" من قول الطحاوي ما يؤيد الجمهور، ولم يراجع "شرح معاني الآثار" له، فيقف على ما رد به قولهم، وأيد قول الإمام وشيذه بما نصه: قالوا أي أبو حنيفة ومن وافقه: ليس ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مما ذكر في هذا الباب يدافع لما قلنا؛ لأن ذلك الإحياء لم يفسر لنا ما هو؟ فيجوز أن يكون معنى قوله: ((من أحيا أرضا ميتة فهي له)) أي من أحياها على شرائط الإحياء فهي له ومن شرائطه تحظيرها، وإذن الإمام له فيها، وتمليكك إيها، ويجوز أن يكون على ما تأوله أبو يوسف ومحمد، فلا يجوز أن يقطع على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأنه أراد معنى إلا بتوقيف منه، أو بإجماع ممن بعده. فنظرنا فإذا يونس قد حدثنا، ثنا سفيان

أي هو بمنزلة سائر الألفاظ الشرعية التي نقلها الشرع عن معانيها اللغوية إلى معاني شرعية كالجهاد؛ فإنه لا يجوز (1) إلا بشرائط معلومة، كالنكاح والتزوج؛ فإنه لا يصح إلا برضا الزوجين عند شاهدين، وكذلك إحياء الموات ليس على معناه اللغوي، للاتفاق على كونه مشروطا بشروط معلومة، قد اعتبرها الشرع ليس لها أثر في اللغة، فالأرض الموات في اللغة، ما كان خرابا غير عامرة

وفي الشرع: أرض لا يرى عليها أثر زراعة، ولا بناء لأحد، ولم تكن فيها لأهل القرية مسرحا، ولا موضع مقبرة، ولا موضع محتطبهم، ولا مرعى دوابهم وأغنامهم، وليست بملك لأحد، ولا في يد أحد، فهي موات، وكذلك إحيائها ليس بمعنى عمارتها مطلقا، بل الإحياء شرعا عمارة مثل هذه الأرض بإذن الإمام، فافهم، ظ

باب عدم إحياء الأرض ثلاث سنين بعد احتجار الأرض

قال أبو يوسف في "كتاب الخراج": حدثنا الحسن بن عمار، عن الزهري، عن - 5772 سعيد بن المسيب، قال: قال عمر: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"، أخرجه الزيلعي في "نصب الراية"، وقال: حسن بن عمار ضعيف، وسعيد عن عمر فيه كلام.

ثم قال: روى حميد بن أنجويه في "كتاب الأموال": حدثنا ابن أبي عباد، ثنا - 5773 سفيان بن عيينة، عن ابن أبي نجيح، عن عمرو بن شعيب، أن عمر قال: "من كانت له أرض فغطلها ثلاث سنين لا يعمرها فعمرها غيره فهو أحق بها" اهـ، وقال ابن حجر: مرسل رجاله ثقات. قلت: وبه انجبر ضعف رواية الحسن بن عمار، وأما الكلام في رواية سعيد عن عمر، فهو غير مضر؛ لأن غايته الانقطاع بينهما، وهو غير مضر في خير القرون، لا سيما إذا تأيد بمرسل عمرو بن شعيب؛ فالأثر حجة.

بن عيينة، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن الصعب جثامة، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((لا حمى إلا لله ورسوله))، والحمى ما حمى من الأرض، دل ذلك أن حكم الأرضين إلى الأئمة لا إلى غيرهم، وأن حكم ذلك غير حكم الصيد؛ لأننا رأينا الصيد وماء الأنهار لا يجوز للإمام تمليك ذلك أحداً، ورأيانه لو ملك رجلاً أرضاً ميتة جاز، وكذلك لو احتاج الإمام إلى بيعها في نائبة للمسلمين جاز بيعه لها، ولا يجوز ذلك في ماء نهر، ولا في صيد بر ولا بحر، فلما كان ذلك إلى الإمام في الأرضين، دل ذلك أن حكمها إليه، وأنها في يده كسائر الأموال التي في يده للمسلمين. وقد دل على ذلك أيضاً ما حدثنا ابن مرزوق، ثنا أزهري، عن ابن عون، عن محمد، قال: قال عمر: "لنا رقاب الأرض"، فدل ذلك أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين، وأنها لا تخرج من أيديهم إلا بإخراجهم إياها إلى ما رأوا على حسن النظر منهم للمسلمين في عمارة بلادهم وصلاحها، وقد روي عن عمر رضي الله عنه ما حدثنا أبو بشر الرقي، ثنا أبو معاوية، عن أبي إسحاق الشيباني، عن محمد بن عبيد الله (1) قال: خرج رجل من أهل البصرة يقال له أبو عبد الله إلى عمر - رضي الله عنه - فقال أن بأرض البصرة أرضاً لا تضر بأحد من المسلمين، وليست من أرض الخراج، فإن شئت أن تقطعنيها أأخذها قسباً وزيتونا ونخلاً في نخيلي فافعل، فكان أول من أخذ الفلايا بأرض البصرة. قال: فكتب إلى أبي موسى الأشعري: إن كانت حمى فاقطعها إياه، قال الطحاوي: أفلا ترى أن عمر لم يجعل له أخذها، ولا جعل له ملكها إلا بإقطاع خليفة إياها، ولولا ذلك لكان يقول له: وما حاجتك إلى إقطاعي إياك؟ لأن لك أن تحييها دوني، وتعمرها فتملكها، فدل ذلك أن الإحياء عند عمر هو ما أذن الإمام فيه للذي يتولاه، وملكه إياه، ملخصاً (2: 158). وفي "الدر المختار": أن هذا أي الاختلاف في اشتراط إذن الإمام للإحياء لو كان المحيي مسلماً، فلو ذمياً شرط الإذن اتفاقاً، ولو مستأمن لم يملكها أصلاً اتفاقاً، "قهستاني" (5: 428). وإذا عرفت ذلك فلا يرد علينا ما قاله ابن حزم: إن الأرض لا تكون بالإحياء إلا لمسلم، وأما الذمي فلا؛ لقول الله تعالى: {إن الأرض يرثها عبادي الصالحون}، ونحن أولئك لا الكفار، فنحن الذين أورثنا الله تعالى الأرض، فله الحمد كثيراً (8: 243). قلت: ومقتضى ذلك أن الذمي لا يملك الأرض بمجرد الإحياء، وأما إذا أذن له الإمام فيملكها لوجود التمليك ممن أورثه الله الأرض، فكان كما لو وهب الإمام لذمي شيئاً ملكه، والله تعالى أعلم.

باب عدم إحياء الأرض ثلاث سنين بعد احتجار الأرض

باب في اشتراط البعد عن المصر في إحياء الأرض

حدثنا عفان، ثنا سعيد بن يزيد، أنا ليث، عن أبي بكر، وقال عفان مرة: عن أبي - 5774 بكر بن محمد، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ((من أحيا أرضا غلوة من المصر أو رمية من المصر فهي له))، أخرجه أحمد في "مسنده" (363:3)، ولينه في "جمع الفوائد" (258:1). وقال في خطبة "كتابه": إذا قلت: بلين، فالمراد أن فيه من اختلف أهو مقبول أو مردود (ص 6)، وقد عرفت أن الاختلاف غير مضر.

أقول: تمسك بهذا الأثر أئمتنا لسقوط حق الإحياء بترك الإحياء ثلاث سنين بعد احتجار الأرض، قال العبد الضعيف: وحديث المتن أخرجه الإمام أبو يوسف في "الخراج" بأسانيد عديدة: منها: حدثني محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال على المنبر: "من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"، وهذا سند حسن إلا أنه منقطع بين سالم وعمر، ولكن أبا عبيد أخرجه في "الأموال" من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، قال: كان عمر يخطب على هذا المنبر يقول فذكره (ص 290). قال أبو يوسف: وحدثني ليث، عن طاوس، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((عادي الأرض لله ولرسوله، ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين)) اهـ (ص 77)، وهذا مرسل حسن، قد تأيد بقول عمر رضي الله عنه، فهو حجة عند الكل، والله تعالى أعلم. قال في "الدر": وإحياءه ببناء، أو غرس أو كرب، أو سقي، ومن حجر أرضا أي منع غيره منها بوضع علامة من حجر أو غيره، ثم أهملها ثلاث سنين دفعت إلى غيره، وقبلها هو أحق بها، وإن لم يملكها؛ لأنه إنما يملكها بالإحياء والتعمير، لا بمجرد التحجير، ولو كربها، أو ضرب عليها المسناة، أو شق لها نهرا، أو بذرها فهو إحياء، (مبسوط 5:428) اهـ. قلت: يدل على ذلك ما رواه أبو عبيد في "الأموال": حدثني نعيم بن حماد، عن عبد العزيز بن محمد، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني، عن أبيه: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقطعه العقيق أجمع، قال: فلما كان زمان عمر قال لبلال: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يقطعك لتحجره عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي (ص 290). ورواه يحيى بن آدم من طريق عبد الله بن أبي بكر قال: جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاستقطعه أرضا، فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال! إنك استقطعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرضا طويلة عريضة، فقطعها لك، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يمنع شيئا يسأله، وأنت لا تطيق ما في يدك، فقال: أجل! فقال فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، ومالم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله شيئا أقطعنيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال عمر: والله لتفعلن فأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين (ص 294)، وفيه دليل على أن الاحتجار لا يفيد الملك، وإنما يملك الرجل ما أقطعه الإمام بإحيائه بالتعمير دون التحجير، والله أعلم. قال أبو عبيد: وحدثني أحمد بن عثمان، عن ابن المبارك، عن حكيم بن زريق، قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبي: إن من أحيا أرضا ميتة ببنين أو حرث ما لم تكن من أموال قوم ابتاعوها من أموالهم، فأجز للقوم إحيائهم الذي أحيا ببنين أو حرث، اهـ مختصرا (ص 291)، وفيه دليل أيضا على أن الإحياء لا يكون بالتحجير ولا بحفر الخندق حول الأرض، فافهم، ظ

باب في اشتراط البعد عن المصر لإحياء الأرض

أقول: الحديث حجة في الباب، وهو مؤيد بالقياس أيضاً؛ لأن الأرض القريبة من المصر تكون مشغولة بحق

باب حريم البئر

أخرج ابن ماجه من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى وعبد الوهاب بن عطاء - 5775 الخفاف عن إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن عبد الله بن مغفل أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من حفر بئراً فله أربعون ذراعاً عطناً لما شئته)) "ابن ماجه" (ص 181)، وإسماعيل ضعيف، ولكنه لم يتفرد به، بل تابعه أشعث بن سوار، عن الحسن عن عبد الله بن مغفل عند الطبراني، كما في "نصب الراية" (316:2) للزيلعي.

وله شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه أحمد في "المسند" (494:2): عن هشيم - 5776 عن عوف عن رجل عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((حريم البئر أربعون ذراعاً حوالها لأعطان الإبل والغنم))، وفيه رجل مبهم إلا أن الإبهام غير مضر عندنا في القرون الثلاثة

وقد روي عن أبي هريرة مرفوعاً: ((إن حريم البئر البدي خمسة وعشرون ذراعاً، - 5777 وحريم البئر العادي خمسون ذراعاً)) من ثلاثة أوجه: أحدها: من طريق الحسن بن أبي جعفر عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، وفيه الحسن بن أبي جعفر وهو ضعيف. وثانيها: من طريق عمرو بن قيس، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، وفيه عمرو بن قيس، وهو ضعيف. وثالثها: من طريق محمد بن يوسف بن موسى المقرئ، عن إسحاق بن أبي حمزة، عن يحيى بن أبي الخصيب، عن هارون بن عبد الرحمن، عن إبراهيم بن أبي عيلة، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، وفيه محمد بن يوسف المقرئ

أهل ذلك المصر حقيقة أو حكماً؛ لأن من عادة أهل الأمصار أنهم يشغلون بعض الأراضي المتصلة لمصرهم بحوائجهم الموجودة، ويتركون بعضها للحوائج المستقبلية، فلا يدل فراغ ذلك الأرض عن حوائجهم في الحال على عدم مشغولييتها بحقهم كما ظنه الإمام محمد، ثم التقدير بالغلوة أو الرمية ليس للتحديد بل للتمثيل؛ لأن حوائج أهل كل بلدة وقرية مختلفة حسب اختلاف أهلها بالقلة والكثرة وغيرهما، وقس عليه قيد عدم سماع الصوت في تعريف الموات عند أبي يوسف، والله أعلم. قال العبد الضعيف: والمختار قول أبي يوسف في اعتبار البعد، فلا يكون الأرض القريبة من العمران مواتاً، وهو ظاهر الرواية المفتى به؛ لأن ما يكون قريباً من العمران لا ينقطع ارتفاق أهلها عنه، فيدار الحكم عليه، وأدار محمد (الحكم على حقيقة الانتفاع قرب أو بعد كما في "رد المحتار" (427:5).

باب حريم البئر

أقول: ههنا أبحاث: الأول: أنه كيف التعارض بين حديثي أبي هريرة مع أن حديث عوف مروي من طريق واحد، وحديث الزهري مروي من ثلاثة طرق، يتقوى بعضها ببعض؟ قلنا: إن كان هذا وجهاً لترجيح رواية الزهري، فحديث عوف راجح من جهة أن كل واحد من طرق حديث الزهري معلوم الضعف؛ بخلاف حديث عوف؛ فإنه ليس كذلك، لأن فيه رجلاً مبهماً، وليس بمعلوم الضعف لأنه يحتمل أن يكون ثقة، بل هو الغالب؛ لأن الرجل من التابعين

والخير فيهم أغلب لمن بعدهم، فحصل التعارض. والثاني: أنه كيف التعارض بين حديث عبد الله بن مغفل، وبين حديث الزهري عن النبي - صلى الله عليه وسلم -؟ مع أن حديث ابن مغفل ساكت عن زيادة هي في حديث الزهري؛ لأن حديث عبد الله

وهو ضعيف جدًا، كذا في "الزيلي" و "الدراية"، و "التعليق المغنى على الدارقطني"، فتعارض حديثا أبي هريرة وتساقتا

وروي عن ابن المسيب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ((أن حريم البئر البدي - 5778 خمسة وعشرون ذراعا، وحريم البئر العادي خمسون ذراعا))، رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والحاكم، كما في "الزيلي" (2:317)، وهو مرسل صحيح إلا أن حديث عبد الله بن مغفل مقدم عليه لكونه مسندا

وكذا هو مقدم على ما روى أبو يوسف في "كتاب الخراج": عن الحسن بن عمار، - 5779 عن الزهري عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: ((حريم بئر العطن أربعون ذراعا، وحريم بئر الناضح ستون ذراعا))؛ لأن حديث الزهري مرسل، وحديث عبد الله بن مغفل مسند

وكذا هو مقدم على ما روى ابن ماجه: عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه - 5780 قال: ((حريم بئر مدر شائها))؛ لأنه من حديث منصور بن صقير عن ثابت بن محمد عن نافع أبي غالب عن أبي سعيد الخدري، ومنصور بن صقير ضعيف، وثابت بن محمد لا يدرى من هو؟

باب حريم العين

قال أبو يوسف في "كتاب الخراج": عن الحسن بن عمار، عن الزهري، قال: قال - 5781 (رسول الله - صلى الله عليه وسلم -): ((حريم العين خمسمائة ذراع)) (بنية 4:300)

ابن مغفل متعرض عن حكم بئر الطعن، وغير متعرض عن بئر الناضح، وحديث الزهري متعرض عن كليهما. والجواب عنه أن حديث ابن مغفل متعرض عن كليهما؛ لأن قوله: ((من حفر بئرا فله أربعون ذراعا)) حكم عام لكل بئر، سواء كان بئر العطن أو بئر الناضح، وقوله: ((عطنا لماشيته))، ليس بقيد بل تنبيه على فائدة من فوائد هذا الحكم، ولو كان قيда لكان وجه الكلام أن يقال: البئر للعطن أربعون ذراعا، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. والثالث: أنه لا فرق بين البئر البدي والعادي في المقصد، فلا وجه للفرق بين الحكم، وهو أيضا مرجح لرواية عبد الله بن مغفل على مرسل سعيد بن المسيب. والرابع: أنه لا فرق بين بئر العطن وبئر الناضح في المقصد، فلا وجه للفرق من الحكم، وبه يترجح رواية ابن المغفل على رواية الزهري المرسلة، وبهذا التفصيل المذكور في المتن، والشرح ظهر دقة فهم أبي حنيفة وسعة نظره في الحديث، وانخسف ما قاله ابن قدامة في "المغني" (6:182): أما حديث أبي حنيفة فحديثنا أصح من حديثه، ورواهما أبو هريرة فيدل على ضعفه، لأنك قد عرفت أن متمسك أبي حنيفة هو حديث عبد الله بن مغفل، لا حديث أبي هريرة، ثم حديث أبي هريرة الذي هو متمسك لأحمد ليس بأصح من حديث أبي هريرة الذي هو متمسك لأبي حنيفة، بل هما متعارضان، والرجحان الخارجي، إنما هو للحديث الذي هو متمسك لأبي حنيفة؛ لأنه موافق لحديث ابن مغفل، فاعرف ذلك

أقول: الرواية مرسلّة كما ترى، واعتمده علماؤنا؛ لأنّه لم يثبت في الباب أصح منه، وما روى الدارقطني عن أبي هريرة مرفوعاً: ((إن حريم العين السائحة ثلاث مائة ذراع، وحريم عين الزرع ستمائة ذراع)) فخطأ؛ لأنّه رواه من

طريقين: أحدهما: طرق الحسن بن أبي جعفر، عن معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة. والثاني: طرق محمد بن يوسف بن موسى المقرئ، عن أبي إسحاق بن أبي حمزة، عن يحيى بن أبي الخصب، عن هارون بن عبد

.....

الرحمن، عن إبراهيم بن أبي عجلة، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة (دارقطني 518). وضعف الدارقطني الطريق الأول بالحسن بن أبي جعفر، والثاني بمحمد بن يوسف، ومما يدل على ضعفهما أنه روى أبو داود في المراسيل عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((حريم البئر العادية خمسون ذراعاً وحريم البئر البدي خمس وعشرون ذراعاً))، قال سعيد من قبل نفسه: "وحريم قلب الزرع ثلاث مائة ذراع"، وزاد الزهري: "وحريم العين خمسمائة ذراع"، وهكذا رواه ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق عن ابن المسيب بأسانيد صحيحة أنه قال ذلك من قبل نفسه، فلو كان عنده رواية في هذا الباب لم يحتج إلى القول بالاجتهاد. فدل ذلك أن ما رواه الحسن بن أبي جعفر، ومحمد بن يوسف عنه خطأ، ومما يدل على خطأهما أيضاً أنه روى أبو داود عن الزهري قوله: "حريم العين خمسمائة ذراع"، كما عرفت آنفاً، فلو كان عنده رواية عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً لما خالفها، فاعرف ذلك. وقد نقلت روايات "المراسيل"، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق من تعليق "المغني على سنن الدارقطني" (518)، وقال العيني في "البنية" (301:4)، معترضاً على قول الإنزاري: الأصح عندي خمسمائة ذراع؛ لأنه موافق لحديث الزهري عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((حريم العين خمسمائة ذراع)) اهـ، إنه قد روى البيهقي من حديث يحيى بن آدم: حدثنا إبراهيم بن أبي يحيى، عن داود ابن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، أنه قال: "حريم البئر خمسون ذراعاً، وحريم العين مائة ذراع"، فكان ينبغي أن يكون هذا هو الأصح؛ لأنه قول خبر الأمة عبد الله بن عباس اهـ. وهذا عجيب؛ لأن الإنزاري رجح قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على قول ابن عباس، والعيني يرجح قول ابن عباس على قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهو كما ترى. فإن قلت: حديث الزهري مرسل، قلنا: حديث ابن عباس ليس بمسند، ولا بمروسل عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، بل هو من قوله ثم لا يصح هذا العذر ممن يقبل المراسيل ويعمل بها، فإن قلت: في حديث الزهري الحسن بن عمار، وهو متكلم فيه. قلنا: في حديث ابن عباس إبراهيم بن أبي يحيى، وهو أسوأ حالا من الحسن بن عمار، فكيف يصح ترجيح حديث ابن عباس على حديث الزهري؟ بالجملة: هذا الاعتراض ساقط، ولا وجه لتصحيحه، والصحيح هو ما قاله الإنزاري وهو المذهب، والله أعلم.

فائدة متعلقة بحريم الشجرة

فائدة: قال في "العالمكيرية": من غرس شجرة بإذن الإمام عند الكل، أو بغير إذن الإمام عندهما هل يستحق لها حريماً؟ حتى لو جاء آخر وأراد أن يغرس بجانب شجرته شجراً هل له أن يمنعه عن ذلك؟ لم يذكر محمد هذا الفصل في الكتاب، ومشايخنا قالوا: يستحق مقدار خمسة أذرع، به وردت السنة، كذا في "المحيط" (عالمكير 256:6) وقال في "الكفاية": إن رجلاً غرس شجرة في أرض فلاة، فجاء آخر فأراد أن يغرس شجرة أخرى بجانب شجرة، فشكا صاحب الشجرة الأولى إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فجعل له النبي - صلى الله عليه وسلم - من الحريم خمسة أذرع، وأطلق الآخر فيما وراء ذلك. هذا حديث صحيح مشهور كذا في المبسوط لشيخ الإسلام (حاشية الهداية 466:4). قلت: الحديث غريب بهذا السياق، وإنما أخرجه أبو داود والطحاوي عن أبي سعيد الخدري،

والحاكم عن عبادة بن الصامت، والطبراني عن ابن عمر وأبو داود في "المراسيل" عن عروة بغير هذا السياق كما في الزيلعي (317:2) ولا حجة فيه للمشايخ لأن مفاد تلك الأحاديث أنه جعل الحريم هذا غصان الشجرة أو جرائد النخلة حين اختصم رجلان إليه، وليس فيها أن ذلك الاختصام كان في الغرس، فيحتمل أن يكون في غيره، فلا حجة لهم في تلك، ولو صح الحديث بسياق "المبسوط" لم

يكن فيه حجة أيضا، لأنه يدل على أنه جعل الحريم في الواقعة الجزئية خمسة أذرع، وهو لا يدل على الحكم الكلي، فالصواب في هذا الباب عدم التقدير بل هو مفوض إلى الاجتهاد، لأن الأشجار تختلف في الصغر والكبر، والاتساع

.....

وعدمه، فينظر إلى الشجرة المغروسة، والتي تغرس، ويجعل لكل واحد منهما حريم بحسب ما يقتضيه نوعه، والله أعلم قال العبد الضعيف: قد استراح بعض الأحباب ههنا، فإن حديث المتن رواه أبو يوسف في "الخراج" (ص 120) عن الحسن بن عمار، عن الزهري، مرفوعا بلفظ: ((حريم العين خمسمائة ذراع، وحريم البئر الناضح ستون ذراعا، وحريم بئر العطن أربعون ذراعا عطنا للماشية))، فلو كان هذا هو المعتمد عليه لكونه أصح ما في الباب، لكان عليه أن يقول في بئر الناضح بأن حريمه ستون ذراعا، كما قاله أبو يوسف ومحمد، وقال في "التاترخانية" وفي "الكبرى": به يفتى (رد المحتار 429:5)، ولكن صنيع بعض الأحباب في الباب الماضي يدل على أن المعتمد عليه في حريم البئر حديث عبد الله بن مغفل عنده، دون مرسل الزهري هذا، وعكس الأمر ههنا، فجعل مرسل الزهري أصح ما في الباب وعمدته، والاعتماد على بعض أجزاء الحديث والإعراض عن بعض أجزاءه ليس من الإنصاف في شيء. فإن قال: هو أصح شيء في الباب في حكم حريم العين، لكونه سالما من التعارض، دون سائر أجزاءه، لما عارضه حديث عبد الله بن مغفل فيها. قلنا: لا تعارض، فإن قوله: ((من حفر بئرا فله أربعون ذراعا)) في حديث عبد الله بن مغفل ليس بعام لكل بئر، فإن النكرة في موضع الإثبات لا تعم، وقوله: ((عطنا لماشية)) قرينة قوية على أنه أراد بها بئر العطن لا بئر الناضح، ألا ترى إلى قوله في مرسل الزهري: ((وحريم بئر العطن أربعون ذراعا عطنا للماشية))، وهو بمعناه سواء، فالظاهر أن حديث عبد الله بن مغفل مختصر، ومرسل الزهري مفسر، فليكن هو المعتمد عليه في جميع أجزاءه، ولذا أفتى المتأخرون بقول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، كما مر، وهو مقتضى النظر، لأن بئر الناضح يحتاج فيه إلى أن يسير دابته للاستقاء، وقد يطول الرشاء، وبئر العطن للاستقاء منه باليد، فقلت الحاجة فلا بد من التفاوت (هداية). والأحسن في الاعتذار عن أبي حنيفة أنه اعتمد في حريم البئر على حديث عبد الله بن مغفل، ولم يعتمد على مرسل الزهري، لما في الحسن بن عمار من الضعف، ولأن الزهري لم يرو عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التفرقة بين بئر العطن وبئر الناضح إلا فيما رواه الحسن بن عمار عنه، وأما غيره فإنما يروي عنه عن سعيد بن المسيب من قوله التفرقة بين بئر البدي وبئر العادية، كما في "كتاب الخراج" ليحيى بن آدم (104) و"سنن البيهقي" (155:6): روى ذلك يونس عن الزهري، وكذلك رواه معمر عنه، ورواه إسماعيل بن أمية عن الزهري عن سعيد بن المسيب، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - روي من حديث معمر وإبراهيم بن أبي عبلة عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة، مرفوعا موصولا، وهو ضعيف، قاله البيهقي، والضعف إنما جاء ممن هو دون معمر وابن أبي عبلة، وإلا فهما تقتان صدوقان. وأما حريم العين فاعتمد أبو حنيفة فيه على حديث الزهري من غير طريق الحسن بن عمار عنه، فقد روى يونس عن الزهري قال: وسمعت الناس يقولون: حريم العيون خمسمائة ذراع، قاله بعد ما ذكر حكم البئر البدي والعادية عن سعيد بن المسيب من قوله، وروى ابن المبارك عن معمر عن الزهري مثله، ثم قال: وقال الزهري: وسمعت حديثا أن حريم العيون خمسمائة ذراع، كذا في كتاب الخراج ليحيى (105) وفسر قوله: حديثا يقول قريبا، ليس يريد حديثا من الأحاديث اهـ. قلت: ولكن ما رواه أبو يوسف، عن الحسن بن عمار، عن الزهري، يدل أنه أراد حديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومثله يصلح مفسرا للمجمل البتة. وبالجمله فكل ما ورد في التفرقة بين بئر العطن والناضح، والبئر البدي والعادية، لم يثبت كونه مرفوعا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هو عن ابن المسيب من قوله،

وحديث عبد الله بن مغفل موصول مسند إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فلا
يزاد على ما فيه، لأن كلمة "من" تفيد العموم، فكان معناه أن كل حافر بئر فله أربعون
ذراعاً كائناً من كان، والعام المتفق على قبوله والعمل به أولى عندنا من

الخاص المختلف في قبوله والعمل به، ولأن القياس يأبى استحقاق الحريم، لأن عمل الحافر إنما هو في موضع الحفر والاستحقاق به، فلا يقال به إلا بالتوقيف، وليس إلا في ما ذكرناه، ولو سلمنا كون قول ابن المسيب مرفوعا حكما

.....

فنقول: تركنا القياس فيما اتفق عليه الحديثان، وحفظناه فيما تعارضا فيه، وقد اتفقا على الأربعين، وتعارضا فيما وراءها، لأن العام ينفيه، والخاص يثبت، فتساقطا، ولزم العمل بالمتيقن المجمع على قبوله، ولأن قد يستقى من العطن بالناضح، ومن بئر الناضح باليد، فاستوت الحاجة فيهما، ويمكنه أن يدبر البعير حول البئر، فلا يحتاج إلى زيادة مسافة، (هداية). وأما قول بعض الأحباب في حريم الشجرة: إن الصواب في هذا الباب عدم التقدير، لأن الآثار لا تدل على كون الاختصاص في الغرس، ولو دلت على ذلك لم تدل على الحكم الكلي، بل غاية ما فيها أنه - صلى الله عليه وسلم - قضى بذلك في قضية بعينها اهـ. ففيه أن ما ذكره المشايخ لا محمل أحسن منه لهذا الحديث، وقد أخرجه الحاكم في "المستدرک" في كتاب الأحكام عن عبادة بن الصامت بلفظ: ((إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى في النخلة أن حريمها مبلغ جريدها))، وقال: صحيح الإسناد، وأخرجه الطبراني عن ابن عمر: ((إن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل حريم النخلة مد جريدها))، وأخرجه أبو داود في "المراسيل": عن عروة بن الزبير، قال: ((قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حريم النخلة طول عسيبها))، وفي كل ذلك ما يدل على كونه حكما عاما لكل شجرة، وفسره أبو سعيد الخدري في حديثه بأنه - صلى الله عليه وسلم - أمر بجريده من جريدها فزرعت فوجدت سبعة أذرع أو خمسة أذرع، فقضى بذلك، رواه أبو داود في "سننه" (زيلعي)، فلو فوضناه إلى رأي الإمام قلنا: إن حريمها مبلغ جرائدها وغصونها، ولو قدرناه بمقدار معلوم تسهيلا على العوام حسما لمادة النزاع. قلنا: إنه مقدر بخمسة أذرع، أو سبعة أذرع من كل جانب، كما بينه حديث أبي سعيد - رضي الله عنه -، فافهم والله يتولى هداك 12 ظ

فائدة: من سبق إلى مقاعد الأسواق، والطرقات، أو مشارع المياه، أو كل مباح، مثل الحشيش، والحطب، والثمار المأخوذة من الجبال، وما ينبذه الناس رغبة عنه، أو يضيع منهم مما لا تتبعه النفس، واللقطة، واللقيط، وما يسقط من الثلج، وسائر المباحات، من سبق إلى شيء من هذا فهو أحق به، ولا يحتاج إلى إذن الإمام ولا إذن غيره، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((من سبق إلى (1) مالم يسبق إليه مسلم فهو أحق به))، ذكره الموفق في "المغني" (184:6)، ولم يذكر فيه خلافا، قال: وما كان من الشوارع، والطرقات، والرحاب بين العمران، فليس لأحد إحياءه، سواء كان واسعا أو ضيقا، وسواء ضيق على الناس أو لم يضيّق، لأن ذلك يشترك فيه المسلمون، وتتعلق به مصلحتهم، فأشبهه مساجدهم. ويجوز الارتفاق بالعود في الواسع من ذلك للبيع والشراء على وجه لا يضيّق على أحد، ولا يضر بالمارة، لاتفاق أهل الأمصار في جميع الأعصار على إقرار الناس على ذلك من غير إنكار، ولأنه ارتفاق مباح من غير إضرار، فلم يمنع منه كالاكتياز، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((مني مناخ من سبق))، قد تقدم تخريجه في باب النهي عن بيع أرض مكة، وله أن يظل على نفسه بما لا ضرر فيه من بارية وتابوت وكساء ونحوه، لأن الحاجة تدعو إليه من غير مضرة فيه، وليس له البناء لا دكة ولا غيرها، لأنه يضيّق على الناس، ويعتبر به المارة بالليل، والضرير في الليل والنهار، ويبقى على الدوام، وربما ادعى ملكه بسبب ذلك، والسابق أحق به مادام فيه، فإن قام وترك متاعه فيه لم يجز لغيره إزالته، لأن يد الأول عليه، وإن نقل متاعه كان لغيره أن يقعد فيه، لأن يده قد زالت اهـ ملخصا من "المغني" (163:6)، وهذا كله مما لا خلاف فيه، كما هو ظاهر. وفيه أيضا:

قال أحمد في السابق إلى دكاكين السوق غدوة: فهو له إلى الليل، وكان هذا في سوق
المدينة فيما

رواه أبو داود والضياء عن أم جندب بلفظ: ((من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم فهو له))، كما في "العيزي" (1) (239:3).

مضى. قلت: ومقتضى القياس أن يكون له إلى قيام السوق، والغالب قيامها في النهار وارتفاعها في الليل، فإن كانت تقوم في الليل أيضا، فهو له إلى ارتفاع السوق، لأنه سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم، والله تعالى أعلم 12، ظ

فائدة: يجوز للإمام إقطاع موات من الأرض لمن يحييها، لما روى وائل بن حجر: ((أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أقطعه أرضا، فأرسل معاوية معه أن أعطه إياه أو أعلمه إياه، حديث صحيح، وأقطع بلال بن الحارث المزني، وأبيض بن حمال الماري، وأقطع الزبير حفر فرسه، فأجرى فرسه حتى قام، ورمي بسوطه، فقال: ((أعطوه من حيث وقع سوطه)) رواه سعيد وأبو داود، وذكر البخاري عن أنس قال: ((دعا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الأنصار ليقطع لهم بالبحرين، فقالوا: يارسول الله! إن فعلت فاكذب لإخواننا من قريش بمثلها))، روي أن أبا بكر أقطع طلحة بن عبيد الله أرضا، وأن عثمان أقطع خمسة من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -: الزبير، وسعدا، وابن مسعود، وأسامة بن زيد، وخباب بن الأرت، روى هذه الآثار كلها أبو عبيد في "الأموال". إذا ثبت هذا فإن من أقطعه الإمام شيئا من الموات لم يملكه بذلك، لكن يصير أحق به كالمحتجر الشارع في الإحياء، بدليل ما ذكرنا من حديث بلال بن الحارث، حيث استرجع منه عمر ما عجز عن إحيائه من العقيق الذي أقطعه إياه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولو ملكه لم يجز استرجاعه، ولكن المقطع له يصير أحق به من سائر الناس، وأولى بإحيائه، فإن أحياه وإلا قال له السلطان: إن أحبيته وإلا فارفع يدك عنه، كما قال عمر لبلال بن الحارث المزني: "إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يقطعك لتحجبه دون الناس، وإنما أقطعك لتعمر، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي"، ذكره الموفق في "المغني" (6:164)، وقواعدنا تساعده، وقد تقدم أن الملك إنما يثبت بالإحياء دون التحجير، بإذن الإمام أو بغير إذن، بقي أن الإقطاع بمنزلة الهبة، والهبة تتم بالقبض. والجواب أن قبض الموات إنما هو بالإحياء، قال في "الدر": إذا أحيى مسلم أو ذمي أرضا ملكها. قال ابن عابدين: أي ملك رقية موضع أحياء دون غيره، وعند أبي يوسف إن أحيى أكثر من النصف كان إحياء للجميع (در منتقى)، وقال محمد: لو الموات في وسط ما أحيى يكون إحياء للكل ولو في ناحية فلا (تاتارخانية 5:427) اهـ

فائدة: ليس للإمام إقطاع ما لا يجوز إحياءه من المعادن الظاهرة، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما استقطعه الأبيض بن حمال الملح الذي بمأرب، قيل يارسول الله! إنما أقطعت الماء العد فأرجعه منه واسترده، رواه أبو داود (3:139)، والترمذي (1:259)، والدارقطني (ص 519)، وابن ماجه (2:49)، وإسناده صحيح ثابت، وعند كلهم جميعا أنه أقطعه إياه، ثم أخبره رجل هو الأقرع بن حابس التميمي، أنه كالماء العد، فاسترده منه، وأقطعه أرضا ونخلا مكانه، ورواه يحيى بن آدم في "الخراج" من طريق ابن المبارك، عن معمر بن يحيى بن قيس الماري، عن رجل، عن أبيض بن حمال، ولفظه: ((فأراد أن يقطعه إياه، فقال رجل: إنه كالماء العد، فأبى أن يقطعه)) (ص 110)، ولأن في ذلك تضيقا على المسلمين، وفي إقطاع المعادن الباطنة وجهان، كذا في "المغني" (6:166)، وقال فيما مضى: إن الصحيح جواز إقطاعها، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقطع لبلال بن الحارث معادن القبلية جلسيها وغوريها، رواه أبو داود وغيره (6:158). قلت: وقولنا معشر الحنفية في هذا الباب، كما ذكره الموفق سواء، يدل على ذلك ما في "الدر" و "الشامية" (5:129) ظ

فائدة: في الحمى، ومعناه أن يحمي أرضا من الموات يمنع الناس رعي ما فيها من الكلاً

ليختص بها دونهم، وروى الصعب بن جثامة قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((لا حمى إلا لله ورسوله))، رواه أبو داود، والبخاري، وأحمد، وقال: ((الناس شركاء في ثلث في الماء، والنار، والكلأ))، رواه الخلال - وقد تقدم تخريجه في باب البيوع بعدة طرق - وليس لأحد من الناس سوى الأئمة أن يحمي، لما ذكرنا من الخبر والمعنى، فأما النبي - صلى الله عليه وسلم - فقد كان له أن يحمي لنفسه وللمسلمين، لقوله: ((لا حمى إلا لله ولرسوله))، لكنه لم يحم لنفسه شيئاً، وإنما حمى للمسلمين، فقد روى ابن عمر قال:

حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - النقيع للخیل، فقلت له: لخیله قال: لا إلا لخیل المسلمين، رواه أحمد، وفيه عبد الله العمري وهو ثقة، وقد ضعفه جماعة (مجمع الزوائد 158:4). وأما سائر أئمة المسلمين فليس لهم أن يحموا لأنفسهم شیئا، ولكن لهم أن

.....

يحموا مواضع لترعى فيها خیل المجاهدين، ونعم الجزية، وإبل الصدقة، وضوال الناس التي يقوم الإمام بحفظها، وماشية الضیف من الناس، على وجه لا يستتضر به من سواه من الناس، وبهذا قال أبو حنیفة، ومالك، وأحمد، والشافعي، في صحيح قولیه، وقال في الآخر: ليس لغیر النبي - صلى الله عليه وسلم - أن یحمي، لقوله: ((لا حمى إلا لله ولرسوله)) ولنا أن عمر وعثمان حميا، واشتهر ذلك في الصحابة، فلم ينكر علیهما فكان إجماعا. وروی أبو عبيد بإسناده عن عامر عن عبد الله بن الزبیر - أحسبه عن أبيه - قال: أتى أعرابي عمر، فقال: يا أمير المؤمنين! بلادنا قاتلنا علیها في الجاهلية، وأسلمنا علیها في الإسلام، علام تحمیهما؟ فأطرق عمر، وجعل ینفخ ویقتل شاربه - وكان إذا كربه أمر قتل شاربه ونفخ - فلما رأى الأعرابي ما به جعل یردد ذلك، فقال عمر: المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لولا ما حمل علیہ في سبیل الله ما حمیت شبرا من الأرض في شبر. وقال مالك: بلغني أنه كان یحمل في كل عام على أربعين ألفا من الظهر، وروی البخاري وغيره عن أسلم قال: سمعت عمر یقول لهني حين استعمله على حمى الربة: يا هني! اضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإنها مجابة، وأدخل رب الصرمة والغنيمة، ودعني من نعم ابن عوف ونعم ابن عفان، فإنهما إن هلكتا ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاء یصرخ يا أمير المؤمنين! فالكلاء أهون علي أم غرم الذهب والورق؟ إنها أرضهم قاتلوا علیها في الجاهلية، وأسلموا علیها في الإسلام، وإنهم لیرون أنا نظلهم ولولا النعم التي یحمل علیها في سبیل الله ما حمیت على الناس من بلادهم شیئا أبدا، وهذا إجماع منهم، ولأن ما كان لمصالح المسلمين قامت الأئمة فيه مقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأما حمى الإمام لنفسه فیفارق حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - لنفسه؛ لأن صلاحه یعود إلى صلاح المسلمين، وماله كان یرده في المسلمين، ففارق الأئمة في ذلك، وسادوه فیما كان صلاحا للمسلمين، وليس للإمام أن یحمي إلا قدرا لا یضيق على المسلمين ویضر بهم؛ لأنه إنما جاز لما فيه من المصلحة لما یحمي، وليس من المصلحة إدخال الضرر على أكثر الناس، كذا في "المغني" (168:6) ملخصا

فائدة: في أحكام الشرب، لم يتعرض لها بعض الأحباب أصلا، فنقول: لا یخلو الماء من حالین: إما أن یكون جاريا أو واقفا، فإن كان جاريا فهو ضربان: أحدهما أن یكون في نهر غیر مملوك، وهو قسمان: أحدهما: أن یكون نهرا عظیما كالنیل، والفرات، ودجلة، وجیحون، وسیحون، وكنك، وجمن، وما أشبهها من الأنهار العظيمة التي لا یستتضر أحد بسقیه منها، فهذا لا تزاحم فيه، ولكل أحد أن یسقى منها ما شاء. القسم الثاني: أن یكون نهرا صغیرا، یزدحم اناس فيه ویبتشاحون في مائه، أو سیل یتشاح فيه أهل الأرض الشاربة منه، فإنه یبدأ بمن في أول النهر، فیسقى ویحبس الماء حتی یبلغ إلى الکعب، ثم یرسل إلى الذي يليه، فیصنع كذلك، وعلى هذا إلى أن تنهی الأراضي كلها، فإن لم یفضل عن الأول شيء، أو عن الثاني أو عن یلیهم فلا شيء للباقيين؛ لأنه ليس لهم إلا ما فضل، فهم كالعصبة في المیراث، هذا قول فقهاء المدينة، ومالك، والشافعي، وأحمد، ولا نعلم فيه مخالفا. والأصل في هذا ما روى عبد الله بن الزبیر: أن رجلا من الأنصار خاصم الزبیر في شراج الحرة التي یسقون بها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((اسق يا زبیر! ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصاري، وقال: یارسول الله إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم قال اسق يا زبیر! ثم احبس

الماء حتى يرجع إلى الجدر)) "متفق عليه"، ورواه مالك في "الموطأ" عن الزهري، عن عروة، عن عبد الله بن الزبير، وإنما أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الزبير أن يسقي، ثم يرسل الماء تسهيلا على غيره، فلما قال الأنصاري ما قال، استوفي للزبير حقه، وروى مالك في "الموطأ": أيضا: عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم، أنه بلغه أن رسول الله صلى

الله عليه وسلم قال في سيل مهزور ومذنيب: ((يمسك حتى الكعبين، ثم يرسل الأعلى على الأسفل)). قال ابن عبد البر: هذا حديث مدني مشهور عند أهل المدينة، معمول به عندهم، وروى أبو داود بإسناده عن ثعلبة بن أبي

مالك: أنه سمع كراءهم يذكرون: ((أن رجلا من قريش كان له سهم في بني قريظة، فخاصم إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سيل مهزور، يعني السيل الذي يقتسمون مائه، ففضى بينهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن الماء إلى الكعبين، لا يحبس الأعلى على الأسفل)). ولأن من أرضه قريبة من فوهة النهر أسبق إلى الماء، فكان أولى، كمن سبق إلى المشرعة، فإن كان لجماعة رسم شرب من نهر غير مملوك أو سيل، وجاء إنسان إلى النهر منه، ولأن من ملك الأرض ملكها بحقوقها ومرافقها، ولا يملك غيره إبطال حقوقها، وهذا من حقوقها، كذا في "المغني" (6:171) لابن قدامة، ومذهبنا معشر الحنفية في ذلك مثل ما ذكره سواء. قال: والضرب الثاني: الماء الجاري في نهر مملوك، وهو أيضا قسمان: أحدهما: أن يكون مباح الأصل، مثل: أن يحفر الإنسان نهرا صغيرا يتصل بنهر كبير مباح، فيصير مالكا لقرار النهر، وحافيته وهوأوه حق له، وكذلك حريمه، وهو ملقى الطين من كل جانب، وإذا تقرّر هذا، فإن كان النهر لجماعة فهو بينهم على حسب العمل والنفقة؛ لأنه إنما ملك بالعمارة، والعمارة بالنفقة، فإن كفى جميعهم فلا كلام، وإن لم يكفهم وتراضوا على قسمته بالمهاياة أو غيرها جاز؛ لأنه حقهم لا يخرج عنهم، وإن تشاحوا في قسمته قسمه الحاكم بينهم على قدر أملاكهم؛ لأن كل واحد منهم يملك من النهر بقدر ذلك. والقسم الثاني: أن يكون منع الماء مملوكا، مثل أن يشترك جماعة في استنباط عين وإجرائها، فإنهم يملكونها أيضا؛ لأن ذلك إحياء لها - إذا كان بإذن الإمام - ويشتركون فيها وفي ساقيتها على حسب ما أنفقوا عليها وعملوا فيها، كما في القسم الذي قبل هذا، إلا أن الماء غير مملوك، ثم لأنه مباح دخل ملكه، وههنا يخرج على روايتين: أحدهما أنه غير مملوك أيضا، وعلى كل حال فلكل أحد أن يستقي من الماء الجاري لشربه، ووضوئه وغسله، وغسل ثيابه، وينتفع به في أشباه ذلك مما لا يؤثر فيه من غير إذنه، إذا لم يدخل إليه في مكان محوط عليه، ولا يحل لصاحبه المنع من ذلك؛ لما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((ثلاثة لا ينظر الله إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، رجل كان يفضل ماء بالطريق فمنعه ابن السبيل)) رواه البخاري، ولأن ذلك لا يؤثر في العادة، وهو فاضل عن حاجة صاحب النهر، فأما ما يؤثر فيه كسقي الماشية الكثيرة ونحو ذلك، فإن فضل الماء عن حاجة صاحبه لزمه بذله لذلك، وإن لم يفضل لم يلزمه اهـ ملخصا (6:177). قال في "الدرر": ولو منعه الماء وهو يخاف على نفسه ودابته العطش، كان له أن يقاتله بالسلاح، لأن عمر - رضي الله عنه - اهـ أي منعه صاحب البئر أو الحوض أو النهر الذي في ملكه، بأن لم يمكنه من الدخول، ولم يخرج به إليه، ولم يجد ماء بقربه؛ لأنه منعه حقه، وهو الشفة، والماء في البئر مباح غير مملوك، بخلاف المحرز في الإناء (هداية)، فإن كان محرزاً في الأواني قاتله بغير سلاح إذا كان فيه فضل عن حاجته، لملكه بالإحراز، فصار نظير الطعام عند المخصصة. ويضمن له ما أخذ؛ لأن حل الأخذ للاضطراب لا ينافي الضمان، والبسط في "رد المحتار" (5:436). والآخر أخرجه أبو يوسف في "الخراج" تعليقا، ولفظه: فأما الماء خاصة، فإنهم كانوا يرون فيه إذا خيف على النفس قتال المانع منه - وهو في الأوعية - عند الاضطراب، إذا كان فيه فضل عن هو في يده، ويحتجون في ذلك بحديث عمر في القوم السفر الذين وردوا ماء، فسألوا أهله أن يدلوهم على البئر، فلم يدلوهم عليها، فقالوا: إن أعناقنا وأعناق مطايانا قد كادت تنقطع من العطش، فدلونا على البئر، وأعطونا دلوا نستقي به، فلم يفعلوا، فذكروا ذلك لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال: هلا وضعتهم فيهم السلاح اهـ (ص 116). وقال يحيى بن

آدم في "الخراج": سمعنا عن عمر - رضي الله عنه -، أنه قال في قوم وردوا على قوم من الأعراب فلم يعطوهم دلوًا ولا رشاء، ولم يدلّوهم على الماء، فقال عمر: "أفلا وضعت فيهم السلاح"، قال يحيى: حدثني محمد بن الحسن، عن أبي حنيفة عن

الهيثم، عن عمر مثله اهـ (ص 112). قلت: مرسل صحيح، فإن الهيثم لم يدرك عمر - رضي الله عنه -، عده الحافظ في "التقريب" من الطبقة السادسة الذين لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، والله تعالى أعلم، ظ

كتاب الأشربة

باب حرمة الخمر

عن ابن عباس، قال: ((كان لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - صديق من ثقيف - 5782 أو دوس، فلقبه يوم الفتح براحلة أو راوية من خمر يهديها إليه، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أما علمت أن الله حرّمها؟ فأقبل الرجل على غلامه، فقال: اذهب فبعها، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إن الذي حرم شربها حرم بيعها، فأمر بها (فأفرغت بالبطحاء))، رواه أحمد ومسلم والنسائي، كذا في "المنتقى" (نيل 395:8).

باب حرمة الخمر

أقول: الحديث نص في حرمة الخمر، وحرمة بيعها، وحرمتها منصوصة في القرآن، ومصرح بكونها نجسة، وهذا القدر مما اتفق عليه المسلمون، إلا أن من الخمر ما اتفقا على كونها خمرًا، حقيقة بلا شبهة في خمريتها، وهو النبي من ماء العنب، إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وهو حرام قطعي يكفر مستحلها، ويحد شاربها ولو قطرة، ويبطل بيعها، ويحكم بنجاستها بلا خلاف، ومنها ما هو خمر بالاتفاق إلا أن في خمريتها شبهة، وهو النبي من ماء العنب، إذا غلا واشتد وصار مسكرًا، ولكنه لم يقذف بالزبد، وحكمها أنه لا يكفر مستحلها، ولا يحد شاربها ما دون السكر؛ لكونها أدنى حالا من الخمر المقطوع بحرمتها، لنقصانها في بعض صفاتها عند أبي حنيفة، إلا أنه يحكم بنجاستها وحرمة بيعها، وحرمة شربها قليلا أو كثيرا؛ لأنها ليست بأدنى حالا من السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباق، والمنصف، وعند غير أبي حنيفة هي كالخمر المجمع على خمريتها بلا شبهة، ولم يعتدوا بعدم قذف الزبد. هذا هو تحقيق الخلاف بين أبي حنيفة وغيره في كون النبي من ماء العنب المشتد غير القاذف بالزبد خمرًا أو غير خمر، وأصحابنا أطلقوا في الخلاف، وقالوا: إنها ليست بخمر عند أبي حنيفة وخمر عند غيره، ومقتضاه أن يحل شربها (1)، ويحكم بطهارتها، وجواز بيعها عنده، وهو بعيد غاية البعد عن مثل الإمام، فحقيقة قوله هو ما قلنا، والله أعلم. ومنها ما هي خمر بالاتفاق إلا أن خمريتها ظنية عند الكل، كالسكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباق، والمنصف، وحكمها: أنها حرام شربها قليلا، وكثيرا بالحرمة الظنية، ولا يكفر مستحلها بالاتفاق. واختلفوا في نجاستها وحرمة بيعها، وحد شارب قليلها، والراجح من مذهب أبي حنيفة نجاستها نجاسة غليظة، وكراهة بيعها، وعدم حد شارب القليل منها، للشبهة في خمريتها؛ لأن خمريتها ظنية، وهذه الخمر أدنى حالا من النبي من ماء العنب المشتد المسكر غير القاذف بالزبد، كما لا يخفى. وقال أصحابنا: إنها ليست بخمر عند أبي حنيفة؛ لأن الخمر عنده مختص بالنبي من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وهو خطأ منهم؛ لأن المعاني المختص بها هو الخمر التي خمريتها وحرمتها ونجاستها وبطلان بيعها قطعي، لا مطلق الخمر، إذ لو لم تكن هذه خمرًا عنده، كان حكمها حكم النبيذ، وسائر الأشربة التي حكم بحلها ما دون الإسكار، إذ لا فرق بينها، وبين تلك الأشربة على هذا التقدير، كما لا يخفى. فالصحيح هو ما قلنا: إنها خمر عنده إلا أنها ظنية، ويؤيده ما نقله الطحاوي في "اختلاف العلماء" عن أبي حنيفة: أن الخمر حرام قليلها وكثيرها،

والسكر حرام من غيرها (فتح الباري 10:29)، لأن هذه الأشربة لو لم تكن خمراً عنده لما حرم قليلها وكثيرها، بل حرم السكر فقط. وعلى هذا يندفع مصادمة مذهبه

وقد صرح بعضهم بحل شربها عنده، وهو خطأ فاحش، فلا ينبغي أن يفتقر به، ظ (1)

لكثير من الأحاديث الحاكمة بكونها خمرًا، كحديث أنس: ((أن الخمر حرمت والخمر يومئذ البسر والتمر)) "متفق عليه"، وحديث أبي هريرة مرفوعاً: ((الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب))، رواه الجماعة إلا

.....

البخاري، وما روي عن عبد الله بن أبي الهذيل أنه قال: كان عبد الله يحلف بالله أن النبي أمر بها النبي - صلى الله عليه وسلم - حين حرمت الخمر أن يكسر دنانها، وأن يكفأ، ثم التمر والزبيب، رواه الدارقطني في "سننه"، وسكت عنه، ونحو ذلك، ووجه الاندفاع ظاهر، وهو أنا نقول بموجب هذه الأحاديث، ونقول: إنها خمر، ولكن ظنا لا قطعاً؛ لظنية تلك الأحاديث ثبوتاً ودلالة، فاحفظ ذلك. ومنها ما هي خمر مختل في خمريتها، كالتّي تتخذ من الحنطة، والشعير، والعسل، وغيرها، فقال أبو حنيفة: إنها ليست بخمر، بل هي نبيذ مسكر، وإطلاق الخمر عليها من قبيل زبد أسد، وقال آخرون: هي خمر السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والبادق، والمنصف، وهي حلال عند أبي حنيفة إذا لم يشرب القدر المسكر، وإن شرب هذا القدر، فهي حرام، لأن السكر حرام من كل شيء، وعند غيره هي حرام قليلها وكثيرها. واختلفوا أيضاً في النبيذ الشديد، فقال أبو حنيفة: هو حلال، وإن صار مسكراً إلا أنه لا يشرب قدر المسكر، وقال غيره: هو خمر فيحرم قليله وكثيره، واحتجوا لذلك بقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((كل مسكر خمر)) رواه مسلم عن ابن عمر. والجواب عنه: أن كل مسكر خمر حقيقة أو حكماً، والخمر الحقيقي قطعياً كان أو ظنياً، يحرم شرب قليلها وكثيرها، والخمر الحكمي يحرم منها ما يسكر؛ لأنها ليست بمحرمة لذاتها، بل لسكرها، لأنه روي عن عمر بن الخطاب "أنه أتى بأعرابي قد سكر من النبيذ، فذاق ما في إداوته، فوجده شديداً تمنعاً، فدعا بماء فكسره به، وشرب منه هو وجلساءه، وقال هكذا اكسروه بالماء إذا غلبكم شيطانها"، رواه محمد في "كتاب الآثار" عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر، فلو كان هذا خمرًا حقيقة لما حل بالكسر بالماء كالخمر، فدل ذلك على أنه خمر حكماً لا حقيقة. فإن قلت: روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام))، رواه الدارقطني عن ابن عمر وصححه، كما في "المنتقى" ورواه الترمذي عن عائشة وحسنه، وقد روي نحوه عن كثير من الصحابة بطرق بعضها جيد، وبعضها ضعيف، كما في "النيل" (8: 407 و 408). قلنا: لا ننكر الحديث بل نقول: إنه ليس بنص فيما زعمتم؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد منه ما حرم لعينه دون سكره كالخمر، فيكون معناه الخمر حرام قليلها وكثيرها، وهذا التأويل هو المتعين عندنا؛ لما روي عن عمر أنه شرب النبيذ المسكر بعد كسره بالماء، ولكنه يرد عليه أن بكسره بالماء لا يبقى مسكراً، والكلام في المسكر، فما روي عن عمر ليس مما نحن فيه. والجواب عنه: أن مقصودنا من رواية عمر هو إثبات أن النبيذ لا يصير خمرًا بحدوث كيفية الإسكار فيه؛ لأن الخمر لا تحل بمزجه بالماء، وإذا لم يصير خمرًا لا يصير محرماً لعينه، بل يكون محرماً لسكره، ولما كان محرماً لسكره فالمكسور بالماء والقليل سواء؛ لعدم موجب الحرمة وهو الإسكار. وبهذا التقرير يندفع عامة الإشكالات من مذهب أبي حنيفة، ولكن مشايخنا أفتوا بقول محمد في باب الأشربة المسكرة بكونهما أقرب إلى ظاهر النصوص والتقوى، وأبعد عن التلهي، فاغتنم هذا التحرير، والله أعلم. قال العبد الضعيف: كل من قال من مشايخنا: النبي من ماء العنب إذا غلا واشتد، ولم يقذف الزبد، أو قال: إن السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والبادق، والمنصف، ليست بخمر عند أبي حنيفة، إنما أراد أنها ليست خمرًا حقيقةً، ولم يرد أنها ليست بخمر أصلاً، لا حقيقة، ولا حكماً. قال صاحب "عقود الجواهر": وأعلم أن كون الخمر اسماً للنبيذ من ماء العنب إذا صار مسكراً حقيقةً بالاتفاق من أئمة اللغة، حتى اشتهر استعماله فيه، وفي غيره سمي بأسماء مختلفة مجازاً، والحقيقة هي المرادة في الحديث، والكل من الطلاء، والبادق، إذا اشتد وغلا، وقذف بالزبد حرام عند أبي حنيفة،

□والسكر إذا غلا كذلك، ونقبح الزبيب كذلك، لكن حرمة هذه الثلاثة أي الطلاء، والسكر

ونقيع الزبيب، دون حرمة الخمر، لأن حرمة الخمر قطعية بالكتاب، والسنة، وعليه إجماع الأمة، وتعلقت بها الأحكام، وحرمة هذه الثلاثة اجتهادية، ولا يكفر مستحلها، وإنما يضل، □ ولا يحد شاربها ما لم يسكر

باب الخمر من البسر والتمر والزبيب

عن أبي هريرة، عن النبي: ((الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب))، رواه - 5783 الجماعة إلا البخاري.

وعن أنس، قال: إن الخمر حرمت والخمر يومئذ البسر والتمر، (متفق عليه)، وفي - 5784 لفظ البخاري: حرمت علينا حين حرمت، وما نجد الأعناب إلا قليلا، وعامة خمرنا البسر والتمر.

وعنه أنه قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبي بن كعب من فضيخ زهو، وتمر، فجاءهم - 5785 أت، فقال: إن الخمر حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس، فأهرقها، فأهرقتها (متفق عليه)، (كذا في "المنتقى" (نيل 399:8).

وعن جابر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((الزبيب والتمر هو الخمر))، - 5786 أخرجه النسائي والحاكم وصححه، وقال الحافظ في "الفتح" (30:10): سنده صحيح، وظاهره الحصر، لكن المراد المبالغة، وهو بالنسبة إلى ما كان حينئذ بالمدينة موجودا، كما تقرر في حديث أنس، قلت: هو تأويل وتأويله ليس بأولى من تأويل من أول قوله: ((كل (مسكر خمر)).

وعن عبد الله بن أبي الهذيل، قال: ((كان عبد الله يحلف بالله إن التي أمر بها - 5787 النبي - صلى الله عليه وسلم - حين حرمت الخمر أن يكسر دنانها وأن يكفأ، ثم التمر (والزبيب))، رواه الدارقطني في "سننه" (532)، وسكت عنه

والسكر من كل شراب هو غير الخمر في الحديث؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، والله تعالى أعلم اهـ ملخصا (2:147). فما ذكره بعض الأحباب ليس مما قد تفرد به، بل سبقه إليه غيره، ولكنه مولع بدعوى التفرد في كل ما يذكره غالبا، وهذا من عيوب كتابه، فإنه يطالع الكتب أولا، ثم يلخص ما فيها ثانيا، ويزعم أن هذا الملخص مما قد تفرد به، وليس ذلك من ديدن المحصلين، فافهم ظ

باب الخمر من البسر والتمر والزبيب

قوله: "وعن عبد الله بن أبي الهذيل إلخ": وقال في تعليق "المغني": فيه صراحة أن الخمر حقيقة يطلق على كل ما يسمى خمر اهـ. قلت: ليس فيه إشارة إلى ما قال فضلا عن الصراحة، نعم، هو صريح في أن خمر الزبيب والتمر كان مجتهدا فيه فيما بينهم؛ لأن ابن مسعود حلف للرد على من كان ينكر كونها خمرًا، ويعلم منه أيضا أن أحاديث أنس في هذا الباب إنما وردت للرد على من زعم أن الخمر مختصة بالعنب بإثبات خمرية البسر والتمر، لا كما زعم ابن حجر في "الفتح" (30:10)، أن الأظهر أن مراده أن التحريم لا يختص بالخمر المتخذة من العنب، بل يشركها في التحريم كل شراب مسكر اهـ؛ لأن تلك الأحاديث لا تعرض فيها من كل شراب مسكر، بل من شراب البسر والتمر فقط. فحاصل كلام أنس أن شراب البسر والتمر خمر محرم، فمن ادعى أن المحرم هو خمر العنب فقط، فزعمه غير

صحيح، وهو ظاهر لمن له معرفة بأساليب الكلام، ويؤيده ما روي عن ابن مسعود، وهذا
القدر لا يضر أبا حنيفة؛ لأنه يقول بخمريتها ظنا لمكان الاختلاف منها، كما يرشد إليه
□ الروايات المذكورة، وكون الأخبار المثبتة للخمرية أخبار آحاد

فافهم. وقد أبطلنا قول من ادعى أن الخمر مطلقا مختص بخمر العنب، وغيرها ليست بخمر حقيقة، بل مجازا فقط عند أبي حنيفة، نعم هو يقول: إن ما عدا العنب خمر ظنا، وخمر العنب خمر قطعا، وبهذا ينقطع كثير من شغب

باب أن شراب العسل وغيره ليست بخمر حقيقة

عن ابن عمر، أن عمر قال على منبر النبي - صلى الله عليه وسلم -: أما بعد! أيها - 5788 الناس! إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة، من العنب والتمر والعسل والحنطة والخمر (ما خامر العقل) (متفق عليه)

المخالفين الذين يلزمون أبا حنيفة بالزامات لا تلزمه، بناء على خطأ المقلدين في فهم مذهبه في ذلك، فتدبر. قال العبد الضعيف: إذا كان ما عدا خمر العنب خمرًا عنده ظنا لا قطعًا، فهل تسميته بالخمر إلا مجازًا، فإن ما كان من أفراد الشيء حقيقة لا يتردد في إطلاق الاسم عليه، فالقول: بأنه خمر ظنا أو خمر مجازا سواء، لا فرق بينهما إلا بحسب الظاهر، فافهم. ولو قال بعض الأحباب: إن لفظة الخمر مختصة لغة بالنبي من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، فهذا هو الخمر الحقيقي، وقد ألحق الشارع بها أشياء ليست هي بخمر لغة، ولكنها خمر شرعًا، كشراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، فهو كمثّل الربا، فإنه حقيقة لغة وعرفا في ربا النسيئة، وألحق الشارع به ربا التفاضل في بيع المتجانسين أيضا، لكان أولى، وبذلك يندفع كل ما يورده المخالفون على أبي حنيفة - رحمه الله - وترتفع مصادمة مذهبه لكثير من الأحاديث، وهذا هو ما ذكره العلماء من نقلة المذهب. ولما كانت أحاديث حرمة التفاضل في بيع المتجانسين قد بلغت حد الشهرة والتواتر حكما بكونه ربا قطعًا، وأحاديث حرمة شراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، ونحوه لم تصل إلى هذا الحد، حكما بكونها خمرًا شرعًا بالظن، لا بالقطع، فمن عزي إلى أبي حنيفة أنه قال: بأنها ليست بخمر أراد نفي الخمرية لغة وعرفا، ومن قال إنها من الخمر عنده أراد إثبات الخمرية شرعا، لكن بالظن لا بالقطع؛ لأن حديث: ((حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب))، يعارض كل ما ورد في كون شراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، خمرًا، كما سيأتي. وهذا أولى مما ارتكبه بعض الأحباب من تخطئة علماء المذهب النقلة له، فمن أين لنا أن نعزي إلى أبي حنيفة قولًا، ونجعله مذهبا له بعد تخطئة الناقلين مذهبه إلينا؟ ولكن بعض الأحباب مولع بتخطئة الأكابر من أهل المذهب، ليسلم له دعوى التفرد فيما يذكره من التحقيقات التي هي في الحقيقة مأخوذة من كلامهم، فالله يهديه ويصلح باله، ظ

باب أن شراب العسل وغيره ليست بخمر حقيقة

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، قلت: معناه عندنا أن ما يطلق عليه الخمر سواء كان هذا الإطلاق على وجه الحقيقة أو على وجه الإلحاق والتشبيه، بناء على الاشتراك في مخامرة العقل، ومطلق الحرمة خمسة، خمر العنب، وخمر التمر، وهما خمران حقيقة، إلا أن خمر العنب خمرية قطعية، وخمر التمر خمرية ظنية، وخمر العسل، وخمر الحنطة، وخمر الشعير، وهي خمور على سبيل التشبيه دون الحقيقة، كما يقال: زيد أسد. والدليل عليه أن عمر رضي الله عنه شرب نبيذا مسكرا بعد كسره بالماء، كما رواه محمد في "كتاب الآثار"، فلو كان كل ما خامر العقل خمرًا حقيقة لما حل بالكسر بالماء كالخمر، وروي عن أبي موسى قال: قلت: يا رسول الله! أفتنا في شرابين كنا نضعها باليمن، البتع - وهو من العسل ينبذ حتى يشتد، والمزر - وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد، قال: وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أعطي جوامع الكلم بخواتمه، فقال: ((وكل مسكر حرام))

(متفق عليه)، كما في "المنتقى". وعن جابر: أن رجلا من جيشان _وجيشان من اليمن_ سأل النبي - صلى الله عليه وسلم -، عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة، يقال لله المرز، فقال: أمسكر هو؟ قال: نعم، فقال: ((كل مسكر حرام)) الحديث، رواه أحمد ومسلم والنسائي، كذا في "المنتقى". والحديثان يدلان على أن

شراب العسل، والذرة، والشعير لم يكن معروفا عندهم باسم الخمر، وإلا لما احتاجوا إلى السؤال بعد علمهم بحرمة الخمر، كما لم يحتاجوا إلى السؤال عن خمر العنب والتمر، فهذا دليل على أن هذه الأشربة ليست بخمر على الحقيقة

باب الخمر حرام لعينها وما عداها فالحرام منه هو السكر لا ذاته

حدثنا فهد، قال: ثنا أبو نعيم، قال: ثنا مسعر بن كدام، عن أبي العون الثقفي، عن - 5789 عبد الله بن شداد بن الهاد، عن عبد الله بن عباس، قال: حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب، أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (324:2)، وهكذا رواه أبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه: عن أبي نعيم، وأخرجه أيضا من طريق ابن أبي خيثمة قاسم بن إصبع، وقال (ابن حزم: صحيح كما في "عقود الجواهر المنيفة" (148:2).

وإنما يطلق عليها الخمر على وجه التشبيه؛ لمشاركتها في بعض المعاني، وهو مخامرة العقل وحرمة الإسكار، فلا حجة في هذه الأحاديث لمن ادعى أن خمر العسل وغيره خمر حقيقة. وما قال: إنه لم تكن خمرًا لغة، فهي خمر شرعًا؛ لأن الشارع جعلها خمرًا، كما روى النعمان بن بشير، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((إن من الحنطة خمرًا، ومن الشعير خمرًا، ومن الزبيب خمرًا، ومن التمر خمرًا، ومن العسل خمرًا))، رواه الخمسة إلا النسائي، وزاد أحمد، وأبو داود، وأفاد: ((نهى عن كل مسكر))، كما في "المنتقى". فالجواب عنه أن تسمية النبي - صلى الله عليه وسلم - شراب العسل وغيره خمرًا بناء على التشبيه للشركة في بعض المعاني، لا يدل على أنه جعله خمرًا شرعًا، وأشركه معها في جميع الأحكام، فلا حجة لكم فيه، فتحصل من هذا التحقيق أن هذه الأشربة ليست بخمر لغة، ولا دليل على أنها خمر شرعًا، فبطل دعوى كونها خمرًا حقيقة، لغة أو شرعًا، فاحفظ هذا التحقيق، والله ولي التوفيق. قال العبد الضعيف: ولو قال: إنها خمر شرعًا إذا أسكر لكان أولى؛ فإن حرمة السكر مجمع عليها، لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شراب))، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((إن من الحنطة خمرًا، ومن الشعير خمرًا)) إلى آخره، صريح في أنها ليست بخمر حقيقة، ولو كان كذلك لم يكن له - صلى الله عليه وسلم - حاجة إلى البيان؛ لأنه لم يكن يفسر اللغة، ولم يبعث لبيانها، إنما بعث لبيان الأحكام، فتبين بذلك أن هذه خمر شرعًا لا لغة، وإنما تصير خمرًا شرعًا إذا أسكرت؛ لقوله: ((كل مسكر حرام))، فافهم ظ

باب الخمر حرام لعينها وما عداها فالحرام منه هو السكر لا ذاته

قوله: "حدثنا فهد إلخ": وبهذا تبين خطأ النسائي والدارقطني وغيرهما، حيث خطأوا رواية السكر بدون الميم. وصوبوا رواية المسكر بالميم. لأن الرواية بدون الميم صحيحة كما رواه أبو نعيم عن مسعر، وقد روي هكذا عن غيره أيضًا، كما رواه ابن شبرمة، وطعن النسائي في روايته بأن ابن شبرمة لم يسمعه من ابن شداد، ساقط؛ لأنه رواه سريح بن يونس، عن هشيم، عن ابن شبرمة، عن الثقة، عن ابن شداد، فاندفع طعن الانقطاع، وطعنه رواية هشيم بأن هشيمًا مدلس، ولم يذكر السماع، ساقط؛ لأن ابن أبي خيثمة أخرجه في "تاريخه" عن أبيه، عن هشيم، وصرح بالسماع، كما في "عقود الجواهر المنيفة" (148:2). فظهر أنه لم يدلس في شيخه، وإنما دلس في شيخ شيخه، فلما ظهر من رواية سريح بن يونس أنه ثقة، اندفع الطعن بأسره، وقد رواه أيضًا شريك، عن عياش العامري، عن ابن شداد، بدون الميم، كما رواه عنه ابن أبي خيثمة في "تاريخه"، وروايته أصح مما رواه الدارقطني عن شريك بالميم؛ لأن ابن أبي خيثمة رواه عن محمد بن الصباح البزاز، عن

شريك، والدارقطني رواه عن موسى بن هارون، عن بعض أصحابه، عن إسماعيل ابن بنت السدي فيه مقال، فثبت أن الرواية ثابتة من كلا الوجهين _بالميم وبدونه_ فحمل أبو حنيفة السكر بدون الميم على

معناه الظاهر، وحمل رواية المسكر بالميم على القدر المسكر لا على ذاته، توفيقاً بين الروایتين. ولكن يناقش فيه: بأن هذا الحمل غير صحيح؛ لأنه روى الليث عن طاووس، وعطاء ومجاهد عن ابن عباس، أنه قال: قليل ما أسكر كثيره حرام، أخرجه الدارقطني، وأخرج النسائي عن طريق أبي الجويرية الجري، عن ابن عباس، أنه سئل عن

باب قوله: كل مسكر حرام وكل مسكر خمر

عن ابن عمر، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((كل مسكر حرام))، رواه - 5790 الجماعة، إلا البخاري وابن ماجة، وفي لفظ له: ((كل مسكر خمر وكل خمر حرام))، رواه مسلم والدارقطني، كذا في "المنتقى" (نيل الأوطار 8:399)، وقد روى هذا من عشرين (صحابيا بأسانيد صحاح وحسان وضعاف، كما في "الفتح" 37:10)

الباذق؟ فقال: سبق محمد الباذق، وما أسكر فهو حرام، وأخرج من طريق الحكم عنه، أنه قال: من سره أن يحرم ما حرم الله ورسوله فليحرم النبيذ، وأخرج من طريق عبد الرحمن عنه، أنه قال لرجل سأله عن أشربة الزبيب، والعنب، وغيره: اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره، وأخرج من طريق سعيد بن جبير عنه، أنه قال: نبيذ البسر سحت لا يحل والجواب عنه: أن ما رواه الليث عن مجاهد وغيره فهو ضعيف؛ لأن الليث هو ابن أبي سليم، وهو ضعيف، ومع ذلك يحتمل أن يكون المراد من "ما أسكر" في قوله المذكور الخمر لا مطلق الأشياء، وما روى عنه أبو الجويرية من قوله: "ما أسكر فهو حرام"، فمعناه أن ما أسكر إن كان خمرًا فهو حرام قليله وكثيره، وإن كان غيرها فهو حرام إن أسكر، فلا حجة فيه. وما روى عنه أبو الحكم فهو مؤول بالإجماع؛ لأن النبيذ ليس بحرام مطلقًا، بل إذا كان مسكرًا فقط، على اختلاف التأويلين في المسكر، فلا حجة فيه أيضًا، وما روى عن عبد الرحمن عنه، من قوله: "اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره"، فلا حجة فيه أيضًا؛ لأنه يحتمل أن يكون معناه اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره مطلقًا إن كان خمرًا، ومن القدر المسكر إن كان غيرها، وما روى سعيد بن جبير عنه، فهو مؤول أيضًا بالإجماع؛ لأن نبيذ البسر ليس بحرام مطلقًا، بل يفيد أن يكون مسكرًا على اختلاف التأويلين، فلا حجة فيه أيضًا. فالحاصل أن أبا حنيفة يحمل قول ابن عباس: "حرمت الخمر لعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب" على ظاهره، ويؤول ما يعارضه ظاهرًا من أقواله، وغيره يخطئ تلك الرواية، ويحمل أقواله الآخر على الظاهر المتبادر، وقد عرفت أن التخطئة خطأ، وغاية ما يجاب عنه هو أن يقال: إن المراد من السكر في قوله هو المسكر، كما يقال "زيد عدل"، وحينئذ يرفع الخلاف إلى اختلاف التأويل، ولا يمكن لأحدهما تخطئة الآخر وطعنه، فاحفظه؛ فإنك لا تجد أحدا حام حول هذا البحث على هذا الوجه، والله أعلم، وقد احتج أبو حنيفة لهذه المسألة بغير رواية ابن عباس، كما سيأتي مشروحا.

باب قوله كل مسكر حرام وكل مسكر خمر

قوله: "عن ابن عمر الخ": قلت: وأخطأ صاحب "الهداية" حيث قال: "طعن فيه يحيى بن معين"؛ لأنه لم يوجد هذا في شيء من كتب الحديث، كما صرح به الزيلعي في "نصب الراية"، وابن الهمام في كتاب الحدود من "فتح القدير"، ولعله التبس عليه الأمر، وإنما طعن إبراهيم النخعي فيما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : ((ما أسكر كثيره فقليله حرام))، قال محمد في "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) خطأ من الناس، إنما أراد السكر حرام من كل شراب،

قال محمد: وهو قول أبي حنيفة (كتاب الآثار ص 120)، وليس مراد النخعي القدح في الرواية؛ لأن الرواية صحيحة، كما سنذكره، بل المراد أن الناس تأولوا على غير تأويله، فجعلوا كل ما

أسكر كثيره حراما قليله، سواء كان خمرا أو غير خمر، وإنما هو مختص بالخمر، والصحيح على العموم هو أن السكر حرام من كل شراب، خمرا كان أو غير خمر، وإن كان هذا قدحا في الرواية فهو أهل لذلك؛ لأنه من أكابر المجتهدين، لا يقوله جزافا، ورب حديث صحيح عند قوم ضعفه الآخرون، وبالعكس، فلا طعن فيه على النخعي، ولا على من وافقه

باب قول إبراهيم ما أسكر كثيره فقليله حرام خطأ من الناس

قال محمد: حدثنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: "ما أسكر كثيره فقليله - 5791 حرام" خطأ من الناس، إنما أراد السكر حرام من كل شراب، قال محمد: وهو قول أبي حنيفة.

عليه تقليدا أو تحقيقا كأبي حنيفة رضي الله عنه. ومعنى قوله: ((كل مسكر حرام)) أن كل مسكر خمر حقيقة أو حكما، والخمر حقيقة حرام قليلها وكثيرها، والخمر حكما حرام منها السكر، ومعنى قوله: ((كل مسكر حرام)) أن كل مسكر خمرا كان أو غيرها حرام، أما الخمر فحرام قليلها وكثيرها، وأما غيرها فحرام القدر المسكر منه. وأما ما رواه أحمد عن عبد الله بن إدريس، قال: سمعت المختار بن فلفل يقول: سألت أنسا، فقال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المزفت، وقال: ((كل مسكر حرام))، قال: فقلت له: صدقت المسكر حرام، فالشربة والشربتان على الطعام؟ فقال: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كما في "الفتح" (38:1)، ففي سنده مختار بن فلفل، وهو وإن وثقه الناس، وأخرج له مسلم، إلا أن السليمان بن جده في رواية المناكير عن أنس مع أبان بن عياش وغيره، كما صرح به الحافظ في "التهذيب"، فروايته إنما يصلح للدفع لا للإلزام؛ لأنه يمكن أن يكون من خالف هذه الرواية رأيه في المختار ما هو رأي السليمان بن جده، فلا يصح إلزامه بتوثيق الناس، وإخراج مسلم حديثه؛ لأنه مجتهد وهم مجتهدون، فيعمل كل باجتهاده. وعلى تقدير تسليم الصحة فقليله ليس بنص في كل شراب، بل يحتمل أن يكون محمولا على الأشربة التي هي خمر، وعلى تقدير تسليم العموم، لا حجة في تأويل الصحابي؛ لأنه مجتهد، زمن خالفه مجتهد أيضا، إبراهيم النخعي، فإنه لا يخالفه إلا لدليل هو فوق تأويل هذا الصحابي عنده، فلا يصح إلزامه بتأويله، وقد صح عن إبراهيم أن عمر شرب النبيذ المسكر بعد كسره بالماء، فلو كان خمرا عنده لما ساغ له شربه بعد كسره بالماء، ولم يذقه قبل الكسر، فلما ثبت أن عمر لم يكن يرى كل مسكر خمر حراما قليلها وكثيرها، رجح تأويله على تأويل أنس، وتبعه أبو حنيفة بصحة اجتهاده عنده، فأعرف ذلك، واحفظه. وقد روى الحجاج بن أرطاة، عن حماد بن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله في قوله: - عليه السلام - ((كل مسكر حرام)) هي الشربة التي أسكرتك، رواه الدارقطني وغيره، وأعلوه بأن الحجاج تفرد برفعه إلى ابن مسعود، وحجاج ضعيف مدلس. والصواب أنه من قول إبراهيم، ولما وصل هذا الحديث ابن المبارك قال: هذا حديث باطل، وقال البيهقي: روى ابن المبارك، عن الحسن بن عمرو الفقيمي، عن فضل بن عمرو، عن إبراهيم، قال: كانوا يقولون: إذا سكر من شراب لم يحل له أن يعود فيه أبدا، فكيف يكون عند إبراهيم قول ابن مسعود هذا ثم يخالفه؟ فدل على بطلان ما رواه الحجاج بن أرطاة، كذا في "نصب الراية". قلت: إذا صح عن إبراهيم القول: بأنه آخر شربة أسكرتك، دل ذلك على أن ما رواه الحجاج عنه صحيح؛ لأنه إنما يتبع مذهب ابن مسعود غالبا، ولا يضره ضعف الحجاج وتدلّيسه؛ لأن التدليس ليس بجرح عندنا، وضعفه لم يصل إلى حد يترك حديثه، بل غايته أن ينزله من مرتبة الصحيح إلى مرتبة الحسن، لأنه قال الذهبي: أكثر ما نقموا عليه التدليس، وكان فيه تيه لا يليق بأهل العلم، كذا في "التهذيب"، ونقم عليه بعضهم تغيير الألفاظ، كما في "التهذيب" أيضا، ولا يعارضه ما رواه ابن المبارك عنه لأنه على سبيل الإنكار، لا على سبيل الاحتجاج كما يدل عليه ما

رواه الدارقطني من مذهبه، وكما يدل عليه ما رواه أبو حنيفة، عن حماد عنه، أنه قال: "ما
أسكر

كثيره فقليله حرام" من خطأ الناس، وكما يدل عليه ما رواه إبراهيم عن عمر، أنه ذاق من نبيذ أعرابي سكر منه، وشربه بعد كسره بالماء، فسقط ما قاله البيهقي وغيره فتنبه له

باب قول إبراهيم: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" خطأ من الناس

قوله: قال محمد إلخ: قلت: يرد عليه أنه كيف يقول إبراهيم: إنه خطأ من الناس، وقد رواه ابن عمر، وعبد

باب النبيذ الشديد المسكر

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: أن عمر أتني بأعرابي قد - 5792 سكر، فطلب له عذرا، فلما أعياه لذهاب عقله قال: احبسه، فإذا صحا فاجلدوه، ودعا بفضلة فضلت في إدأوته، فذاقها فإذا نبيذ شديد ممتنع، فدعا بماء فكسره - وكان عمر يحب الشراب الشديد - وسقى جلساءه؛ ثم قال: هكذا اكسروه بالماء إذا غلبكم شيطانه، (رواه محمد في "كتاب الآثار" (ص 119

الله بن عمرو بن العاص، وجابر، وسعد بن أبي وقاص، وعلي، وعائشة، وخوات بن جبير، وزيد بن ثابت، وميمونة مرفوعا، كما في "نصب الراية" للزيلعي و"النيل"، والجواب في ((باب قوله: ((كل مسكر حرام

باب النبيذ الشديد والمسكر

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: هو مرسل؛ لأن إبراهيم لم يلق عمر، ومراسيل إبراهيم صحاح كما صرحوا به، وفيه دليل على أن النبيذ المسكر حلال ما دون السكر، لأن عمر ذاق منه بعدما علم سكر الأعرابي منه، ولو كان حراما قليله وكثيره؛ لما ذاق منه، ويعلم منه أيضا أنه لم يكن خمرا حقيقة، ولا في معناه من كل الوجوه؛ لأنه ذاق منه عمر، ولا يجوز ذوق الخمر، ثم شربه بعد كسره بالماء، ولا يجوز ذلك في الخمر، وهذا الفعل من عمر هو الذي ألجأ إبراهيم إلى تخطئة الناس في قولهم: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام)) على الإطلاق، وقال: الصحيح أن السكر حرام على الإطلاق؛ لأن عمر - وهو أفضل الصحابة وأعلمهم في زمانه - لا يجعل ما أسكر كثيره حراما قليله على الإطلاق، ولا يجعل كل مسكر خمرا حقيقة أو في معناه من كل الوجوه، مع أنه روي ((كل مسكر حرام)). وبه يتحصل الجواب عن اعتراض عبد الله بن عمر العمري على أبي حنيفة، توضيحه: أنه أخرج الدارقطني عن عبد الله بن المبارك، أنه سأل عبد الله بن عمر العمري عن الشراب؟ قال: حدثونا من قبل أبيك، قال: أن رابكم فاكسروه بالماء، فقال له عبد الله: فإذا تيقنت ولم ترب؟ اهـ. والمقصود من هذا السؤال هو الاعتراض بأن قول عمر ذلك في الارتياح، فكيف يجوز لك الاحتجاج به في التيقن؟. والجواب عنه: أن الفرق في الارتياح والتيقن من فساد الرأي؛ لأن الأمر بالكسر في صورة الارتياح ليس إلا لاحتمال كونه مسكرا، فإذا تيقن فالكسر بالأولى، وليس هذا استنباطا محضا، بل هو مروى عن عمر؛ لأنه - رضي الله عنه - كسر نبيذ الأعرابي بالماء بعد التيقن بكونه مسكرا، ولعل الإمام سكت عن جوابه حذرا من القيل والقال، وإلا فالجواب ظاهر لا يخفى. وهذه الرواية التي رواها إبراهيم عن عمر أصرح شيء في باب حل النبيذ المسكر، والعجب من أصحابنا كالتحاوي وغيره أنهم يحتجون لهذا المدعي بما لا حجة لهم فيه، ويضربون عن مثل هذه الرواية الصريحة صحنًا، فتدبر، والله أعلم. واختلف علماؤنا في تفسير النبيذ الذي قال أبو حنيفة بحله، فقال بعضهم: هو نقيع التمر اليابس إذا اشتد وأسكر، نيا كان أو مطبوخا، وقال بعضهم: هو

نقبع التمر إذا طبخ، أو في طبخة واشتد وأسكر، وأما نقبع التمر إذا كان نيا واشتد وأسكر فحرام، ولم أره صريحا في كلام الأئمة، والظاهر من كلام "الجامع الصغير"، هو القول الثاني؛ لأنه فسر السكر بالنبي من ماء التمر، وعده في الأشربة المحرمة، ولكن صاحب "الهداية" فسر التمر بالرطب لإخراج اليابس، والله أعلم. قال العبد الضعيف: لم يضرب الطحاوي عن أثر عمر صحفا، بل جعله

عمدة ما في الباب، ونصه بعد ما روى من طريق عامر بن سعد، عن أبيه، رفعه: ((أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره))، ومن طريق الشعبي، سمعت النعمان بن بشير يخطب على منبر الكوفة يقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((أنهاكم عن كل مسكر))، ومن طريق محمد المنكدر، عن جابر رفعه: ((ما أسكر كثيره فقليله حرام))، ومن طريق أبي سلمة، عن عائشة رفعته: ((كل شراب أسكر فهو حرام))، ومن طريق القاسم ابن محمد، عن عائشة مثله، ومن طريق شهر بن حوشب

باب في المثلث ونبيذه

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا طبخ العصير - 5793 فذهب ثلثاه وبقي ثلثه قبل أن يغلي فلا بأس به، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي (حنيفة) (كتاب الآثار ص 119)

عن أم سلمة، رفعته: ((نهى عن كل مسكر)). قال: فذهب قوم إلى تحريم قليل النبيذ وكثيره، واحتجوا في ذلك بهذه الآثار، وخالفهم في ذلك آخرون، فأباحوا من ذلك ما لا يسكر، وحرّموا الكثير الذي يسكر، وكان من الحجة لهم في ذلك أن هذه الآثار التي ذكرنا، قد رويت عن جماعة من الصحابة، ولكن تأويلها يحتمل أن يكون ما ذكروا، ويحتمل أن يكون علي المقدار الذي يسكر منه شارب به خاصة، فلما احتملت كلا منهما نظرنا فيما سواها؛ لنعلم به أي المعنيين أريد بما ذكر فيها، فوجدنا عمر بن الخطاب، وهو أحد النفر الذين رفعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((كل مسكر حرام))، قد روي عنه إباحة القليل من النبيذ الشديد، ثبت عندنا من طريق الأعمش: حدثني إبراهيم، عن همام بن الحارث، عن عمر: أنه كان في سفر فأتي بنبيذ فشرب منه فقطب، ثم قال: إن نبيذ الطائف له غرام، فذكر شدة لا أحفظها، ثم دعا بماء فصب عليه ثم شرب. ومن طريق زهير بن معاوية، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون، قال: شهدت عمر حين طعن، فجاء الطبيب فقال: أي الشراب أحب إليك؟ قال: النبيذ، فأتي بنبيذ فشرب منه، فخرج من إحدى طعنتيه، قال عمرو: وكان يقول: إنا نشرب من هذا النبيذ شرابا يقطع لحوم الإبل في بطوننا من أن يؤذينا، قال: فشربت من نبيذه فكان كأشد النبيذ. ومن طريق زهير، عن أبي إسحاق، عن عامر بن سعيد، قال: أتي عمر برجل سكران فجلده، فقال: إني شربت من شرابك، فقال: وإن كان. ومن طريق الأعمش: حدثني أبو إسحاق، عن سعيد بن زر حدان، قال: جاء رجل قد ظمى إلى خازن عمر فاستسقاها، فلم يسقه، فأتى سطيحة لعمر، فشرب منها، فسكر، فأتي به عمر، فاعتذر إليه، وقال: إنما شربت من سطيحتك، فقال عمر: إنما أضربك على السكر، فضربه. ومن طريق الأعمش حدثني حبيب بن أبي ثابت، عن نافع بن علقمة، قال: أتي عمر بنبيذ قد أخلف واشتد، فشرب منه ثم قال: إن هذا شديد، ثم أمر بماء فصب عليه، ثم شرب هو وأصحابه، إلى أن قال. فلما ثبت بما ذكرناه عن عمر إباحة قليل النبيذ الشديد. وقد سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((كل مسكر حرام)) كان ما فعله من هذا دليلا على أن ما حرم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بقوله ذلك هو المسكر منه لا غير، فإذا أن يكون سمع ذلك من النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً، أو رآه رأياً، فأقل ما يكون منه في ذلك أن يكون رأيه رأياً، قرأه في ذلك عندنا حجة، لاسيما إذا كان فعله المذكور في الآثار التي تقدمت بحضرة أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم ينكره عليه منكر، فدل ذلك على متابعتهم إياه عليه، انتهى ملخصاً، ولكن بعض الأحباب لا يراجع كتب القوم، ويظعنهم بما شاء رجماً بالغيب، ظ

في قوله: "قال محمد إلخ": قلت: أخذ إبراهيم ذلك عن عمر؛ لأنه أخرج سعيد بن منصور،
من طريق أبي مجلز، عن عامر بن عبد الله، قال: كتب عمر إلى عمار: أما بعد: فإنه جاءني
عير متحمل شراباً أسود، كأنه طلاء

الإبل، فذكروا أنهم يطبخونه حتى يذهب ثلثاه الأخبثان، ثلث بريجه، وثلث بعينه، فمر من قبلك أن يشربه، ومن طريق سعيد بن المسيب: أن عمر أحل من الشراب ما طبخ فذهب ثلثاه. وأخرج النسائي من طريق عبد الله بن يزيد، قال: وكتب عمر: أطبخوا شرابكم حتى يذهب نصيب الشيطان منه، فإن للشيطان اثنين ولكم واحد، وأخرجه مالك في "الموطأ" من طريق محمود بن لبيد الأنصاري: أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكاه إليه أهل الشام وباء الأرض

باب حرمة السكر أعني النبي من ماء التمر إذا اشتد وغلا

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم، عن ابن مسعود: أنه أتاه رجل به صفر، - 5794 (فسأله عن السكر فنهاه عنه. قال محمد: وبه نأخذ 0 (كتاب الآثار ص 119

وقال عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا الثوري، عن منصور، عن أبي وائل، مسعود - 5795 قال: اشتكى رجل منا بطنه، فبعث له السكر، فقال عبد الله بن مسعود: إن الله لم يكن ليجعل شفاءكم فيما حرم عليكم

وثقلها، وقالوا: لا يصلحنا إلا هذا الشراب، فقال عمر: اشربوا العسل، قالوا: ما يصلحنا العسل، فقال رجل من أهل الأرض: هل لك أن نجعل لك من هذا الشراب شيئا لا يسكر؟ فقال: نعم، فطبخوه حتى ذهب منه ثلثان، وبقي الثلث، فأتوا به عمر، فأدخل فيه إصبعه، ثم رفع يده، فتبعها يتمطط، فقال: هذا الطلاء مثل طلاء الإبل، فأمرهم عمر أن يشربه، وقال عمر: اللهم إني لا أحل لهم شيئا حرمته عليهم، كذا في "الفتح" (55:1)، وقال: أسانيدنا صحيحة. ثم لما قال عمر: "الثلثان نصيب الشيطان"، استنبط منه أبو حنيفة عدم جواز المنصف إذا اشتد وغلا وأسكر؛ لأن نصيب الشيطان باق فيه، فهو في حكم عصير العنب غير المطبوخ، واستنبط منه أيضا: أنه لو جعل في المثلث ماء واشتد، وغلا لا يكون خمرًا؛ لأن قوة الإسكار قد زالت منه بذهاب الثلثين، فلا يكون هذا الإسكار من عصير العنب، بل من اجتماع العصير مع الماء، ويكون حكمه حكم نبيذ التمر، وقد روي هذا عن إبراهيم النخعي، حيث قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه كان يشرب الطلاء قد ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه، ويجعل له منه نبيذ، فيتركه حتى إذا اشتد شربه، ولم ير ذلك بأسا، قال محمد: وهو قول أبي حنيفة (كتاب الآثار ص: 119). قال العبد الضعيف: روى ابن أبي شيبه في "مصنفه": حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن داود ابن أبي هند: سألت سعيد بن المسيب عن الشراب كان أجازه عمر للناس؟ فقال: هو الطلاء الذي قد طبخ، حتى ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه. حدثنا علي بن مسهر، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس: أن أبا عبيدة، ومعاذ بن جبل، وأبا طلحة، كانوا يشربون من الطلاء ما ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه. حدثنا وكيع، عن الأعمش، عن ميمون - هو ابن مهران - عن أم الدرداء، قالت: كنت أطبخ لأبي الدرداء الطلاء ما ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه. حدثنا ابن فضيل، عن عطاء ابن السائب، عن أبي عبد الرحمن - هو السلمي - قال: كان علي يرمز لنا (أي يجمع) الطلاء، فقلت له: ما هيئته؟ قال: أسود يأخذه أحدنا بإصبعه. حدثنا وكيع عن سعيد بن أوس عن أنس ابن سيرين، قال: كان أنس بن مالك سقيم البطن، فأمرني أن أطبخ له طلاء حتى ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه، فكان يشرب منه الشربة على أثر الطعام. حدثنا ابن نمير، حدثنا إسماعيل، عن مغيرة، عن شريح: أن خالد بن الوليد، كان يشرب الطلاء بالشام اه، من "عقود الجواهر" (152:2)، وهذه أسانيد حسان صحيحة، ودلائلها على معنى الباب ظاهرة، ظ

باب حرمة السكر أعني النبي من ماء التمر إذا اشتد وغلا

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: ليس معنى قوله: ((إن الله لم يكن ليجعل شفاءكم فيما حرم عليكم)). أنه لا شفاء في الحرام؛ لأنه خلاف المشاهدة والتجربة، بل معناه أن الله لم يكن ليجعل شفاءكم منحصراً فيما حرم عليكم؛ لأن حصره الشفاء في الحرام إلجاء منه إلى استعماله، ونهيه عنه صد عن استعماله، فيحصل التضاد بين قوله وفعله، وحاشاه من ذلك، ولا إلجاء في جعل الشفاء في الحرام بدون الحصر، فمعنى قول ابن مسعود هذا أن الشفاء ليس بمنحصر في الحرام، فينبغي ترك الحرام، وطلب الحلال للشفاء. قال العبد الضعيف: وفي "الدر" من باب الحظر

وأخرجه أيضاً عن معمر، عن منصور، ورد عن معمر، أنه قال: السكر يكون من - 5796 التمر.

وقال ابن أبي شيبة في "مصنفه": حدثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: قال - 5797 عبد الله: السكر الخمر.

وقال أيضاً: حدثنا حفص بن غياث عن ليث عن حرب عن سعيد بن جبير، عن ابن - 5798 (عمر): أنه سئل عن السكر فقال: الخمر كذا في نصب الراية (2: 320).

والإباحة: يجوز الحقنة للتداوي بظاهر لا بنجس، وكذا كل تداو لا يجوز إلا بظاهر، وجوزه في "النهاية" بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد مباحا يقوم مقامه، وفي "البزازیة": ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: ((إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم))، نفي الحرمة عند العلم بالشفاء، دل عليه جواز إساعة اللقمة بالخم، وجواز شربه لإزالة العطش اهـ. قال ابن عابدين: ونصه - أي صاحب "النهاية" - عن "التهذيب": يجوز للعليل شرب البول، والدم، والميتة، للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وإن قال الطبيب: يتعجل شفاؤك به، فيه وجهان، وهل يجوز شرب القليل من الخمر للتداوي، فيه وجهان، كذا ذكره الإمام الترمذی اهـ، قال في "الدر المنتقى" بعد نقله ما في "النهاية": وأقره في "المنح" وغيرها، وقدمنا في الطهارة، والرضاع أن المذهب خلافه اهـ. قال: وحاصل معنى الحديث حينئذ أن الله أذن لكم بالتداوي، وجعل لكم داء دواء، فإذا كان في ذلك الدواء شيء محرم، وعلمتم به الشفاء زالت حرمة استعماله؛ لأنه تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم اهـ (5: 383). واحتج من جاز للتداوي بالمحرم بحديث أنس في قصة العرنيين، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أذن لهم في شرب أبوال الإبل وألبانها، قال ابن العربي: تعلق بهذا الحديث من قال بطهارة أبوال الإبل، وعورضوا بأنه أذن لهم في شربها للتداوي، وتعقب بأن التداوي ليس حال ضرورة؛ بدليل أنه لا يجب، فكيف يباح الحرام لما لا يجب؟ وأجيب لمنع أنه ليس حال ضرورة، بل هو حال ضرورة، إذا أخبره بذلك من يعتمد على خبره، وما أبيض للضرورة لا يسمى حراماً وقت تناوله، لقوله تعالى: {وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه}، فما اضطر إليه المرء فهو غير محرم عليه، كالميتة للمضطر، والله أعلم. وما تضمنه كلامه من أن الحرام لا يباح إلا لأمر واجب غير مسلم؛ فإن الفطر في رمضان، حرام، ومع ذلك فيباح لأمر جائز، كالسفر (1) مثلاً، وأما قول غيره: ولو كان نجساً ما جاز التداوي به لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها))، رواه أبو داود من حديث أم سلمة، والبخاري في الأشربة من طريق أخرى، والنجس حرام، فلا يتداوى به؛ لأنه غير شفاء، فجوابه: أن الحديث محمول على الحالة الاختيار، وأما في حال الضرورة فلا يكون حراماً، كالميتة للمضطر. ولا يرد قوله - صلى الله عليه وسلم - في الخمر: ((إنها ليست بدواء إنها داء)) في جواب من سألته عن التداوي بها

وأيضاً: فكشف العورة حرام، ويجوز كشفها للختان وهو سنة، لبط الدم عند الطبيب، وهو مباح، فافهم، ط (1)

فيما رواه مسلم؛ فإن ذلك خاص بالخمر، والفرق بينه وبين غيره من النجاسات أن الحد يثبت باستعماله في حالة الاختيار دون غيره، ولأن شربه يجر إلى مفسد كثيرة، ولأنهم كانوا في الجاهلية يعتقدون أن في الخمر شفاء، فجاء الشرع بخلاف معتقدهم، قاله الطحاوي بمعناه. وأما أبوال الإبل فقد روى ابن المنذر عن ابن عباس مرفوعاً، ((إن في أبوال الإبل شفاء لذربة بطونهم))، والذرب فساد المعدة، فلا يقاس ما ثبت أن فيه دواء (على ما ثبت نفي الدواء عنه، والله أعلم اهـ من "فتح الباري" 1:292).

باب إباحة الخليطين

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن سليمان الشيباني، عن ابن زياد: أنه أفطر عند - 5799 عبد الله بن عمر، فسقاه شراباً له، فكأنه أخذ فيه، فلما أصبح قال: ما هذا الشرب؟ ما كنت أهتدي إلى منزلي، فقال عبد الله: ما زدناك على عجوة وزبيب، أخرجه محمد في "كتاب الآثار" (ص 120).

باب إباحة الخليط

قوله: "قال محمد إلخ": وقال في "عقود الجواهر": قال الحافظ: ابن زياد لا أعرفه، ولم أر من سماه، قلت: الأشبه أحمد بن زياد أحد شيوخ شعبة، روى عن أبي هريرة حديث ((الرجل جبار))، وذكره المنذري في "مختصر السنن"، وهو من أقران ابن سيرين اهـ، كما في "عقود الجواهر" (2:160). قلت: محمد بن زياد - الذي هو من شيوخ شعبة - هو محمد بن زياد القرشي الجمعي أبو الحارث، وهو كما يروي عن أبي هريرة، يروي عن عبد الله بن عمر أيضاً، كما في "التهذيب"، فما قاله في "عقود الجواهر" ليس ببعيد. وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر: أنه كان ينبذ له نبيذ الزبيب فلم يكن يستمرأه، فقال للجارية: اطرحي فيه تمرات (كتاب الآثار ص:120). قلت: في هذين الأثرين حجة لأبي حنيفة في إباحة الخليطين من الزبيب والتمر بعبارة النص، وفي إباحة الخليطين من البسر والتمر، أو الرطب والتمر، أو البسر والرطب بدلالته، وما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في النهي عنه، فهو محمول على زمن شدة العيش، كما قاله إبراهيم النخعي، أخرجه محمد في "كتاب الآثار" (ص:120). وأورد عليه ابن حجر في "الفتح": بأنه وقع الإذن بأن ينبذ كل واحد من الزبيب والتمر أو البسر والتمر على حدة، ولم يفرق بين قليل وكثير، فلو كان علة النهي الإسراف لما أطلق ذلك، ولا فرق بين نصف رطل من تمر ونصف رطل من بسر إذا خلطاً مثلاً ما بين رطل من زبيب صرف، بل هو أولى، لقلة الزبيب عندهم بالنسبة إلى التمر والرطب (فتح 10:59). وليس هذا بشيء؛ لأن في زمن شدة العيش كان عامة أنبيذتهم من أدنى الثمار، ولم يكن اختيارهم الأعلى للنبيذ محتتملاً إذ ذاك، وإنما كان المحتمل هو خلط القليل من الأعلى بالكثير من الأدنى، فنهاهم عن ذلك، ولم ينههم عن انتباه الأعلى وحده، لانتهائهم في الغالب عنه، لشدة العيش وصفر اليد، فلا يرد ما أورده من قلة التدبر في حقيقة الأمر، وعلى هذا لا يكون حمل النهي على خوف إشراق السكر أولى من حمله على الإسراف في شدة العيش كما ادعاه، ولو سلم فهو غير مضر لنا؛ لأن النهي على هذا يكون من باب النهي عن الانتباز في الحنتم، والدباء، والمزفت، ويكون منسوخاً كالنهي عن الانتباز في الظروف المذكورة. وقال ابن حجر في "الفتح" أيضاً: قد نصر الطحاوي من حمل النهي عن الخليطين على منع السرف، فقال: كان ذلك لما كانوا فيه من ضيق العيش، وساق حديث ابن عمر في النهي عن القران بين التمرتين، وتعقب بأن عمر أحد من روى النهي عن الخليطين، وكان ينبذ البسر، فإذا نظر إلى بسره في بعضها ترتب قطعه، كراهة أن يقع في النهي، وهذا على قاعدتهم يعتمد عليه؛ لأنه لو فهم أن

النهي عن الخليطين كالنهي عن القران لما خالفه، فدل على أنه عنده على غيره اهـ.
والجواب عنه: أنه قد روى عنه الخلط بين التمر والزبيب مع رواية النهي، فدل ذلك على
أنه عنده كالقران بين

التمرتين، وأما ما روي عنه كان يقطع الترطيب فلم يعزه إلى من خرجه عنه، وإن صح عنه ذلك يحمل على التورع، ويحمل الفعل على الإباحة، والله أعلم. والعجب من الطحاوي كان يحتاج برواية القران بين التمرين، ويترك مثل هذه الحجة الصريحة التي احتج بها الأئمة؟ والعجب من ابن حجر أنه يحتج برواية قطع الترطيب، ويغض عن هذه الرواية المروية عن أبي حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر

باب الانتباز في الأوعية

عن سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بريدة، عن أبيه، أن رسول الله - صلى الله - 5800 عليه وسلم - قال: ((نهيتكم عن الظروف وأن الظروف أو ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه (وكل مسكر حرام)). أخرجه مسلم في "صحيحه" 167:2

الفرق بين معارضة النص بالرأي وتعيين محتمل النص به

واحتج لأبي حنيفة، أنه لما أحل نبذ كل واحد منهما لا يحرم الجمع بينهما، واعترض عليه القرطبي بأن هذا معارضة بالقياس، ثم هو منقوض بالأختين؛ فإنه يحل نكاح كل واحد منهما ويحرم الجمع بينهما. والجواب عنه: أن هذا تعيين لمحمل النهي، وليس بمعارضة له، وفرق ما بين تعيين المحمل والمعارضة؛ لأن في المعارضة رد النص، وفي تعيين المحمل تسليم له، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً؟ ولا يرد النقض بالأختين؛ لأن الجمع بينهما مفيض إلى القطعية المحرمة فلا يباح، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنه ليس بمفيض إلى محرم، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، فافهم

باب الانتباز في الأوعية

قوله: "عن سفيان إلخ"، قلت: وأخرجه أيضاً محمد في "كتاب الآثار" عن أبي حنيفة، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بريدة، عن أبيه، قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((كنت قد نهيتكم عن النبذ في الدباء، والحنتم، والمزف، فاشربوا في كل ظرف؛ فإن الظرف لا يحل شيئاً، ولا يحرمه، ولا تشربوا المسكر))، والرواية رواها أيضاً محارب بن دثار، عن ابن بريدة، واختلف عليه، فرواه عنه ضرار بن مرة، وقال: ((نهيتكم عن النبذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها))، أخرجه أيضاً مسلم في "صحيحه". وقال القاضي: فيه تغيير من بعض الرواة، والصواب في الأوعية، دون الأسقية، كذا في النووي، ورواه عنه معروف بن واصل، فقال: ((كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكراً))، أخرجه أيضاً مسلم في "صحيحه"، وقال القاضي: فيه أيضاً تغيير من بعض الرواة، وصوابه: ((كنت نهيتكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم))، فحذف لفظة إلا التي للاستثناء، ولا بد منها، كذا في النووي. قلت: العجب من مسلم أنه احتج برواية ضرار بن مرة، عن محارب، مع أنه فيه خطأ بعض الرواة، وجعل الرواية الصحيحة أعني رواية علقمة في التابعات، وأعجب منه إخراج رواية معروف في "الصحيح" مع أن فيه خطأ مغير للمعنى، وهو ترك حرف الاستثناء، وفي حديث بريدة نص على انتساخ النهي عن الانتباز في الأوعية، وهو مذهب أئمتنا. وقوله: ((كل مسكر حرام أو لا تشربوا مسكراً))، معناه عندنا أن كل مسكر حرام، إن كان خمراً فحرام لعينه، وإن كان غيرها فحرام ما أحدث السكر منه، ولا تشربوا ما يحدث السكر إن كان نبذاً، ولا تشربوا ذات المسكر إن كان خمراً

باب تخليل الخمر

قوله: "عن إسرائيل إلخ"، قلت: هكذا رواه ليث بن أبي سليم، عن يحيى بن عباد، عن أنس، عند الدارقطني، وهو أصح مما رواه أبو داود عن وكيع، عن سفيان، عن السدي، عن يحيى ابن عباد، عن أنس: ((أن أبا طلحة سأل

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أيتام ورثوا خمرًا؟ قال: أهرقها، قال: أفلا أجمعها خمرًا؟ قال: لا))، ومما رواه مسلم عن ابن مهدي، عن سفيان، عن السدي، عن يحيى ابن عباد، عن أنس: ((أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سأل عن الخمر أيتخذ خلا؟ قال: لا))؛ لأن رواية إسرائيل يؤيدها رواية الليث، بخلاف رواية وكيع وابن مهدي، وفي رواية ابن مهدي اختصار مخل؛ لأنه لا يدل على أن السؤال كان في ابتداء تحريم الخمر، بخلاف رواية غيره؛ فإن فيها بياناً لذلك. واختلفوا في تأويل النهي عن التخليل، فقال أبو حنيفة: كان ذلك في ابتداء التحريم حين كان في الأمر شدة؛ لئلا يجعل الناس التخليل حيلة لإبقاء

باب تخليل الخمر

عن إسرائيل، عن السدي، عن يحيى بن عباد، عن أنس: "أن يتيماً كان في حجر - 5801 أبي طلحة، فاشتري له خمرًا، فلما حرمت سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - أيتخذ خلا؟ (قال: لا"، رواه الدارقطني في "سننه" (ص 537

الخمر والشرب، فانتسخ بانتساخ الشدة، وقال آخرون: هو باق بحاله، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: التخليل منهي عنه، ولكنه لو خلله أحد يصير خلاً ظاهرًا حلالاً، وقال بعضهم: لا يصير طاهرًا ولا حلالاً، بل يبقى نجسًا وحرامًا، ولا دليل لهذه الطائفة على نجاسة الخل وحرمة، لا في الحديث؛ لأنه متعرض للتخليل فقط، ولا تعرض فيه من الخل الحاصل بعد التخليل، ولا في المعقول؛ لأن نجاسته وحرمة كانتا للخمرية، فلما زالت الخمرية زالت النجاسة والحرمة، كما لو تخلل بنفسه، فيقي الكلام في انتساخ النهي وبقاءه. وحجة أبي حنيفة أن تخليل الخمر استهلاك له، واستهلاكه ليس بممنوع، فلا بد أن يحمل النهي على التشديد في الابتداء، وينتسخ بنسخ التشديد، وحجة من قال ببقائه ليس إلا أن الظاهر هو البقاء؛ لعدم العلم بالناسخ، وليس هذا إلا استدلالاً بالجهل، وهو غير صحيح. وقال القرطبي: كيف جاز لأبي حنيفة القول بالتخليل مع هذا الحديث، ومع سببه الذي خرج عليه؟ إذ لو كان جائزًا لكان قد ضيع على الأيتام مالهم، ولوجب الضمان على من أراقها عليهم، وهو أبو طلحة اهـ (نيل 416:8)، وهو عجيب من مثل القرطبي، لأن أبا حنيفة لا يقول: إنه كان جائزًا إذ راق أبو طلحة، بل يقول: إنه جائز الآن، وإن لم يكن جائزًا إذ ذاك، ثم كيف يجب الضمان على من أراقها بأمر الشارع؟ فتضمن أبي طلحة من العجائب، ومثله في العجب ما احتج بعض أصحابنا لأبي حنيفة بقوله: ((نعم الإدाम الخل))، ووجه الاستدلال، أنه عام يتناول جميع ما يطلق عليه اسم خل؛ لأنه لم يفصل بين خل وخل، وهذا الاستدلال فاسد؛ لأن الخل النجس أو المتخذ من شيء نجس - كنبذ التمر النجس - يطلق عليه اسم الخل، فينبغي أن يتناولوه الحديث، مع أنه ليس كذلك، فكيف يتناول خل الخمر؟ والحق أن المراد من الخل هو الخل المعروف بالمعهود المأكول، لا كل خل كيف ما كان، ومن أي شيء كان، فلا يتم الاستدلال به، والله أعلم. قال العبد الضعيف: حاصل استدلال الأصحاب أن الخل كان يصنع من الخمر أيضًا في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فلو كان حراماً لم يطلق قوله: ((نعم الإدام الخل))، بل قيده مما عدا خل الخمر، وحيث أطلقه دل على حل الخل كله، وأصرح منه ما رواه البيهقي من حديث المغيرة بن زياد، عن أبي الزبير، عن جابر مرفوعاً: ((خير خلكم خل خمركم))، وقال: أن المغيرة ليس بالقوي، كما في "المقاصد الحسنة" (ص: 98). قلت: قال البخاري: قال وكيع: كان ثقة، وعن يحيى بن معين: ليس به بأس، وروى الدوري وابن أبي خيثمة عنه: ثقة ليس به بأس، وقال العجلي، وابن عمار، ويعقوب: ثقة، وقال أبو حاتم: هو صالح صدوق، ليس بذلك القوي، يحول اسمه من "كتاب الضعفاء"، وقال أبو داود: صالح، وقال النسائي:

ليس به بأس، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه مستقيم، إلا أنه يقع في حديثه كما يقع في حديث من ليس به بأس، وهو لا بأس به، وقال المزي: لا نعلم أحداً، قال: إنه متروك، ولعله اشتبه على الحاكم بأصرم بن

حوشب، فإنه يكنى أبا هشام أيضًا، وهو من المتروكين، وقال صالح بن أحمد عن أبيه: ثقة اهـ، ملخصًا من "التهذيب" (6:260). وبالجملة فهو من رجال الأربعة مختلف فيه، حسن الحديث على الأصل الذي مر ذكره غير مرة، وهو أصرح دليل على حل خل الخمر، كما لا يخفى. وروى الدارقطني في "سننه" من طريق فرج بن فضالة، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن أم سلمة رضي الله عنها، قالت: ((كانت لنا شاة فماتت، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ما فعلت شاتكم؟ قلنا: ماتت، قال: أفلا انتفعتم بإهابها؟ قلنا: إنها ميتة، قال: يحل دباغها كما يحل خل الخمر))، قال

.....

الدارقطني: تفرد به فرج بن فضالة عن يحيى، وهو ضعيف اهـ (ص:537). قلت: هو مختلف فيه، وثقه ابن معين في رواية، فقال: لا بأس به، وفي رواية: صالح، وقال أبو حاتم: صدوق يكتب حديثه، ولا يحتج به، كما في "التهذيب" (8:261)، وله شاهد حسن من حديث جابر قد ذكرناه، وهو مؤيد بالقياس الصحيح؛ فإن الخمر ليس بأخبت من الميتة، وقد أباح الشرع إصلاحها، فكذا إصلاح الخمر بالتخليل، والله تعالى أعلم. وروى أبو عبيد في "الأموال": حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن المثني بن سعيد، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن - وهو عامله على الكوفة - أن لا تحمل الخمر من رستاق إلى رستاق، وما وجدت منها في السفن فصيروه خلًا، فكتب عبد الحميد إلى عامله بواسطة محمد بن المنتشر بذلك، فأتى السفن فصب في كل راقود (1) ماء وملحًا فصيروه خلًا (ص:102)، وفيه دليل على جواز تخليل الخمر. وأما قول أبي عبيد: إنما فعله بخمر أهل الذمة، ولا يجوز في خمر المسلمين من هذا شيء اهـ، دعوة مجردة لا دليل عليها؛ فإن أهل الذمة إنما صولحوا على شربها، ولم يصالحوا على حملها، والتجارة فيها علانية، فكان للإمام أن يأمر بهراقة كل ما يحمل منها في السفن، كما له أن يريق خمر المسلمين، فلما أمر بتخليلها كان تخليل خمر الذمي، وخمر المسلم سواء. قال أبو عبيد: وقد سمعت إسماعيل بن إبراهيم - هو ابن علية - يحدث عن سليمان التيمي، عن أم خدش، قالت: رأيت عليًا - رضي الله عنه - يصطبغ بخل الخمر، حدثني أزهر، عن ابن عون، عن ابن سيرين: أنه كان لا يسميه خل الخمر، ويسميه خل العنب، قال: وكان يأكله، وإنما لم يسمه خل الخمر كي لا يجترأ أحد على بيع الخمر، وشرائه للتخليل، وهو حرام إجماعًا، وإنما يجوز للمسلم تخليل عصير تحول خمرًا عنده، أو كان قد ورث الخمر من قريب له، ولا يجوز له شراء الخمر، ولا بيعه لذلك أصلًا. قال: وسمعت جرير بن عبد الحميد: يحدث عن ابن شبرمة، عن الحارث العكلي - من كبار فقهاء التابعين - في رجل ورث خمرًا، قال: "يلقي فيها ملحًا حتى تصير خلًا، قال: وحدثنا حماد ابن خالد، عن معاوية بن صالح، عن أبي الزاهرية، عن جبير بن نفير، عن أبي الدرداء، أنه قال: لا بأس بالمرى - هو خل الخمر - ذبحته الشمس، والملح، والحيثان" اهـ (ص 105-106). قال محمد في "الحجج" له: قد بلغنا عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه اصطبغ على خل خمر، وبلغنا ذلك عن ابن عباس، وبلغنا عن أبي الدرداء أنه قال: لا بأس بخل الخمر، فما فرق بين أهل الذمة، وعمل المسلمين في ذلك. قال: أخبرنا ابن عبد الله، عن عبد الله بن أبي سليمان، عن عطاء بن أبي رباح، في رجل ورث خمرًا، قال: "يهريقها، قال: قلت: رأيت لو صب فيها ماء فتحولت خلًا؟ قال: إن تحولت فلا بأس به، إن شاء باعه". محمد قال: أخبرنا عبد الله بن سعيد بن عبد العزيز التنوخي، عن عطية بن قيس الكلابي، عن رجل، عن الحكم، أو مولى الحكم قال: سألت أبا الدرداء عن الخل الذي يجعل من الخمر، والملح، والحيثان؟ فقال أبو الدرداء: يجب (أي يقطع) خمرها الملح، والشمس، والحيثان" اهـ (ص:258). وأما ما روى أبو عبيد عن عمر - رضي الله عنه - وغيره، أنهم قالوا: لا تأكل خلًا من خمر أفسدت حتى يبدأ الله بفسادها، فمحمول على التنزه

هو دن کبير يطلی داخله بالفار، ظ () (1)

والورع، كي لا يتعمد المسلم تحصيل الخمر للتخليل، والفقيه قد ينهى عن الأمر المباح سداً للذرائع، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم، ظ

باب حل صيد الكلب المعلم

أقول: الحديث نص في الباب، وهو يدل على اشتراط التسمية عند الإرسال أيضاً. قال العبد الضعيف: الأصل في إباحة الصيد الكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب: فقول الله تعالى: {أحل لكم صيد البحر وطعامه

كتاب الصيد

باب حل صيد الكلب المعلم

عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قلت: يا رسول الله! أصيد بقوسي، وبكلبي المعلم، - 5802 وبكلبي الذي ليس بمعلم، فما يصلح لي؟ فقال: ((ما صدت بقوسك فذكرت اسم الله عليه فكل، وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل، وما صدت بكلبك غير المعلم فأدركت (ذكاته فكل)). متفق عليه (منتقى مع النيل 349:8)

متاعاً لكم وللسيارة، وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً. وأما السنة: فحديث أبي ثعلبة الخشني المذكور في المتن، وحديث عدي بن حاتم، قال: ((قلت: يا رسول الله! إنا نرسل الكلب المعلم فيمسك علينا، قال: كل، قلت: وإن قتل؟ قال: كل ما لم يشركه كلب غيره))، قال: وسئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صيد المعارض؟ فقال: ((ما خزق فكل، وما قتل بعرضه فلا تأكل))، متفق عليهما. وأجمع أهل العلم على إباحة الاصطياد والأكل من الصيد، ولا خلاف في اشتراط كون الجارح معلماً؛ لأن الله تعالى قال: {وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله}، وما في المتن من حديث أبي ثعلبة، ويعتبر في تعليمه ثلاثة شروط: إذا أرسله استرسل، وإذا زجره انزجر، وإذا أمسك لم يأكل، ويتكرر هذا منه مرة بعد أخرى حتى يصير معلماً في حكم العرف، وأقل ذلك ثلاث، قاله القاضي، وهو قول أبي يوسف، ومحمد، ولم يقدر أبو حنيفة (1)، وأصحاب الشافعي عدد المرات؛ لأن التقدير بالتوقيف، ولا توقيف في هذا، بل قدره بما يصيره به في العرف معلماً، وهذا في الكلب، والفهد، وما أشبههما من السباع، وأما في الصقر، والباز، ونحوهما من جوارح الطير، فلا يشترط ترك الأكل منه كما سيأتي. ويشترط أن يجرح الصيد، فإن خنقه، أو قتله بصدمته لم يباح، قال الشريف: وبه قال أكثرهم، وقال الشافعي في قول له: يباح لعموم الآية والخبر، ولنا: أنه قتله بغير جرح أشبه ما قتله بالحجر والبندق، ولأن الله تعالى حرم الموقوذة، وهذا كذلك، وهذا يخص ما ذكره، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل)) يدل على أنه لا يباح ما لم ينهر الدم، كذا في "المغني" لابن قدامة، ملخصاً (93:11). قيل في معنى الجوارح: إنها الكواكب للصيد على أهلها، من الجرح بمعنى الكسب، قال الله تعالى: {ما جرحتم بالنهار} يعني ما كسبتم، وقيل: إنها ما تجرح بناب أو مخلب، قال محمد في "الزيادات": إذا صدم الكلب الصيد ولم يجرحه فمات لم يؤكل؛ لأنه لم يجرح بناب أو مخلب، ألا ترى إلى قوله تعالى: {وما علمتم من الجوارح مكلبين}، وإذا كان الاسم يقع عليهما، فليس يمتنع أن يكونا مرادين باللفظ، فيريد بالكواكب ما يكسب بالاصطياد، ويفيد مع ذلك في شرط الذكاة

في شرط التعليم ترك الأكل ثلاث مرات، وأبو حنيفة لا يحده، وإنما يعتبر ما يغلب في الظن من حصول التعليم، اهـ
(318:2) ط

وقوع الجراحة بالمقتول من الصيد، ويدل أيضاً على أن الجراحة مرادة حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - في المعارض: ((أنه إن خزق بحدته فكل، وإن أصاب بعرضه فلا تأكل))، ومتى وجدنا للنبي - صلى الله عليه وسلم - كلاماً يواطئ معنى ما في القرآن، وجب حمل مراد القرآن عليه، قاله الجصاص في "الأحكام" (313:2) له، ظ

باب حرمة الصيد الذي أكل منه الكلب

قوله: "عن عدي الخ": قلت: اختلف في هذا الحديث على عدي بن حاتم، فرواه عنه الشعبي هكذا، ورواه

باب حرمة الصيد الذي أكل منه الكلب

عن عدي بن حاتم، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((إذا أرسلت كلابك - 5803 المعملة وذكرت اسم الله فكل ما أمسكن عليك، إلا أن يأكل الكلب فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون أمسك على نفسه))، متفق عليه، وفي رواية عنه أيضاً: ((وإن أكل منه فلا تأكل؛ (فإنما أمسك على نفسه)) متفق عليه أيضاً (منتقى).

عنه سماك بن حرب خلافة، أعني إباحة الأكل مطلقاً، أكل منه الكلب أو لم يأكل، كما رواه عنه ابن كثير على ما نقله عنه في "النيل"، وسماك فيه مقال، وهو لا يوازي الشعبي في الحفاظ، والإتقان، ولا يدانيه، فروايته منكراً، ثم اختلف فيه على الشعبي، فرواه عنه الثقات الحفاظ مثل ما روينا، وخالفهم عبد الملك بن حبيب، فرواه عن أسد بن موسى - عن أبي زائدة - عن الشعبي، عن عدي نحو ما رواه سماك، عن عدي، وعبد الملك بن حبيب ضعيف الحفاظ. كثير الغلط، فروايته منكراً، والصحيح من روايته التي رواها عنه الثقات الحفاظ. وعن أبي ثعلبة الخشني، أنه قال: قلت له: يارسول الله! إن أرضنا أرض صيد، فأرسل كلبى المكلب، وكلبى الذي ليس بمكلب، قال: ((إذا أرسلت كلبك المكلب وسميت، فكل ما أمسك عليك الكلب المكلب، وإن قتل، وإن أرسلت كلبك الذي ليس بمكلب، فأدركت ذكاته فكل))، رواه أحمد في "مسنده" (194:4): عن عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي ثعلبة، وهذا سند من إسناده "الصحيحين"، وروى أحمد أيضاً عن يزيد بن هارون، عن الحجاج بن أرطاة، عن مكحول، عن أبي ثعلبة، أنه قال: ((قلت: يارسول الله! إنا أهل صيد، فقال: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله، فأمسك عليك فكل، قال: قلت: وإن قتل؟ قال: وإن قتل)) (مسند أحمد 193:4)، والحجاج وإن كان فيه مقال إلا أن روايته موافقة لرواية الثقات، فهو حجة، قلت: هذا هو الصحيح من رواية أبي ثعلبة. وما رواه أبو داود، من طريق حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده ((أن أعرابياً يقال له أبو ثعلبة - قال: يارسول الله! إن لي كلاباً مكلبة فأفتني في صيدها، قال: إن كان لك كلاب مكلبة فكل مما أمسكن عليك، قال: ذكياً أو غير ذكي؟ قال: ذكياً أو غير ذكي، قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه)) خطأ، وحبيب المعلم مختلف فيه، قال أحمد: ما أحتج بحديثه، وقال النسائي: ليس بالقوي، وكان يحيى لا يحدث عنه، فلا يحتج بما تفرد به مخالفاً للثقات. وكذا ما رواه أبو داود من طريق داود بن عمرو، عن بسر بن عبيد الله، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ثعلبة، قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في صيد الكلب: ((إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه)) خطأ؛ لأنه ليس في حديث أبي إدريس الخولاني زيادة قوله: ((وإن أكل منه))، وإنما تفرد به داود بن عمرو، وقال العجلي: يكتب حديثه، وليس بالقوي، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالمشهور، وقال ابن حزم: ضعفه أحمد، فهو وإن قيل فيه: ليس به بأس أو صالح، ليس ممن يقبل تفرد، فالصحيح

من رواية أبي ثعلبة، هو ما رواه عنه أبو إدريس الخولاني من غير طريق داود بن عمرو، وما رواه عنه أبو قلابة ومكحول، وهذه الروايات الصحيحة عن عدي وأبي ثعلبة تدل على حرمة الصيد الذي أكل منه الكلب، وهو مذهب أبي حنيفة. أقول

قوله - صلى الله عليه وسلم - في حديث عدي: ((إني أخاف أن يكون أمسك على نفسه)) يدل على أن أكل الكلب من الصيد غير مناف للإمسك على الصائد على وجه القطع؛ لأنه يحتمل أن يكون الأخذ والإمسك والقتل من أول الأمر مقصوداً على الصائد، ولا يكون له قصد في الأكل، ثم بعد القتل الذي يتم به الاصطياد للصائد يبدو له رأى في الأكل فيأكل، وحينئذ الأكل من الصيد مجتمعاً مع الإمسك مقصوداً على الصائد، كما إذا قتل ورجع عنه ثم عاد إليه فأكل منه، بل هو منافٍ له على وجه الاحتمال فقط؛ لأن لفظة "أخاف" إنما يستعمل في المحتمل دون المقطوع به. ثم هو

باب حل صيد البازي والفهود وغيرها إذا كانت معلمة

عن مجالد، عن الشعبي، عن عدي بن حاتم، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - - 5804 قال: ((ما علمت من كلب أو باز ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك، قلت: وإن قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك))، رواه أبو داود، وسكت عنه (بذل المجهود: 4: 90)، وقال البيهقي: تفرد مجالد بذكر الباز فيه وخالف الحفاظ (نيل الأوطار 8: 350).

يدل على أن احتمال الإمسك على نفسه مانع من الأكل كالإمسك المحقق، فلو صح حديث حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، يكون معنى قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((وإن أكل منه)) أي بعد تحقق الإمسك عليك، بأن يكون قتله أولاً، ثم رجع عنه، ثم عاد إليه فأكل منه، هذا توضيح تأويل من تأول هذا القول على أن أكل منه بعد أن قتله، وخلاه وفارقه، ثم عاد فأكل منه، كما نقله النووي عنه على ما في "بذل المجهود". ويدل على صحة هذا التأويل أنه قال في أوله: ((كل ما أمسك عليك))، ثم سأله بقوله: ((وإن أكل؟)) يكون معناه وإن أكل بعد تحقق الإمسك عليك، فيكون جوابه: ((وإن أكل)) بعد تحقق الإمسك عليك، وعليه يحمل رواية داود بن عمرو، وسماك، وعبد الملك بن حبيب، وحينئذ لا يكون فيها حجة لمن قال بإباحة الصيد بعد أكل الكلب منه مطلقاً، فاعرف ذلك. قال العبد الضعيف: وفي "المغني" لابن قدامة: ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديث عدي بن حاتم: ((إلا أن يأكل الكلب، فإن أكل فلا تأكل، فإنني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه)) (متفق عليه)، وأما حديث أبي ثعلبة (بلفظ: ((قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه))، فقد قال أحمد: يختلفون عن هشيم فيه، على أن حديثنا أصح؛ لأنه متفق عليه، وعدي بن حاتم أضبط، ولفظه أبين، ولفظه أبين؛ لأنه ذكر الحكم والعلّة. قال أحمد: حديث الشعبي عن عدي أصح ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، الشعبي يقول: كان جاري وربيطي فحدثني، والعمل عليه، ويحتمل أنه أكل منه بعد أن قتله، وأنصرف عنه، فإن شرب دمه ولم يأكل منه لم يحرم عليه، نص عليه أحمد، وبه قال عطاء، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وكرهه الشعبي، والثوري؛ لأنه في معنى الأكل، ولنا عموم الآية والأخبار، وإنما خرج منه ما أكل منه بحديث عدي، وهذا لم يأكل؛ لأن الدم لا يقصده الصائد منه، ولا ينتفع به، فلا يخرج بشربه عن أن يكون (ممسكاً على صائد اهـ 11: 8 - 9).

باب حل صيد البازي والفهود وغيرها إذا كانت معلمة

قوله: "عن مجالد الخ": قلت: زيادة الباز في حديث عبد الله بن نمير عن مجالد وهو عند أبي داود، وأما هيثم فلم يرو هذه الزيادة، أخرج حديثه أحمد في "المسند" (4: 389)، ويعلم منه تساهل ابن تيمية، حيث أخرج الحديث بزيادة الباز، وعزاه لأبي داود وأحمد، مع

أنه مع هذه الزيادة ليس من رواية أحمد، وإنما هو من رواية أبي داود فقط، وأخرج ابن جرير، عن عيسى بن يونس، عن مجالد، عن الشعبي، عن عدي بن حاتم، فقال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صيد البازي؟ فقال: ((ما أمسك عليك فكل)) (ابن جرير □58:6). وظني أن السؤال عن البازي لم يقع لعدي بن حاتم

وإنما هو من خطأ بعض الرواة، وإدراجهم في الحديث، فليس في الباب حديث مرفوع، نعم، روى ابن جرير عن ابن عباس في تفسير قوله: {ما علمتم من الجوارح} أنه قال: يعني بالجوارح الكلاب الضواري، والفهود، والصقور، وأشباهها، رواه عن ابن المثنى، عن عبد الله، عن معاوية، عن علي، عن ابن عباس، وهو مسند يعتمد عليه البخاري في التعليقات، كما يظهر من شروح البخاري، وأخرج نحو عن خيثمة بن عبد الرحمن، وعلي بن الحسين، وعبيد بن عمير، ومجاهد، والحسن، بأسانيد يحتج بها، ففي هذه الآثار حجة لأبي حنيفة، حيث يقول بحل صيد البازي، والفهود، وغيرها

باب حل الصيد الذي أكل منه البازي ونحوه

قال ابن جرير: حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا أسباط، قال: ثنا أبو إسحاق الشيباني، - 5805 عن حماد، عن إبراهيم، عن ابن عباس، أنه قال في الطير: إذا أرسلته فقتل فكل، فإن الكلب إذا ضربته لم يعد، وأن تعليم الطير أن يرجع إلى صاحبه وليس يضرب، إذا أكل من الصيد (وتنتف الريش فكل (تفسير ابن جرير 60:6)

قلت: رجاله ثقات إلا أنه مرسل، ولكنه لا ضير، فإنه من مراسيل إبراهيم، ومراسيله صحاح، وهو مذهب إبراهيم، وحماد، كما رواه ابن جرير عنهما بأسانيد صحيحة، وأخرجه محمد في "الآثار" عن أبي حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جببر، عن ابن عباس، وهو سند متصل، فاندفع الانقطاع أيضًا. واختلف فيه عن عطاء، فروى عنه إبراهيم وحجاج نفس قول ابن عباس، وروى عنه ابن جريج خلافة، فهؤلاء الأئمة سلف أبي حنيفة في القول بحل الصيد الذي أكل منه الطير.

من الجوارح إذا كانت معلمة. قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": وكل ما يقبل التعليم، ويمكن الاصطياد به من سباع البهائم، كالفهد، وجوارح الطير، فحكمه حكم الكلب في إباحة صيده، قال ابن عباس في قوله تعالى: {وما علمتم من الجوارح مكليين} هي الكلاب المعلمة، وكل طير تعلم الصيد، والفهود، والصقور، وأشباهها، وبمعنى هذا قال طاووس، ويحيى بن أبي كثير، والحسن، ومالك، والثوري، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، وأبو ثور. وحكي عن ابن عمر ومجاهد (ج) أنه لا يجوز الصيد إلا بالكلب، لقوله تعالى: {وما علمتم من الجوارح مكليين} يعني ما كلبتم من الكلاب، ولنا ما روي عن عدي، قال سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صيد البازي؟ فقال: ((إذا أمسك عليك فكل))، ولأنه جارح يصاد به عادة، ويقبل التعليم، فأشبهه الكلب، فأما الآية فإن الجوارح الكواشب مكليين من التكليف، وهو الإغراء اه ملخصا (10:11) ظ

باب حل الصيد الذي أكل منه الطير كالبازي وغيره

أقول: فيه إشكال، وهو أنه قال الله تعالى: {وما علمتم من الجوارح مكليين تعلمونهن مما علمكم الله. فكلوا مما أمسكن عليكم}، فشرط الله سبحانه في صيد الجوارح الإمساك علينا، ومعنى الإمساك هو ترك الأكل منه، كما هو مصرحون به في صيد الكلب، فكيف يقال بحل مأكول الطير؟ وأجاب عن الجصاص في "أحكام القرآن" بأن الإمساك علينا شرط في الكلب ونحوه، دون الطير؛ لأنه غير قابل لتعليم الإمساك بضرب. ويرد عليه بأن ضمير أمسكن راجع إلى الجوارح، والطير داخل فيه، فكيف يصح أن الإمساك علينا غير مشروط فيه؟ وما قال: إنه غير قابل لهذا التعليم؛ لعدم إمكان الضرب، ففيه أن الضرب غير شرط لهذا التعليم، بل يعلم الإمساك بما يعلم الرجوع عند الاسترجاع، ولو سلم

قد روي عنه خلافه كما مر، فيحمل على الكراهة تنزهها، ظ (1)

فهو غير مفيد له؛ لأن الآية حينئذ تكون حجة لمن خصص الجوارح بالكلاب ونحوها؛ لأنه يقول: الجوارح وإن كانت عامة إلا أنها خصصت بالكلاب ونحوها، بقريئة قوله: ((أمسكن عليكم))؛ لأن الطير لا يتحقق منه الإمساك، فالجواب غير دافع للإشكال. واختار شيخنا في تفسير هذه الآية إرجاع الضمير إلى الجوارح مطلقاً، طير أو غير طير، وأشار إلى دفع الإشكال المذكور بأن طرق تعليم الكلاب والطير مختلفة، وكون كل واحد منهما معلماً بطريقة دليل إمساكه علينا، فيقال: إن الكلب أمسك علينا إذا ترك الأكل، ويقال إن الطير أمسك علينا إذا أجاب الدعوة اهـ

بمحصله، وهو غير دافع للإشكال أيضاً، لأن حقيقة الإمساك علينا هو الاصطياد لنا لا لنفسه، والأكل دليل ظاهر على الإمساك لنفسه، ولا دلالة لإجابة الدعوة عليه أصلاً، إذ لو كان دليلاً عليه لكان دليلاً في الكلب أيضاً، فكيف يكون دليلاً على الإمساك علينا في الطير مع وجود ما ينفيه أعني الأكل منه، إلا أن يقال: إن الاصطياد لنا لما لم يكن متعزراً في الكلب اعتبر فيه حقيقة، ولما كان متعزراً في الطير لم يعتبر فيه حقيقة، بل أقيم فيه إجابة الدعوة مقامه، وفيه أن تعذر حقيقة الاصطياد لنا في الطير ممنوع، ولو سلم فمقتضاه عدم حل صيده، كما ذهب إليه ابن عمر، كما رواه عنه ابن جرير بسند صحيح، لا التكلف لتحليل صيده بإقامة إجابة الدعوة مقامه. فإن قيل: لا يمكن القول بتحريمه؛ لما روى مجالد، عن الشعبي، عن عدي بن حاتم، أنه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن صيد البازي؟ فقال: ((ما أمسك عليك فكل)) رواه ابن جرير، واحتج به على من قال بحرمة صيد البازي المقتول، يقال: هذا الحديث تفرد به مجالد، ولم يذكر من هو أوثق منه السؤال عن البازي، وإنما ذكر السؤال عن الكلب المعلم، فالظاهر أنه وهم من مجالد، وقد طعن فيه البيهقي أيضاً بتفرد مجالد ومخالفة الحفاظ، كما مر في الباب السابق، ولو سلم فقوله: ((ما أمسك عليك فكل)) يدل على اشتراط ترك الأكل، وهذا الاشتراط مصرح في حديث أبي داود؛ لأن لفظه: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ما علمت من كلب أو باز ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك. قلت: وإن قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك)) (بذل المجهود 3:90)، فيكون الحديث دليلاً للقائلين باشتراط الترك، ولا دلالة فيه للقائلين بكون الإجابة قائمة مقام الاصطياد لنا؛ فالإشكال غير مندفع بهذا الجواب أيضاً، ولكنه لا اعتراض فيه على الإمام، لأنه لم يقل بذلك برأيه، بل تبع فيه ابن عباس، وإبراهيم، وحماداً، وعطاء في رواية إبراهيم، وحجاج، وقد بينا في المقدمة أن ضعف دليل المقلدين لا يدل على ضعف مذهب الإمام؛ لأنه يمكن أن يكون عنده دليل، ومأخذ لم يصل إليه أفهام المقلدين، لا سيما إذا لم يكن متفرداً فيما ذهب إليه، بل يكون له فيه سلف من الأئمة الأعلام، كحبر الأمة ابن عباس، وإبراهيم، وحماد، وعطاء، فافهم. قال العبد الضعيف: قد اختلف السلف في معنى الإمساك على الصائد، فذهب الجمهور إلى أنه في الكلب، ونحوه بمعنى ترك الأكل منه، فإن أكل منه لم يبح، يروى ذلك عن ابن عباس، وأبي هريرة، وبه قال عطاء، وطاوس، وعبيد بن عمير، والشعبي، والنخعي، وسويد بن غفلة، وأبو بردة، وسعيد بن حبيب وعكرمة، والضحاك، وقتادة، وإسحاق، وأبو حنيفة، وأصحابه، وأحمد، وأبو ثور، وروي عن سعد بن أبي وقاص وسلمان وأبي هريرة، وابن عمرو: أن ترك الأكل ليس بشرط مطلقاً، حكاه عنهم الإمام أحمد، وبه قال مالك، وللشافعي قولان كالْمذهبين. واحتجوا بعموم قوله: {فكلوا مما أمسكن عليكم} أي بعض ما أمسكن عليكم ولنا ما مر من حديث عدي بن حاتم. ولا يشترط في الصيد بالبازي ترك الأكل، فيباح صيده وإن أكل منه، وبهذا قال ابن عباس، وإليه ذهب النخعي، وحماد، والثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه، ونص الشافعي على أنه كالكلب في تحريم ما أكل منه من صيده؛ لأن مجالداً روى عن الشعبي، عن عدي بن حاتم، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -،

قال: ((فإن أكل الكلب والبازي فلا تأكل))، ولنا إجماع الصحابة، روى الخلال بإسناده عن ابن عباس قال: إذا أكل الكلب فلا تأكل من الصيد، وإذا أكل الصقر

فكل، فإنك تستطيع أن تضرب الكلب، ولا تستطيع أن تضرب الصقر، وقد ذكرنا عن أربعة من الصحابة، إباحة ما أكل منه الكلب، وخالفهم ابن عباس فيه، ووافقهم في الصقر، ولم ينقل عن أحد في عصرهم خلافهم، وأما الخبر فلا يصح، يرويه مجالد، وهو ضعيف، قال أحمد: مجالد يصير القصة واحدة، كم من أعجوبة لمجالد، والروايات الصحيحة تخالفه اهـ (11:11). وفي "الجواهر النقي": ذكر البيهقي عن ابن عباس، قال: إذا أكل الكلب فلا تأكل، وإذا أكل الصقر فكل إلى آخره، قلت: ذكر صاحب "الاستذكار" قول ابن عباس هذا، ثم قال: ولا مخالف له

باب وجوب التسمية عند الإرسال

عن عدي بن حاتم، قال: "قلت: يارسول الله! إنني أرسل كلبني وأسمي، قال: إن - 5806 أرسلت كلبك وسميت فأخذ فقتل فكل، وإن أكل منه فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسه، قلت: إنني أرسل كلبني أجد معه كلبا آخر، لا أدري أيهما أخذه، قال: فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك، ولم تسم على غيره"، وفي رواية أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله، فإن وجدت مع كلبك غيره وقد قتل فلا تأكل، فإنك لا تدري أيهما قتله))، متفق عليهما (متنقى مع النيل 355:8)

من الصحابة من وجه يصح، وفي "نوادير الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن البازي إذا أكل منه أكل صاحبه بقيته، إلا الشافعي فإنه منع من أكله اهـ (214:2). ولعلك قد عرفت بذلك أن ترك الأكل ليس بداخل في حقيقة الإمساك على الصائد، وإلا لكان شرطا في ما صاده الكلب إجماعاً، ولم يختلف فيه اثنان، ولما ثبت اختلاف الصحابة في اشتراطه في صيد الكلب، وعدم اشتراطه، ثبت أن إمساك كل جارح بما يناسبه، فإمساك الكلب ونحوه بترك الأكل منه، بدليل حديث عدي بن حاتم المتفق عليه، وإمساك الصقر ونحوه بالانزجار إذا زجر، وبالإجابة إذا دعي، ولأن جوارح الطير فلم تعلم بالأكل، ويعتذر تعليمها بترك الأكل، فلم يقدر في تعليمها بخلاف الكلب والفهد، وهذا هو معنى قول ابن عباس: "إنك تستطيع أن تضرب الكلب، ولا تستطيع أن تضرب الصقر"، وعنه أخذه الجصاص، فما أورده بعض الأحباب ليس بوارد لأن جوارح الطير إذا كانت تعلم بالأكل، فلا يكون أكلها دليلاً على الاصطياد لنفسها، بخلاف الكلب والفهد، فإنها تعلم بترك الأكل، وليس قول ابن عمر بکراهة ما صاده الصقر والبازي لكونهما يأكلان من الصيد، ولا يمساكانه على الصائد، بل لكون الجوارح مقتصرين على الكلاب عنده، بقريته قوله: {مكلبين}، كما مر مع الجواب عنه، وظهر بما ذكرنا أن قول أبي حنيفة مؤيد بالإجماع، والشافعي محجوج بإجماع من تقدمه على جواز ما أكل البازي من صيده، فليس ما ذكره الأصحاب في دليل الإمام بضعف، ولكن بعض الأصحاب لا يراجع كتب القوم، وينسب إليهم ما شاء من الدلائل ويضعفها، ويرميهم بما شاء رجماً بالغيب، فافهم، ظ

باب وجوب التسمية عند الإرسال

أقول: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، قال العبد الضعيف: قد مر الكلام في وجوب التسمية عند الذبح في كتاب الذبائح، وإرسال الكلب ورمي السهم أقيم مقام الذبح، فلا بد من التسمية معه، فإن ترك التسمية عمداً لم يباح، وأباح متروك التسمية في النسيان أبو حنيفة، ومالك، وأحمد في رواية حنبل عنه. وقال الشافعي: يباح متروك التسمية عمداً أو سهواً، لأن البراء روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم))، وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم -

سئل، فقيل: أَرَأَيْتَ الرجلَ منّا يذبحُ وينسى أن يسمي الله؟ فقال: ((اسم الله في قلب كل مسلم)). ولنا قوله تعالى: {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه}، وقال: {فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه}، والأمر للوجوب، ولا يجب اتفاقاً عند الأكل، فالمراد ذكر اسم الله عند الإرسال، وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((إذا أرسلت كلبك

وسميت فكل، قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلبا آخر، قال: لا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك، ولم تسم على الآخر)) متفق عليه. وفي لفظ: ((وإذا خالط كلابًا لم يذكر اسم الله عليها فأمسكن وقتلن فلا تأكل))، وفي حديث أبي ثعلبة: ((وما صدت بقوسك وذكرت اسم الله عليه فكل))، وهذه نصوص صريحة فلا يعرج على ما خالفها، فأما أحاديث أصحاب الشافعي فلم يذكرها أصحاب السنن المشهورة، وقد مر ما فيها من الكلام، وإن صحت فهي

باب في الرمي

عن عدي بن حاتم، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((إذا رميت - 5807 بالمعراض فخرق فكله، وإن أصابه بعرضه فلا تأكله))، متفق عليه (منتقى مع النيل 350:8).

وعنه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الصيد؟ قال: ((إذا - 5808 رميت سهمك فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل فكل، إلا أن تجده قد وقع في ماء؛ فإنك (لا تدري الماء قتله أو سهمك)) متفق عليه (منتقى مع النيل 356:8).

وعنه أنه قال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: إنا نرمي الصيد، فنقتفي أثره - 5809 اليومين والثلاثة، ثم نجده ميتا وفيه سهمه، قال: ((يأكل إن شاء)) رواه البخاري.

وعنه قال: سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، قلت: إن أرضنا أرض صيد، - 5810 فيرمي أحدنا الصيد فيغيب عنه ليلة أو ليلتين، فيجده وفيه سهمه، قال: ((إذا وجدت سهمك ولم تجد فيه أثر غيره وعلمت أن سهمك قتله فكله))، رواه أحمد والنسائي (منتقى مع النيل).

وعنه قال: قلت: يارسول الله! أرمي الصيد فأجد فيه سهمي من الغد، قال: ((إذا - 5811 علمت سهمك قتله، ولم تر فيه أثر سبع فكل))، رواه الترمذي وصححه (منتقى مع النيل).

محمولة على النسيان دون العمد. وإذا ثبت هذا فالتسمية المعتبرة قوله: "بسم الله"؛ لأن إطلاق التسمية ينصرف إلى ذلك، وقد ثبت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان إذا ذبح قال: ((بسم الله والله أكبر))، وكان ابن عمر يقول، ولا خلاف في أن قوله: ((بسم الله)) يجزيه، وإن ذكر اسم الله تعالى بغير العربية أجزاه، وإن أحسن العربية، لأن المقصود ذكر اسم الله، وهو يحصل بجميع اللغات، كذا في المغني "لابن قدامة"، قال: ويشترط أن يرسل الجارحة على الصيد، فإن استرسلت بنفسها فقتلت لم يبيح، وبهذا قال ربيعة، ومالك، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وقال عطاء، والأوزاعي: يؤكل صيده إذا أخرجه للصيد، وقال إسحاق: إذا سمى عند انفلاته أبيح صيده، وروى بإسناده عن ابن عمر أنه سئل عن الكلاب تنفلت من مراضها فتصيد الصيد؟ قال: ((أذكر اسم الله وكل))، ولنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((إذا أرسلت كلبك وسميت فكل))، ولأن إرسال الجارحة جعل بمنزلة الذبح، ولهذا اعتبرت التسمية معه، وإن استرسل بنفسه فسمى صاحبه وزجره فزاد في عدوه أبيح صيده، وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: لا يباح، وعن عطاء كالمذهبين، ولنا أن زجره أثر في عدوه، فصار كما لو أرسله، وذلك لأن فعل الإنسان متى انضاف إلى فعل غيره، فالاعتبار بفعل الإنسان، بدليل ما لو صال الكلب على إنسان فأغراه (إنسان فالضمان على من أغراه اهـ ملخصا 6:11).

أقول: دلت الأحاديث على أمور: أحدها: أن صيد القوس حلال، والثاني: أنه يشترط فيه أن يقتله بحدّه، وإن قتله بعرضه فلا، ويعلم أن لو قتل الصيد بالندقة لا يجوز؛ لأنه يقتله بثنقله دون حدّه، ويعلم منه أنه لو قتله الكلب خنقاً لا يجوز لأنه قتل بالثقل. والثالث: أنه يشترط ذكر الله عند الرمي أيضاً، كما يشترط عند إرسال الكلب، وعند الذبح. والرابع: أنه لو وقع الصيد في الماء، ومات لا يؤكل، والخامس: أنه إذا غاب الصيد، ولم يترك الصياد الطلب، فإن وجد أثر شيء آخر لا يحل، وإلا يحل، وإن ترك التعقب، ثم وجده ميتاً لا يحل. قال العبد الضعيف: وفي "أحكام القرآن" للخصاص: واختلفوا في الصيد يغيب عن صاحبه، فقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر: إذا توارى عنه

قلت: أحاديث غيبة الصيد محمولة على ما إذا لم يترك الطلب، كما يدل عليه قول عدي: "فنفقتني أثره اليومين والثلاثة"، أما إذا ترك الطلب ثم وجده ميتاً فلا يحل؛ لأن الزكاة الاضطرارية إنما تقوم مقام الزكاة الاختيارية عند العجز عنها، ولا يعلم العجز عنها مع ترك الطلب؛ لا بد منه للحل، كذا في "المدونة" (411:1) عن ابن القاسم

واحتج بعض أصحابنا لاشتراطه بما رواه ابن أبي شيبة عن أبي رزين، وعبد - 5812 الرزاق عن عائشة، كلاهما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصيد يتوارى عن صاحبه: ((لعل هوام الأرض قتله)) (بذل المجهود: 90)، فلا حجة فيه؛ لأن هذا إذا رأى فيه أثر سبع أو غيره، أما إذا لم ير فيه أثر شيء فلا، كما يدل عليه الروايات عن عدي، فلا دليل فيه على اشتراط الطلب، فالمعول عليه في هذا الباب هو ما قلنا

الصيد والكلب وهو في طلبه فوجده قد قتله جاز أكله، وإن ترك الطلب، واشتغل بعمل غيره، ثم ذهب في طلبه فوجده مقتولاً والكلب عنده كرهنا أكله، وكذلك قالوا في السهم: إذا رماه به فغاب عنه. وقال مالك: إذا أدركه من يومه أكله في الكلب والسهم جميعاً، وإن كان ميتاً إذا كان فيه أثر جراحة، وإن بات عنه لم يأكله، وقال الثوري: إذا رماه فغاب عنه يوماً أو ليلة كرهت أكله، وقال الأوزاعي: إن وجده من الغد ميتاً ووجد فيه سهمه أو أثراً فليأكله. وقال الشافعي: القياس أن لا يأكله إذا غاب عنه، قال أبو بكر: روي عن ابن عباس، أنه قال: "كل ما أصميت، ودع ما أنميت"، رواه محمد في "الآثار" عن أبي حنيفة، عن حماد، عن سعيد ابن جبير عنه، وهذا سند صحيح موصول، وفي خبر آخر عنه: وما غاب عنك ليلة فلا تأكله، رواه الطبراني في "الكبير" بلفظ: "كان يكره إذا بات الصيد عنه صاحبه ليلة أن يأكله"، وفيه علي بن عاصم وهو ضعيف، "مجمع الزوائد" (31:4). والإصماء ما أدركه من ساعته، والإنماء ما غاب عنه، وروى الثوري عن موسى ابن أبي عائشة، عن عبد الله بن رزين، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في الصيد إذا غاب عنك مصرعه كرهه، وذكر هوام الأرض، وأبو رزين، ليس بأبي رزين القيلي صاحب النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما هو أبو رزين مولى أبي وائل. ويدل على أنه إذا تراخى عن طلبه لم يأكله، أنه لا خلاف أنه لو لم يغيب عنه، وأمكنه أن يدرك ذكاته، فلم يفعل حتى مات أنه لا يؤكل، فإذا لم يترك الطلب، وأدركه ميتاً، فقد علمنا أنه لم يكن يدرك ذكاته، فكان قتل الكلب أو السهم ذكاة له، وإذا تراخى عن الطلب فجاز أن يكون لو طلبه في فوره أدرك ذكاته، ثم لم يفعل حتى مات، فإنه لا يؤكل، لأنه لو لم يترك الطلب، وأدرك حياته تيقن أن قتل الكلب، ليس بذكاة له، فلا يجوز أكله، ألا ترى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لعدي بن حاتم: ((وإن شاركه كلب آخر فلا تأكله، فلعله أن يكون الثاني قتله))، فحظر الشارع - صلى الله عليه وسلم - أكله حين جاز أن يكون قتل كلب آخر، فكذلك إذا جاز أن يكون مما كان يدرك ذكاته لو طلبه، فإذا لم يفعل وجب أن لا يؤكل، لتجويز هذا المعنى فيه اهـ ملخصاً (320:2). وحاصله ما مر في المتن عن "المدونة": أن الذكاة الاضطرارية، إنما تقوم

مقام الذكاة الاختيارية عند تحقق العجز عنها مع ترك الطلب، فلا بد منه للحل، والعجب من بعض الأحباب أنه ينسب إلى الأصحاب حججاً ضعيفة، ولا يعرج إلى ما ذكروه من الحجج القوية، والله تعالى أعلم، ظ

فائدة: قال أبو حنيفة في الكلب إذا أكل من الصيد، وقد صاد قبل ذلك صيداً كثيراً، ولم يأكل منه، أن جميع ما تقدم حرام؛ لأنه قد تبين حين أكل أنه لم يكن معلماً، وقد كان الحكم بتعليمه بدياً حين ترك الأكل من طريق الاجتهاد، وغالب الظن، والحكم ينفي التعليم عند الأكل من طريق اليقين، ولا حظ للاجتهاد مع اليقين، وقد يترك الأكل بدياً وهو غير معلم، كما يترك سائر السباع فرائسها عند الاصطياد، ولا يأكلها ساعة الاصطياد، فإنما يحكم إن

باب حرمة الصيد الذي يموت من البندقة

حدثنا أبو معاوية، قال: ثنا سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عدي ابن حاتم، - 5813 قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت)). رواه أحمد ورجاله ثقات أثبات إلا أنه مرسل؛ لأن إبراهيم لم يسمع من عدي، والمرسل عندنا حجة، لا سيما مرسل إبراهيم فإن مراسيله صحاح، ويؤيده قوله - صلى الله عليه وسلم - في حديث عدي: ((إذا أصاب السهم بعرضه فقتل فلا تأكل، فإنه وقيد)). رواه أبو داود وغيره بسند صحيح

باب الإحماء والإنماء

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أتاها - 5814 عبد أسود، فقال: إني أرمي الصيد فأحمي وأنمي، قال: ((كل ما أحميت، ودع ما أنميت)). قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة وإنما يعني بقوله: "أحميت" ما لم يتوارى عن بصرك، "وما أنميت" ما توارى عن بصرك، فإذا توارى عن بصرك وأنت في طلبه حتى تصيبه (ليس به جرح غير سهمك فلا بأس بأكله) (كتاب الآثار

كثر منه ترك الأكل بحكم التعليم من جهة غالب الظن، فإذا أكل منه بعد ذلك حصل اليقين بنفي التعليم، فيحرم ما قد اصطاده قبل ذلك. وقال أبو يوسف، ومحمد: إذا ترك الأكل ثلاث مرات فهو معلم، فإن أكل بعد ذلك لم يحرم ما تقدم من صيده؛ لأنه جائز أن يكون قد نسي التعليم، فلم يحرم ما قد حكم بإباحته بالاحتمال، وينبغي أن يكون مذهب أبي حنيفة محمولاً على أنه أكل في مدة لا يكاد ينسى فيها، فإن تطاولت المدة في الاصطياد، ثم اصطاد فأكل منه، وفي مثل تلك المدة يجوز أن ينسى، فإنه ينبغي أن لا يحرم ما تقدم، ويكون موضع الخلاف بينه، وبينهما أنهما يعتبران في شرط التعليم ترك الأكل ثلاث مرات، وأبو حنيفة لا يحده، وإنما يعتبر ما يغلب في الظن من حصول التعليم، فإذا غلب في الظن أنه معلم، ثم أرسل مع قرب المدة فأكل منه، فهو محكوم بأنه غير معلم فيما ترك أكله، بخلاف ما إذا تطاولت المدة بإرساله بعد ترك الأكل، حتى يظن في مثلها نسيان التعليم لم يحرم ما تقدم، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" (318:2) له، وبذلك اندحض ما أورده الموفق في "المغني" على أبي حنيفة في هذا الباب

فائدة: قال الجصاص: فإن قيل: قد روى حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لأبي ثعلبة الخشني: ((فكل

مما أمسك الكلب، قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه))، قيل له: هذا اللفظ غلط في حديث أبي ثعلبة، وذلك لأن حديث أبي ثعلبة قد رواه عنه أبو إدريس الخولاني، وأبو أسماء، وغيرهما، فلم يذكر فيه هذا اللفظ، وعلى أنه لو ثبت ذلك في حديث أبي ثعلبة كان حديث عدي بن حاتم أولى منه

من وجهين: أحدهما: من موافقته لظاهر الآية في قوله: {فكلوا مما أمسكن عليكم}. والثاني: ما فيه من حظر ما أكل منه الكلب، ومتى ورد خبران في أحدهما حظر شيء، وفي الآخر إباحته، فخير الحظر أولاها بالاستعمال اهـ (2:316)، وقد بسط الكلام في هذا الباب فأفاد وأجاد، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ

باب حرمة الصيد الذي يموت من البندقة

أقول: الحديث نص في الباب، قال العبد الضعيف: يعني بالبندقة ما لا حد له، فأما المحدد كالصوان فهو كالمعرض، إن قتل بحدّه أبيح، وإن قتل بعرضه أو ثقله لم يبيح؛ لأنه وقيد، وهذا قول عامة الفقهاء، وقال ابن عمر

باب ما قطع من الحي فهو ميتة

عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار قال: ثنا زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، - 5815 عن أبي واقد الليثي، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة))، رواه أبو داود، وسكت عنه، والترمذي وحسنه، والحاكم وصححه على شرط البخاري، وتتعقب بأن عبد الرحمن ضعيف، والسند مضطرب، لأن عبد الرحمن يرويه عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي واقد، والمصور بن الصلت، وخارجة بن مصعب يرويان عن زيد بن أسلم، عن أبي سعيد، وسليمان بن بلال يقول تارة: عن زيد ابن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويقول أخرى: عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ملخصاً (زيلعي). قلت: ليس هذا الاضطراب موجباً للضعف؛ لأنه يحتمل أن يكون عند زيد بن أسلم من طريقتين، ثم الاختلاف إنما هو في اسم الصحابي وهو غير مضر، ولا يضر ضعف عبد الرحمن لأنه لم يتفرد به، بل تابعه عليه مسور، وخارجة، وسليمان بن بلال، فالرواية حجة، وله شواهد من حديث ابن عمر وغيرها، كما ذكرها الزيلعي

في المقتولة بالبندق: تلك الموقوذة، وكره ذلك سالم، والقاسم، ومجاهد، وعطاء، والحسن، وإبراهيم، ومالك، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، ورخص فيما قتل بها ابن المسيب، وروى أيضاً عن عمار، وعبد الرحمن ابن أبي ليلى، ولنا قول الله تعالى: {والموقوذة}، وروى سعيد بإسناده عن إبراهيم، عن عدي مرفوعاً: ((ولا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت))، كذا في ("المغني" لابن قدامة (11:37).

باب قطع الصيد بنصفين أو أقل أو أكثر

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا رميت الصيد وسميت فإن قطعت بنصفين فكله، وإن كان مما يلي الرأس أكثر أكلت مما يلي الرأس، ولم تأكل مما سواه، وإن قطعت منه يداً، أو رجلاً، أو قطعة منها، فكل منه غير ما قطعت منه. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، وقال أيضاً: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم في الرجل يرمي الصيد أو يضربه، قال: إذا قطعت بنصفين فكلهما جميعاً، وإن كان ما يلي الرأس أقل فكلهما جميعاً، وإن كان ما يلي الرأس أكثر، فكل ما يلي الرأس، وألق ما بقي عنه مما يلي العجز، فإن قطعت منه قطعة أو عضواً فبانت فلا تأكلها إلا أن يكون معلقاً فكل، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة

باب ما قطع من الحي فهو ميتة

أقول: الحديث نص في الباب

باب مشروعية الرهن

أقول: الأحاديث نص في الباب. قال العبد الضعيف: الرهن في اللغة الثبوت والدوام، يقال: ماء رهن أي راكد، ونعمة راهنة أي ثابتة دائمة، وقيل: هو من الحبس، قال الله تعالى: {كل امرئ بما كسب رهين}، وقال: وقال الشاعر

وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فأمسى الرهن قد غلقا

والرهن في الشرع: المال الذي يجعل وثيقة بالدين، ليستوفي ثمنه إن تعذر استيفائه ممن هو عليه، وهو جائز بالكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب: فقول الله تعالى: {وإن كنتم

كتاب الرهن

باب مشروعية الرهن

عن أنس قال: ((رهن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - درعًا عند يهودي - 5816 بالمدينة، وأخذ منه شعيرًا لأهله))، رواه أحمد والبخاري والنسائي وابن ماجه

وعن عائشة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اشترى طعاما من يهودي إلى - 5817 أجل، ورهنه درعا من حديد، وفي لفظ: توفي ودفعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير، أخرجاهما، وأحمد والنسائي وابن ماجه مثله من حديث ابن عباس كذا في "المنتقى". وقال الشوكاني: حديث ابن عباس أخرجه أيضا الترمذي وصححه، وقال (صاحب "الاقتراح": هو على شرط البخاري (نيل: 101)

وأما السنة: فما ذكرناه في المتن، وأما الإجماع: فأجمع المسلمون على جواز الرهن في الجملة، ويجوز الرهن في الحضر، كما يجوز في السفر، قال ابن المنذر: لا نعلم أحدا خالف في ذلك إلا مجاهدًا، قال: ليس الرهن إلا في السفر؛ لأن الله تعالى شرط السفر في الرهن، ولنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اشترى من يهودي طعاما، ورهنه درعه، وكانا بالمدينة، فأما ذكر السفر فإنه خرج مخرج الغالب، لكون الكاتب يعدم في السفر غالبا، ولهذا لم يشترط عدم الكاتب، وهو مذكور معه أيضا، والرهن غير واجب، لا نعلم فيه مخالفا؛ لأنه وثيقة بالدين فلم يجب كالضمان والكتابة، وقول الله تعالى: {فرهائهم مقبوضة} إرشاد لنا لا إيجاب علينا، بدليل قوله تعالى: {فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن أمانته}، ولأنه أمر به عند إعواز الكتابة، والكتابة غير واجبة، فكذلك بدلها، قاله الموفق في "المغني" (4: 367). وقوله تعالى: {فرهائهم مقبوضة} يدل على أن الرهن لا يصح إلا مقبوضا؛ لأن حكم الرهن مأخوذ من الآية، والآية إنما أجازته بهذه الصفة، فغير جائز إجازته على غيرها؛ إذ ليس ههنا أصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية، وقصة رهنه - صلى الله عليه وسلم - درعه لليهودي، متأخرة عن الآية جدا، ويدل على أنه لا يصح إلا مقبوضا أنه معلوم أنه وثيقة للمرتهن بدينه، ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة، وكان بمنزلة سائر أموال الراهن التي لا وثيقة للمرتهن فيها، وإنما جعل وثيقة له ليكون محبوسا في يده بدينه، فيكون عند الموت والإفلاس أحق به من سائر الغرماء، ومتى لم يكن في يده كان لغوا لا معنى فيه، وهو وسائر الغرماء فيه سواء، ألا ترى أن المبيع إنما يكون محبوسا بالثمن مادام في يد البائع، فإن هو سلمه إلى المشتري سقط حقه، وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه. ومن هنا قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر: لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم، وفيما لا يقسم؛ لأنه لما صح بدلالة الآية أن الرهن لا يصح إلا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة، وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة، وجب أن

لا يصح رهن المشاع؛ لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض، وإبطال الوثيقة مقارن للعقد، وهو الشركة التي يستحق بها دفع القبض للمهاياة، فلم يجز أن يصح مع وجود ما يبطله، قاله الجصاص في "الأحكام" (524:1) له، ثم ذكر الفرق بينه وبين هبة المشاع فيما لا يقسم حيث يجوز عندنا

فليراجع، ولم ينتبه ابن حزم لهذا الفرق فأورد على الحنفية ما لا يرد عليهم. ويجوز أن يوكل في قبض الرهن، ويقوم قبض وكيله مقام قبضه في لزوم الرهن، لا نعلم فيه خلافاً، وإذا كان كذلك جاز أن يجعله على يدي عدل، جعلته أن المتراهنين إذا شرطاً كون الرهن على يدي رجل رضى به، واتفقا عليه جاز، وكان وكيلاً للمرتهن نائباً عنه في القبض، فمتى قبضه صح قبضه في قول جماعة الفقهاء، منهم عطاء، وعمرو بن دينار، والثوري، وابن المبارك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو حنيفة، وأصحابه، وقال الحكم، والحارث العكلي، وقتادة، وابن أبي ليلى: لا يكون مقبوضاً بذلك؛ لأن القبض من تمام العقد، فتعلق بأحد المتعاقدين كالإيجاب والقبول، ولنا أنه قبض في عقد، فجاز فيه

باب الانتفاع بالمرهون

عن ابن سيرين، قال: جاء رجل إلى ابن مسعود، فقال: إن رجلاً رهنني فرساً - 5818 (فركبتها، قال: ما أصبت من ظهرها فهو ربا، أخرجه عبد الرزاق (كنز العمال من غير تعقب

عن طاوس، قال: في كتاب معاذ بن جبل: من ارتهن أرضاً فهو بحسب ثمرها - 5819 لصاحب الرهن من عام حج النبي - صلى الله عليه وسلم - . أخرجه عبد الرزاق (كنز العمال (من غير تعقب

التوكيل كسائر القبوض، ولو وكل في الإيجاب والقبول قبل أن يوجب له صح أيضاً، وفارق القبول بعد ما أوجب؛ لأن الإيجاب إذا كان للشخص كان القبول منه؛ لأنه يخاطب به، قاله الموفق في "المغني" (387:4). وقال الحصص في "الأحكام" له: إن قوله تعالى: {فراها} مقبوضة {يقتضي جوازه إذا قبضه العدل، إذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل، وعمومه يقتضي جواز قبض كل واحد منهما، وأيضاً فإن العدل وكيل للمرتهن في القبض، فكان القبض بمنزلة الوكالة في الهبة، وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها، فإن قيل: لو كان العدل وكيلاً للمرتهن لكان له أن يقبضه منه، ولما كان للعدل أن يمنعه إياه، قيل له: هذا لم يخرج منه عن أن يكون وكيلاً وقابضاً له، وإن لم يكن له حق القبض من قبل أن الراهن لم يرض بيده، وإنما رضي بيد وكيله، ألا ترى أن الوكيل بالشراء هو قابض للسلعة للموكل، وله أن يحبسها بالثمن، ويدل على أن يد العدل يد المرتهن، وأنه وكيله في القبض، أن للمرتهن متى شاء أن يفسخ هذا الرهن، ويبطل يد العدل، ويرده إلى الراهن، وليس للراهن إبطال يد العدل، فدل ذلك على أن العدل وكيل للمرتهن اه ملخصاً (525:1)).

باب الانتفاع بالمرهون

قوله: "عن ابن سيرين إلخ" قلت: هذان الأثران يدلان على أنه لا يجوز للمرتهن الانتفاع بالمرهون؛ لأنه ربا، وما رواه الطبراني عن سمرة مرفوعاً قال: ((من رهن أرضاً بدين عليه فإنه يقضي من ثمرتها ما فضل بعد نفقتها، يقضى ذلك من دينه ذلك الذي عليه بعد أن يحسب لصاحبها الذي هي عنده عمله ونفقتة بالعدل)) (كنز العمال) من غير تعقب. قلت: فيه مساتير كما قاله الهيثمي في "مجمع الزوائد" (242:4)، فتأويله أن يتبرع صاحب الأرض لرب الدين بالانتفاع من أرضه بالزراعة، ويتبرع رب الدين بإسقاط دينه بقدر ما انتفع من أرضه فاضلاً على نفقته وعمله. قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": لا ينتفع المرتهن من الرهن بشيء، أي ما لا يحتاج إلى مؤنة، كالدار، والمتاع ونحوه، فلا يجوز للمرتهن الانتفاع به بغير إذن الراهن بحال، لا نعلم في هذا خلافاً؛ لأن الرهن ملك الراهن، فكذلك نماؤه ومنافعه، فليس لغيره أخذها بغير إذنه، فإن أذن الراهن للمرتهن في

الانتفاع بغير عوض، وكذلك دين الرهن من قرض لم يجر؛ لأنه يحصل قرضا يجر منفعة، وذلك حرام اهـ، ملخصا (431:4). قال: فأما المحلوب والمركوب فللمرتهن أن ينفق عليه، ويركب ويحلب بقدر نفقته، متحريرا للعدل في ذلك، سواء أنفق مع تعذر النفقة من الراهن لغيبة، أو

امتناعه من الإنفاق، أو مع القدرة على أخذ النفقة من الراهن واستئذانه، وعن أحمد رواية أخرى: لا يحتسب له بما أنفق، وهو متطوع بها، ولا ينتفع من الرهن، وهو قول أبي حنيفة، ومالك والشافعي، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((الرهن من رهنه له غنمه وعليه غرمه))، ولأنه ملك غيره لم يأذن له في الانتفاع به، ولا الإنفاق عليه، فلم يكن له ذلك كغير الراهن، قال: ولنا ما روى البخاري، وأبو داود، والترمذي، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا)) اهـ (4:432)، قلت: وسيأتي الجواب عنه، فانتظر، ظ

باب قوله الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا

عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه كان يقول: ((الظهر يركب - 5820 بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة))، رواه الجماعة إلا مسلما، والنسائي، وفي لفظ: ((إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها، ولبن الدر يشرب، وعلى الذي يشرب نفقته))، رواه أحمد

باب كون الرهن مضمونا بالهلاك

عن عمرو بن دينار، عن أبي هريرة مرفوعا، قال: "الرهن مما فيه"، رواه البيهقي، - 5821 وقال: تفرد به حسان بن إبراهيم، وهو منقطع من عمرو بن دينار وأبي هريرة. وأجاب عنه ابن التركماني بأن حسانا أخرج له الشيخان؛ فلا يضر تفرد، وسماع عمرو عن أبي هريرة ممكن؛ لأنه ولد سنة ست وأربعين

باب قوله: الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا إلخ

أقول: قال الطحاوي: إنه منسوخ بحرمة الربا، بقوله: ((كل قرض جر نفعا فهو ربا))، وقال: يدل عليه أن هذا الحديث رواه الشعبي عن أبي هريرة، ومع ذلك قال: "لا ينتفع في الرهن بشيء"، فلو لم يكن عنده منسوخا لما قال بخلافه، هذا ملخص ما في "عمدة القاري" (6: 197 - 198)، وفيه أن الربا هو فضل لا يقابله شيء، وهذا انتفاع بمقابلة النفقة، فكيف يكون من قبيل الربا؟ وكيف يكون منسوخا بحرمة الربا؟ وما روي عن الشعبي محمله هو الانتفاع بدون العوض، فلا يعارض ما رواه عن أبي هريرة. فالصواب أن يقال: إن معنى الحديث أن الظهر يركب بنفقته، أي بقدر نفقته إذا كان مرهونا إن امتنع الراهن من الإنفاق، وأذن للمرتهن فيه، ولبن الدر يشرب بنفقته أي بقدر نفقته إذا كان مرهونا بذلك الشرط، وعلى الذي يركب ويشرب بضرورة الإنفاق النفقة إحياء لحقه، وتوقيًا عن تعذيب الحيوان، وهذا المحمل هو الذي اختاره إبراهيم النخعي، حيث قال: "إذا ارتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر ثمن علفها، فإن استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا" رواه حماد بن سلمة في "جامعه" عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، كما في "الفتح" (5: 101)، وحينئذ لا يخالف الحديث مذهب أبي حنيفة؛ لأنه ليس في المذهب ما ينافي هذا المحمل، وما في "البدائع" (6: 151): لو كان في الرهن نماء، فأراد الراهن أن يجعل النفقة التي ذكرنا أنها عليه في نماء الرهن، ليس له ذلك؛ لأن زوائد الرهن مرهونة عندنا تبعًا للأصل، فلا يملك الإنفاق منها كما لا يملك الإنفاق من الأصل اهـ، فمعناه أنه ليس للراهن أن يجبر المرتهن عليه، فلا يخالف ما إذا رضي المرتهن بذلك؛ لأن الرهن حقه، فهو يملك إبطاله في التبع، كما يملك إبطاله في الأصل، فتدبر

باب كون الرهن مضمونا بالهلاك

قوله: "عن عمرو بن دينار إلخ": قلت: لا اختلاف بين الروايين بل في رواية إسرائيل زيادة ليس في رواية علي بن صالح، وعن حماد بن سلمة، عن قتادة، عن خلاص بن عمرو، أن عليًا قال: إذا كان في الرهن فضل، فأصابته جائحة فهو مما فيه (هذا إذا لم يكن قال: إني لا أقبله إلا بأكثر مما أعطيك، كما يدل عليه رواية إسرائيل)، وإن لم تصبه جائحة، واتهم فإنه يرد الفضل. (قلت: هذه زيادة على رواية محمد بن الحنفية) رواه الطحاوي، وعن همام، عن قتادة، عن الحسن، وخلاص بن عمرو، أن عليًا قال في الرهن: يترادان الزيادة والنقصان جميعًا، فإن أصابته

عن علي بن سهل الرملي، ثنا الوليد، ثنا الأوزاعي، عن عطاء، عن النبي - صلى الله - 5822 عليه وسلم -، قال: ((الرهن بما فيه))، رواه أبو داود في "مراسيله"، وقال ابن القطان: (مرسل صحيح (1) (زيلعي 331:2).

وعن ابن المبارك، عن مصعب بن ثابت، قال: سمعت عطاء يحدث: أن رجلًا رهن - 5823 فرسًا، فنفق في يده، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للمرتهن: ((ذهب حقل))، رواه أبو داود في "مراسيله"، وابن أبي شيبه في "مصنفه"، وضعفه عبد الحق، وابن (القطان بمصعب (2) بن ثابت (زيلعي).

وعن طاوس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((الرهن بما فيه))، رواه أبو - 5824 داود في "مراسيله".

وعن أبي الزناد قال: إن ناسا يوهمون في قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - 5825 - قال: ((الرهن بما فيه))، ولكن إنما قال ذلك فيما أخبرنا الثقة من الفقهاء أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((الرهن بما فيه)) إذا هلك، وعميت قيمته، يقال حينئذ الذي رهنه: زعمت أن قيمته مائة دينار، أسلمته بعشرين دينارًا، ورضيت الرهن، ويقال للآخر: زعمت أن ثمنه عشرة دنانير، فقد رضيت به عوضًا عن عشرين دينارًا، رواه أيضًا أبو داود في "مراسيله"، ولكنني لم أطلع على سندهما

جائحة برئ (بالشرط المذكور في حديث إسرائيل) رواه الطحاوي أيضًا، وعن الحكم، عن علي، قال: يترادان الفضل بينهما في الرهن، (يعني بالشروط المذكورة في الروايات الأخرى)، رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي)، وعن الحارث، عن علي، قال: إذا كان الرهن أفضل من القرض، أو كان القرض أفضل من الرهن، ثم هلك يترادان الفضل، (يعني بالشروط المذكورة للرذ) رواه البيهقي (زيلعي). قلت: قد علمت بما فسرنا أن لا اختلاف بين الروايات عن علي، والروايات متعاضدة فيما بينهما، فلا يضر ما فيها من الكلام، وهو أن الحكم لم يسمع من علي، والحارث فيه مقال، وعبد الأعلى لم يسمع من ابن الحنفية بل هو كتاب وكذا خلاص لم يسمع من علي إنما هو كتاب. وهذه روايات متفقة على كون الرهن مضمونًا بما فيه مع الاختلاف في التفصيل، فهي حجة على من قال بسقوط الضمان بالهلاك، وبقاء الدين على الراهن كما هو، وقوله: لا دلالة فيه على سقوط الضمان؛ لأنه كلام محتمل للوجوه، فلا يعارض ما هو نص في الباب، وهو الرهن بما فيه. قال العبد الضعيف: وسيأتي الكلام في قوله: ((له غنمه وعليه غرمه))، وفسره الشافعي بأن للراهن منافع الرهن، وعليه نفقته، فيجوز له أن يؤجره، أو يستخدمه، وفيه نظر؛ لأن كون منافع الرهن للراهن يوجب

لأن الوليد قد صرح فيه بالتحديث، ولا ينقم منه إلا التدليس إذا عنعن، وإذا صرح بالسماع أو التحديث فهو ثقة (1) (1)
قلت: قال أبو حاتم: صدوق كثير الغلط ليس بالقوي، وذكر ابن حبان في "الثقات"، وفي الضعفاء أيضاً، وقال: هو (2) (2)
أستخير الله تعالى فيه، وقال النسائي في "الكبرى": لم يتركه يحيى القطان (تهذيب 1:159)، ومثله حسن الحديث على
الأصل الذي مر ذكره غير مرة

إبطال قبض المرتهن، وقد قال تعالى: {فرهانٌ مقبوضة}، فجعل القبض من صفات الرهن، فلا يصح مع ما يبطله فافهم، والله تعالى أعلم. واختلف الفقهاء في حكم الرهن، فقال أبو حنيفة، ومحمد، وأبو يوسف، وزفر، وابن ليلى، والحسن بن صالح: الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين، وقال مالك: إن علم هلاكه فهو من مال الراهن، ولا ينقص من حق المرتهن شيء، وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن، وقال الشافعي (وأحمد): هو أمانة لا ضمان عليه فيه بحال، سواء كان هلاكه ظاهراً أو خفياً. وقال الجصاص في "الأحكام" له: إن الله تعالى عطف بذكر الأمانة على الرهن في قوله: {فرهانٌ مقبوضة} فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتمن أمانته

وأخرج الطحاوي، عن أبي العوام محمد بن عبد الله بن عبد الجبار المرادي، عن - 5826 خالد بن نزار الأيلي، عن عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، قال: كان من أدركت من فقهاءنا الذين ينتهي إلى قولهم، منهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله، في مشيخة من نظرائهم، أهل فقه وصلاح وفضل، فذكر جميع ما جمع من أقاويلهم في "كتابه" على هذه الصفة، أنهم قالوا: الرهن بما فيه إذا هلك، وعميت قيمته، ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وصحح الزيلعي سنده

وعن أبي عاصم، عن أبي العوام، عن مطر، عن عبيد بن عمير، أن عمر قال في - 5827 الرجل يرتهن الرهن فيضيع، قال: "إن كان بأقل ردوا عليه، وإن كان بأفضل فهو أمين في الفضل"، أخرجه الطحاوي، وابن أبي شيبه، والبيهقي، وقال: هذا ليس بمشهور عن عمر (زيلعي)، وقال في "الجوهر النقي": هذا ليس بجرح

وعن وكيع، عن علي بن صالح، عن عبد الأعلى بن عامر، عن محمد ابن الحنفية، - 5828 عن علي، قال: إذا كان الرهن أكثر مما رهن به فهلك، فهو بما فيه؛ لأنه أمين في الفضل، (وإذا كان أقل مما رهن به فهلك، رد الراهن الفضل، رواه ابن أبي شيبه (زيلعي)

وعن إسرائيل، عن عبد الأعلى الثعلبي، عن محمد بن الحنفية، أن علياً قال: إذا - 5829 رهن الرجل الرجل رهناً، فقال له المعطي: لا أقبله إلا بأكثر مما أعطيت، فضاع، رد عليه الفضل، وإن رهنه وهو أكثر مما أعطى بطيب نفس من الراهن، فضاع، فهو بما فيه، أخرجه (الطحاوي (معاني الآثار 2:254)

فذلك يدل أن الرهن ليس بأمانة، وإذا لم يكن أمانة كان مضموناً؛ إذ لو كان الرهن أمانة لما عطف عليه الأمانة؛ لأن الشيء لا يعطف على نفسه، وإنما يعطف على غيره، وقد اتفق السلف من الصحابة والتابعين على ضمان الرهن، لا نعلم بينهم خلافاً، إلا أنهم اختلفوا في كيفية ضمانه، فروى إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن محمد بن علي، عن علي - رضي الله عنه -، قال: إذا كان أكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه؛ لأنه أمين في الفضل، وإذا كان بأقل مما رهنه به فهلك رد الراهن الفضل. وروى عطاء، عن عبيد بن عمير، عن عمر، مثله، وهو قول إبراهيم النخعي، (وهو أرجح مما رواه الحارث والخلاس بن عمرو عن علي؛ لأن محمد بن علي من أهل البيت، وصاحب البيت أدري بما فيه)، فروى عن علي هذه الروايات الثلاث، وفي جميعها ضمانه، إلا أنهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا، وروى عن ابن عمر

أنه قال: يترادان الفضل، وقال شريح، والحسن، وطاوس، والشعبي، وابن شبرمة: إن الرهن بما فيه، وقال شريح: وإن كان خاتماً من حديد بمائة درهم، فلما اتفق السلف على ضمانه، وكان اختلافهم إنما هو في كيفية الضمان، كان قول القائل: "إنه أمانة غير مضمون" خارجاً عن قول الجميع، وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لإجماعهم، فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله أمانة، وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه، ثم ذكر ما يدل عليه من جهة السنة، فذكر ما ذكرناه في المتن، ومن أراد البسط، فليراجع "أحكام القرآن" (1: 527) له. واحتج الشافعي رحمه الله لكونه أمانة بحديث ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لا يغلق الرهن من صاحبه

باب قوله لا يغلق الرهن

عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - 5830
وسلم - قال: ((لا يغلق الرهن، له غنمه وعليه غرمه))، رواه الدارقطني، والحاكم، وابن حبان في "صحيحه"، والبيهقي

الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه))، وسيأتي الكلام عليه سنداً، ومتمناً، وتأويلاً، وهو حجة لنا لا علينا، ط

((باب قوله: ((لا يغلق الرهن

قوله: "عن الزهري إلخ"، قلت: هذا الحديث اختلف في سنده، ومتنه، وتصحيحه، وتأويله، أما السند فقد رواه زياد بن سعد، وسليمان بن أبي داود، ومحمد بن الوليد الزبيدي، وإسحاق بن راشد، ومالك في رواية الحاكم، ومعمر في رواية الحاكم، والدارقطني، وابن أبي ذئب في روايتهما، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة، ورواه الأوزاعي، ويونس، ومالك في رواية الطحاوي، ومعمر في رواية عبد الرزاق، وابن أبي ذئب في رواية الشافعي، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، والطحاوي، عن الزهري، عن سعيد، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلاً، هذا هو الاختلاف في السند. وأما المتن فقال الطحاوي: حدثنا يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، أنه سمع مالكا، ويونس، وابن أبي ذئب، يحدثون عن ابن شهاب، عن ابن المسيب، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لا يغلق الرهن))، قال يونس بن يزيد: قال ابن شهاب: كان ابن المسيب يقول: الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه وهو يدل على أن قوله: ((له غنمه وعليه غرمه)) من قول ابن المسيب، لا من قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وروى غير ابن وهب عن مالك، وابن أبي ذئب، ومعمر، وغيرهم، أنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يغلق الرهن من صاحبه، له غنمه وعليه غرمه))، وهذا يدل على أن هذا كله من قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، هذا هو الاختلاف في المتن. وأما الاختلاف في التصحيح في جهة السند، فصحح عبد الحق، وابن عبد البر وصله، وأبو داود، والبزار، والدارقطني، وابن القطان إرساله، كما في "التلخيص"، وأما الاختلاف في التصحيح من جهة المتن، فصرح ابن وهب في رواية عن يونس أن قوله: ((له غنمه وعليه غرمه)) من كلام سعيد بن المسيب، وصححه أبو داود في "المراسيل"، حيث قال قوله: ((له غنمه وعليه غرمه)) من كلام سعيد، نقله عنه الزهري، وقال هذا هو الصحيح (زيلعي). ويؤيده أنه أخرج الطحاوي من طريق ابن جريج، عن عطاء، وسليمان بن موسى، أنهما قالاً: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يغلق الرهن))، وليس فيه قوله: ((له غنمه وعليه غرمه))، وأخرج أيضاً من طريق سفيان، أو شعيب على اختلاف النسخ عن الزهري، عن سعيد، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -

قوله: ((لا يغلق الرهن)) بدون قوله: ((له غنمه وعليه غرمه)). فالظاهر أن هذا القول مدرج في الحديث من ابن المسيب، أدرجه على وجه التفسير لقوله: ((لا يغلق الرهن من صاحبه))، وقال الشافعي: هو من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -، بناء على ما رواه ابن أبي فديك، عن ابن ذئب، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((لا يغلق الرهن من صاحبه، له غنمه وعليه غرمه)) من غير تفصيل ذكره يونس في روايته عن ابن شهاب، هذا هو الاختلاف في التصحيح. وأما الاختلاف في التأويل، فقال الشافعي: معناه لا يحبس الرهن من صاحبه أن ينتفع به؛ لأن له غنمه ومنافعه، وعليه

غرمه وهلاكه، فلو هلك في يد الراهن أو المرتهن لا يسقط حق المرتهن، ونحن نقول: معناه لا يحبس الرهن من صاحبه بعد انقضاء الأجل المعين لأداء الدين بدعوى التملك، بل يباع في الدين، ولصاحبه غنمه وفضله إن بيع بأكثر من الدين، وعليه غرمه ونقصه إن بيع بأقل من الدين، كذا في "معاني الآثار". وتأويلنا: أوجه من تأويل الشافعي، لأن حق القبض ثابت للمرتهن إلى أداء الدين، والنهي عن غلق الرهن بما فسرناه ينافي ذلك الحق، فيفسر بما لا ينافية، وهو ما قلنا، ثم التفسير الذي فسرنا به غلق الرهن منقول عن إبراهيم، وطاوس، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، والزهري، كما نقله الطحاوي عنهم بأسانيد، وتفسير الشافعي لم ينقل عن أحد، وإنما هو اجتهاد منه، فما

.....

فسرنا به أولى، وتفسيره لقوله: ((له غنمه وعليه غرمه)) بما فسرناه منافي لما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعمر، وغيرهما: ((أن الرهن بما فيه))، فتفسيرنا أولى من تفسيره، هذا إذا صح أنه قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإن كان من قول سعيد، فلا حجة له فيه. ويقال من جهة النظر: إن المرتهن له حق على الراهن، وهو أداء الدين، وللراهن في مقابلته حقا على المرتهن، وهو أداء الرهن إلى الراهن عند اقتضاء الدين منه، فلما عجز من أداء حق الراهن إلى الراهن لهلاك الرهن لا يمكن له مطالبة حقه منه؛ لأن أحد الحقين كان عوضا عن الآخر، فلما سقط أحد العوضين سقط الآخر، كسقوط الثمن من المشتري عند هلاك المبيع عند البائع، وبهذا ثبت الفرق بين الرهن والأمانة؛ لأن الأمانة لا تكون عوضا عن شيء، والرهن عوض عن الدين، فلا يكون أمانة، هذا توضيح ما قاله الطحاوي في "معاني الآثار"، والحاصل أن ما ذهب إليه أبو حنيفة هو أرجح مما ذهب إليه الشافعي من جهة الرواية، والدراية، والله أعلم. قال العبد الضعيف: فلو تلف الرهن بغير جناية من المرتهن ضمنه المرتهن بأقل الأمرين من قيمة أو قدر الدين؛ لكون الرهن مضمونا بما فيه، بدليل ما مر في الباب السابق. وأما إذا تعدى المرتهن في الرهن، أو فرط في حفظه، فإنه يضمن اتفاقا، لا تعلم في وجوب الضمان عليه خلافا، وإنما النزاع فيما إذا تلف من غير تعد منه ولا تفريط. فقال عطاء، والزهري، والأوزاعي، والشافعي، وأبو ثور، وأحمد، وابن المنذر: لا ضمان عليه، وهو من مال الراهن؛ لكونه أمانة في يده، ويروى عن شريح، والنخعي، والحسن: أن الرهن يضمن بجميع الدين، وإن كان أكثر من قيمته؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((الرهن بما فيه)). ومذهبنا ما ذكرنا من الضمان بأقل الأمرين، وبه قال الثوري، ويروى ذلك عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، قاله الموفق في "المغني" (4:442)، ودلائلها مبسطة في المتن، وأخذنا من أقوال علي ما وافق قول عمر بن الخطاب؛ لأنه لم يختلف عليه، وهو مفسر لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((الرهن بما فيه))، ظ

فوائد شتى تتعلق بكتاب الرهن

فائدة: استدامة القبض شرط للزوم الرهن، فإذا أخرجته المرتهن عن يده باختياره زال لزوم الرهن، وبقي العقد كأن لم يوجد فيه قبض، سواء أخرجته بإجارة، أو إعارة، أو إيداع، أو غير ذلك، فإذا عاد فرده إليه عاد اللزوم بحكم العقد السابق. قال أحمد في رواية ابن منصور: إذا ارتهن دارا، ثم أكرهاها صاحبها خرجت من الرهن، فإذا رجعت إليه صارت رهنا، وقال فيمن رهن جارية ثم سأل المرتهن أن يبعثها إليه لتخبز لهم، فبعث بها فوطئها، انتقلت من الرهن، فإن لم يكن وطئها فلا شيء، قال أبو بكر: لا يكون رهنا في تلك الحال، فإذا ردها رجعت إلى الرهن، وممن أوجب استدامة القبض مالك، وأبو حنيفة. وقال الشافعي: استدامة القبض ليس شرطا؛ لأنه عقد يعتبر القبض في انتقاله، فلم يشترط

استدامته كالهبة، ولنا قول الله تعالى: {فرهان مقبوضة}، ولأنها إحدى حالتى الرهن، فكان القبض فيها شرطًا كالأبتداء، ويفارق الهبة لأن القبض فى ابتداءها يثبت الملك، فإذا ثبت استغنى عن القبض ثانيًا، والرهن يراد للوثيقة ليتمكن من بيعه، واستيفاء دينه من ثمنه، فإذا لم يكن فى يده لم يتمكن من بيعه، ولم تحصل وثيقته، وإن أزيلت يد

المرتهن لغير حق، كغصب أو سرقة، أو إباق العبد، أو ضياع المتاع، ونحو ذلك، لم يزل لزوم (الرهن؛ لأن يده ثابتة حكماً فكأنها لم تنزل اه ملخصاً من "المغني" (370:4).

فائدة: يجوز أن يستعير شيئاً يرهنه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الرجل إذا استعار من الرجل شيئاً يرهنه على دنائير معلومة عند رجل سماه إلى وقت معلوم ففعل، أن ذلك جائز، وينبغي أن يذكر المرتهن، والقدر الذي يرهنه به، وجنسه، ومدة الرهن؛ لأن الضرر يختلف بذلك، فاحتيج إلى ذكره كأصل الرهن، ومتى شرط شيئاً من ذلك، فخالف ورهنه بغيره لم يصح الرهن؛ لأنه لم يؤذن له في هذا الرهن، قال ابن المنذر: أجمع أهل

.....

العلم على ذلك اه من "المغني" (380:4). فائدة: لا يصح رهن ما لا يصح بيعه، كأه الولد، والمدير، والوقف، والعين المرهونة، لأن مقصود الرهن استيفاء الدين من ثمنه، وما لا يجوز بيعه لا يمكن ذلك فيه، ولا يصح رهن المجهول، لأنه لا يصح بيعه، فلو قال: رهنتك هذا الجراب، أو البيت، أو الخريطة بما فيها، لا يصح، لأنه مجهول، وإن لم يقل: بما فيها، صح رهنها للعلم بها، إلا أن يكون ذلك مما لا قيمة له. وفي الجملة أنه يعتبر للعلم في الرهن ما يعتبر في البيع، وكذلك القدرة على التسليم، فلا يصح رهن الآبق، ولا الجمل الشارد، ولا غير مملوك، قاله الموفق في "المغني" ولم يذكر فيه خلافاً (383:4). فائدة: إذا كان الرهن على يدي عدل، وشرطه له أن يبيعه عند حلول الحق صح، ويصح بيعه، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، فإن عزل الراهن العدل عن البيع صح عزله، ولم يملك البيع عند أحمد، والشافعي، وقال أبو حنيفة، ومالك، لا ينعزل، لأن وكالته صارت من حقوق الرهن، فلم يكن للراهن إسقاطه (بغير رضا المرتهن) كسائر حقوق الرهن، وهو وجه للحنبلة، لأن أحمد قد منع الحيلة في غير موضع من كتبه، وهذا يفتح باب الحيلة للراهن، فإنه يشترط ذلك للمرتهن ليجيبه إليه ثم يعزله كذا في المغني (390:4). فائدة: لا يجوز للراهن وطء أمته المرهونة في قول أكثر أهل العلم، وقال بعض أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - له وطأ الآيسة والصغيرة، لأنه لا ضرر فيه، فإن علة المنع الخوف من الحمل مخافة أن تلد فتخرج بذلك عن الرهن، أو تتعرض للتلف، وهذا معلوم فيهما، وأهل العلم على خلاف هذا. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن للمرتهن منع الراهن من وطء أمته المرهونة، ولأن سائر من يحرم وطؤها لا فرق فيه بين الآيسة والصغيرة وغيرهما كالمعتدة والمستبرأة والأجنبية فإن وطئ فلا حد عليه، لأنها ملكه، وإنما حرمت عليه لعارض كالمحرمة، والصائفة، فإن كان الوطء بإذن المرتهن خرجت من الرهن ولا شيء للمرتهن لأنه أذن في سبب ما ينافي حقه فكان إذناً فيه، ولا نعلم في هذا خلافاً، وإن لم تحبل فهي رهن بحالها اه. من "المغني" ملخصاً. (403:4). فائدة: لا يحل للمرتهن وطء الجارية المرهونة إجماعاً، لقول الله تعالى: {إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيماهم}. وليست هذه زوجة، ولا ملك يمين، فإن وطئها علماً بالتحريم فعليه الحد، لأنه لا شبهة له فيه، فإن الرهن استيثاق بالدين، ولا مدخل لذلك في إباحة الوطء، فإن ادعى الجهل بالتحريم واحتمل صدقه فلا حد عليه، وولده حر، لأنه وطئها معتقداً إباحة وطئها، فهو كما لو وطئها يظنها أمته، وعليه قيمة ولدها، لأن اعتقاده الحل منع انخلاق الولد رقيقاً، فقوت رق الولد على سيدها، فلزمته قيمته كالمغرور بحرية أمته، كذا في "المغني" (407:4) ملخصاً. فائدة: العبد المرهون إذا جنى على إنسان أو على ماله تعلقت الجناية برقبته، فكانت مقدمة على حق المرتهن، لا نعلم في هذا خلافاً، وذلك لأن الجناية مقدمة على حق المالك، والملك أقوى من الرهن، فأولى أن يقدم على الرهن، كذا في "المغني" أيضاً (410:4). فائدة: إن جرح العبد المرهون أو قتل فالخصم في ذلك سيده، لأنه ماله، والأرش الواجب

بالجناية ملكه، وإنما للمرتهن فيه حق الوثيقة، فصار كالعبد المستأجر، والمودع، وبهذا قال الشافعي وغيره، فإن ترك

المطالبة، أو آخرها، أو كان غائبا، أو له عذر يمنعه منها، فللمرتهن المطالبة بها، لأن حقه متعلق بموجبها، فكان له الطلب بها، كما لو كان الجاني سيده، كذا في "المغني" (420:4). وهو مذهبنا معشر الحنفية، كما في "الهداية" وغيرها، لا نعلم فيه خلافاً. فائدة: الشروط في الرهن تنقسم قسمين: صحيحاً وفاسداً، فالصحيح مثل أن يشترط كونه على يد عدل عينه، أو عدلين، أو أكثر، وأن يبيعه العدل عند حلول الحق، ولا نعلم في صحة هذا خلافاً، وإن شرط أن يبيعه المرتهن صح، وبه قال أبو حنيفة ومالك، وقال الشافعي: لا يصح، كذا في "المغني" (428:4) أيضاً. فائدة: إذا اختلفا في قيمة الرهن بعد ما أتلّف، فالقول قول المرتهن مع يمينه، لأنه غارم، ولأنه منكر لوجوب الزيادة على ما

كتاب الجنایات

باب وجوب القصاص في العمد وجواز العفو عنه

عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال: قال - 5831 رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((العمد القود إلا أن يعفو ولي المقتول))، أخرجه ابن أبي شيبة، وإسحاق بن راهويه (كذا في "الزيلي")، وفيه إسماعيل بن مسلم المكي ضعفه الأئمة. وقال محمد بن عبد الله الأنصاري: كان له رأي، وفتوى، وبصر، وحفظ الحديث فكنت أكتب عنه لنباهته (كذا في التهذيب) قلت: لا يؤثر في الحديث ضعف إسماعيل فإن الحديث ثابت بمعناه بالنصوص الصحيحة المتواترة، ومجمع عليه عند العلماء

أقربه، والقول قول المنكر، وبهذا قال الشافعي، ولا نعلم فيه مخالفاً، وإن اختلفا في قدر الحق، نحو أن يقول الراهن: رهنتك عبدي هذا بألف، فقال المرتهن: بل ألفين، فالقول قول الراهن، وبهذا قال النخعي، والثوري، والشافعي، والبتي، وأبو ثور، وأبو حنيفة، وأصحابه. وحكي عن الحسن، وقتادة: أن القول قول المرتهن ما لم يجاوز ثمن الرهن أو قيمته، ونحوه قول مالك، لأن الظاهر أن الرهن يكون بقدر الحق، ولنا أن الراهن منكر للزيادة التي يدعيها المرتهن، والقول قول المنكر، لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه))، رواه مسلم (المغني 445:4). فائدة: المرتهن أحق بثمن الرهن من جميع الغرماء حتى يستوفي حقه، حياً كان أو ميتاً، وجملته أنه إذا ضاق مال الراهن عن ديونه، وطالب الغرماء بديونهم، أو حجر عليه لفلسه، وأريد قسمة ماله بين غرماءه، فأول من يقدم من له أرش جنابة يتعلق برقبة بعض عبيد الرهن، لما ذكرنا من قبل، ثم من له رهن فإنه يخص بثمنه عن سائر الغرماء، لأنه حقه متعلق بعين الرهن وذمة الراهن معاً، وسائرهم يتعلق حقه بالذمة دون العين، فكان حقه أقوى، وهذا من أكبر فوائد الرهن، وهو تقديمه بحقه عند فرض مزاحمة الغرماء، ولا نعلم في هذا خلافاً، وهو مذهب الشافعي، وأصحاب الرأي، وغيرهم، "المغني" (452:4) هذه جملة من مسائل الرهن قد اتفقوا عليها، أو المتفق عليها أكثر العلماء، ومن أراد البسط فليراجع "المغني" لابن قدامة، وأحكام القرآن" للجصاص. والله تعالى أعلم. 12 ظ

باب وجوب القصاص في العمد

أقول: مما ينبغي أن يعلم أن القتل هو إزهاق الروح، والعمد هو القصد، فالموجب للقود هو إزهاق الروح بالقصد، ولا دخل فيه لخصوص الآلة، إلا أن القصد أمر مبطل لا يعلم إلا من

جهة الدليل، فإن كان الدليل هو إقرار القاتل بأن أقر بأنه قتله بالقصد، فلا خلاف في أن هذا القتل موجب للقود بأي آلة كانت، كما علمت أنه لا دخل لخصوص الآلة في وجوب القود، وإنما الموجب له هو القتل عمداً، وإن لم يكن الدليل هو إقرار بأن أنكر قصد القتل، فإن كان الآلة ما لا يقصد به إلا القتل عادة، كالسلاح، وما يجري مجراه كالنار، فهو قتل عمداً موجب للقصاص بلا

خلاف أيضا، وإن كانت الآلة بما يقصد به القتل تارة، والتأديب أخرى، كالعصا الكبير، والحجر الكبير ونحوهما، فقال أبو يوسف، ومحمد، والأئمة الثلاثة: إنه قتل عمدا، لأن الآلة من آلات القتل كالسلاح، فلا يقصد في إنكاره القتل. وقال أبو حنيفة: نعم! هو من آلات القتل، إلا أنه يستعمل في غير القتل أيضا، بخلاف السلاح، فإنه لا يستعمل إلا في القتل عادة، فليس هنا ما يكذب دعواه ظاهرا، كما كان في السلاح، فيصدق قوله، ولا يجب القصاص، لعدم ثبوت التعمد للقتل، نعم! إن أقر بأن قتله قصدا يجب القصاص، وهذا التفصيل في القتل بالحجر الكبير، وغيره

باب ثبوت الخيار لولي المقتول بين القصاص والدية بعد رضا القاتل بالدية

أخبرنا محمد بن إسماعيل، عن ابن أبي ذئب، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن - 5832 أبي شريح الكعبي، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من قتل له قتيلا فاهله بين خيرتين: إن أحبوا فلهم العقل، وإن أحبوا فلهم القود))، أخرجه الشافعي في "الأم"، وقال: أخبرنا الثقة، عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مثله أو مثل معناه

عنده يعلم مما قال صاحب "المجتبى"، لأنه قال: يشترط عند أبي حنيفة (في عدم وجوب القصاص في القتل بالمثل) أن يقصد التأديب دون الإتيان، كما في "البنية شرح الهداية" (445:4). فتنبه له. وإن كان القتل بالآلة لا تستعمل في القتل عادة، كالسوط ونحوه، فهو ليس بعمد بالاتفاق، بل شبه العمد، إلا أن يتكرر الضرب بحيث تكون جملة الضربات قاتلة غالبا فإن فيه قولين: الأول: أنه عمد محض عندهما. والثاني: أنه شبه عمد كقول أبي حنيفة، هذا تحقيق الاختلاف فيما بينهم، فاحفظه. قول ابن عباس في توبة القاتل عمدا: قال العبد الضعيف: اتفق الأئمة الأربعة، كما في "رحمة الأمة" على أن القاتل لا يخلد في النار، وتصح توبته من القتل، وحكي عن ابن عباس، وزيد بن ثابت، والضحاك: أنه لا تقبل توبته. قلت: روي عن ابن عباس، أنه سئل عمن قُتلَ أله توبة؟ فقال مرة: لا، وقال مرة: نعم، فسئل عن ذلك؟ فقال: رأيت في عيني الأول أنه يقصد القتل فقمعته، وكان الثاني صاحب واقعة يطلب المخرج، روى ابن أبي شيبة: نا يزيد بن هارون، أنا أبو مالك الأشجعي، عن سعد بن عبيدة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلى النار، فلما ذهب قال له جلساءه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إني أحسبه مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا. قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك، رجاله ثقات، وروى سعيد بن منصور: نا سفيان، قال: كان أهل العلم إذا سئلوا عن القاتل قالوا: لا توبة له، وإذا ابتلي رجل قالوا له: تب، وهو نظير ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة: أن رجلا سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب اه من "التلخيص الحبير" (2:403). ولعلك قد عرفت بذلك موافقة ابن عباس للجمهور في أن للقاتل توبة، وإنما اختلفت فتواه لاختلاف أحوال السائل، وهكذا يفعل الفقيه، فلله دره من حبر، قد فتحت له أبواب الفقه. قال في "رحمة الأئمة": واتفقوا على أن من قتل نفسا مسلمة مكافئة له في الحرية، ولم يكن المقتول ابنا للقاتل، وكان في قتله له متعمدا، وجب عليه القود، وأن للسيد إذا قتل عبده، فإنه لا يقتل به، وإن تعمد اه (ص 123). وفي "المغني" لابن قدامة: إن ضربه بمحدد وهو ما يقطع ويدخل في البدن كالسيف، والسكين، والسنان، وما في معناه مما يحدد، فيجرح من الحديد، والنحاس، والرصاص، والذهب، والفضة، والزجاج، والحجر، والقصب، والخشب، فهذا كله إذا جرح به جرحا كبيرا فمات، فهو قتل عمد، لا خلاف فيه

(بين العلماء فيما علمنا، وإن جرحه جرحًا صغيرًا، ففيه تفصيل وخلاف (9:321).

باب ثبوت الخيار لولي المقتول بين القصاص والدية

قوله: "أخبرنا محمد بن إسماعيل" إلخ: قلت: قال الشافعي: قوله: "أهله بين خيرتين" يدل على أن موجب القتل العمد أحد الأمرين: القصاص، أو الدية، وتعيين أحدهما إلى ولي المقتول، ونحن نقول: إن قوله: ((أهله بين خيرتين)) لا يدل على ما قال، لأنه يحتمل أن يكون أهله بين الخيرتين بعد أن يرضى القاتل بالدية، ويكون ترك هذا القيد بناء على ما عرف من عادة الناس أنهم يرضون بالدية حفظاً لأنفسهم، ويحتمل أن يكون معناه ما قال الشافعي، فلما احتمل أمرين قلنا: الظاهر هو الاحتمال الأول، لأن القصاص قضاء بالمثل، والدية قضاء بالقيمة، وحق صاحب

.....

الحق في المثل دون القيمة، وإنما يعدل إلى القيمة إما لتعذر المثل أو برضاء الفريقين. هذا هو الأصل، فلا يعدل عنه إلا لدليل هو نص في خلافه، وما نحن فيه ليس كذلك، فلا يعدل عن الأصل الكلي، ويؤول الحديث بنحو ما تناولنا، والله أعلم. قال العبد الضعيف: والأصل في ذلك قول الله تعالى: {كتب عليكم القصاص في القتل}، وقوله: {وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس}، وقوله: {ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل}، وقد اتفقوا أن القود مراد به، وقال تعالى: {وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به}، وقال: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}، والمثل هو القود، فاقترضت هذه الآيات إيجاب القصاص لا غير، وبديل على أن موجب العمد القود لا غير حديث أنس في قصة الربيع عمته، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((كتاب الله القصاص)) (متفق عليه). قال الطحاوي: فإنه - صلى الله عليه وسلم - حكم بالقصاص ولم يخير، ولو كان الخيار للولي لأعلمهم النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذ لا يجوز للحاكم أن يتحكم لمن ثبت له أحد شيئين بأحدهما من قبل أن يعلمه بأنه الحق له في أحدهما، فلما حكم بالقصاص وجب أن يحمل عليه قوله: ((فهو بخير النظريين)) أي ولي المقتول مخير بشرط أن يرضى الجاني أن يغرم الدية، وتتعقب بأن قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((كتاب الله القصاص))، إنما وقع عند طلب أولياء المجني عليه في العمد القود، فأعلم أن كتاب الله القصاص إذا طلبه أهل المجني عليه. وأجيب بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، وقد تقدم عن ابن عباس رفعه: ((العمد إلا أن يعفو ولي المقتول)). والمراد بالعفو العفو عن القصاص. وأخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((من قتل في عميا، أو رميا تكون بينهم بالحجارة، أو بالسياط، أو ضرب بالعصا، فهو خطأ، وعقله عقل الخطأ، ومن قتل عمدا فهو قود، ومن حال دونه فعليه لعنة الله والملائكة، والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف، ولا عدل)). ورواه الطبراني من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: ((العمد قود والخطأ دية)) (زيلي 2: 333). ورواه ابن حزم من طريق الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب في كتابه إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم، فذكره، (10: 362) فالمراد بجده هو عمرو بن حزم لا ابنه محمد، فانتفتت شبهة الإرسال. وروى أبو داود في "سننه": نا محمد بن عوف الطائي، نا عبد القدوس بن الحجاج، ثنا يزيد بن عطاء الواسطي، عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل بن حجر، عن أبيه: ((أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أتى بقاتل، فقال له؟ هل لك من مال تؤدي ديتة؟ قال: لا، قال لولي المقتول: خذه)) الحديث، فأخبر عليه السلام في الحديثين الأولين أن الواجب بالعمد هو القصاص، ولو كان لولي المقتول خيار في أخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها، ولا حجة للخصم في قوله: "إلا أن يعفو أولياء المقتول"، فإن العفو غير أخذ الدية، ولا في قوله في رواية: "إلا أن يرضى أولياء المقتول"، لأن الرضا أعم من العفو ومن أخذ الدية، قلنا أن نحمل على الرضا

بترك القود فضلاً وإحساناً. وفي حديث واثل أنه - صلى الله عليه وسلم - استشار القاتل في إعطاء الدية، فلو كانت إلى ولي المقتول ما استشار القاتل، بل استشار الولي، وأجبر القاتل عليها. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج، عن ابن طاوس، قال: في الكتاب الذي هو عند أبي، وهو عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((إذا اصطلحوا في العمد فهو على ما

اصطلحوا عليه)) (المحلى 10:363)، فلم يذكر في العمد دية، وإنما ذكر الاصطلاح، ولا يكون إلا برضا الفريقين، وروى عبد الرزاق، كما في "المحلى" أيضا: عن ابن جريج، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب، قال: لا يمنع السلطان ولي الدم أن يعفو إن شاء، أو يأخذ العقل إن اصطلحوا عليه، ولا يمنعه أن يقتل إن أبى إلا القتل بعد أن يحق القتل في العمد اهـ، وهذان مرسلان صحيحان، وفيهما أن ولي المقتول لا يستحق

باب أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل ينبغي للولي العفو عن القصاص تحرزا عن وقوع القصاص في غير محله ولكن لا يسقط القصاص بهذا الإنكار قضاء

عن أبي هريرة، قال: قتل رجل على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فرفع - 5833 ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فدفعه إلى ولي المقتول، فقال القاتل: يا رسول الله! ما أردت قتله، قال: فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للولي: ((أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار))، قال: فخلى سبيله، قال: وكان مكتوبا بنسعة فخرج يجر نسعته فسمي ذا نسعة، رواه أبو داود بسند رجاله ثقات أثبات من رجال "الصحيحين"

الدية إلا بالاصطلاح، وبه نقول. وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من قتل له قتيلا فهو بخير النظرين: إما أن يقتل، وإما أن يودي))، فإن النسائي رواه من طريق الأوزاعي: نا يحيى بن أبي كثير، حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، أن أبا هريرة أخبره، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من قتل له قتيلا فهو بخير النظرين: إما يقاد (وإما يفادي)). ورواه ابن أبي شيبة من طريق شيبان عن يحيى بن أبي كثير به، ولفظه: ((من قتل له قتيلا فهو بخير النظرين: إما أن يقتل، وإما أن يفادي أهل القتيلا)) (المحلى 10:363)، فلم يذكر دية، وإنما ذكر المفاداة، والمفاداة إنما تكون بين اثنين، كالمقاتلة، والمضاربة، ونحوها، فدل على أن مراده في سائر الأخبار أخذ الدية برضا القاتل، كما قال تعالى: {فأما مَن بعد وإما فداء}، والمعنى فداء برضا الأسير، فاكتفى بالمحذوف عن ذكره، لعلم المخاطبين عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير رضاه، قاله الجصاص (155:1). وقال المهلب وغيره: يستفاد من قوله: ((فهو بخير النظرين)) إن الولي إذا سئل في العفو على مال إن شاء قبل ذلك، وإن شاء اقتص، وعلى الولي اتباع الأولى، وليس فيه ما يدل على إكراه القاتل على بذل الدية، كذا في "فتح الباري" (12:184). فإن قال قائل: لما كان عليه إحياء نفسه وجب أن يحكم عليه بذلك إذا اختار الولي أخذ المال، قلنا:

فيجب على هذه القضية إجبار الولي على أخذ المال أيضا إذا بذله القاتل، لأنه يجب على كل أحد أن يجبي غيره إذا خاف عليه التلف، مثل: أن يرى إنسانا قد قصد غيره بالقتل، أو خاف عليه الغرق، وهو يمكنه تخليصه، فإن كان على القاتل إعطاء المال لإحياء نفسه فعلى الولي أيضا إحياءه إذا أمكنه ذلك، وهذا يؤدي إلى بطلان القصاص أصلا. وأيضا فينبغي إذا طلب الولي داره أو عبده أو ديات كثيرة أن يعطيه، لأنه لا يختلف فيما يلزمه إحياء نفسه حكم القليل والكثير، فلما لم يلزمه إعطاء أكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة، كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده، "أحكام القرآن" (1:156) للجصاص، وأيضا فلا نزاع في أنه يجب على القاتل إحياء نفسه ديانة ببذل المال إذا رضي به الولي وأمكنه البذل، وإنما النزاع في وجوب ذلك عليه قضاء، حتى يكره على بذل الدية، ولا دليل في حديث على إكراه القاتل على ذلك. ولا حجة للخصم فيما رواه البخاري وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كانت في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية، فقال الله لهذه الأمة: {كتب عليكم القصاص في القتلى} إلى قوله: {فمن عفي له من أخيه شيء}، قال ابن عباس: فالعفو أن يقبل الدية في العمد، الحديث، فأخبر ابن عباس أن الآية أباحت للولي قبول الدية تخفيفا من الله علينا ورحمة بنا، ونسخت ما كان على بني إسرائيل من

حظر قبول الدية، فلو كان الأمر على ما ادعاه الخصم من إيجاب التخيير لما قال: "فالعفو أن يقبل الدية"، لأن القبول لا

يطلق إلا فيما بذله غيره، ولو لم يكن أراد ذلك لقال إذا اختار الولي، فثبت أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية. وبالجمله فقول أبي حنيفة أقوى ما يكون في هذا الباب، وبه قال مالك، والثوري، وابن شبرمة، والحسن بن صالح، وأبو يوسف، ومحمد، وغيرهما من أصحاب الإمام أبي حنيفة، كما في "أحكام القرآن" (149:1) للجصاص، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأكمل وأحكم

عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل، حدثه أن أباه حدثه قال: "إنني لقاعد مع - 5834 النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذ جاء رجل يقود آخر بنسعة، فقال يارسول الله! هذا قتل أخي، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أقتلته؟ فقال: إنه لو لم يعترف أقت عليه النسعة، قال: نعم قتلته، قال كيف قتلته؟ قال: كنت أنا وهو نحتطب من شجرة، فسبني فأغضبني، فضربت به بالفأس على قرنه فقتله"، هذا لفظ سماك عند مسلم، ولفظه عند أبي داود: قال: "ضربت رأسه بالفأس ولم أرد قتله، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: هل لك من شيء توديه عن نفسك؟ قال: مالي مال إلا كسائي وفأسي، قال: فترى قومك يشترونك؟ قال: أنا أهون على قومي من ذاك، فرمى إليه بنسعته، وقال: دونك صاحبك، فانطلق به الرجل، فلما ولى قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إن قتله فهو مثله، فرجع فقال: يارسول الله! بلغني أنك قلت: إن قتله فهو مثله، وأخذته بأمرك، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: أما تريد أن يبيء بإثمك وإثم صاحبك؟ فقال: يا نبي الله! لعله قال: بلى! قال: فإن ذاك كذلك، قال: فرمى بنسعته، وخلى سبيله"، رواه مسلم

باب أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل إلخ

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: الحديثان يدلان على أنه لو أنكر القاتل تعمد القتل في القتل بالمحدد لا يسقط القصاص قضاء، ولكن ينبغي للولي أن لا يقتص منه، لاحتمال أن يكون صادقا في نفس الأمر، لأن القتل بالمحدد ليس بموجب للقصاص في نفس الأمر، بل بناء على الظاهر فقط، ولا موجب للقود في نفس الأمر هو التعمد للقتل، فلما أنكر التعمد -والصدق محتمل- كان قاتله قاتلا لمن هو غير مستحق للقتل إقبالا، فينبغي (1) ترك القتل للتحرز عن قتل الغير المستحق للقتل على اعتبار الصدق. ويظهر من قوله - صلى الله عليه وسلم - في رواية أبي هريرة: ((أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار)). أن معنى قوله في رواية علقمة، عن أبيه: ((إن قتله فهو مثله)) أنه إن قتله فهو مثله في قتل الغير المستحق للقتل في الجملة، لأنه غير مستحق للقتل على تقدير صدقه في إنكاره لتعمد القتل، لا ما قاله النووي: إنه مثله في أنه لا فضل ولا منة لأحدهما على الآخر، لأنه استوفى حقه منه، ولا ما قال غيره: إنه مثله في أنه قاتل وإن اختلفا في التحريم والإباحة، ومنشأ خطأ هؤلاء أنهم ظنوا من ظاهر ألفاظ حديث مسلم أن القاتل كان مقرا لتعمد القتل، ولم ينظروا إلى صريح إنكاره الواقع في رواية أبي داود، ومن أجل هذا الظن لم ينظروا إلى قوله في رواية أبي هريرة: ((أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار))؛ لأنهم ظنوا أن ذلك كان في المنكر للتعمد، وهذا في المقر به، والحق أن كلا القولين كان في المنكر للتعمد، بل الظاهر أن القصة واحدة، واختلاف الألفاظ مبني على الرواية بالمعنى. فإن قلت: كون الولي مثل القاتل في قتل غير المستحق للقتل على تقدير صدقه في إنكاره التعمد للقتل أمر معقول، ولكن ما تأويل قوله في رواية أبي هريرة: ((أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار))؛ لأن مجرد صدقه في إنكاره التعمد لا يوجب

دخول الولي النار، لأنه لا يجب على الولي تصديقه شرعاً، حتى يكون مرتكباً للقتل العمد الموجب لدخول النار. قلنا: إن لم يكن هذا من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - بل يكون رواية بالمعنى فالظاهر أنه خطأ في التعبير من الرواية، وإن كان من قوله فمعناه أنه إن كان صادقاً في إنكار التعمد ثم قتله فعلاً موجباً لدخول النار في نفسه، وإن لم يكن موجباً للدخول لعارض، وهو عدم وجوب تصديقه، بناء على كونه متهماً في إنكاره، وكون إنكاره خلاف الظاهر

باب قوله: لا قود إلا بالسيف ومعنى القتل الخطأ شبه العمد

حدثنا إبراهيم بن المستمّر، ثنا الحر بن مالك العبدي، ثنا مبارك بن فضالة، عن - 5835 الحسن، عن أبي بكرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا قود إلا بالسيف))، رواه ابن ماجة. قال البزار: تفرد به الحر بن مالك، وليس كما قال، فإنه رواه الدارقطني عن الوليد ابن صالح، عن مبارك، مثل ما رواه الحر عنه، وأعله البيهقي لمبارك بن فضالة، وقال البزار: أحسبه خطأ؛ لأن الناس يروونه عن الحسن مرسلًا، قال الحافظ في "التلخيص": وكذا أخرجه ابن أبي شيبه من طريق أشعث وغيره عن الحسن مرسلًا

فدخلت النار إن لم يكن هناك هذا المانع، فاندفع الإشكال. ومقتضى ما في الحديثين أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل، وصدقه الولي باللسان وبالقلب، يسقط القصاص عن القاتل بتصديقه قضاء وديانة، ولو كذبه باللسان وصدقه بالقلب، لا يسقط القصاص قضاءً، ولكن يكون أثماً إذا قتله، ولو كذبه باللسان وبالقلب، لا يسقط القصاص قضاءً، ولا يَأْثُم بالقتل ديانة، إلا أنه ينبغي التحرز عن الاقتصاص لاحتمال صدقه في الواقع، ولو صدقه باللسان، وكذبه بالقلب، يسقط القصاص قضاءً، ويَأْثُم بالقتل ديانة؛ لأنه تصديقه باللسان مع التكذيب بالقلب عفو عن القصاص، والقتل بعد العفو موجب للإثم، ولكن لم أر هذا التفصيل في كتاب، فليحَق. وقد وقع في رواية لمسلم: ((القاتل والمقتول في النار)) موضع قوله: ((إن قتله فهو مثله))، وتأويله أن القاتل أي المقتص في النار، إن كان المقتص منه صادقاً في إنكار التعمد، والمقتول أي المقتص منه في النار إن كان كاذباً في إنكاره، وما قال النووي في تأويله: إنه ليس المراد به ولي المقتول المقتص، والقاتل المقتص منه، بل المراد غيرهما، وهما المسلمان إذا التقيا بسيفهما في المقاتلة المحرمة، فخطأ فاحش، بل المراد بهما الولي والقاتل، ولكن الشرط مطوي مع كل منهما، كما هو مطوي في قوله: ((إن قتله فهو مثله))، فلا إشكال فتدبر. ثم أعلم أنه قد وقع في رواية أبي هريرة أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: ((أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته دخلت النار)) ووقع في بعض روايات وائل أنه قال: ((إن قتله فهو مثله))، وفي بعض آخر له أنه قال: ((القاتل والمقتول في النار)). وهذه العبارات لها معنيان: معنى خفي، ومعنى ظاهر، والمراد هو المعنى الظاهر، ولما كانت بمعانيها الظاهرة ملجئة للولي إلى ترك القصاص، وكان المقصود هو الإلجاء إلى تركه للتحرز عن شبهة وقوع القصاص في غير محله، بناء على احتمال صدقه في إنكاره تعمد القتل، اختيرت هذه العبارات الظاهرة في المعاني غير المقصودة تحصيناً لمقصود الإلجاء بمبالغة في حقن الدم، ولما كان له - صلى الله عليه وسلم - أن يجبره على ترك القصاص، لصريح الأمر لمصلحة تقتضيه، فأن يكون له الإلجاء إلى تركه عبارات ظاهرة في المعاني غير المقصودة أولى، فلا إشكال في اختيار هذه العبارات، والإلجاء إلى ترك القصاص، ولكن لما كان هذا من خصوصياته - صلى الله عليه وسلم -، ليس لغيره الإلجاء في مثل هذه الصورة، نعم له أن يندب إليه فقط

باب قوله: لا قود إلا بالسيف إلخ

قوله: "حدثنا إبراهيم إلخ": قلت: أخرجہ الدارقطني من طريق مبارك، عن الحسن مرسلاً، ثم قال: قال يونس: قلت للحسن: عمن أخذت هذا؟ قال: سمعت النعمان بن بشير يذكر ذلك اه، وبهذا التفصيل يظهر أنه لا كلام في ثبوت الحديث عن الحسن مرسلاً، وإنما الكلام في الرفع، فمبارك بن فضالة يقول: عن الحسن، عن أبي بكرة، ويقول

يونس: عن الحسن، عن النعمان بن بشير، وهو الأصح؛ لأنه روي هذا عن النعمان بن بشير من أوجه أخرى؛ لأنه رواه ابن ماجه من طريق سفيان، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير، أنه قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((لا قودة إلا

وقال الزيلعي: رواه أحمد في "مسنده"، قال: ثنا هشيم، ثنا أشعث بن عبد الملك، - 5836 عن الحسن مرفوعاً: ((لا قود إلا بحديدة))، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، وقال: حدثنا عيسى ابن يونس، عن أشعث وغيره، عن الحسن، مرفوعاً نحوه

بالسيف))، وأخرجه الدارقطني من طريق سفيان، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((كل شيء خطأ إلا السيف، وفي كل خطأ أَرش)). ومن طريق زهير وقيس عن جابر عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((كل شيء سوى الحديد فهو خطأ، وفي كل خطأ أَرش)). وأخرج أيضاً من طريق قيس، عن أبي حصين، عن إبراهيم ابن بنت النعمان، عن النعمان بن بشير، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مثله. فهذه الروايات شاهدة لما رواه يونس، عن الحسن، أنه قال: سمعت النعمان بن بشير يذكر ذلك، فهو الأصح، ويحتمل أن يكون سمعه الحسن عن أبي بكره أيضاً، فلا وجه لرد رواية مبارك ابن فضالة أيضاً، وإعلال البيهقي له إن كان من جهة تدليس مبارك بن فضالة، فالتدليس يجرح عندنا، وإن كان من جهة ضعف مبارك، فالأكثر على توثيقه، كما يتضح من "التهذيب"، بالجملة الحديث حجة مرسلًا، كان أو مسندًا من أبي بكره، أو من النعمان بن بشير، أو من كليهما. إذا تحقق ثبوت الحديث فنقول: معنى الحديث أن القصاص لا يجب على القاتل إلا إذا قتل بالحديدة، أو ما في معناه، وأما إذا كان قتل بالعصا الكبير ونحوه فلا، كما يدل عليه رواية جابر، وقيس، وليس معناه أن آلة القود ليس إلا السيف، ما توهمه الطحاوي، ثم الحديث يقيد بما إذا أنكر القاتل التعمد؛ لأنه إذا أقر بقصد القتل فخصوصية الآلة هذا، فافهم.

فالحديث حجة لأبي حنيفة في قوله في العمد وشبه العمد، وعن خالد الحذاء، عن القاسم ابن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ألا أن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط، والعصا مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها))، رواه أبو داود، وابن ماجه، والنسائي، وابن حبان في "صحيحه"، وصححه ابن القطان (تليخيص الحبير). قلت: المراد من السوط والعصا هو ما يستعمل لغير القتل أيضاً، سواء استعمل للقتل أيضاً أم لا، فيشمل العصا الكبير، والحجر الكبير، كما يدل عليه حديث: ((لا قود إلا بالسيف))، وقال أبو يوسف، ومحمد: هو على العصا الصغير الذي لا يقتل مثله، وتأويل أبي حنيفة أشبه؛ لكونه مؤيداً بالمنقول والمعقول، أما المنقول فقوله: ((لا قودة إلا بالسيف)). وأما المعقول فهو أن العصا الكبير كما يستعمل للقتل يستعمل لغير القتل أيضاً، فلما قال القاتل: ما أردت القتل، فلا يكذب له هناك، فيقبل قوله، ويجعل خطأ شبه العمد، وهو المروي عن علي، وابن مسعود، قال في "كنز العمال"

(320:7): عن ابن جريج: حدثنا عبد الكريم الجوزي عن علي، وابن مسعود، قال: إن العمد السلاح، وشبه العمد الحجر والعصا، ويغلظ شبه العمد الدية، ولا يقتل به، أخرجه عبد الرزاق، وعن علي، قال: شبه العمد الضرب بالخشبة الضخمة، والحجر العظيم، أخرجه عبد الرزاق أيضاً. قلت: لم أقف على سند، وعبد الكريم الجزري عن علي وابن مسعود منقطع، ولكن لا ضير؛ فإن المرسل عندنا حجة، لا سيما في مقام التأييد والتقوية، فتدبر، والله أعلم. قال العبد الضعيف: القتل على ثلاثة أوجه: عمد، وشبه عمد، وخطأ، أكثر أهل العلم يرون القتل منقسماً إلى هذه الأقسام الثلاثة، روي ذلك عن عمر، وعلي رضي الله عنهما، وبه قال الشعبي، والنخعي، وقتادة، وحماد، وأهل العراق، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، وأنكر مالك شبه العمد، وقال: ليس في كتاب الله إلا العمد، والخطأ، فأما شبه العمد فلا يعمل به عندنا، وجعله من قسم العمد، وحكي عنه مثل قول الجماعة، وهو

الصواب (المغني 9:320). وأخرج البيهقي من طريق الشافعي: أنبا ابن عيينة، عن علي بن زيد بن جدعان عن القاسم ابن ربيعة، عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ألا إن في قتيل العمد الخطأ بالسوط أو

العصا مائة من الإبل مغلظة، منها أربعون خلفه في بطونها أولادها))، ثم أخرج من طريق ابن خزيمة، يقول: حضرت مجلس المزني يوما، وسأله سائل من العراقيين عن شبه العمد، فقال السائل: إن الله تبارك وتعالى وصف القتل في كتابه صفتين: عمدا وخطأ، فلم قلت: إنه على ثلاثة أصناف؟ ولم قلت: شبه العمد؟ يعني فاحتج المزني بهذا الحديث، فقال له مناظره: أنتجت بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزني، فقلت: (القاتل ابن خزيمة) قد روى هذا الحديث غير علي بن زيد، فقال: ومن رواه غير علي؟ قلت: رواه أيوب السختياني، وخالد الحذاء، عن القاسم بن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو، قال لي: فمن عقبة بن أوس؟ فقلت: رجل من أهل البصرة. وقد رواه عنه محمد ابن سيرين مع جلالته، فقال للمزني: أنت تناظر أو هذا؟ فقال: إذا جاء الحديث فهو يناظر، لأنه أعلم بالحديث مني، ثم أتكلم أنا. ثم أخرجه البيهقي من طريق شعبة، عن أيوب، عن القاسم بن ربيعة، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بلفظ: ((قتل الخطأ شبه العمد بالسوط أو العصا، فيها مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها))، ومن طريق الشافعي أنبا الثقفي، عن خالد الحذاء، عن القاسم، عن عقبة بن أوس، عن رجل من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال يوم فتح مكة: ((ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا، الدية مغلظة)) الحديث. وكذلك رواه جماعة عن خالد الحذاء، وقد رواه حماد بن زيد، عن خالد الحذاء، فأقام إسناده، ثم أخرجه من طريق أبي داود: ثنا سليمان بن حرب، ومسدد، قال: ثنا حماد، عن خالد، عن القاسم بن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو، فذكر الحديث، ثم قال: ((ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط أو العصا)) الحديث، ثم روى من طريق ابن جريج، عن عمرو ابن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((شبه العمد مغلظة، ولا يقتل به صاحبه، وذلك أن ينزو الشيطان بين القبيلة، فيكون بينهم رميا بالحجارة في عميا في غير ضعيفة ولا حمل سلاح)) اهـ ملخصا (45:8). ومن طريق الشافعي: أنبا سفيان، عن عمرو بن دينار، وابن طاوس، أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: أذكر الله امرأ سمع من النبي - صلى الله عليه وسلم - في الجنين شيئا، فقام حمل بن مالك ابن النابغة، فقال: كنت بين جاريتين يعني ضرتين، فضربت إحدهما الأخرى بمسطح، فألقت جنينا ميتا، فقضى فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بغرة، رواه مسلم من طريق إسحاق بن إبراهيم أنبا جريز، عن منصور، عن إبراهيم النخعي، عن عبيدة بن نضلة، عن المغيرة بن شعبة، قال: ضربت امرأة ضرتها، ضربتها بعمود فسطاط، فقتلتها وذا بطنها، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دية المقتولة على عصابة القاتلة، وغرة لما في بطنها)) (114:8). وإذا كان الصواب في هذه القضية القضاء بالدية لا القود كما هو المفهوم من كلام البيهقي - وقد قتلته بجحر، أو عمود فسطاط، كما ثبت في الصحيح، والأظهر أن مثل هذا القتل، إنما يكون بالة قاتلة - دل الحديث على أن القتل بما يقتل غالبا، ولا يعاش منه شبه عمد، لا عمد، فهو حجة على البيهقي وإمامه اهـ، من "الجوهر النقي" (44:8). وأما ما في "سنن أبي داود والنسائي": من طريق ابن جريج، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب، أن حمل بن مالك قال له: فقضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في جنينها بغرة، وأن تقتل بها، فقلوه: ((أن تقتل بها)) شاذ، تفرد به ابن جريج عن عمرو بن دينار، والمحفوظ له: ((قضى بديتها على عاقلة القاتلة))، قاله البيهقي وأيضا: فهذه

الزيادة قد أنكرها ابن جريج على عمرو بن دينار حين حدثه بها، فقال لعمرو بن دينار: أخبرني ابن طاوس، عن أبيه، أنه قضى بديتها، وبغرة في جنيها، فقال: لقد شككتني. قال البيهقي: هذا حديث صحيح إلا أن في لفظه زيادة لم أجدها في شيء من طرق هذا الحديث، وهي قتل المرأة بالمرأة، وفي حديث عكرمة، عن ابن عباس

موصولاً، وحديث ابن طاوس، عن أبيه مرسلًا، وحديث جابر، وأبي هريرة، والمغيرة بن شعبة موصولاً ثابته، أنه قضى بديتها على العاقلة (43:8). قلت: ولقد طار ابن حزم بهذه الزيادة كل مطار، وقال: هذا

إسناد في غاية الصحة، ولم ينتبه لما فيه من العلة، ومن قول عمرو بن دينار، "لقد شككتني"، فكيف يصح الاحتجاج بها بعد ما أنكرها ابن جريج، وشك فيها عمرو بن دينار، فافهم. وقد قال بشبه العمد طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، منهم عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، ومثل هذا لا يقال بالرأي، وهو أيضا قول الجمهور من الفقهاء بعد الصحابة رضي الله عنهم كالنخعي، والشعبي، وعطاء، وطاوس، ومسروق، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وابن المسيب، وقتادة، والزهرى، وأبي الزناد، وحمام بن أبي سليمان، وهو أيضا قول جمهور الفقهاء، كسفيان الثوري، وابن شبرمة، وعثمان البتي، والحسن بن حيي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحابهما. قال ابن حزم: قد صح ذلك عن علي بن أبي طالب، وعن زيد بن ثابت، أما الرواية عن عمر فمقطوعة، لأنها من طريق سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد عنه. (قلنا: مجاهد صحيح الإرسال، كما ذكرناه في "المقدمة"، فلا يضرنا، وأيضا فالانقطاع في القرون الفاضلة ليس بعلّة عندنا). وأما عن عثمان: فإنها من طريق عبد الرزاق، عن عثمان بن مطر، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة عن سعيد بن المسيب عنه، وعثمان بن مطر ضعيف. قلت: تابعه النضر، ومحمد بن عبد الله، فروياه عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن عبد ربه، عن أبي عياض، عن عثمان بن عفان مثله، أخرجه البيهقي، قال: وأما ابن مسعود فرويناها عنه من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرني عبد الكريم، عن ابن مسعود، قال: العمد السلاح، وشبه العمد الحجر والعصا، قال ابن جريج، وأخبرني محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، أن ابن مسعود قال: شبه العمد الحجر، والعصا، والسطوط، والدفعة، كل شيء عمدته به ففيه التغليظ، والخطأ أن يرمي شيئا، فيخطئ به، ومن طريق وكيع، وسعيد بن منصور، قال وكيع: نا إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، وقال سعيد: نا أبو عوانة، عن منصور بن المعتمر، عن النخعي، ثم اتفقا أن ابن مسعود قال في دية شبه العمد أرباعا، خمس وعشرون جذعة، الحديث. قال ابن حزم: ولم يولد الشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى، وعبد الكريم، إلا بعد موت ابن مسعود (قلنا: فكان ماذا؟ فإن الشعبي، والنخعي لا يرسلان إلا صحيحا، لا سيما عن ابن مسعود، والمرسل إذا تعدد مخرجه صار حجة عند الكل، وقد رواه البيهقي في "سننه" من طريق أبي داود: ثنا هناد، ثنا أبو الأحوص، عن أبي إسحاق، عن علقمة، والأسود، قالوا: قال عبد الله هو ابن مسعود في شبه العمد خمس وعشرون حقة، الحديث. ومن طريق يزيد بن هارون: أنبا سليمان التيمي، عن أبي مجلز، عن أبي عبيدة، عن عبد الله - رضي الله عنه - في شبه العمد أرباع الحديث (69:8) (وهذان سندان صحيحان موصولان)، وصح عن عطاء، والزهرى، مثل قول عمر، وروي عن النخعي، والشعبي مثل قول علي في دية شبه العمد، وفيه الحجاج بن أرطاة ساقط. (قلت: كلا! بل هو حسن الحديث ثقة فقيه)، وصح عن طاوس، وعطاء، والحسن البصري، وعن الزهرى مثل قول عثمان، وصح أيضا عن أبي الزناد من طريق ابن وهب، عن يونس بن عبيد عنه، فيمن عمد بأخر لاعبا معه أو ضربه بسوط، أو عصا، أو رماه لاعبا، فهذا هو شبه العمد، فيه الدية مغلظة أرباعا، كالذي روي أنفا عن ابن مسعود سواء سواء. قال ابن حزم: هذا كل ما نعلمه جاء عن الصحابة والتابعين في دية شبه العمد، وعن الصحابة في صفة شبه العمد، (قلت: فقد أجمعوا على إثبات شبه العمد، وإن اختلفوا في كيفية تغليظ الدية من كونها أثلاثا، أو أرباعا، أو أخماسا، ولم يقل أحد منهم، كما قالت الظاهرية: إن القتل نوعان: عمد،

وخطأ). قال: وقد صح عن إبراهيم: شبه العمدة كل شيء يعتمد به بغير حديدة، لكن بالحجر، والخشبة، ولا يكون إلا في النفس، (قلت

وهو قولنا معشر الحنفية) قال: وقد صح عن إبراهيم خلاف هذا على ما ذكره، إلى أن قال: وصح عن إبراهيم: إذا خنقه حتى يموت، أو ضربه بخشبة حتى يموت، أقيد به، فإن تعدد ضربه بحجر ففيه القود. (قلت: قد

باب أن القتل بالمثل موجب للقود إذا كان عمدا

عن أنس: "أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين، فقبل لها: من فعل بك هذا، - 5837 فلان أو فلان، حتى سمي اليهودي فأومات برأسها، فجيء به فاعترف، فأمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - فرض رأسه بحجرين"، رواه الجماعة (منتقى مع النيل 289:6). وفي رواية لأبي داود: إن جارية كان عليها أوضاع لها، فرضح رأسها يهودي بحجر، الحديث، وفي رواية له: إن يهوديا قتل جارية من الأنصاري على حلي لها، ثم ألقاها في قليب، ورضح رأسها بالحجارة، فأخذ فأتي به النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر به أن يرحم حتى يموت، فرجم حتى مات

باب وجوب الدية بالمثل إذا كان خطأ سواء كان المثل صغيرا أو كبيرا

عن أبي هريرة، قال: اقتتل امرأتان من هذيل، فرمت إحداها الأخرى بحجر - 5838 فقتلتها وما في بطنها، فاختموا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ففضى أن غرة جنيها عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، متفق عليه، كذا في "المنتقى"، وزاد مسلم: وورثها ولدها ومن معهم، فقال حمل بن نابغة: يا رسول الله! كيف أغرم من لا شرب ولا أكل؟ الحديث: قلت: حمل بن نابغة كان زوجا للمراتين، وعصبة للقائلة؛ لأنها كانت هذلية، والمقتولة عامرية، كما صرح ابن حجر في "الفتح" من رواية أسامة بن عمير وغيره.

وعن المغيرة بن شعبة، قال: ضربت امرأة ضرثها بعمود فسطاط وهي حبلى، - 5839 فقتلتها، قال: وإحداها لحانية (واللحيان بطن من هذيل) قال: فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دية المقتولة على عصبة القاتلة، وغرة لما في بطنها الحديث رواه مسلم (62:2)).

وعن ابن طاوس، عن أبيه، عن عمر مرسلاً: فقال حمل بن النابغة: قضى رسول - 5840 الله - صلى الله عليه وسلم - بالدية في المرأة، وفي الجنين غرة عبد، أو أمة، أو فرس، (رواه عبد الرزاق (فتح).

مر عن "المجتبى": يشترط عند أبي حنيفة في شبه العمد أن يقصد التأديب دون الإتلاف، ونقله ابن عابدين في "رد المحتار" عن "المعراج" (524:5)، وعلى هذا فيحمل قول إبراهيم في الخنق، والضرب بالخشبة، على ما إذا قصد الإتلاف دون التأديب، بأن وإلى الضربات على وجه لا تحتمله النفس عادة، أو أقر بأنه قصد القتل، فافهم). قال: وصح عن الحكم بن عتيبة من طريق شعبة عنه: إن أعاد عليه الضرب بالعصا، فمات فلا قود في ذلك وصح عن عطاء، العمد بالسلاح، كذلك بلغنا، وشبه العمد بالحجر والعصا، سواء في ذلك النفس وما دون النفس، ما علمنا غير ذلك، وصح عن طاوس: العمد السلاح، وروينا عن سعيد بن المسيب من طريق عبد الرزاق، عن أبي بكر بن عبد الله، عن عمرو بن سليم مولاهم، عن ابن المسيب، قال: العمد الحديد، ولو بإبرة فما فوقها من السلاح، وصح عن قتادة: شبه العمد الضرب بالخشبة الضخمة، والحجر العظيم، والخطأ أن يرمي إنسانا فيصيب غيره، أو يرمي شيئا فيخطئ به، وصح عن الحسن البصري: لا يقاد ضارب إلا أن

يضرب بحديدة (386:10). قلت: وفي هذا كله تأييد لما ذهب إليه

أبو حنيفة الإمام، فاندحض قول ابن حزم: إن قول أبي حنيفة من تأمله علم أنه مخالف لكل خبر روي في ذلك، ولقول كل من ذكرنا إلا الرواية الساقطة عن ابن مسعود، وما نعلم أحدا وافقه على ذلك إلا أبا الزناد، وخالفه في

باب أن القصاص لا يجب على الأب بقتل ابنه

عن محمد بن عجلان، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن - 5841
عمر بن الخطاب: إني سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((لا يقاد الأب من ابنه)). رواه الدارقطني والبيهقي، وقال: هذا إسناد صحيح، كذا في "التعليق المغني على (الدارقطني)" (ص 347).

وعن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - 5842
- قال: ((لا تقام الحدود في المساجد، ولا يقتل الوالد بالولد))، أخرجه الترمذي من طريق إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، والبزار من طريق قتادة عن عمرو، والحاكم من طريق سعيد بن بشير عن عمرو، والدارقطني ثم البيهقي من طريق عبيد الله بن الحسن العنبري عن عمرو (زيلي). وذكرهما ابن عبد البر وقال: هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، (حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفا) (مغني 359:9).

صفة شبه العمد اه. قلت: ولو تأمل من له حظ من الدراية لعلم أن قول أبي حنيفة مؤيد بالآثار، وأقوال الصحابة والتابعين، ولكن ابن حزم لا يعلم غير الرواية، ولم يؤث حطًا من الدراية، وبالله التوفيق. وأما ما رواه من طريق ابن أبي شيبه، واحتج به لقول الظاهرية، عن شريك بن عبد الله، عن زيد بن جبير، عن جرادة بن جميل، عن أبيه، قال: قال عمر بن الخطاب: يعتمد أحكم إلى أخيه فيضربه بمثل أكلة اللحم، لا أوتى برجل فعل ذلك فقتل إلا أقدمته به، ففيه شريك متكلم فيه، وجرادة ابن جميل وأبوه لا ندري من هما؟ ولو صح فالضرب بمثل آلة اللحم إذا كان بمحدد يوجب القود عندنا، قال: وروينا عنه أيضا أنه أقدم من رجل جند شعر آخر جندًا شديدًا فورم عنقه، فمات من يومه اه. قلنا: يحتمل أنه أقر بأنه لم يقصد التأديب، وإنما قصد القتل، أو أقدم منه سياسة، كما لو كان خناقًا قد اعتاد الخنق قتل سياسة، قال: ومن طريق معمر عن سماك بن الفضل أن عمر بن عبد العزيز أقدم من رجل خنق صبيًا حتى مات اه. قلنا: يا سبحان الله! وأي حجة له في قول عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز؟ وقد رد أقوال كثير من التابعين بقوله: لا حجة في أحد دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولو تأمل مذهب أبي حنيفة لعرف أن ما ظنه مخالفًا له موافق له ومؤيد، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم، ظ

باب أن القتل بالمثل موجب للقود إذا كان عمدا

قوله: "عن أنس إلخ": قلت: لا يخفى أن هذا القتل كان عمدا؛ لأن مقصود القاتل من رض رأسها كان إخفاء أخذ الحلي، وهو لا يحصل إلا بالقتل، فدل ذلك على أن هذا القتل كان عمداً، ولم يدع القاتل عدم تعمده القتل أيضاً، فلذلك قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالقود، وهو مذهب أبي حنيفة، وأخطأ من زعم أنه مخالف لمذهب أبي حنيفة؛ لأنه زعم أن مذهبه أن القتل بالمثل غير موجب للقتل مطلقاً، بل مذهبه أن القتل بالمثل غير موجب للقود، إذا لم يكن القتل مقصوداً للقاتل، كما نص عليه في "المجتبى"، نقل عنه العيني في "البنية"، وقد ذكرناه من قبل

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: يظهر من هذه الروايات أن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما قضى في امرأة حمل بن مالك التي قتلها ضررتها بالحجر، أو بعمود القسطاط بالدية على عاقلة القاتلة دون القود، فما رواه أبو داود عن محمد بن مسعود المصيصي، عن أبي عاصم، عن ابن جريج، قال: أخبرنا عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً، عن ابن عباس، عن عمر: أنه

باب الرجل يقتل رجلاً كيف يقتل

عن أنس: أن يهودياً رض رأس صبي بين حجرين، فأمر النبي - صلى الله عليه - 5843 وسلم - أن يرض رأسه بين حجرين، رواه الطحاوي ورجاله ثقات

سأل عن قضية النبي - صلى الله عليه وسلم - في ذلك، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين امرأتين، فضربت إحدهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها، فقضى رسول الله في جنينها بغرة، وأن تقتل، وهم؛ لأنه خلاف ما رواه الثقات من القضاء بالدية، وليس هذا الوهم من طاوس؛ لأنه روى عنه ابنه القضاء بالدية، بل هو من عمرو بن دينار؛ لأنه قال ابن جريج: أنكرت على عمرو روايته عن طاوس، قوله: ((وأن تقتل بها)). وقلت: أخبرني ابن طاوس، عن أبيه، كذا، وكذا، فقال: شككتني، كذا في سنن الدارقطني (ص 338)، ثم ترك هذا اللفظ؛ لأنه روى أبو داود عن سفيان، عن عمر، بدون هذا اللفظ، وإذا ثبت أن رواية القتل وهم، ثبت أنه لا حجة فيها لمن قال: إن في القتل بالمشقة قوداً إذا كان كبيراً، نعم، فيما روي عن أبي هريرة ومغيرة بن شعبة حجة لأبي حنيفة؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يسأل عن الحجر، أو العمود، هل كان صغيراً أو كبيراً، بل قضى بالدية حين علم أن القاتلة لم تقصد القتل، كما هو الظاهر في أمثال هذه الوقائع، والله أعلم.

باب أن القصاص لا يجب على الأب بقتل ابنه

قوله: "عن محمد بن عجلان إلخ": قلت: هو مذهب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وغيره، وخالفهم آخرون فقالوا: القصاص واجب لظاهر أي الكتاب، والأخبار الموجبة للقصاص، ولأنهما حران مسلمان من أهل القصاص، فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين. والجواب عن ظاهر الآيات والأخبار أنها مخصوصة بما رويناه، والجواب عن القصاص أنه قياس مع الفارق؛ لأن الابن منهي عن قتل الأب، إذا كان لله، فكيف إذا كان لنفسه، فلا يستحق القصاص على الأب، وليس كذلك الأجنبي، فالقصاص ساقط لتعذر الاستيفاء، لا لأن الابن غير معصوم الدم في حق الأب، ولذلك يسقط القصاص إذا قتل الأب عبد ابنه. قال بعض الأحباب: ومن علل سقوط القصاص بأنه - صلى الله عليه وسلم - قال: ((أنت ومالك لأبيك))، وقضية هذه الإضافة تمليكه إياه، فإذا لم تثبت حقيقة المالكية بقيت الإضافة شبهة في درء القصاص، لأنه يدرأ بالشبهات، فقد أخطأ خطأ فاحشاً؛ لأنه لما تعين تأويل الحديث بأن الملك ليس بمراد؛ لأن الابن حر لا يحتمل الملك، فأين شبهة؟ فالحقيقة هو ما قلنا: ومن جنس هذا الخطأ خطأهم في تعليل سقوط الحد عن الأب، إذا زنى بجارية ابنه بشبهة الملك، بقوله - عليه السلام -: ((أنت ومالك لأبيك))؛ لأنه لا شبهة هناك لهذا الحديث كما عرفت، بل الموجود هناك هو حقيقة الملك المستند إلى ما قبل الوطء، كما يدل عليه كونها أم ولد للأب بالزنا، ولو كان المسقط للحد مجرد شبهة الملك بصورة الإضافة سقط الحد فقط، ولم يتحقق الاستيلاء، فتنبه له. قلت: يا سبحان الله! وهل تأويل الحديث بما تعين عندك يبطل ما دل عليه ظاهره رأساً؟ كلا! وإنما يسقطه ظنا،

فببقى ظاهره شبهة، وأما قوله: بل الموجود هناك هو حقيقة الملك المستند إلى ما قبل
الوطين إلخ، ففيه أن الملك المستند إلى ما قبل الوطن لا دليل له إذا هذا الحديث بعينه، أي
قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((أنت ومالك لأبيك))، فافهم، ولا تكن من الغافلين. قال
الخصاص: وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال لرجل: ((أنت ومالك لأبيك))،
فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله، وإطلاق هذه الإضافة ينفي

القود، كما ينبغي أن يقاد المولى بعبد، والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة، فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة؛ لأن القود يسقطه الشبهة، وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه، ويدل عليه أيضاً ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((إن أطيّب ما أكل الرجل من كسبه، وأن ولده من كسبه))، فسمي ولده كسبا له، كما أن

عبد كسبه، فصار ذلك شبهة في سقوط القود به. ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لأبيه في الحقيقة، كما يجعل مال العبد لمولاه، ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه، فلو لم يكن في سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء في حكم ماله، لكان كافياً في كونه شبهة في سقوط القود به اهـ، ملخصاً (1:145)، وهذا كله يرد على بعض الأحناف ما قاله، والله تعالى أعلم.

باب الرجل يقتل رجلاً كيف يقتل؟

أقول: الحديث احتج به من قال: يقتل كل قاتل بما قتل به، وأجاب عنه الطحاوي بأنه منسوخ، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن المثلة، وصبر البهائم، وهو ليس بشيء؛ لأن النهي عن المثلة والصبر، إنما وقع إذا لم يكن المثلة والصبر على وجه شرعي، وأما إذا كان على وجه شرعي فلا، ألا ترى أن قطع اليد مثلة، وهو واجب في حد السرقة، ومباح في الجهاد؟ وكذا قطع الأنف، والأذن، وقلع السن، وكسره واجب في القصاص، مع أن الكل مثلة، وكذا الصبر منهى عنه إذا لم يكن لغرض شرعي، وأما إذا كان لغرض شرعي كالقصاص فلا. فالصواب أن يقال: إن الحديث إنما يدل على واقعة جزئية لا على أصل كلي، والواقعة الجزئية ليس بنص في أن الرضخ بين حجرين كان على وجه القصاص؛ لأنه يحتمل أن يكون القتل على وجه القصاص، واختيار الرضخ على القتل بالسيف للسياسة؛ ليكون أبلغ في روع الناس عن مثل هذا الفعل، ولا حجة فيه للقائلين المذكورين، وهو الجواب عن قصة العرنبيين. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: {من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم}، وأجاب عنه الطحاوي بأنها نزلت في قصة حمزة حين حلف النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يقتل به سبعين رجلاً، ويمثل بهم، وهو أيضاً ليس بشيء؛ لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد. والصواب في الجواب أن الآية لنا لا علينا؛ لأن المماثلة إنما يمكن في نفس القتل، لا في خصوص طريقه؛ لأن رجلاً يموت بضربة من الحجر، والآخر لا يموت بضربات منه، فلو روعي خصوص الطريق يلزم الاعتداء إذا قتله بضربات كثيرة زائدة على ما قتل به ذلك القاتل، كما إذا قتله القاتل بضربة، وقتله الولي بعشر ضربات، أو إهدار الدم إذا ضربه بمثل ضرباته، ولم يمت القاتل بتلك الضربات، ثم لا يمكن مراعاة المماثلة في كيفية الضربات، ولا في أثرها، فإذا لم يمكن المماثلة في خصوص الطريق اكتفي بالمماثلة في نفس القتل، وإذا وجب نفس القتل دون خصوص طريقه يختار له ما هو موضوع له عادة، وهو القتل بالسيف، ولا يعدل عنه إلى غيره؛ لأن فيه زيادة على الحق الواجب، وهو داخل في الاعتداء، هذا هو وجه المسألة، فاعرف ذلك. ومن احتج للمسألة بقوله عليه السلام: ((لا قود إلا بالسيف))، فقد أخطأ؛ لأن معناه أن القصاص لا يثبت إلا إذا قتله بالسيف ونحوه، وليس معناه أنه لا يقتص من القاتل إلا بالسيف، وقد بينا ذلك في باب مستقل، كذا أخطأ من احتج للمسألة بقوله عليه السلام: ((إذا قتلتم فأحسنوا القتلة))؛ لأنه يجاب عنه بأن ذلك إذا كان القتل ابتداء لا على وجه القصاص، وتبين من هذا التفصيل أنه لا نص في الباب صريح عند أحد من الفريقين، وإنما هو الاجتهاد فقط، فاعرف ذلك. وما روي عن ابن عمر مرفوعاً: ((يقتل القاتل، ويصبر الصابر))، فليس من هذا

الباب؛ لأن معناه أنه إن قتل رجلا رجل، وجبسه آخر، فالقصاص على القاتل دون الحابس، كما صرح به ابن عمر في رواية الدارقطني؛ لأن لفظه عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ويحبس الذي أمسك)) (دارقطني ص 340) فلا حجة فيه للقائلين المذكورين. قال العبد الضعيف: حديث ((لا قود إلا

بالسيف))، قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة، كما في "العريزي" (440:3)، ولا يخفى أن المتبادر منه ما ذهب إليه الطحاوي وغيره من أصحابنا أن لا يقتصر من القاتل إلا بالسيف، وبه أخذ أبو حنيفة مطلقا، فلا يقاد من قاتل عنده إلا بالسيف، وذهب إليه الجمهور إذا لم تجز المساواة في القصاص، فإذا قتل بالسحر قتل بالسيف بالاتفاق؛ لأن عمل

باب أن عفو بعض الأولياء عن القصاص مسقط له عن القاتل وغير موجب للدية للعافي بدون الشرط

عن معمر، عن الأعمش عن زيد بن وهب: "أن رجلا قتل آخر في عهد عمر، فطلب - 5844 أولياءه بالقود، ثم قالت أخت القاتل وكانت زوجة القاتل: قد عفوت عن حقي، فقال عمر: عتق الرجل"، أخرجه عبد الرزاق، ورواه البيهقي من حديث زيد بن وهب، فزاد فأمر عمر (لسائرهم بالدية، وساقه من وجه آخر نحوه) (التلخيص الحبير

السحر حرام، ولا ينبض، وتختلف تأثيراته، وكذا قتله بالخمير واللواط على الأصح؛ لأن المماثلة ممتنعة للفاحشة، وكذا لو سقاه بولا، أو ماء نجسا، فإنه كالخمير في الأصح، وكذا لو شهدوا على رجل بالزنا فرجم، ثم رجعوا فعليهم القصاص، والأصح أنه بالسيف، فإن قيل: روى البيهقي وغيره من حديث البراء أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه)). فالجواب: أن في إسناده بعض من يجهل، وقال ابن الجوزي: لم يثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وإنما قاله زياد في خطبته اهـ، من "العريزي" ملخصا (440:3). وما ذكره بعض الأحباب من المعنى فمحتمل، ولكن الحديث ليس نضا فيه، فإن قال: يؤيد ما قلنا: ما رواه الدارقطني من طريق سفيان، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير مرفوعا: ((كل شيء خطأ إلا السيف، وفي كل خطأ أرش)). وهكذا رواه من طريق زهير وقيس، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بلفظ: ((كل شيء سوى الحديدية فهو خطأ))، كما مر، والآثار يفسر بعضها بعضا، قلنا: نعم، ولكن قد اختلف على النعمان بن بشير في لفظ الحديث، ولم يختلف على أبي بكرة، فلم يروه إلا بلفظ: ((لا قود إلا بالسيف)). فالظاهر أنهما حديثان: أحدهما: في إيجاب القود، أنه لا يجب إلا بالسيف، والثاني: في استيفاءه، أنه لا يستوفى إلا بالسيف، والمراد به السلاح، فيدخل فيه السهم، والخنجر، والسكين، ونحوها، ولا يبعد أن لفظ الحديث، إنما هو: ((لا قود إلا بالسيف))، تصرف الرواة فيه، فرواه بعضهم بالمعنى الذي فهمه منه، وليس فهمه حجة على غيره من المجتهدين، والدليل على أن لفظ الحديث هذا أن أبا بكرة لم يختلف عليه في هذا اللفظ، وهكذا رواه الجماعة عن الحسن مرسل مرة، ومرفوعا موصولا أخرى، وهكذا رواه ابن ماجة من طريق سفيان، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير، رواه غيره عن جابر، بغير هذا اللفظ، فافهم، والله تعالى أعلم. وقال الموفق في "المغني": إن الرجل إذا جرح رجلا، ثم ضرب عنقه قبل اندمال الجرح، واختار الولي القصاص، فاختلفت الرواية عن أحمد في كيفية الاستيفاء، فروي عنه لا يستوفى إلا بالسيف، وبه قال عطاء، والثوري، وأبو يوسف، ومحمد؛ لما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: ((لا قود إلا بالسيف))، رواه ابن ماجة، والرواية الثانية عن أحمد، قال: إنه يفعل به كما فعل، يعني أن للمستوفي أن يقطع أطرافه ثم يقتله، وهذا مذهب عمر بن عبد العزيز، ومالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأبي ثور؛ لقول الله تعالى: {وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به}، وقوله سبحانه: {من اعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدي عليكم}، ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - رض رأس يهودي لرضه رأس جارية من الأنصار بين حجرين، فأما حديث: ((لا قود إلا بالسيف))، فقال أحمد: ليس إسناده بجيد اهـ ملخصا (386:10). وهذا كما ترى خلاف ما في كتب أصحابنا، فإنهم لم يذكروا خلافا بين أبي حنيفة وأصحابه في أن القصاص لا يستوفى إلا بالسيف في العنق، ولعل الله يحدث بعد

ذكره بعض الأحناف من أن المماثلة، إنما يمكن في نفس القتل، لا في خصوص طريقه؛ لأن رجلاً يموت بضربة من الحجر، والآخر لا يموت بضربات منه إلخ، أن القتل بالسيف كذلك، فلو أنا ضربنا القاتل بالسيف في عنقه، فلم يقطع أو قطع قليلاً، كما هو يقع كثيراً جداً، فلو أعيد عليه الضرب مراراً حتى يموت، فهذا أكثر مما فعل، وهو لا يجوز، أو

باب قتل المسلم بالكافر

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: أن رجلاً من بكر بن وائل - 5845 قتل رجلاً من أهل الحيرة، فكتب فيه عمر بن الخطاب أن يدفع إلى أولياء القتيل، فإن شأوا قتلوا، وإن شأوا عفا، فدفع الرجل إلى ولي المقتول إلى رجل له حنين من أهل الحيرة، فقتله، فكتب فيه عمر بعد ذلك: إن كان الرجل لم يقتل فلا يقتلوه، فأروا أن عمر أراد أن يرضيهم بالدية، قال محمد: وبه نأخذ إذا قتل المسلم المعاهد عمداً قتل به، وهو قول أبي حنيفة

نتركه بعد ضربة بالسيف. ولو لم يمت فيلزم إهدار الدم. فإن قيل: بل يضرب بالسيف ضربة تطيح رأسه من غير فتور ولا توان. قلنا: فكذلك يضرب بالحجر في الموضع الذي صادف فيه حجره بقوة اليد من غير فتور ولا توان فيه حتى يموت به، ولا بد، فالصواب الاحتجاج في ذلك بقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا قود إلا بالسيف))، لا بالقياس الذي ذكره بعض الأحناف، والله تعالى أعلم. وأغرب ابن حزم حيث قال: يقتل قاتل العمد بأي شيء قتل به، قالوا: أرايتم إن استدبره بالأوتاد؟ قلنا: يستدبره بمثلها، قالوا: فإن نكحه حتى يموت؟ قلنا: يستدبره بوتر حتى يموت؟ لأن المثل محرم عليه اهـ (10:378). قلنا: ومن أين علمت أن الاستدبار بالوتر حلال؟ فحاش لله أن يأتي شرع بإباحته، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه. وفي "الهداية": وإن كان قطع يده عمداً ثم قتله قبل أن تبرأ يده، فإن شاء الإمام قال: اقطعه ثم اقتلوه، وإن شاء قال اقتلوه، وهذا عند أبي حنيفة، وقالوا: يقتل ولا تقطع يده؛ لأن الجمع ممكن لتجانس الفعلين، وعدم تخلل البراء، وله أن الجمع متعذر للاختلاف بين الفعلين هذين؛ لأن الموجب القود، وهو يعتمد المساواة في الفعل، وذلك بأن يكون القتل بالقتل، والقطع بالقطع اهـ (4:559)، وهذا يدل على صحة ما عراه الموفق إلى أبي حنيفة رحمه الله، ولكنه لا يقول بالرض فيما إذا رض القاتل رأس المقتول بالحجر، بل يقول بالقود بالسيف، إذا أقر القاتل أنه قصد القتل؛ لكون الفعل واحداً، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن الفعل فيه متعدد، وموجب كل منهما القود، وإنما خير أولياء المقتول لأن الحق لهم، ولهم أن ينقصوا من حقهم ما شاءوا، فافهم، ظ

باب أن عفو بعض الأولياء عن القصاص إلخ

قوله: "عن معمر إلخ": قلت: دل الأثر على أن عفو بعض الأولياء عن القصاص مسقط له، وغير موجب للدية للعافي بدون الشرط، وإنما أوجب عمر الدية لسائر الأولياء دون المرأة، لأنها عفت عن القصاص من غير شرط، والدية لا تجب عند العفو إلا بالشرط. قال العبد الضعيف: لفظ البيهقي في "سننه" من طريق عبد الله بن وهب: ثني جرير بن حازم، عن سليمان الأعمش، عن زيد بن وهب الجهني: إن رجلاً قتل امرأته، استعدي ثلاثة إخوة لها عليه عمر بن الخطاب، فعفا أحدهم، فقال عمر رضي الله عنه للباقيين: "خذوا ثلثي الدية، فإنه لا سبيل إلى قتله". حديث مسلسل بالفقهاء: ثم رواه من طريق الشافعي: أنبا محمد هو ابن الحسن، أنبا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم النخعي: أن عمر بن الخطاب أتى برجل قد قتل عمداً، فأمر بقتله، فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله، فقال ابن مسعود: كانت

النفس لهم جميعا، فلما عفا هذا أحيا النفس، فلا يستطيع أن يأخذ حقه حتى يأخذ غيره، قال: فما ترى؟ قال: أرى أن تجعل الدية عليه في ماله، وترفع حصة الذي عفا، فقال عمر رضي الله عنه: وأنا أرى ذلك، قال البيهقي: هذا

منقطع، والموصول قبله يؤكداه (60:8). قلت: مراسيل النخعي كمراسيل ابن المسيب سواء؛ فإنه لا يرسل إلا صحيحاً، لا سيما عن ابن مسعود كما مر غير مرة، والأثر مسلسل بالفقهاء كما ترى، فناهيك به حجة، وهو صريح في أن العفو يسقط حق العافي من الدية إذا أطلق العفو ولم يشترط، وحكى الطحاوي في "أحكام القرآن" عن

وكذلك بلغنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قتل مسلماً بمعاهد، وقال: - 5846 ((أنا أحق من وفى بذمته)) (كتاب الآثار ص 47).

الشافعي، قال: بالعفو يستحق أخذ الدية اشترط ذلك في عفو أم لا، وفي أثر عمر ما يردّه، ويورده أيضاً ما رواه البيهقي عن جماعة في قوله تعالى: {ذلك تخفيف من ربكم}، أنه رخص لأمة محمد - صلى الله عليه وسلم - إن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية، وإن شاء عفا، ثم ذكر حديث أبي شريح، فهو بالخيار بين أن يقتص، أو يعفو، ويأخذ العقل، ثم ذكر قوله - عليه السلام - لولي المقتول: ((أتعفو؟ قال: لا، قال: فتأخذ الدية؟ قال: لا))، وفي هذا كله أن العفو قسيم لأخذ الدية، فدل على أنهم إذا عفو لا يأخذون الدية إلا بالاشتراط، (كذا في "الجواهر النقي" 53:8).

باب قتل المسلم بالكافر والذمي

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: ورواه البيهقي في "سننه" من طريق الشافعي، عن محمد ابن الحسن نحوه، وقد روي عن النزال بن سبرة، أن رجلاً مسلماً قتل رجلاً من أهل الجزية، فكتب عمر بأن يقاد به، ثم كتب كتاباً بعده أن لا تقتلوه، ولكن اعقلوه، ذكره ابن أبي شيبة، وصححه ابن حزم (الجواهر النقي). قال العبد الضعيف: إرضاءهم بالدية لا ينافي وجوب القتل، إذ مع وجوبه للولي أن يعفو، أو يأخذ الدية، وإذا فهموا من قول عمر: "لا تقتلوه" لعلهم يرضون، بالدية، لم يكن ذلك رجوعاً منه عن وجوب القتل، وكيف يظن بعمر أنه يخبرهم في قتله أو العفو ثم لا يريد القتل، بل التخويف؟ وكيف يحل له إرادة التخويف فيتلفظ بلفظ يفهم منه القتل لا التخويف؟ هذا لا يظن به، وللأثر طرق عديدة ذكرها البيهقي في "سننه"، والمنقطع إذا روي من وجه آخر منقطعاً كان حجة عند الشافعي، قاله صاحب "الجواهر النقي" (33:8). قال بعض الأحاب: وقال الشافعي في "مسنده": أخبرنا محمد بن الحسن أخبرنا إبراهيم بن محمد، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلماني: إن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، فرفع ذلك إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: ((أنا أحق من أوفى بذمته))، ثم أمر به فقتل (مسند الشافعي على حاشية كتاب الأم 259:6). قلت: هذا تفسير لما أجمله محمد في "الآثار" بقوله: بلغنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قتل مسلماً بمعاهد، وقال: ((أنا أحق من أوفى بذمته))، ورواه الطحاوي عن سليمان بن شعيب، عن يحيى بن سلام، عن محمد بن أبي حميد، عن محمد بن المنكدر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد عرفت من رواية ابن أبي يحيى أن محمد بن المنكدر أخذه عن ابن البيلماني، فهو راجع إلى حديث ابن البيلماني، وليس برواية مستقلة، كما توهمه بعض أصحابنا، ورواه أيضاً الطحاوي من طريق سليمان بن بلال، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلماني، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقال البيهقي: قال أبو عبيد: بلغني عن ابن أبي يحيى أنه قال: أنا حدثت ربيعة به، وأجاب عنه ابن الترمذي: بأنه لا يدري من بلغ أبا عبيد هذا، وقد أخرجه أبو داود في "المراسيل" بسند رجاله ثقات عن ربيعة، عن عبد الرحمن بن البيلماني، حدثه أنه - عليه السلام - الحديث، فقد صرح في هذه الرواية بأن ابن البيلماني حدث ربيعة، وخرج ابن أبي يحيى من الوسط، ولم يدر الحديث عليه. قلت: ولو سلم أن ابن أبي

يحيى حدث ربيعة به لا يدور الحديث عليه، لأنه على هذا التقدير يكون السند هكذا:
ربيعة، عن ابن أبي يحيى، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلماني، ولم يتفرد
ابن أبي يحيى عن ابن المنكدر، بل تابعه عليه محمد بن أبي حميد، عن ابن المنكدر، فلم
يدر الحديث على ابن أبي يحيى، كما زعمه البيهقي، ورواه الدارقطني من طريق

عمار بن مطر، عن ابن أبي يحيى، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلماني، عن ابن عمر، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأعله البيهقي بعمار بن مطر، وقال: عمار بن مطر كان يقلب الأسانيد، ويسرق الأحاديث، وحديثه خطأ من وجهين: أحدهما: أنه قال: إبراهيم، عن ربيعة، وهو خطأ، وإنما هو إبراهيم، عن المنكدر. والثاني: أنه قال: عن ابن

.....

عمر والصواب أنه مرسل، ثم المرسل أعله الدارقطني بابن البيلماني، وقال: ابن البيلماني ضعيف لا يقوم به حجة، إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله؟ قلت: ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: لا يجب أن يعتبر بشيء من حديثه إذا كان من رواية ابنه محمد، لأن ابنه يضع على أبيه عجائب، وقد أخرج له الأربعة، ومع ذلك لم يتفرد به، بل تابعه على ذلك عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي. قال الزيلعي: أخرجه أبو داود في "المراسيل" أيضاً: من طريق ابن وهب، عن عبد الله بن يعقوب، عن عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي، قال: قتل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم حنين مسلماً بكافر قتله غيلة، وقال: ((أنا أولى أو أحق من أوفى بدمته)) اهـ. وعبد الله بن يعقوب وعبد الله بن عبد العزيز إن كانا مجهولين، كما قال ابن القطان فغايته أن جهلتهما يورث الضعيف في الجملة، والضعيف يصلح شاهداً لضعيف آخر، فحديث ابن البيلماني لا يكون ساقطاً بالمرة، بل هو مرسل حسن لعينه أو لغيره. وقال الشافعي في "مسنده": حدثنا محمد بن الحسن، ثنا قيس بن الربيع الأسدي، عن أبان بن تغلب، عن الحسين بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم، عن أبي الجنوب الأسدي، قال: أتى علي بن أبي طالب برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: فقامت عليه البينة، فأمر بقتله، فجاء أخوه، فقال: قد عفوت، فقال: لعلهم فزعوك، أو هددوك؟ قال: لا! ولكن قتله لا يرد علي أخي، وعوضوا لي، قال: أنت أعرف من كان له ذمتنا، فدمه كدما، وديته كديتنا (مسند الشافعي على حاشية كتاب الأم 6:259). وقال الدارقطني: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، نا محمد بن أحمد بن الحسن، نا محمد بن عديس، نا يونس بن أرقم، عن شعبة، عن الحكم، عن حسين بن ميمون، قال شعبة: فلقيت حسين بن ميمون فحدثني عن أبي الجنوب، قال: قال علي رضي الله عنه: من كانت له ذمتنا فدمه كدما، خالفه أبان بن تغلب، فرواه عن حسين بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله، عن أبي الجنوب، وأبو الجنوب ضعيف الحديث اهـ (دارقطني ص 350). قلت: قد تبين من هذه الرواية أن ما رواه ابن أبي شعبة عن ابن أبي إدريس، عن الليث، عن الحكم، عن علي، قال: إذا قتل مسلم يهودياً أو نصرانياً قتل به (أحكام القرآن 1:141) للخصاص لا يصلح أن يكون شاهداً لرواية أبي الجنوب، لأن الحكم إنما يرويه عن حسين بن ميمون، وهو يرويه عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم، وهو يرويه عن أبي الجنوب، فمدار الروايتين على أبي الجنوب، ولا يضرنا ضعفه، لأن لا نحتاج به استقلالاً، بل نحتاج به وبكل ما نحتاج به لتقوية تأويل الكافر بالحربي في قوله - عليه السلام -: ((لا يقتل مؤمن بكافر))، ولما جاز تأويله بمجرد اجتهد المجتهد فجوازه مؤيداً بالأثر الضعيفة أولى. وقال الشافعي: أخبرنا محمد بن الحسن، أخبرنا محمد بن يزيد، أخبرني سفيان بن حسين، عن الزهري: أن ابن شاس الجذامي قتل رجلاً من أنباط الشام، فرفع إلى عثمان بن عفان، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فنهوه عن قتله، فجعل ديته ألف دينار (مسند الشافعي). وقال البيهقي: قال الشافعي: هذا حديث من يجهل، وأجاب عنه في "الجوهر النقي" (2:149) بأن ابن يزيد هو الكلاعي الواسطي، وثقه ابن معين وأبو داود، وقال ابن حنبل: كان ثبثاً في الحديث، فلا أدري من الذي يجهل من هؤلاء، وكان الوجه أن يرده الشافعي بالانقطاع بين الزهري وعثمان اهـ. قلت: قد ضعف الحفاظ رواية سفيان بن حسين عن الزهري، كما

في "التهذيب"، وقد روى عبد الرزاق عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه: أن مسلماً قتل رجلاً من أهل الذمة، فرفع إلى عثمان، فلم يقتل به، وغلظ عليه الدية، كذا في "التلخيص الحبير"، ولكن لا يعارض ما رواه

سفيان بن حسين، عن الزهري، لأن في رواية معمر إجمالا، وفي رواية سفيان تفصيلا، فالظاهر أن ما رواه سفيان عنه محفوظ عنه، والله أعلم. وروى ابن أبي شيبة بسند صحيح: إن رجلا من النبط عدا عليه رجل من أهل المدينة، فقتله قتل غيلة، فأتى به أبان بن عثمان وهو إذ ذاك على المدينة، فأمر بالمسلم الذي قتل الذمي أن يقتل، كذا

في "الجواهر النقي" (2:149)، وقال: أبان معدود من فقهاء المدينة، قال عمرو بن شعيب: ما رأيت أحدا أعلم بحديث ولا فقه منه اهـ (الجواهر النقي). وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن عمرو بن ميمون، قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز قدم إلى أمير الحيرة في رجل مسلم قتل رجلا من أهل الذمة: أن ادفعه إلى وليه، فإن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه، فدفعه إليه فضرب عنقه، وأنا أنظر، (زيلي 2:338). أقول: قد عرفت ما يحتاج به لأبي حنيفة في ذهابه إلى قتل المسلم بالذمي، وقد أجاب عنه المخالفون، أما حديث عمر فقالوا: إنه منقطع بين إبراهيم وعمر، ولو سلم صحته فعمر رجع عن رأيه الأول، والأخذ بالمرجوع إليه أولى من الأخذ بالمرجوع عنه، والجواب عنه أن المرسل عندنا حجة لا سيما مرسل إبراهيم، فإن مراسيله صحاح. ولا نسلم أنه رجع عن رأيه الأول، أعني جواز قتل المسلم بالذمي، بل رجع عن الأمر بقتله، لأنه بدا له أن هناك طريقا أخرى، وهو إرضاء الولي بالدية، فإن رضي فيها وإلا أمر بقتله ثانيا. فإن قلت قد أخرج ابن جرير هذه القصة عن النزال بن سبرة، ولفظه: إن رجلا من المسلمين قتل رجلا من أهل البحيرة نصرانيا عمدا، فكتب يحيى بن سعيد في ذلك إلى عمر، فكتب أن أقيده فيه، وكان يقال له: اقتله، فيقول حتى يجيء الغيظ، حتى يجيء الغضب، فيبينما هم كذلك إذ جاء كتاب من عند عمر أن لا تقتلوه، فإنه لا يقتل مؤمن بكافر، وليعط الدية (كنز العمال 303). وفيه تصريح بأن النهي عن القتل إنما كان لرجوعه عن تجويز القتل. قلنا قد روى هذه القصة الجصاص بسنده عن النزال، وكذا ابن أبي شيبة، وليس في روايتهما قوله: فإنه لا يقتل مؤمن بكافر، وهذا يدل على أنه تصرف من بعض الرواة ظنا منه بأن مبنى النهي كان قوله: لا يقتل مؤمن بكافر، وبدل عليه أيضا أنه قال النخعي: فرأوا أن عمر أراد أن يرضيهم بالدية، إذ لو كان العلة منصوطة في كتابه لما رأوا ما رأوا، فلا حجة في رواية ابن جرير لا سيما إذا لم يعلم سنده، وقد روي عن عمر في الباب قصص وقضايا متخالفة سردها في "كنز العمال"، وأمثلها رواية وأقربها دراية، هو ما رواه عنه إبراهيم النخعي، فلذا اختاره أبو حنيفة للعمل، فاعرف ذلك. وأما حديث البيلماني، فأجابوا عنه من وجوه: الأول: أنه ضعيف ومرسل، وقد عرفت الجواب عنه في المتن. والثاني: أنه منسوخ بقوله: ((لا يقتل مؤمن بكافر))؛ لأنه كان ذاك في خطبة فتح مكة. والجواب عنه بأنه ليس في حديث ابن البيلماني أنه كان قبل فتح مكة، بل في حديث عبد الله بن عبد العزيز الحضرمي ما يدل على أنه كان بعد الفتح؛ لأن فيه: أن القتل كان يوم حنين. وهو متأخر عن فتح مكة. والثالث: أنه روى الواقدي من حديث عمران ابن حصين: أن خراش بن أمية قتل بعد ما نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن القتل، فقال: ((لو كنت قاتلا مؤمنا بكافر فقتلت خراشا بالهذلي)). يعني لما قتل خراش رجلا من هذيل يوم فتح مكة. قال: وهذا الإسناد وإن كان واهيا لكنه أمثل من حديث ابن البيلماني. والجواب عنه أن هذا لا يعارض حديث البيلماني؛ لأن الهذلي لم يكن من أهل الذمة، والنهي عن القتل بعد فتح بلدة لا يستلزم أن يكون أهلها ذميين، كما لا يخفى، وإن كان حديث ابن البيلماني حكاية عما جرى في حنين كما يدل عليه حديث الحضرمي كان ناسخا لما جرى في الفتح. وأما حديث، فأجابوا عنه بأن عليا يروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يقتل مؤمن بكافر))، وبين قول علي، بل قول علي تفسير وتأويل لقوله - صلى الله عليه وسلم -، بأن المراد من الكافر فيه هو الحربي دون الذمي. وقال ابن حجر في "الفتح": ذكر ابن العربي أن بعض الحنفية سأل

الشاشي عن دليل ترك قتل المسلم بالكافر، قال: وأراد أن يستدل بالعموم فيقول: أخصه بالحربي، فعدل الشاشي عن ذلك، وقال: وجه دليلي السنة والتعليل؛ لأذ ذكر

الصفة في الحكم يقتضي التعليل، فمعنى لا يقتل المسلم بالكافر، تفضيل المسلم بالإسلام، فأُسكتَه اهـ. والجواب عنه أنا لا نسلم أن مفاد التعليل هو تفضيل المسلم بالإسلام، بل معناه بعد التعليل أن المسلم لكونه مسلماً لا يقتل بالكافر لكونه كافراً، ونحن لا نقول: إن المسلم لكونه مسلماً يقتل بالكافر لكونه كافراً، بل

.....

نقول: إن المسلم لكونه قاتلاً يقتل بالكافر لكونه محقون الدم على التأييد بعقد الذمة، فالحديث لا يرد علينا. وقال أيضاً: ذكر أبو عبيد بسند صحيح عن زفر، أنه رجع عن قول أصحابه، فأُسنَدَ عن عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لزفر: إنكم تقولون تدرأ الحدود بالشبهات فجئتم إلى أعظم الشبهات، فأقدمتم عليها، المسلم يقتل بالكافر، قال: فاشهد علي أني رجعت عن هذا اهـ. والجواب عنه أنه إن كان كفر الكافر شبهة فكيف لا تعتبرونها في قتل الذمي بالذمي؟ وإن كان النهي عن قتل المسلم بالكافر شبهة فلا شبهة بعد تأويل الحديث على نحو ما تأولنا، وهو حمل الكافر على الحربي، ثم إن كان النهي شبهة فلم تقتلون ذمياً أسلم بعد قتل الذمي بالذمي، مع أنه داخل في صورة النهي؟ فتبين أنه مغالطة لم ينتبه لها زفر، ورجع عن مذهبه قبل التدبر إن كان ما نقل عنه صحيحاً. قال العبد الضعيف: قصة زفر هذه رواها البيهقي في "سننه" من وجهين، فالظاهر الصحة، ووجه رجوع زفر عن مذهبه أنه ظن النهي عن قتل المؤمن بالكافر شبهة، ولم يطمئن بتأويله بالحربي نظراً إلى عموم اللفظ، وفيه دليل عظيم على كون أصحابنا الحنفية أتبع الناس للأثر، يتركون القياس به فافهم، وبه تبين أن من لم يرجع من أصحابنا عن قول أبي حنيفة إنما لم يرجع عنه لدليل عنده قوي من السنة وأقوال الصحابة، كما سيأتي، هكذا وقع القيل والقال. وتحقيق الكلام في هذا الباب أن الأصل الكلّي في باب القصاص عند أبي حنيفة هو كون الدم معصوم القتل بعصمة مقومة على التأييد، مع كون القتل عمداً وعدم تعذر الاستيفاء، فمتى تحقق هذا الأصل وجب؛ القصاص وإلا فلا، ومن أصل أبي حنيفة أيضاً أن النص إذا وقع معارضاً لأصل كلي فإن كان غير محتمل للتأويل يخص الأصل الكلّي بالنص لعدم إمكان العمل بكليهما، وإن كان محتمل التأويل يؤول للجمع بين الدليلين والعمل بهما؛ لأن العمل بهما أولى من إهمال أحدهما. إذا تقرر هذا فنقول: إذا قتل المسلم ذمياً وجب القصاص بالأصل، ويؤول قوله: ((لا يقتل مؤمن بكافر))؛ لكونه محتملاً للتأويل، بناء على الأصل الثاني، هذا هو حقيقة مذهب أبي حنيفة، ومتمسكه في الباب، وأما تمسكه بالأثر فلمجرد التقوية والتأييد، فإن صحت فيها، وإلا فعدم صحتها غير مضر بالمذهب؛ لأن بناء المذهب ليس على تلك الآثار، وإنما بناءه على الأصلين اللذين ذكرناهما. وهذا سر قد خفي على الموافق والمخالف، وهذان الله له، فله المنة لجليل إنعامه وله الحمد، فمن تكلم على مذهب الإمام ينبغي أن يتكلم على الأصلين اللذين هما مبني لمذهبه، ولا سبيل إلى الكلام عليهما عند المنصف؛ لأنهما أصلان صحيحان، أو يتكلم على تأويل الحديث، ولا سبيل إليه أيضاً؛ لأنه تأويل صحيح؛ لأن الذمي بمن يقتص له، والمسلم ممن يقتص منه، والاستيفاء غير متعذر؛ فلا معنى لترك القصاص؛ فيجب حمل الكافر في الحديث على الحربي؛ ليكون معنى الحديث أن لا يقتل مؤمن بكافر حربي؛ لأنه غير محقون الدم مطلقاً إن كان غير مستأمن، أو على التأييد إن كان مستأمنًا، ويكون الحديث معقول المعنى، وموافقاً للأصل الكلّي. فإن قلت: المسلم أشرف من الذمي، فكيف يقتل الأشرف بالأخسر؟ قلنا: معنى الشرف هدر في القصاص؛ لأن الرجل أشرف من المرأة، ويقتل بها إجماعاً، فإن قلت: أهدرنا ذلك الشرف بالحديث، واعتبرنا هذا الشرف بالحديث. قلنا: إذا أهدر الشارع اعتبار الشرف في موضع، ولم ينص على اعتبار الشرف في موضع آخر؛ لأنه يحتمل أن لا يكون الحكم مبنيًا على اعتبار الشرف، بل على أمر آخر، وهو كون الكافر غير محقون الدم على التأييد - فكيف ساغ لكم اعتباره بمجرد الرأي؟ فالتأويل

الصحيح المطابق للأحاديث والأصول هو ما قلنا. وأما تأويلكم فمبناه مجرد الرأي، ولا حجة فيه.

قال العبد الضعيف: حديث عمر في رجل من أهل الحيرة رواه الحسن بن زياد في "مسنده" عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، مثل ما رواه محمد عنه، وزاد: ثم كتب إليه أن أفده بالدية من بيت المال، وذلك أنه بلغه أنه فارس من فرسان العرب وأخرج الطبراني حديث الباب من طريق شعبة، عن عبد الملك بن ميسرة، عن النزال بن سبرة، بلفظ: قتل

.....

رجل من المسلمين رجلا من الكفار، فذهب أخوه إلى عمر، فكتب عمر أنه يقتل، فجعلوا يقولون: اقتل، فيقول حتى يجيء الغضب، قال: فكتب أن يودي ولا يقتل (عقود الجواهر 2:178). وقد عرفت أن ابن حزم قد صحح هذا الأثر، وفي كل ذلك رد على الشافعي رحمه الله، حيث زعم أن عمر أراد بقوله: "يقتل" التخويف؛ فإن هذا بعيد منه كل البعد كما ذكرنا، بل الظاهر أنه أراد به القتل قصاصًا، ثم لما بلغه قول أخي المقتول: "حتى يجيء الغضب"، وهو يدل على وقوفه عن قتله، جعل ذلك شبهة منعه بها من القتل، وبلغه أن القاتل فارس من فرسان العرب، فجعل له ما يجعل في القتل العمد الذي تدخله شبهة وهو الدية. وحديث ابن البيلماني المذكور في المتن قد روي من طرق عن أبي حنيفة، ومالك، والثوري، ثلاثتهم عن ربيعة، وكفى بهؤلاء الأئمة قدوة، وقد تابعه أيضًا بمرسل ابن المنكر ومرسل عبد الله ابن عبد العزيز، فصار حجة؛ فلا يعيب الحديث الإرسال مع ثبوته من طرق يقوي بعضها بعضا (عقود 2:176)، لا سيما وقد وصله إبراهيم بن أبي يحيى، فرواه عن ربيعة، عن ابن البيلماني، عن ابن عمر، رفعه: أنه - صلى الله عليه وسلم - قتل مسلما بمعاهد، وقال: ((أنا أكرم من وفي بذمتي))، أخرجه الدارقطني، ولا يضرنا ضعف إبراهيم، ولا ضعف عمار بن مطر في سنده؛ لأن المرسل إذا روي موصولا ولو من طرق ضعيفة صار حجة عند الكل، كما مر في "المقدمة". قال في "التدريب": وصور الرازي وغيره من أهل الأصول المسند العاضد بأن لا يكون منتهز الإسناد، ليكون الاحتجاج بالمجموع، وإلا فالاحتجاج حينئذ بالمسند فقط (ص 68)، وقد مر أن ابن حبان ذكر ابن البيلماني في "الثقات"، وإنما ضعفه من ضعفه لما روى عنه ابنه من الغرائب، وهذا من رواية ربيعة عنه لا من رواية ابنه، فافهم. وإبراهيم بن أبي يحيى وإن ضعفه الناس فقد اعتمده الشافعي واحتج به، وعمار بن مطر وثقه بعضهم، ومنهم من وصفه بالحفظ، قال عبد الله بن سالم: حدثنا عمار بن مطر الرهاوي وكان حافظًا للحديث، وقال يوسف بن الحجاج: حدثنا محمد بن الخضر بن علي بالرقعة، حدثنا عمار بن مطر ثقة، كذا في "اللسان" (4:276)؛ ومثله صالح للاحتجاج به، ولا أقل من أن يستشهد به وأما قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يقتل مؤمن بكافر)) فإنما وجدناه في موضعين: الأول: في كتابه الذي كتبه بين المؤمنين، وأهل يثرب مقدمه المدينة، رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص 202): حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير، وعبد الله بن صالح، قالوا: ثنا الليث بن سعد، ثني عقيل بن خالد، عن ابن شهاب: أنه قال: بلغني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب بهذا الكتاب، فذكره مطولا، وفيه: ((وأن المؤمنين أيديهم على كل من بغى وابتغى منهم وسبعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعه، ولو كان ولد أحدهم لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن))، والحديث وهو مرسل صحيح، ولا ريب أن المراد بالكافر فيه الحربي دون الذمي، ومعناه لا يجوز لمؤمن أن يقتل مؤمنا في كافر قتله في الجاهلية، فقد كان من عوائد العرب أخذ ثأر المقتول من أبناء القاتل، وأبناء أبناءه، فنهاهم النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك، يدل على ذلك سياق الكتاب وسباقه. قال أبو عبيد: وإنما كان هذا الكتاب فيما نرى حدثان مقدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى، وقبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب اه، وقرينة ذلك قوله في هذا الكتاب: ((اليهود دينهم وللمؤمنين دينهم)) فافهم.

والثاني: في خطبته يوم فتح مكة، رواه البيهقي من طريق الشافعي أنبأ مسلم بن خالد (الزنجي): عن ابن أبي حسين، عن عطاء، وطاوس، أحسبه قال: مجاهد، والحسن، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تكلم به في خطبته يوم الفتح: ((لا يقتل مؤمن بكافر))، قال الشافعي رحمه الله: وهذا عام عند أهل

المغازي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تكلم به في خطبته يوم الفتح، وهو يروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مسندا من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وحديث عمران بن حصين اهـ (29:8): فقال - عليه السلام -: ((إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده)) يعني -والله أعلم- بالكافر الذي قتله في

.....

الجاهلية، وكان ذلك تفسيرا لقوله: ((كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع))؛ لأنه مذكور في خطاب واحد في حديث واحد، وقد ذكر أهل المغازي أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة، وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبي - عليه السلام - وبين المشركين عهود إلى مدة، لا على أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه، وكان قوله يوم فتح مكة: "لا يقتل مؤمن بكافر" منصرفا إلى الكفار المسلمين، إذ لم يكن هناك ذمي ينصرف الكلام إليه. ويدل عليه قوله: ((ولا ذو عهد في عهده))، كما قال تعالى: {فأتومؤا إليهم عهدهم إلى مدتهم}، فلم يكن الكفار حينئذ إلا على ضربين: أحدهما: أهل الحرب، ومن لا عهد بينه وبين النبي - صلى الله عليه وسلم -، والآخر أهل عهد إلى مدة، ولم يكن هناك أهل ذمة، فانصرف الكلام إلى الضربين المذكورين، فالحكم المذكور في نفي القصاص مقصور على الحربي المعاهد دون الذمي، قاله الجصاص في "الأحكام" (142:1) له. ويؤيده ما رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق وكيع: نا أبو بكر الهذلي، عن سعيد بن جبيرة قال: إنما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يقتل مسلم بكافر)) أن أهل الجاهلية كانوا يتطالبون بالدماء، فلما جاء الإسلام قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يقتل رجل من المسلمين بدم أصابه في الجاهلية)) (354:10). وأما قول ابن حزم: أبو بكر الهذلي كذاب مشهور، فرد عليه، فقد قال أبو حاتم: لين الحديث يكتب حديثه، ولا يحتج بحديثه، كما في "التهذيب" (46:12)، ومثله حسن الحديث في الدرجة الثانية، ولا بأس بمثله في المتابعات، والشواهد. وإذا عرفت هذا فما كان في "صحيفة علي - رضي الله عنه -" ليس بخبر آخر قائم بنفسه، بل الظاهر أنه مأخوذ من خطبته - صلى الله عليه وسلم - يوم الفتح، يدل على ذلك ما في ألفاظهما من التقارب والتناسب، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، ويؤيد ما قلنا ما رواه ابن حزم من طريق عبد الله بن إدريس، عن ليث ابن أبي سالم، عن الحكم بن عتيبة، أن علي بن أبي طالب، وابن مسعود، قالا جميعا: "من قتل يهوديا أو نصرانيا قتل به"، فلو كان عنده أن المؤمن لا يقتل بالكافر مطلقا لم يكن لقوله ذلك معنى. فالحق ما قلنا: إن قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا يقتل مؤمن بكافر)) محمول على الحربي، أو المستأمن، وأما قول ابن حزم: "إن هذا مرسل" فلا يضرنا، لا سيما وقد أيده ما ذكرنا عن عمر بن الخطاب: أن رجلا مسلما قتل رجلا من أهل الحيرة، فأقاده عمر، وضح مثل ذلك عن عمر بن عبد العزيز، رواه عبد الرزاق عن معمر، عن عمرو بن ميمون عنه، وضح أيضا عن إبراهيم النخعي، كما رواه ابن حزم من طريق حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان، عنه، قال: المسلم الحر يقتل باليهودي والنصراني، وروي عن الشعبي مثله، وهو قول ابن أبي ليلى، وعثمان البتي، قاله ابن حزم (348:10). واحتج من منع ذلك بقوله تعالى: {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا}. والجواب أن معناه لن يجعل الله للكافرين يوم القيامة على المؤمنين سبيلا، بقرينة قوله في السياق: {فاله يحكم بينهم يوم القيامة}، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، فإن الاحتمال يضر الاستدلال، لا سيما وقد روى ابن حزم من طريق سفيان الثوري، عن الأعمش، عن زر، عن يسيع الكندي، قال: جاء رجل إلى علي بن أبي طالب، فقال له: كيف تقرأ هذه الآية: {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا} وهم يقتلون يعني المسلمين؟ فقال علي: فاله يحكم بينهم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين يوم القيامة على المؤمنين سبيلا (352:10). وأما قول ابن حزم:

يسيع الكندي مجهول، لا يدري أحد من هو؟ فالمجهول في القرون الفاضلة لا يضرنا، مع أننا في مقام المنع، ويكفيينا إبداء الاحتمال بقرينة السياق التي ذكرناها، وإنما ذكرنا هذا الأثر اعتضاداً لا احتجاجاً به، فافهم. ثم اعلم أن الجصاص والطحاوي قبله قالوا: إن في فحوى هذا الخبر أي حديث: ((لا

يقتل مؤمن بكافر)) ما يدل على أن الحكم مقصور على الحربي دون الذمي، وذلك أنه عطف عليه قوله: ((ولا ذو عهد في عهده))، ومعلوم أن قوله: ((ولا ذو عهد في عهده)) غير مستقل بنفسه في إيجاب الفائدة، وانفرد عما قبله، فهو إذاً مفتقر إلى مضمّر، والمضمّر هو ما تقدم ذكره، ومعلوم أن الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي. فثبت أن

.....

مراده مقصور على الحربي، وغير جائز أن يجعل المضمّر "ولا يقتل ذو عهد في عهده" من وجهين: أحدهما: أنه لما كان القتل المبدو بذكره قتلاً على وجه القصاص، وكان ذلك القتل بعينه مضمراً في الثاني، لم يجوز لنا إثبات المضمّر قتلاً مطلقاً، إذ لم يتقدم في الخطاب ذكر قتل مطلق؛ فوجب أن يكون المنفي بقوله: ((ولا ذو عهد في عهده))، فصار تقديره لا يقتل مؤمن بكافر، ولا يقتل ذو عهد في عهده بالكافر المذكور بدياً، ولو أضمرنا قتلاً مطلقاً كنا مثبتين لمضمّر لم يجر له ذكر في الخطاب، وهذا لا يجوز. وإذا ثبت ذلك وكان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربي، كان قوله: ((لا يقتل مؤمن بكافر)) بمنزلة قوله: ((لا يقتل مؤمن بكافر حربي))، فلم يثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نفي قتل المؤمن بالذمي. والوجه الآخر: أن معلوم أن ذكر العهد يخطر قتله ما دام في عهده، فلو حملنا قوله: ((ولا ذو عهد في عهده)) على أنه لا يقتل ذو عهد في عهده، لأخينا اللفظ من الفائدة، وحكم كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - حمله على الفائدة، وغير جائز حمله على معنى ظاهر لا يحتاج إلى البيان (أحكام القرآن 143:1) اهـ. وهذا كما ترى كلام لا يشك عاقل في رزاقته ولا في متانته؛ لأنه لو أراد نفي قتل المؤمن بالذمي لقال: ((ولا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذي عهد في عهده))، فلما قال: ((ولا ذو عهد)) عطفاً على قوله: ((مؤمن)) صار ذلك كقوله: ((لا يقتل مؤمن، ولا ذو عهد في عهده بكافر))، كما هو مقتضى العطف وحكمه، وقد نجد مثله في القرآن كثيراً، قال الله تعالى: {واللاني ينسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، واللاني لم يحضن}، والمعنى واللاني ينسن من المحيض واللاني لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، فكذا هذا. ولكن ابن حزم قد جبل على الإقذاع في الكلام إذا لم يجد محيداً عن إيراد الخصم، فقال: هذا كذب آخر على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، موجب لصاحبه ولوج النار واللعة، إذا تحكموا في كلامه - صلى الله عليه وسلم - بلا دليل، وليس إذا وجد نص قام البرهان بأن فيه تقدماً وتأخيراً، وجب أن يحكم في نص آخر بالتقديم والتأخير بلا دليل اهـ (355:10). قلنا: إنما الكاذب من يورد على خصمه ما لا يرد عليه، فلا يخفى على عاقل أن القيد المذكور في المعطوف عليه يكون مراعي في المعطوف أبداً، وهذا يستلزم التقديم والتأخير حتماً، ألا ترى إلى قوله تعالى: {فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون}، أي ولا يستقدمون ساعة، وقوله تعالى: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون}، أي فسيرى الله ورسوله والمؤمنون عملكم. وإذا كان ذلك مقتضى العطف فكيف يكون القاتل أن معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - ((لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده)) أي لا يقتل مؤمن، ولا ذو عهد في عهده بكافر، كاذباً؟ وهل الكاذب إلا من عطف القتل المطلق على المقيد؟ مع أن الظاهر كون المعطوف عليه والمعطوف كليهما مقيدين، وهل الكاذب إلا من صرف الكلام عن ظاهره تمشية للمذهب؟ وهل الكاذب إلا من لم يفرق بين الحجة والمنع، والمدعي والمناع؟ فإن الطحاوي والجصاص لم يدعيان أن هذا هو المعنى والمراد، وإنما قالوا: إن الكلام محتمل لهذا المعنى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ فلا بد لمن يحتج بالحديث على منع قتل المؤمن بالكافر مطلقاً من رفع هذا الاحتمال الذي دون رفعه خبط القتاد، ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه، ولا يمعن النظر في كلام خصمه، ولا يعرف إلا الإقذاع في الكلام، والسب، والشتم، والنيل من أعراض الخصوم إذا لم يكن عنده جواب، وليس ذلك من شأن المحصلين، ولا ديدن

المناظرين المحققين، وإنما هو من شيم المجادلين. وأيضاً فقد وافقنا الشافعي ومن هو مثله في الفقه والمعرفة بالنصوص، على أن ذمياً لو قتل ذمياً ثم أسلم لم يسقط عنه القود، فلو كان الإسلام مانعاً من القصاص ابتداءً لمنعه إذا

طرى بعد وجوبه قبل استيفاءه، ألا ترى أنه لما لم يجب القصاص للابن على الأب إذا قتله، كان ذلك حكمه إذا ورث ابنه القود من غيره، فمنع ما عرض من ذلك من استيفاءه، كما منع ابتداء وجوبه، وكذلك لو قتل مرتدا لم يجب القود، فلو جرحه وهو مسلم ثم ارتد _والعياذ بالله_ ثم مات من الجراحة سقط القود، فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء

باب قتل الحر بالعبد

عن علي، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((المؤمنون تتكافؤ دماؤهم))، - 5847 الحديث، رواه أحمد وأبو داود، والنسائي، قال ابن تيمية في "المنتقى": هو حجة في أخذ الحر بالعبد، وهو تصحيح للحديث مع الاعتراف بدلالته على جواز قتل الحر بالعبد، وقال الشوكاني: أخرجه الحاكم وصححه (نيل 6: 680) وقال في "التنقيح": سنده صحيح، وقال ابن حجر في "الفتح": سنده حسن

فكذلك لو لم يجب قتل المؤمن بالكافر ابتداء لما وجب إذا أسلم بعد القتل. وأما احتجاج الخصم بأنه لا خلاف أن المسلم لا يقتل بالحربي المستأمن، فكذلك لا يقتل بالذمي، وهما في تحريم القتل سواء، فنقول: ما ذكره من الإجماع ليس كما ظن، لأن بشر بن الوليد قد روى عن أبي يوسف أن المسلم يقتل بالحربي المستأمن، ولو سلمنا فالفرق بين الذمي والمستأمن كما بين السماء والأرض؛ فإن الذمي محرم الدم محظوره، والمستأمن مباح الدم إباحة مؤجلة، ألا ترى أنا لا نتركه في دار الإسلام، ونلحقه بمأمنه، والتأجيل لا يزيل عنه حكم الإباحة، كالثمن المؤجل لا يخرج التأجيل عن وجوبه، وهذا مما لا ينتبه له إلا ذو حظ من الدراية. وأما ابن حزم وأمثاله من أهل الظاهر والرواية، فأخلق بهم أن لا ينتبهوا له، فافهم، والله يتولى هداك

باب قتل الحر بالعبد

قوله: "عن علي" إلخ: فالحديث حجة لأبي حنيفة في ذهابه إلى قتل الحر بالعبد؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل دماء جميع المؤمنين سواسية، أحرارا كانوا أو عبيدا، وقال آخرون: لا يقتل حر بعبد، وأولوا الحديث بتكافؤ الدماء في الحرمة دون القصاص؛ بدليل ما روي عن ابن عباس، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((لا يقتل حر بعبد))، رواه الدارقطني، وبدليل ما روي عن علي، أنه قال: من السنة أن لا يقتل حر بعبد، رواه أيضا الدارقطني، وبدليل ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد، رواه أيضا الدارقطني. والجواب أن تأويل تكافؤ الدماء بالتكافؤ في نفس الحرمة خلاف الظاهر، والظاهر هو التكافؤ في القصاص، كما يدل عليه الأصل الذي هو مبنى القصاص، وهو كون القتل معصوم الدم بعصمة مقومة على وجه التأييد مع كون القتل عمدا، وعدم تعذر الاستيفاء، وما احتجوا به ليس بثابت، أما حديث ابن عباس فلأن في طريقه جوبير وغيره من المتروكين، كما صرح ابن حجر في "التلخيص". وأما تحديث علي ففي طريقه جابر الجعفي، وقد كذبه أبو حنيفة وغيره، وقد روى الحكم عن علي وابن مسعود أنها قالتا: إذا قتل الحر العبد متعمدا فهو قود، أخرجه الدارقطني، وهو وإن كان مرسلًا إلا أنه أمثل من حديث جابر. وأما حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن أبي بكر وعمر: أنها كانا لا يقتلان الحر بالعبد، فالظاهر أنه خطأ من الرواة، لأنه أخرج ابن أبي شيبة، والبيهقي، كما في "كنز العمال" (7: 297): عن عمرو بن شعيب: أن أبا بكر وعمر كانا يقولان: لا يقتل المولى بعبد، ولكن يضرب ويطال حبسه ويحرم سهمه، وأخرج عبد الرزاق بما في "كنز العمال" (7: 303) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر

وعمر كانا لا يقتلان الرجل بعبد، كانا يضربانه مائة، ويسجنانه سنة، ويحرمانه سهمه مع المسلمين سنة إذا قتله متعمداً، وهاتان الروايتان تدلان أن ما رواه عمرو بن شعيب عنهما، إنما كان في قتل المولى عبده، فجعله الرواة عاماً، ظناً منهم أن ترك قتل المولى

بعده إنما كان منهما لأجل أنهما لا يريان قتل الحر بالعبد، وهو خطأ منهم، فلا حجة لهم في رواية عمرو بن شعيب. ثم رأيت في "كتاب الديات" لابن أبي عاصم أنه عقد باباً لقتل الحر بالعبد، وذكر فيه رواية عمرو بن شعيب هذا، فقال: حدثنا أبو بكر، حدثنا عباد بن العوام، عن حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر

باب عدم وجوب القصاص على المولى بقتل عبده

عن محمد بن عبد العزيز الرملي، عن إسماعيل بن عياش، عن الأوزاعي، عن عمرو - 5848 بن شعيب، عن أبيه، عن جده: "أن رجلاً قتل عبده متعمداً، فجلبه النبي - صلى الله عليه وسلم - مائة جلدة، ونفاه سنة، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يقد به، وأمره أن يعتق (رقبة)، أخرجه الدارقطني في "سننه" (ص 348)

وعمر كانا يقولان: الحر يقتل بالعبد. فالظاهر أن قوله في رواية الدارقطني والبيهقي: "لا يقتلان" خطأ، والصواب هو قوله: يقتلان، زيد فيه حرف النفي خطأ من الرواة أو النساخ، والله أعلم. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: {الحر بالحر، والعبد بالعبد}. وهو فاسد؛ لأنه لا يدل على نفي قتل الحر بالعبد، كما لا يدل على نفي قتل العبد بالحر، وعلى نفي قتل الرجل بالأنثى، فإن قالوا: إنما قلنا: يقتل العبد بالحر بدلالة النص؛ لأنه لما جاز قتل العبد بالعبد بالنص فجوازه بالحر أولى، وقلنا بجواز قتل الرجل بالأنثى بالحديث. قلنا: فدلالة النص والحديث دلا على أنه ليس المقصود من النص نفي القتل عن غير المذكور، فكيف تخالفون الدلالة، والحديث بنفي القتل عن الحر بالعبد؟ ثم إذا ساغ لكم إثبات قتل العبد بالحر، والرجل بالأنثى بدليل آخر، فكيف لا يسوغ إثبات قتل الحر بالعبد بدليل آخر؟ وهو الأصل الكلي في القصاص، وقوله: ((المسلمون تتكافأ دماؤهم))، فظهر أن احتجاجهم بقوله تعالى: {الحر بالحر} فاسد. واحتجوا أيضاً بأنه لا مساواة بين الحر والعبد؛ لأن الحر آدمي من كل وجه والعبد آدمي من وجه ومال من وجه، والحرية تنبئ عن العز والشرف، والرق يشعر بالذل والنقصان. والجواب: أن جهة المالية في العبد ملحوظة في القصاص أم لا؟ فإن كانت ملحوظة ينبغي أن لا يقتل العبد بالعبد أيضاً؛ للتفاوت في المالية. وإن لم تكن ملحوظة فينبغي أن يقتل الحر بالعبد أيضاً، لأنه لما أهدر المالية في القصاص بقي الأدمية، وهما متساويان فيه، وكما أن المالية هدر في العبد في حق القصاص - ولأجل ذلك يقتل العبد الثمين بالعبد الأدون - كذلك الشرف والعز هدر في الحر، وبهذا يقتل الشريف بالوضيع، والصحيح بالسقيم، والعاقل البالغ بالصبي والمجنون، والرجل بالمرأة، ولما أهدر الشرف من جانب الحر، والمالية من جانب العبد، بقي الأدمية، أنهما متساويان فيها؛ فيقتل أحدهما بالآخر. وقالوا أيضاً: لا يقطع طرف الحر بطرف العبد؛ فلا يقتل به. والجواب: أن قياس النفس على الطرف قياس مع الفارق؛ لأن الأطراف في حكم الأموال عندنا، ولهذا تعتبر في قصاصها شرائط لم تعتبر في قصاص النفوس، كالمماثلة بين المحليين في المنافع والفعلين، والأرشرين، ولهذا يجري القصاص بين الرجل والمرأة في النفس، ولا يجري في الأطراف عندنا، فالقياس فاسد، والله أعلم

باب عدم وجوب القصاص على المولى بقتل عبده

قوله: "عن محمد بن عبد العزيز" إلخ: قلت: قال ابن حجر في "التلخيص": في طريقه إسماعيل بن عياش، لكن رواه عن الأوزاعي، وروايته عن الشاميين قوية، لكن من دونه محمد بن عبد العزيز الشامي، قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندهم بالمحمود، وعنده غرائب. قلت: لم يتفرد به محمد بن عبد العزيز، بل تابعه ضمرة بن ربيعة، قال الجصاص: حدثنا

ابن قانع، قال: حدثنا المقبري، قال: حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلي، قال: حدثنا
ضمرة بن ربيعة، عن ابن عياش، عن الأوزاعي، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده،
وساق الحديث (أحكام القرآن 1:138)، وضمرة وثقه ابن معين، والنسائي، وأحمد، وأبو
حاتم، وابن سعد، والعجلي، وابن حبان، كما في "التهذيب"، وفيه حجة لأبي

حنيفة في نهبه إلى أنه لا يقتل المولى بقتل عبده، والوجه فيه أن ولي حق القصاص هناك هو المولى، وإتلاف شيء بإذن صاحب الحق يسقط الضمان عن المتلف، فكيف إذا كان المتلف هو صاحب الحق نفسه؟ ولهذا قال أبو حنيفة: إذا قال رجل لآخر: اقتلني، فقتله، أنه لا قصاص عليه، كما في "البدائع"؛ لأنه صاحب الحق أصالة، فلما أتلّف

باب جريان القصاص بين الرجال والنساء

عن حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس: أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا - 5849 فاختصموا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: القصاص، فقالت أم الربيع، يا رسول الله! أيقص من فلانة؟ والله لا يقصص منها! فقال: سبحان الله! يا أم الربيع! القصاص كتاب الله، قالت: لا والله لا يقصص منها أبدا، قال: فما زالت حتى قبلوا الدية، فقال: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره، رواه مسلم

نفسه بإذنه أتلّفه بإذن من له حق الضمان، فيسقط الضمان، ولم ينتبه زفر لهذه الدقيقة، فقال بوجوب القصاص، وعلمه بأن الأمر بالقتل لم يقدح على العصمة، لأن عصمة النفس مما لا يحتمل الإباحة بحال، ألا ترى أنه يَأْتَمُّ بأمر، فكان الأمر ملحقا بالعدم، وفيه إنا لا نجعله قادحا في العصمة، ومؤثرا في زوالها، وإنما نقول بتأثيره في سقوط الحق؛ لأنه حق محتمل السقوط بالعفو، فيكون محتملا للسقوط بالإذن، ولم ينتبه لهذه الدقيقة أيضا صاحب "البدائع"؛ حيث قال في تعليل قول أبي حنيفة: لنا أنه تمكنت في هذه العصمة شبهة العدم؛ لأن الأمر وإن لم يصح حقيقة فصيغته تورث شبهة، والشبهة في هذا الباب لها حكم الحقيقة اهـ، لأنك قد عرفت أن بناء مذهبه ليس على ما قال، بل بناءه هو ما قلنا. ثم قال صاحب "البدائع": وإذا لم يجب القصاص فهل تجب الدية؟ فيه روايتان عن أبي حنيفة، في رواية تجب، وفي رواية لا تجب، وذكر القدوري أن هذا أصح الروايتين، وهو قول أبي يوسف ومحمد، وينبغي أن يكون الأصح هي الأولى؛ لأن العصمة قائمة مقام الحرمة، وإنما سقط القصاص لمكان الشبهة، والشبهة لا تمنع وجوب المال اهـ، وهو بناء الفاسد على الفاسد؛ لأنك قد عرفت أن سقوط القصاص ليس مبنيًا على شبهة سقوط العصمة التي هي حق الله تعالى، وإنما هو مبني على سقوط العصمة الموجبة للضمان بإذن صاحب الحق بالإتلاف، فالحق هو ما قال صاحب "القدوري": إن الأصح هو عدم وجوب الدية كالقصاص؛ لأن كل واحد ضمان النفس، والأمر هو صاحب الحق، ومعلوم أنه إذا حصل الإتلاف بإذن صاحب الحق فصاحبه لا يستحق الضمان على التلف. والحاصل أن النفس معصوم بحق الله وبحق العبد، ومن جهة العصمة الأولى ليس له قتل نفسه، والإذن بقتله، ولو فعل يكون آثما، ومن جهة العصمة الثانية يستحق الضمان على قاتله قصاصًا كان أو دية، ومن جهة هذه العصمة يستحق العفو عن القصاص والدية، فلما أذن في قتله يَأْتَمُّ من جهة العصمة الأولى، ولا يستحق القصاص والدية من جهة العصمة الثانية، فاحفظه. وما روي عن الحسن، عن سمرة، مرفوعا: ((من قتل عبده قتلناه)) الحديث، فمتأول بالحمل على السياسة، لئلا يجترئ الناس على قتل العبيد، للعلم بعدم القصاص، والله أعلم، وقد روي عن أبي بكر وعمر أنهما كانا يقولان: ((لا يقتل المولى بعبده))، وقد مر ذلك في الباب السابق

باب جريان القصاص بين الرجال والنساء

قوله: "عن حماد بن سلمة" إلخ: قلت: احتج به البخاري على جريان القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس، وليس بصحيح؛ لأن لفظ الإنسان شامل للرجل والمرأة؛ فلا دليل

فيه على أن الإنسان كان رجلاً، وقد روى هذه القصة حميد عن أنس عند البخاري، وقال فيه: "إن الربيع كسرت ثنية جارية"، وهو مفسر لما أبيهمه ثابت؛ لأن القصة واحدة، كما يدل عليه السياق، واختلاف ثابت وحميد في أن الجانية كانت الربيع أو أختها، والحالفة كانت أم

الربيع أو أخوها أنس، لا يجعلها قصتين، كما توهمه النووي وغيره؛ لأن هذا اختلاف ناشئ من قلة ضبط الرواة، وربما يختلفون في أمر مقصود، فما ظنك بغير المقصود؟ واحتج البخاري أيضا بأنه يذكر عن عمر: تقاد المرأة من الرجل في كل عمد يبلغ نفسه فما دونها من الجراح اهـ، وقال ابن حجر في "الفتح" (188:12): وصله سعيد بن منصور من

باب قتل الجماعة بالواحد

أخبرنا مالك، أخبرنا يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب: أن عمر قتل نفرا - 5850 خمسة أو سبعة برجل قتلوه غيلة، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء قتلتهم به، أخرجه محمد في "الموطأ"، وسنده صحيح، وأخرجه أيضا ابن أبي شيبة، والبخاري في التعليقات بإسناد صحيح، كما يظهر من "الزيلعي"

وحدثنا وكيع، ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن وهب، قال: خرج رجال - 5851 سفرا فصحبهم رجل، فقدموا وليس معهم، فاتهمهم أهله، فقال شريح: شهودكم أنهم قتلوا صاحبكم، وإلا حلفوا بالله ما قتلوه، فأتي بهم إلى علي وأنا عنده، ففرق بينهم، فاعترفوا، فأمر بهم، فقتلوا، أخرجه ابن أبي شيبة (زيلعي)، وسنده على شرط مسلم

طريق النخعي، قال: كان فيما جاء به عروة البارقي إلى شريح من عند عمر، قال: جرح الرجال والنساء سواء، وسنده صحيح إن كان النخعي سمعه من شريح، وقد أخرجه ابن أبي شيبة من طريق آخر، فقال: عن إبراهيم، عن شريح، قال: أتاني عروة، فذكر اهـ. قلت: قال في "كنز العمال" (310:7): عن شريح قال: أتاني عروة البارقي من عند عمر: أن جراحات الرجال والنساء تستوي في السن والموضحة، فما فوق ذلك فدية المرأة على النصف من دية الرجل، أخرجه ابن أبي شيبة اهـ، وهذا يدل على أن معنى ما رواه سعيد بن منصور: "أن جرح الرجال والنساء سواء" في الدية في الجملة، وليس معناه أنه يقتصر أحدهما من الآخر مطلقا، كما ظنه ابن حجر، وإن كان رواية سعيد بن منصور محتملة للمعنى الذي فهمه؛ لتقصير من الرواة في أداء المعنى المقصود، فرواية ابن أبي شيبة كانت نصا في خلافه، فالعجب من ابن حجر، كيف فهم من رواية ابن أبي شيبة هذا المعنى؟ وأما ذكره البخاري فذكره بصيغة التمريض التي تدل على ضعف الرواية، فكيف ساغ له الاحتجاج به؟ ثم لم يظهر لي أنه رواه بالمعنى أو باللفظ، فلا حجة فيه أيضا. واحتج البخاري أيضا بما روت عائشة، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: ((لا يبقى أحد منكم إلا لد غير العباس فإنه لم يشهدكم)). قلت: لا حجة فيه له؛ لأن هذا القول لم يكن منه على وجه القصاص، بل على وجه المعاقبة على مخالفة الأمر، والدليل عليه أن فعلهم كان ناشئا من الخطأ في التأويل، والخطأ لا يوجب القصاص، والمعاقبة تجوز على ترك التدبر، فافهم. وقد أخرج عبد الرزاق عن علي، قال: ما كان بين المرأة والرجل فيه القصاص، من جراحات، أو من قتل النفس، أو غيرهما إن كان عمدا كما في "كنز العمال" (300:7)، ولكن لم أقف على سنده، فإن صح عن علي فهو اجتهد منه بقياس الطرف على النفس، وهو قياس غير صحيح؛ لأن ما دون النفس في حكم الأموال دون النفس، ولهذا لا تقطع اليد الصحيحة باليد الشلاء إجماعا، كما نص عليه الجصاص في "أحكام القرآن" (140:1) مع أن الصحيح يقتل بالسقيم بالإجماع. فإن قلت: سلما أن اليد الصحيحة لا تقطع باليد الشلاء، ولكن الشلاء تقطع بالصحيحة، فينبغي أن تقطع يد المرأة بيد الرجل. قلنا: لا فرق بين الصحيحة والشلاء إلا بالنقص والكمال، فيجوز لصاحب الحق أن يقتصر على بعض حقه، بخلاف يدي الرجل والمرأة، فإن منافع أحدهما مغايرة لمنافع الآخر، فصارا كاليسرى واليمنى، فلا يقطع أحدهما بالآخر، كما لا يقطع اليمنى باليسرى وبالعكس، فاعرف

ذلك.

باب قتل الجماعة بالواحد

أقول: اختلف في قتل الجماعة بالواحد، فقال أبو حنيفة ومن وافقه: يقتلون به، وقال آخرون: لا يقتلون به، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: تجب عليهم الدية، وقال بعضهم: يقتل واحد منهم، والاختيار للولي، ويعفى عن الباقيين، وقال بعضهم: يقتل واحد منهم، وتجب على الباقيين الدية بقدر حصتهم. وحجة هؤلاء أن القصاص يشترط

وحدثنا أبو معاوية، عن مجالد، عن الشعبي، عن المغيرة بن شعبة: "أنه قتل سبعة - 5852 برجل"، أخرجه ابن أبي شيبه (زيلعي)، ورجاله رجال الصحيح إلا مجالدا، فإنه أخرج له مسلم مقرونا بغيره

وأخبرنا إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن - 5853 ابن عباس، قال: لو أن مائة قتلوا رجلا قتلوا به، أخرجه عبد الرزاق (زيلعي)، وفي سنده ابن أبي يحيى تركوه، ولكن الشافعي كان يوثقه

فيه التماثل، ولا مماثلة بين الواحد والكثير، ثم قتل الجماعة بالواحد كأخذ ديات لمقتول واحد، وأما ما روي عن عمر وغيره فهو محمول على السياسة. والجواب أن القتل جرح صالح لإزهاق الروح، وقد وجد من كل واحد منهم بحيث لو انفرد عن الباقيين كان قاتلا بصفة الكمال، والحكم إذا حصل عقيب علل لابد من الإضافة إليها، فإما أن يضاف إليها توزيعا أو كملا، والأول باطل لعدم التجزي، فتعين الثاني، ولهذا لو حلف جماعة كل واحد منهم أن لا يقتل فلانا، فاجتمعوا على قتله حثوا، فلما صار كل واحد قاتلا على وجه الكمال وجب عليه القصاص؛ لانعقاد السبب في حقه أعني القتل عمدا فيقتل به، ولا يعدل عنه إلى الدية، لعدم تعذر الاستيفاء، وما قالوا: إنه لا مماثلة بين الواحد والكثير. فالجواب إنا لا نقتل الكثير بالواحد، بل نقتل الواحد بالواحد، إلا أن الكثرة جاءت من جهة كثرة الجنايات؛ لكون كل واحد قاتلا، فلا يقدر مثل هذه الكثرة في المماثلة. وما قالوا: إن قتل الجماعة بالواحد كأخذ الديات لمقتول واحد. فالجواب عنه أن القصاص جزاء للجناية مع رعاية المماثلة، فيجوز تعدد القصاص حسب تعدد الجنايات، بخلاف الدية فإنه جزاء للمحل، وهو واحد؛ فلا يجوز تعددها مع وحدة المحل، فالقياس فاسد. وما قالوا: إن الآثار محمولة على السياسة، فتأويل من غير ضرورة؛ فلا يقبل، وقال بعض الفضلاء: إنه لا يلزم من أن لا يجوز إضافة القتل إلى تلك العلل توزيعا، بناء على أن القتل لا يتجزأ أن يضاف إلى كل واحد كملا، بل يجوز أن يضاف كملا إلى مجموع تلك العلل من حيث هي مجموع، بل هو الظاهر؛ لئلا يلزم توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص، فحينئذ لا يتم المطلوب، كما لا يخفى. ويمكن توجيه مسألة الحلف بأن مدار الأيمان على العرف، كما صرحوا به في محله، فإذا اجتمعت جماعة على قتل رجل، ووجد من كل واحد منهم جرح صالح لإزهاق الروح، فيقال لكل واحد منهم في العرف أنه قتل فلانا، وإن كان القتل في الحقيقة كملا مضافا إلى مجموعهم من حيث هو مجموع، فجاز أن يكون بناء حث كل واحد منهم في مسألة الحلف على العرف، وأما القصاص فالمعتبر فيه الحقيقة لا غير اهـ. وفيه بحث، لأننا نقول: إن فعل كل واحد مؤثر في إزهاق الروح أم لا؟ والثاني باطل بالبداية، وعلى الأول إما أن يكون مؤثرا في البعض أو في الكل، والأول باطل لعدم التجزي، فتعين الثاني، وهو المطلوب، وبه يظهر بطلان استحالة توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي، كما لا يخفى. وقوله: يجوز أن يضاف القتل كملا إلى المجموع من حيث المجموع باطل؛ لأن المفروض أن كل فعل صالح لإزهاق الروح، فسلب التأثير عنه، والإثبات للمجموع من حيث المجموع من غير أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في التأثير مكابرة، ومعارضة للبداية. وما قال في مسألة الحلف باطل أيضا؛ لأن جعل العرف كل واحد منهم قاتلا ليس مبنيا على اصطلاح منهم، بل هو مبني على حقيقة يعرفه البلغاء □والصبيان

وهو أن انزهاق الروح منسوب إلى كل واحد منهم كمالاً؛ لأنه لا يجوز صرف الأثر عن المؤثر بادعاء استحالة اجتماع العلل المتسلقة على معول واحد شخصي بالمكابرة للبداهة الفطرية، فلا يضرننا بناء مسألة الحلف على العرف. وهل يجوز عاقل أن يكون كل واحد من الفاعلين مؤثراً على الانفراد، وينسلخ عنهما التأثير عند الاجتماع

باب قطع أيدي الجماعة بيد رجل واحد

حدثنا أبو روق الهزاني نا أحمد بن روح نا سفيان عن مطرف عن الشعبي قال: - 5854
جاء رجلان برجل إلى علي بن أبي طالب، فشهدوا عليه بالسرقة، فقطعه، ثم جاء بأخر بعد ذلك، فقالا: هو هذا، غلطنا بالأول، فلم يقبل شهادتهما على الآخر، وغرمهما دية الأول، وقال: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتهما، أخرجه الدارقطني في "سننه" (ص 364)، وقال الذهبي في "الميزان": أحمد بن روح البزاز بغدادي يجهل، وأقره الحافظ عليه في "اللسان"، وإن صح هذا الأثر عن علي فهو محمول عندنا على السياسة والتهديد، كقول عمر لمن تمتع بامرأة في زمانه: "لو تقدمت إليك لرجمتك"، وبالإجماع لا رجم على من تمتع بامرأة؛ لكون الشبهة دائرة للحد

ويثبت للهيئة الاجتماعية؟ كلا! فثبت أن القول بتأثير المجموع من حيث المجموع قول باطل، والصحيح هو القول بتأثير كل واحد منهما، ولما لم يجز تأثيرهما على التوزيع ثبت تأثيرهما كمالاً، وهو المقصود، فثبت أن وجوب القصاص على كل واحد هو مقتضى القياس أيضاً، وليس هو حكم الاستحسان بالآثار فقط، كما زعمه بعض أصحابنا. ولما كان القصاص حكماً للقياس، فالعدول إلى الدية يكون مخالفاً للقياس؛ فيبطل قول من قال بوجوب الدية بمجرد الرأي، وأشد منه مخالفة للقياس إيجاب القصاص على واحد والعفو عن الباقي، لأن فيه إهدار الجناية الباقي مع المماثلة في الفعل. ثم إن كان فعل ذلك الواحد الذي يقتص منه موجبا للقصاص فكل واحد مثله، وإن كان غير موجب له فكيف يقتص منه؟ وأشد منه إيجاب القصاص على واحد وحصة الدية على الباقي، لأن فيه إيجاباً للبديلين، القصاص والدية معاً، وجعل حصة الدية فداء عن القصاص، وهو غير معقول؛ فظهر أن الأوفق بالرواية والدراية هو قول أصحابنا، والله أعلم

باب قطع أيدي الجماعة بيد رجل واحد

أقول: إذا اشترك رجلان فصاعداً في قطع يد واحد بحيث لا يتميز فعل البعض عن فعل البعض الآخر، كأن يأخذوا سكيناً ويمروا على المفصل حتى يبينوا، فهل يجب عليهم القصاص أم لا؟ اختلف فيه، فقال علماءنا: لا يجب عليهم القصاص، بل يجب عليهم الدية. وقال أحمد والشافعي: يجب عليهم القصاص، واحتجوا لذلك بأثر علي، والقياس على القتل، وأجاب علمائنا عن أثر علي بما عرفت في المتن، وعن القياس على القتل بأنه قياس مع الفارق، لأن القتل غير متجزئ فإذا صدر عن الجماعة ينتسب إلى كل واحد منهم على وجه الكمال، وتقتل به لتحقيق المماثلة بين الجاني والمجني عليه، والجناية وجزاءها، بخلاف القطع فإنه متجزئ، فإذا صدر عن الجماعة ينقسم عليهم، ويكون كل واحد منهم قاطعاً لبعض اليد، فلو قطع أيديهم كان قطعاً لليد ببعض اليد، وينتفي المماثلة بين الجناية وجزاءها، والمقطوع والمقطوع به، كذا في "الهداية" وزاد في "البداية": أنه لا تماثل بين الأيدي واليد ذاتاً ومنفعة، فلا يصح قطع الأيدي باليد هكذا قالوا. والذي يظهر لي أن ما قالوا في دفع القصاص غير كاف، لأن للقائلين بالقصاص أن يقولوا: سلمنا أن القطع متجزئ، ولكن معناه أنه يمكن قطع بعض اليد دون بعض، ولا نسلم أنه لو اشترك جماعة

في القطع ينقسم عليهم، لأن الانقسام إنما يكون إذا كان الاشتراك على المزاومة، كالاشتراك في الملك، والاشتراك في القطع ليس

من قبيل الاشتراك على وجه المزاخرة، بل هو من قبيل الاشتراك على وجه المعاونة، لأن المفروض أن كل واحد قطع كل جزء من أجزاء اليد، وأعانه عليه آخرون، فينسب إلى كل واحد منهم على وجه الكمال كالقتل، ولا يصح جعله قاطعا للبعض دون البعض، وحينئذ يصح القياس، ويبطل الفرق. ولا نسلم أيضا أنه لا تماثل بين الأيدي واليد ذاتا ومنفعة

باب الحذف بالحصة للمطلع من الحجر

حدثنا علي، حدثنا سفيان، حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، قال: قال - 5855 أبو القاسم: ((لو أن امرأة أطلع عليك بغير إذن، فحذفته بحصة، ففقت عينه، لم يكن عليك جناح.))، أخرجه البخاري

لأن التماثل إنما يعتبر في كل جنابة على حده، لا في مجموع الجنابات، ولما ثبت أن كل واحد منهم قاطع لليد على وجه الكمال كانت الجنابات متعددة، وينظر التماثل في كل جنابة على الانفراد، وظاهر أن يد كل قاطع مماثل ليد المقطوع منه، فيقطع به، وهذا هو السر في قتل الجماعة بالواحد مع عدم التماثل بين الواحد والكثير، لأن كل قتل جنابة مستقلة، والقاتل مماثل للمقتول، ومن لم يهتد لهذا السر منع قتل الجماعة بالواحد، فأخطأ في الحكم والحق أنه لا يمتنع قتل الجماعة بالواحد، إذا تعدد القتل، وإنما هو ممتنع في القتل الواحد، فكذلك القطع، فبطل دعوى عدم المماثلة بين الأيدي واليد أيضا، بالجملة لم يظهر لي فرق مؤثر بين قتل الجماعة بالواحد، وقطعهم به، فليتأمل، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم. قال العبد الضعيف: لقد غفل بعض الأحباب عن دليل صاحب "الهداية"، فلا يرد عليه ما أورده، فإنه قال: ولنا أن كل واحد منهما قاطع بعض اليد، لأن الانقطاع حصل باعتماد أيديهما، والمحل متجزئ، فيضاف إلى كل واحد منهما البعض، فلا مماثلة، بخلاف النفس لأن الانزهاق لا يتجزئ، ولأن القتل بطريق الاجتماع غالب حذار الغوث، والاجتماع على قطع اليد من المفصل، في حيز الندرة، لافتقاره إلى مقدمات بطيئة، فيلحقه الغوث، أي فالتماثل على قتل واحد يوجب مزجرة، فيجب القصاص تحقيقا لحكمة الإحياء، فإنه لو لم يجب لما عجز المفسد عن أن يجمع عليه أمثاله ويقتل، لعلمه بأن لا قصاص، فيؤدي إلى سد باب القصاص، بخلاف الاجتماع على قطع اليد، فإنه نادر، فلا يوجب الزجر بالقصاص مع وجود ما ينفيه، فافهم، والله يتولى هداك

باب الحذف بالحصة للمطلع من الحجر

قوله: "حدثنا علي" إلخ: قلت: معناه عندنا أنك إذا حذفته للتأديب من غير أن تقصد به فقاء العين، ولكن وقع الفقاء اتفاقا، لم يكن عليك إثم، لأنك لم تقصد الفقاء، وإنما وقع ذلك خطأ، ولكن يجب عليك الدية كما هو حكم الخطأ، وذلك لأن الفقاء ليس حقه مستحقا له على المطلع، وإلا لكان له الاستيفاء عند القاضي، إن لم يمكنه من ذلك بنفسه. وإذا لم يكن حقا عليه كان عدوانا موجبا للقصاص في العمد، والدية في الخطأ. وقال آخرون: معناه أن لا دية عليه ولا قصاص، سواء تعدد ذلك أو لم يتعمد، واحتجوا بما روى البخاري عن أنس: إن رجلا أطلع من حجر في بعض حجر النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقام إليه بمشقص أو بمشاقص، وجعل يختله ليطعنه. والجواب عنه أنه لا حجة لهم فيه، لأنه لا أثر فيه لفقاء العين، والكلام فيه. واحتجوا أيضا بما روى البخاري عن سهل بن سعد الساعدي: إن رجلا أطلع من حجر في باب النبي - صلى الله عليه وسلم -، معه مدري يحك به رأسه، فلما رآه قال: ((لو أعلم أنك تنظرني لطعنت به في عينك، إنما جعل الإذن من قبل البصر.)) والجواب عنه أنه لا ذكر فيه أيضا للفقاء، والكلام فيه، فلا حجة فيه أيضا. واحتجوا أيضا

بما رواه ابن أبي عاصم في "كتاب الديات" (ص 48): عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة:
أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((لو أن رجلا اطلع على قوم بغير إذنهم، لحل لهم
أن يفقؤوا عينه)). والجواب عنه أن معناه يحل لهم أن يحذفوه تأديبا، وإن أفضى

إلى فقء العين فلا إثم عليهم، لأنهم لم يقصدوا فقء العين كما يدل عليه رواية الأعرج عن أبي هريرة، وليس معناه أنه يباح لهم فقء العين قصدا كما زعموا؛ لأنه لو كان كذلك لكان فقء العين حقا مستحقا لهم عليه، ويجوز لهم مطالبتة عند القاضي، وكذا يجوز لهم فقء عينه بعد الامتناع من الاطلاع، وليس كذلك بالإجماع، فالصواب في معناه هو ما

باب القصاص من الضربة واللطمة

عن أبي سعيد الخدري، قال: ((بينما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقسم - 5856 قسما، أقبل رجل فأكب عليه، فطعنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعرجون كان معه، فجرح وجهه، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: فاستقد، فقال: بل عفوت يا رسول الله!))، أخرجه النسائي، وأبو داود، وسكت عنه

قلنا واحتجوا أيضا بما روى ابن أبي عاصم في "الديات" عن ابن عجلان، عن أبيه، عن الزهري، عن أبي هريرة، مرفوعا: أنه قال: ((ما كان عليك من ذلك من شيء)). والجواب عنه أن معناه ما كان عليك من ذلك من شيء من الإثم. واحتجوا أيضا بما روى ابن أبي عاصم وغيره، عن بشير بن نهيك، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((فمن اطلع في بيت قوم بغير إذنهم، ففقؤوا عينه، فلا دية ولا قصاص))، وقالوا: هو أصرح ما في الباب. والجواب عنه أنه لا حجة لهم فيه أيضا؛ لأنه من باب الرواية بالمعنى على حسب ما فهمه الراوي؛ لأن الرواية قد رويت بألفاظ مختلفة محتملة الوجوه، فلعل راو ما سمع عن فوقه حديثه بلفظ محتمل، ثم رواه مفسرا بما فهمه، فلا حجة فيه. ولو سلم أنه من لفظ النبي - صلى الله عليه وسلم - يحمل على التغليظ والتهديد دون الحقيقة، لأنك قد عرفت أن المرء لا يستحق فقء عينه بالاطلاع، وإلا جاز فقء عينه بعد الانتهاء عن الاطلاع والمطالبة به عند القاضي، وهو باطل بالإجماع، فلا بد من التأويل وصرف الكلام عن الظاهر، وقاسوا أيضا على جواز دفع الصائل لو أتى على نفس المدفوع، وهو قياس مع الفارق؛ لأن الدافع مضطر إلى دفع الصائل بالقتل، وليس المنظور إليه مضطرا إلى دفع الناظر بالفقء؛ لأنه يمكن دفعه بالزجر، أو بسد الحجر، أو بالطعن الخفيف وغيره، فالقياس غير صحيح، هذا هو التحقيق، فاحفظه، والله أعلم

باب القصاص من الضربة واللطمة

قوله: عن أبي سعيد إلخ: قلت: في الحديث دليل على أنه إذا رضي الضارب بالقصاص من الضرب يجوز، وهو لا يتنافي مذهب أبي حنيفة؛ لأن القول بعدم القصاص من الضرب والطعن واللطم وغيرها مبني على عدم إمكان المماثلة، وإمكان الاعتداء، فلما رضي الضارب بالقصاص رضي بالاعتداء المحتمل والعفو عنه، فلا معنى لعدم الجواز، وهذا هو تأويل ما روى إبراهيم الجوزجاني عن أبي بكر الصديق: أنه لطم رجلا يوما لطمة، فقال له: اقتص، فعفا الرجل، وعن كميل بن زياد، قال: لطمني عثمان ثم أقادني فعفوت عنه (إعلام الموقعين 1: 117)، فلا حجة في تلك الأخبار لمن أوجب القصاص من الضربة واللطمة، لأن الكلام في وجوب القصاص من اللطمة والضربة، رضي أو لم يرض، وليس الكلام في الجواز عند الرضا، وفي الأخبار دلالة على الثاني دون الأول. فإن قلت: قد روى إبراهيم الجوزجاني عن طارق، أنه قال: لطم ابن أخ لخالد بن الوليد رجلا من مراد، فأقاده خالد منه، وعن عمر بن الخطاب أنه قال: إني لم أبعث عمالي إليكم يضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن إنما بعثتهم ليلفكوك دينكم وسنة نبيكم، ويقسموا فيكم، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إلي، فو الذي نفس عمر بيده لأقصنه منه، وعن المطلب بن السائب:

((إن رجلين من بني ليث اقتتلا، فضرب أحدهما الآخر، فكسر أنفه، فانكسر عظم كف الضارب، فأفاد أبو بكر من أنف المضروب ولم يقدر من يد الضارب)) (إعلام الموقعين 1:117)، وفي هذه الآثار دلالة على وجوب القصاص. قلنا: كلا! لأن كل ذلك كان على وجه التعزير دون القصاص؛ لأن القصاص يشترط فيه المماثلة، ولا مماثلة ههنا، فيحمل

على التعزير، وإنما اختاروا هذا التعزير؛ لكونه أقرب إلى القصاص، ولذا سموه قصاصًا، فلا حجة لموجبى القصاص في تلك الآثار أيضًا؛ لأننا لا نقول: إنه لا يجوز للحاكم أن يأمر المملووم أن يلطم اللاطم، وأن يأمر المضروب أن يضرب الضارب، حتى يحتج علينا بهذه الآثار، بل نقول: لا يجب عليه ذلك قصاصًا، ولكن لو فعل ذلك على وجه التعزير

باب قتل الخطأ

عن مجاهد، في قوله تعالى: {وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا} الآية، قال: قتل - 5857 عياش بن أبي ربيعة رجلًا مؤمنًا كان يعذبه مع أبي جهل، وهو أخوه، فاتبع النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهو يحسب أن ذلك الرجل كان كما هو

وعن السدي: "أن عياش بن أبي ربيعة قتل رجلًا من بني عامر - وقد أسلم - 5858 وعياش لا يعلم بإسلامه؛ فأنزل الله تعالى: {وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ} يقول: وهو لا يعلم أنه مؤمن: {ومن قتل مؤمنًا خطأ فتحري رقة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله، إلا أن يصدقوا} فيتركوا الدية.

وقال ابن جريج عن عكرمة قال: كان الحارث بن يزيد بن نبيشة من بني عامر بن - 5859 لؤي يعذب عياش بن أبي ربيعة ثم خرج الحارث بن يزيد متأخرًا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فلقبه عياش بالحرّة فعلاه بالسيف حتى سكت وهو يحسب أنه كافر، ثم جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فأخبره فنزلت {وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ} الآية فقرأها عليه ثم قال: ((قم محرر)). وقال ابن زيد: إن الآية نزلت في أبي الدرداء، حين قتل راعي الغنم، وقد قال: لا إله إلا الله، بظن أنه قال ذلك اتقاء من القتل، لخصته من ابن جريج

جاز؛ لأن التعزير مفوض إليه، فإذا اختار التعزير بمثل ما فعله المعتدي فلا معنى لعدم الجواز، وقال من أوجب القصاص: إن في القصاص تحريمًا للمماثلة بقدر الإمكان، وما فيه من احتمال الزيادة غير داخل تحت الوسع، فلا يكون داخلًا تحت التكليف بخلاف التعزير، فإنه لا مماثلة فيه؛ لأنه قد يكون بخلاف الجنس، يزيد وينقص، فيكون القصاص أعدل. والجواب عنه أن في القصاص إيفاء حق، ولا يجوز لصاحب الحق أن يستوفي زائدًا من حقه، بخلاف التعزير؛ لأن المقصود فيه هو الزجر لا إيفاء حق، فلا ينظر فيه إلى المماثلة، بل إلى الانزجار فقط، هذا هو الفرق بين القصاص والتعزير، فلا يجوز القصاص بالزيادة ويجوز التعزير بها. وما قال: إن رعاية المماثلة من كل وجه غير داخل في الوسع، فينبغي أن يهدر الزيادة كزيادة في المكيلات والموزونات فاسد؛ لأن زيادة المكيلات والموزونات زيادة غير معتد بها، بخلاف اللطم والضرب، فإنه معتد بها؛ لأن التفاوت بين الموزونين والمكيلين تفاوت يسير، بخلاف تفاوت اللطمتين والضربتتين، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر، وكون المماثلة غير مقدورة لا يكون عذرًا في وجوب القصاص، ألا ترى أنه لو وقع القتل خطأ لا يجب القصاص، مع أن المماثلة غير مقدورة، ومقتضى قولهم: أن يجب القصاص؛ لأن القتل أشبه بالقتل من المال، وما فيه من زيادة التعمد فهو من ضرورة عدم إمكان المماثلة في كون كل واحد خطأ، فينبغي أن يكون القصاص هناك أعدل من الدية، وليس كذلك، فظهر أن هذا القول ناشئ من قلة التفقه، والقول بعدم وجوب القصاص هو أشبه وأعدل

باب قتل الخطأ

قوله: "هو مجاهد إلخ": قلت: فدلّت هذه الروايات أن الآية كما أنها شاملة لمن قتل مؤمنًا بالخطأ في العقل ـ بأن رمى إلى كافر فأصاب مؤمنًا ـ كذلك هي شاملة لمن أخطأ في الظن، وقتل مؤمنًا يظنه كافرًا، ويجب على كل

منهما الكفارة والدية - إن كان أهل المقتول مسلمين أو معاهدين - ويؤيده ما روي في "المعتصر" (ص 298) عن سلمة بن نعيم قال: شهدت مع خالد بن الوليد يوم اليمامة، فلما شددنا جرحنا رجلاً منهم، فلما وقع قال: اللهم على ملتك وملة رسولك، وإني بريء مما عليه مسيلمه، ففقدت في رجله خيطاً، ومضيت مع القوم، فلما رجعت ناديت، من

باب من شهر سيفه على المسلمين فدمه هدر لا يجب به قصاص أو دية

عن ابن الزبير، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((من شهر سيفه ثم - 5860 وضعه فدمه هدر))، أخرجه النسائي في ((سننه))، والحاكم في "المستدرک"، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال عبد الحق في "أحكامه": وقد روي (موقوفاً، والذي أسنده ثقة (زيلعي 344:2).

وعن عائشة، قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: ((من أشار - 5861 بحديدة إلى أحد من المسلمين يريد قتله فقد وجب دمه))، رواه أحمد والحاكم، وقال: (صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (زيلعي 344).

يعرف هذا الرجل؟ فمر بي أناس من أهل اليمن، فقالوا: رجل من المسلمين، فرجعت إلى المدينة زمن عمر بن الخطاب، فحدثته الحديث، فقال: قد أحسنت؛ فإن عليك وعلى قومك الدية، عليك تحرير رقبة أه؛ لأن هذا الأثر دال على أن من قتل مؤمناً يظنه كافراً فهو قتل خطأ، وعلى القاتل الكفارة، وعلى عاقلته الدية؛ لأن سلمة إنما قتله في الجهاد بظن أنه من أتباع مسيلمه. وبه يظهر أن قتل الإيمان أبي حذيفة إنما كان خطأ موجباً للدية على العاقلة، والكفارة على القاتل، وإرادة النبي - صلى الله عليه وسلم - أداء الدية من بيت المال، إنما كان تبرعاً، والسكوت عن الكفارة، إنما كان لكونه معلوماً، وكذا هو فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - في قتل خالد بن جذيمة، فلا يقال في أمثال هذين القتيلين: إنه لا دالة فيهما على كونهما خطأ، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يأمر فيهما بالكفارة، ولا أمر بالدية على العاقلة، فيحتمل أن يكون قتلا عمداً أسقط فيهما القصاص للشبهة، ووجه عدم الإشكال ظاهر مما قررنا، أن السكوت عن الكفارة لم يكن لعدم الوجوب، بل لكونه معلوماً، وأداء الدية من بيت المال، إنما كان تبرعاً، والدليل عليه أن الله تعالى أوجب في مثل هذا القتل الكفارة والدية، وعمر - رضي الله عنه - أوجب الكفارة على القاتل، والدية على العاقلة. ثم اعلم أن القتل الخطأ الموجب للكفارة على القاتل والدية على العاقلة، هو الذي يكون مباشرة لا تسبباً، ويكون مبناه هو ظنه، ويكون ذلك الظن خطأ، فلو لم يكن القتل مباشرة بل تسبباً، كالقاضي قضى بقتل رجل، وقتل ذلك الرجل، ثم ظهر أنه أخطأ في القضاء؛ لكون الشهود غير أهل الشهادة، لا يكون هذا القتل خطأ موجباً للكفارة على القاضي؛ لأنه قتله تسبباً، ولم يقتل مباشرة، ولو قتله القاضي بنفسه بعد القضاء لم يكن خطأ أيضاً؛ لأن هذا القتل ليس مبنياً على ظنه، بل هو مبنى على قضاء القاضي؛ لأنه لما قضى بالقتل كان قاضياً، ولما قتله لم يكن قاضياً، بل ملحقاً بعامة المسلمين، فصار كما لو قتل غيره بأمره. ومعلوم أنه لو قتله غيره بأمره لم يكن هذا القتل خطأ؛ لأنه لم يقتله بناء على ظنه، بل قتله اعتماداً على قضاء القاضي وائتماراً بأمره، وعلى هذا لو قضى القاضي برجم رجل وضرب إنسان عنقه، ثم ظهر خطأ القاضي لا يكون هذا القتل خطأ، لأنه لم يعتمد في هذا القتل على ظنه، بل اعتمد على قضاء القاضي، فلا يكون هذا القتل خطأ بل عمداً، فلو كان هذا القتل مبنياً على أمره، كما هو مبنى على قضائه، سقط عنه عهده، وانتسب إلى القاضي، ولكن لما لم يكن مبنياً على أمره، بل على قضائه بإهدار دمه فقط، كان عهده عليه، ويجب الدية في ماله؛ لأنه قتل عمداً، كما عرفت. والعواقل لا تعقل العمد، ولا يجب عليه القصاص، لأنه اعتمد على قضاء القاضي، وهو لا يعلم بكونه خطأ، فلم يكن

القتل عدوانا محضا؛ فلا يجب القصاص؛ لأن القصاص، إنما يجب إذا كان القتل عمداً
وعدوانا محضا

باب من شهر سيفه على المسلمين قدمه هدر إلخ

قوله: "عن ابن الزبير إلخ": قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وهو مذهب أبي حنيفة، قال محمد، عن يعقوب، عن أبي حنيفة: رجل شهر سيفاً على المسلمين؛ فلهم أن يقتلوه، ولا شيء عليهم اهـ (الجامع الصغير

باب سقوط القصاص والدية عمن قاتل دون ماله فقتل

عن أبي هريرة: قال: ((جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال: - 5862 يا رسول الله! أرأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار))، رواه مسلم

وهو أعم من أن يقتله المشهور عليه أو غيره؛ لأنه أهدر دمه بالشهر، ولما كان (166) المبيح للدم هو الشهر، والإشارة بالحديد بإرادة القتل، لا يكون مجرد التهديد بالقتل من غير قصد القتل، وإرادته مبيحاً، وكذلك الظلم بما دون القتل، فما قال البخاري: إن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه، ولا قصاص محتجاً بقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه))، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)) خطأ؛ لأن مجرد الظلم لا يجعل الظالم مباح الدم، حتى لا يجوز للمظلوم نفسه قتله، فكيف بمن ينصره؟ وما قال ابن بطال: اختلفوا فيمن قاتل عن رجل خشي عليه أن يقتل، فقتل دونه، هل يجب على الآخر القصاص أو الدية؟ فقالت طائفة: لا يجب عليه شيء للحديث المذكور ففيه: ((0 ولا يسلمه))، وفي الحديث الذي بعده: ((انصر أخاك))، وبذلك قال عمر، وقالت طائفة: عليه القود، وهو قول الكوفيين، وهو يشبه قول ابن القاسم، وطائفة عن المالكية. وأجابوا عن الحديث بأن فيه الندب إلى النصر، وليس فيه الإذن بالقتل اهـ، فهو أيضاً خطأ؛ لأن مجرد خوف القتل على المسلم لا يجعل من يخاف منه القتل مباح الدم ما لم يرد القتل، ولا دلالة في الحديثين الذين ذكرهما على ما قال؛ لأن النصرة لا تنحصر في القتل، بل صورته أن يمنع الظالم بالنصح وغيره، فلما قصد قتله وشهر سيفه قتله؛ لأنه صار مباح الدم حينئذ. وما قال ابن حجر: المتجه قول ابن بطال: إن القادر على تخليص المظلوم توجه عليه دفع الظلم بكل ما يمكنه، فإذا دافع عنه لا يقصد قتل الظالم، وإنما يقصد دفعه، فلو أتى الدفع على الظالم كان دمه هدرًا، وحينئذ لا فرق بين دفعه عن نفسه، ودفعه عن غيره اهـ، ليس بشيء؛ لأنك قد عرفت أن النصرة والمدافعة لا تنحصر في القتل، وكل ظلم لا يبيح القتل، وقوله: القادر على تخليص المظلوم توجه عليه الدفع بكل ما أمكنه، غير مسلم على الإطلاق؛ لأنه لا بد في ما ينصره به أن يكون مأذوناً فيه من الشرع، فلا بد من إقامة الدليل على أن القتل في هذه الحال مأذون فيه من الشرع

تنبية:

هل يجوز دفع كل ظلم لا يمكن التخلص منه إلا بقتل الظالم بالقتل، أم هو مختص بشهر سلاح للقتل؟ وهو ناصر المظلوم في ذلك كالمظلوم؟ لم يتيسر لي تحقيقه، فليحقق. قال العبد الضعيف: قال في "الخلاصة": رجل أراد أن يحلق لحية رجل أن له أن يقتله، ولو أراد أن يقلع سنه له أن يقتله، ولو جاء إلى آخر، وقصد قلع سنه فقتله، لا ضمان عليه، أما إذا جاءه بالمبرد ليبرد سنه فقتله، فعليه الضمان، ولو قصد بها الفاحشة لها أن تقتله، وقد مر

في كتاب الطلاق، والله أعلم (245:4)، وفيه دليل على جواز دفع كل ظلم يأتي على النفس، أو على العضو، والطرف، أو المال، لا يدفعه المظلوم عن نفسه إلا بقتل الظالم يقتله، ولا يتقيد جواز قتله بأن يكون قد أراد قتل المظلوم، أو شهر السلاح عليه، وسيأتي لذلك مزيد في الباب الآتي، فانظر، ط

باب سقوط القصاص والدية عن قاتل دون ماله فقتل

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: معنى قوله: ((قاتل دون مالك)) إن قاتله مدافعة عن مالك إن قاتلك على أخذه، كما يدل عليه رواية مسلم؛ لأنه إذا قاتل على أخذ المال، فقد شهر السيف بغير حق، واستحق القتل، فجاز قتاله وقتله، وأما قتله بغير أن يشهر السيف لأخذ المال لاستنقاذ ماله، فلا دلالة في الحديثين على جوازه، ولكن قال

وعنه قال: ((أتى رجل النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله! أرأيت - 5863 أراد أحد أن يأخذ مالي؟ قال: أنشده الله والإسلام ثلاثاً، قال: قد فعلت، قال: قاتل دون مالك، قال: فإن قُتلت؟ قال في الجنة، قال: فإن قُتلت؟ قال: في النار))، رواه البخاري في ("تاريخه الأوسط" (زيلعي).

محمد في "الجامع الصغير": رجل دخل على رجل ليلاً، فأخرج السرقة ليلاً، فاتبعه رجل فقتله، فلا شيء عليه (الجامع الصغير 166)، وهو يدل بظااهره على أنه لو قتله لاستنقاذ ماله من غير أن يشهر السارق عليه سيفاً فهو جائز، ولا شيء عليه. ولم يظهر لي حجة لذلك، فإما أن يؤول هذا القول ويقال: إن معناه أنه اتبعه فقاتله السارق، فقتله، وإما أن يطلب دليل آخر يدل على جواز القتل ابتداءً؛ إذ لا دليل في قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((قاتل دون مالك)) على جواز القتل ابتداءً من غير أن يشهر الآخر عليه السيف كما عرفت. ولو استدلل بظااهر لفظ: ((قاتل دون مالك))، فغايته أنه يدل على جواز ابتداء القتال من صاحب المال، لا على جواز القتل؛ لأنه يمكن أن يكون إجازة ابتداء القتال ليرتدع الآخر من إرادة الأخذ خوفاً من القتال، أو يقاتل فيباح للمالك قتله، فلا بد لجواز القتل من إقامة دليل آخر. والظاهر عندي تأويل كلام محمد؛ لأنه إن جاز القتل لمجرد استنقاذ المال، قليلاً كان أو كثيراً من غير أن يشهر الطالب السيف لأخذ المال، فإما أن يلتزم جواز القتل لدفع كل ظلم أو لا، والأول: بعيد، والثاني: يحتاج إلى بيان الفرق بين أخذ المال وغيره من المظالم. فليتحقق. قال العبد الضعيف: قال في "الدر": ومن دخل عليه ليلاً، فأخرج السرقة من بيته، فاتبعه رب البيت فقتله، لا شيء عليه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: ((قاتل دون مالك))، وكذا لو قتله قبل الأخذ إذا قصد أخذ ماله، ولم يتمكن من دفعه إلا بالقتل (صدر الشريعة)، هذا إذا لم يعلم أنه لو صاح عليه طرح ماله، وإن علم ذلك فقتله مع ذلك وجب عليه القصاص لقتله بغير حق، كالمغصوب منه إذا قتل الغاصب، فإنه يجب القود؛ لقدرته عليه دفعه باستغاثته بالمسلمين والقاضي اهـ، قال ابن عابدين: انظر إذا لم يقدر المسلمون والقاضي، كما هو مشاهد في زماننا، والظاهر أنه يجوز له قتله لعموم الحديث (5: 539). ومفاده أنه إنما يشترط لجواز قتل الظالم عدم التمكن من دفع ظلمه إلا بالقتل، ولا يشترط أن يكون الظالم أراد قتل المظلوم، أو يكون قد شهر السلاح عليه، فإن السارق لو لم يرد إلا أخذ المال، ولم يتمكن المسروق منه من صيانة ماله عنه إلا بقتله، جاز قتله؛ لإطلاق قوله - صلى الله عليه وسلم -: ((من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد))، قال العزيمي: وهو متواتر، وروى البخاري والنسائي والضياء عن سويد بن مقرن رفعه: ((من قتل دون مظلمة فهو شهيد))، كذا في "العزيمي" (3: 353)، وهذا يعم ما تقدم فيما قبله. ومفاده أن من قتل في دفع الظلم عن نفسه أو ماله أو أهله فهو شهيد، سواء كان الظالم قاتله أولاً، وأراد قتله، أو أراد ظلماً دون القتل، ولم يتمكن المظلوم من دفعه إلا بقتله فله قتله، وهل يشترط فيمن قصد ماله كثرة المال الذي قصده؟ فقال في الصغرى: إن عشرة أو أكثر له قتله، وإن أقل قاتله ولم يقتله اهـ، يريد به ما أطلقه المتون والشروح، ولكنها لا تقيد بما في "الفتاوى"، وقال في "المنح" عن "البحر": استقبله اللصوص ومعه مال لا يساوي عشرة، حل له أن يقتلهم؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((قاتل دون مالك))، والمال يقع على الكثير والقليل اهـ من "رد المحتار" (5: 539)، وفيه عن "الخانية": رأى رجلاً يسرق ماله، فصاح به ولم يهرب، أو رأى رجلاً ينقب حائطه أو حائط غيره، وهو معروف بالسرقة (قيد

به ليكون النقب دليلا على قصد السرقة)، فصاح به ولم يهرب، حل له قتله، ولا قصاص

عليه اه، وفي كل ذلك دليل على جواز الابتداء بقتل الظالم، ولو لم يرد إلا أخذ المال ونحوه، فافهم، ومن أراد البسط، فليراجع كتب القوم. وأخرج البيهقي في "سننه" من طريق سماك، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا نبي الله! أت أتانى يريد أن يبرزني (أي يسلبني) فما أصنع به؟ قال: تنأشده الله، قال: أرايت إن

باب جناية المجنون

مالك عن يحيى بن سعيد، أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية بن أبي سفيان، - 5864 أنه أتى بمجنون قتل رجلاً، فكتب إليه معاوية، أن أعقله ولا تقدم منه؛ فإنه ليس على (مجنون) قود (الموطأ).

باب جناية السكران

مالك أنه بلغه، أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية بن أبي سفيان يذكر، أنه أتى - 5865 (بسكران) قد قتل رجلاً، فكتب إليه معاوية، أن اقتله (الموطأ).

ورواه البيهقي في "السنن" (42:8): من طريق ابن وهب عن مالك عن يحيى بن - 5866 سعيد: أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية يذكر له أنه أتى بسكران قد قتل رجلاً، فكتب إليه معاوية أن يقتله به اه.

باب عمد الصبي والمجنون خطأ

عن علي بن ماجد قال: قاتلت غلاماً فجذعت أنفه، فرفعت إلى أبي بكر الصديق، - 5867 فنظر فلم أبلغ القصاص (للصبا) ف قضى على عاقلتي بالدية، أخرجه ابن جرير، كذا في "كنز العمال" (306:7) ساكتاً عليه.

ناشدته فأبى أن ينتهي؟ قال: تستعين بالمسلمين، قال: يا نبي الله! أرايت إن لم يكن أحد من المسلمين أستعينه عليه؟ قال: استعث السلطان، قال: يا نبي الله! أرايت إن لم يكن عندي سلطان أستغيثه عليه قال: فقاتله، فإن قتلك كنت في شهاداء الآخرة، وإلا منعت مالك (336:8) اه، وفيه دليل على جواز دفع الظالم بالقتل، إذا لم يكن سبيل إلى دفع ظلمه إلا به. وروى ابن حزم في "المحلّى" من طريق ابن أبي شيبه: نا عبد الله بن إدريس الأودي عن عبيد الله بن عمر عن نافع قال: أصلت ابن عمر على لص بالسيف، فلو تركناه لقتله، ومن طريقه: نا عباد عن عوف هو ابن أبي جميلة عن الحسن البصري قال: اقتل اللص، والحروري، والمستعرض، وعن محمد بن سيرين أنه قال: ما علمت أحداً من المسلمين ترك قتال رجل يقطع عليه الطريق، أو يطرقه في بيته، تأثماً من ذلك، وعن إبراهيم النخعي قال: إذا دخل اللص دار الرجل فقتله، فلا ضرار عليه اه (13:11)، وسياي بسط الكلام فيه في باب من اطلع في بيت قوم ففققأوا عينه، فانتظر

أبواب جناية المجنون والسكران وعمد الصبي والمجنون خطأ

قوله: "عن علي بن ماجد إلخ" قلت: دل هذا على أن عمد الصبي في حكم الخطأ، وقد روي معناه عن عمر، وعلي، أما عمر فرواه عنه جابر الجعفي، عن الحكم، وجابر فيه كلام، وأما

علي فرواه عنه حسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبيه، عن جده، قال علي: عمد الصبي
والمجنون خطأ، وقال البيهقي في "المعرفة": إسناده ضعيف بمرّة، (زيلعي)، ولكن يؤيده
أثر معاوية المذكور. قال العبد الضعيف: قد صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه
قال: ((رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المعتوه حتى يفيق، وعن النائم
حتى يستيقظ))، ومن رفع عنه القلم يكون عمده وخطأه

سواء، ومقتضاه عدم وجوب القصاص، وأما ضمان الفعل - وهو الدية - فلا يسقط عنهم، بل يجب الدية على عواقلهم، وروى حماد بن سلمة، عن سماك بن حرب، عن عبيد بن القعقاع، ورواه أبو الأحوص عن سماك، عن عبد الرحمن بن القعقاع، عن علي بن أبي طالب: أن □سكاري تضاربوا بالسكاكين، وهم أربعة، فجرح اثنان ومات اثنان

باب القصاص عن البصر إذا كانت العين قائمة

قال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن رجل، عن الحكم بن عتيبة، قال: لطم رجل - 5868 رجلاً فذهب بصره وعينه قائمة، فأرادوا أن يقيده منه، فأعيا عليهم وعلى الناس كيف يقيده؟ وجعلوا لا يدرون كيف يصنعون؟ فأتاهم علي، فأمر به، فجعل على وجهه كرسفاً، ثم استقبل به الشمس، وأدنى من عينه امرأة، فالتمع بصره وعينه قائمة، أخرجه الزيلعي

باب القصاص في السن

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وابن نمير، قالوا: حدثنا أبو خالد الأحمر، عن حميد، - 5869 عن أنس بن مالك: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بالقصاص في سن، وقال: ((كتاب (الله القصاص))، أخرجه ابن أبي عاصم في "كتاب الديات"

فجعل على دية الاثنين المقتولين على قبائلهما، وعلى قبائل الذين لم يموتا، وقاص الحيين من ذلك بدية جراحهما، وأن الحسن بن علي رأى أن يقيد الحيين للميتين، ولم ير علي ذلك، وقال: لعل الميتين قتل كل واحد منهما الآخر، كذا في "المحلى" (10:346). وأعله ابن حزم بأن سماكا يقبل التلقين، وقد مر الجواب عنه غير مرة أنه من رجال مسلم والأربعة، علق له البخاري، وحماد بن سلمة من أصحابه القدماء، فلا يضرنا تغييره بآخره، قال ابن حزم: وعبيد بن القعقاع أو عبد الرحمن بن القعقاع مجهول، قلت: قد ذكره الحافظ في "التعجيل" في حميد بن القعقاع بالحاء، وذكر أن شعبة روى عن ابن مسعود عنه، عن رجل جعل يرمق النبي - صلى الله عليه وسلم -، فكان يقول في دعائه: ((اللهم اغفر لي ذنبي، ووسع لي في داري)) الحديث (ص 107)، وشعبة لا يروي إلا عن ثقة، ولا يحمل من أحاديث مشايخه إلا ما هو صحيح، فلا بد أنه كان يعرف حميد بن القعقاع بالصدق والأمانة، وبرواية اثنين ترتفع جهالة العين، على أن المجهول في القرون الفاضلة لا يضرنا. وفي الأثر دليل على ما قلنا من وجوب الدية على عاقلة السكران إذا اشتبه كونه قاتلاً، فيكون عمده كالخطأ سواء، وإذا علم كونه قاتلاً، فعليه القصاص، كما قاله الحسن بن علي رضي الله عنهما، وتأييد به ما رواه مالك، عن يحيى بن سعيد، عن معاوية منقطعاً، وروى ابن حزم في "المحلى" (10:347): من طريق عبد الرحمن بن أبي الزناد: أن معاوية أقاد من السكران، وهذه متابعة جيدة لما رواه يحيى بن سعيد عنه، والمرسل إذا تعدد مخرجه كان حجة عند الكل. وأما قوله: إن عبد الرحمن بن أبي الزناد في غاية الضعف، فرد عليه؛ فإنه من رجال مسلم والأربعة، علق له البخاري، وروى ابن حزم في "المحلى" أيضاً من طريق صخر بن جوهري، عن نافع مولى ابن عمر: أن مجنوناً على عهد ابن الزبير دخل البيت بخنجر، فطعن ابن عمه فقتله، فقاضى ابن الزبير بأن يخلع من ماله، ويدفع إلى أهل المقتول، ومن طريق حماد بن سلمة، عن هشام ابن عروة، عن أبيه، أن عبد الله بن الزبير قال: جناية المجنون في ماله، قال: وهذان الأثران في غاية الصحة اهـ (10:345). قلت: فقد اتفق ابن الزبير، وعلي، ومعاوية على إيجاب الدية على المجنون القاتل، وإن اختلفوا في كيفيته، فأوجب علي ومعاوية الدية على عاقلته، وأوجب ابن الزبير في ماله، ويحتمل أن يكون قد أوجبها في ماله؛ لأنه لم يكن له عاقلة، أو كانت ولم يثبت عليه القتل

بالبينة، بل لكونه قد أخذ مع المقتول والخنجر

في يده، ونحو ذلك من الاحتمالات، فمن قال: أن لا قود على مجنون، ولا سكران، ولا على من لم يبلغ الحلم، ولا على أحد من هؤلاء دية ولا ضمان، محجوج بأقوال هؤلاء الصحابة الذين لم يعرف لهم مخالف في عصرهم. وأما احتجاجه بقوله - صلى الله عليه وسلم -: ((رفع القلم عن الصبي)) الحديث، فلا يصح؛ فإن رفع القلم ينبئ عن رفع الإثم، ولكنه صار

باب التأخير في الاقتصاص من السن إلى السنة

عن علي في السن: إذا كسر بعضها أعطى صاحبها بحساب ما نقص منها، ويتربص - 5870 بها حولاً، فإن أسودت تم عقلها، وإلا لم يزد على ذلك، أخرجه البيهقي، ونقله عنه في "كنز العمال" ساكتاً عليه.

باب انتظار البرء للاقتصاص من الجرح

عن ابن المبارك، عن عنبثة بن سعيد، عن الشعبي، عن جابر، قال: قال رسول الله - - 5871 صلى الله عليه وسلم -: ((لا يستقاد من الجرح حتى يبرأ))، أخرجه الطحاوي، وقال في "التنقيح": إسناده صالح، وعنبثة وثقه أحمد وغيره، وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عن هذا الحديث، فقال: هو مرسل مقلوب، كذا في "الزيلي"

شبهة في رفع القود، وهو مما يندري بالشبهات، وأما الدية فهي من ضمان المال، لا تؤثر فيه الشبهة، فلا ترتفع إلا بنص صريح، ولم يوجد، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، والله تعالى أعلم.

باب القصاص عن البصر إذا كانت العين قائمة

قوله: "قال عبد الرزاق إلخ": قلت: شيخ معمر مجهول، وحكم عن علي منقطع، ولكن لا ضير، فإن المسألة قياسية، والرواية الضعيفة تصلح للتأييد والتقوية

باب القصاص في السن

قوله: "حدثنا أبو بكر إلخ": قال العبد الضعيف: والأثر أخرجه البخاري من طريق أبي إسحاق، عن حميد الطويل، عن أنس، قال: كسرت الربيع - وهي عمه أنس بن مالك - ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالقصاص، فقال أنس ابن النضر - عم أنس بن مالك - والله لا تكسر ثنيتهما يا رسول الله! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: يا أنس! كتاب الله القصاص، فرضي القوم وقبلوا الأرض، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره)) اه، ظ

باب التأخير في الاقتصاص من السن إلى السنة

قوله: "عن علي إلخ": قلت: هذا هو المأخذ لأبي حنيفة في قوله: إن في السن يستأنى سنة، واحتج أصحابنا له بما روى الدارقطني عن يزيد بن عياض، عن أبي الزبير، عن جابر، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((يقاس الجراحات ثم يستأنى بها سنة، ثم يقضي فيها بقدر ما انتهت)) اه، وهو احتجاج ساقط؛ لأن يزيد بن عياض متروك كما قاله

الدارقطني، ثم أبو حنيفة لا يقول به؛ لأنه لا يستاني في الجراحات إلى السنة، بل إلى البرء، فكيف يصح الاستدلال به له؟ فالصحيح في الاستدلال هو ما قلنا: إنه أخذ في ذلك بأثر علي، والأثر وإن كان واردا في الدية إلا أنه يقاس عليها القصاص؛ لأن هذا التأخير ليس إلا لتعيين الموجب، فيستوي فيه الدية والقصاص، فافهم، والله أعلم. وعن يزيد بن ثابت قال في السن: يستاني بها سنة، فإذا اسودت ففيها العقل كاملا، وإلا فما اسود منها فبحساب ذلك، رواه عبد

الرزاق، نقله عنه في "كنز العمال" أيضا ساكتا عليه، قلت: هو شاهد لما روي عن علي. قال العبد الضعيف: رواه عبد الرزاق عن الحجاج بن أرطاة، عن مكحول، عن زيد بن ثابت، كما في "المحلى" (416:10)، وأثر علي رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرني عبد الكريم، أن علي بن أبي طالب قال في السن تصاب فيخشون أن تسود، ينتظر بها

.....

سنة، فإن اسودت ففيها قدرها وافيها، وإن لم تسود، فليس فيها شيء، قال عبد الكريم: ويقولون: فإن اسودت بعد سنة، فليس فيها شيء اهـ. ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرني عبد العزيز أن في كتاب لعمر بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب في السن خمس من الإبل، أو عدلها من الذهب أو الورق، فإذا اسودت فقدتم عقلها، فإن كسر منها، ولم تسود فبحساب ذلك، ظ

باب انتظار البرء للاقتصاص من الجرح

قوله: "عن ابن المبارك" إلخ: قلت: إنما هو ظن من أبي زرعة، ولا أدري لما قال ذلك؟ وقد أخرجه البزار في "مسنده" عن مجالد، عن الشعبي، عن جابر: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى أن يستقاد من جرح حتى يبرأ، فهذه متابعة قوية لعنثة، ومجالد وإن كان فيه مقال، لكنه لا ينحط عن درجة الاستشهاد، وقد روي نحوه عن أبي الزبير عن جابر. قال الطبراني في "الصغير": حدثنا الحسن بن علي بن خلف الدمشقي، ثنا سليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شرحبيل، ثنا محمد بن عبد الله الذماري، عن زيد بن أبي أنيسة، عن أبي الزبير، عن جابر، قال: رفع إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجل طعن رجلا على فخذة بقرن، فقال الذي طعنت فخذة: أقدني يا رسول الله! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: وادها وأستأن بها حتى ننظر إلى ما تصير، فقال الرجل: يا رسول الله أقدني، فقال له مثل ذلك، فقال الرجل: أقدني يا رسول الله! فأقاده رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: فبيست رجل الذي أقاده، وبرأ رجل الذي استقيد منه، فأبطل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ديته، لم يروه عن زيد إلا محمد بن عبد الله، تفرد به سليمان (المعجم الصغير ص 75)، ومحمد بن عبد الله الذماري ضعفه الدارقطني وغيره، كذا في "الميزان" و"اللسان". ولكن له طريق أخرى عند الدارقطني، رواه يعقوب بن حميد بن كاسب، عن عبد الله بن عبد الله الأموي، عن ابن جريج وعثمان بن الأسود، ويعقوب بن عطاء، عن أبي الزبير، عن جابر: أن رجلا جرح، فأراد أن يستقيد، فهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يستقاد من الجرح، حتى يبرأ المجروح، وقال في "التنقيح": عبد الله بن عبد الله الأموي ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يخالف في روايته، وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، ولا يعلم روى عنه غير ابن كاسب، وهذا شاهد لرواية محمد بن عبد الله الذماري، وقد روي نحوه عن عمرو بن دينار عن جابر، أخرجه الدارقطني عن محمد بن عبدوس بن كامل، عن أبي بكر، وعثمان بن أبي شيبة، عن ابن علية، عن أيوب، عن عمرو بن دينار، عن جابر: أن رجلا طعن رجلا بقرن في ركبته، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم - يستقيد، فقبل له: حتى تبرأ، فأبى وعجل فاستقاد، قال: فعنت رجله، وبرئت رجل المستقاد منه، فأتى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال له: ((ليس لك شيء، إنك أبيت))، ثم قال الدارقطني: قال أبو أحمد بن عبدوس: ما جاء بهذا إلا أبو بكر وعثمان، قال الشيخ: أخطأ فيه ابنا أبي شيبة، وخالفهما أحمد بن حنبل وغيره، عن ابن علية، عن أيوب، عن عمرو مرسلا، وكذلك قال أصحاب عمرو بن دينار عنه، وهو المحفوظ مرسلا اهـ. قلت: هذا ظن من ابن عبدوس، وأبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة إمامان جليلان، ولو رواه أحدهما لكفى،

فكيف إذا اتفقا؟ والحق أن الحديث عند ابن دينار من طريقين: أحدهما: طريق جابر، والثانية: طريق محمد بن طلحة، فهو قد يرويه من طريق جابر مسندا، وقد يرويه من طريق محمد بن طلحة مرسلا، وهكذا الحديث عند أيوب من طريقين: من طريق عمرو بن

دينار عن جابر به، ومن طريق عمرو بن دينار عن محمد بن طلحة وهكذا الحديث عند ابن
عليه من طريقين: من طريق أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر، ومن طريق أيوب عن
عمرو بن دينار عن محمد بن طلحة، فهم قد يروونه من طريق جابر، وقد يروونه من
طريق محمد بن طلحة، فلا وجه لتخطئة ابني أبي شيبه، لا سيما إذا روي الحديث عن
جابر من طريق أبي الزبير والشعبي أيضا كما عرفت. وقد روى نحوه عمرو بن شعيب، عن
أبيه، عن جده، أخرجه

.....

الدارقطني عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: إن رجلا طعن رجلا
بقرن في ركبتيه، فجاء النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال: يا رسول الله! أقدني، قال:
حتى تبرء، ثم جاء إليه فقال: أقدني، فأقاده، ثم جاء إليه فقال: يا رسول الله! عرجت،
قال: قد نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله، وبطل عرجك، ثم نهى رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - أن يقتص من جرح، حتى يبرء صاحبه، وقال الحازمي: إن صح سماع ابن جريج
عن عمرو بن شعيب، فهو حديث حسن. قلت: رواه الدارقطني من طريق معمر، عن أيوب،
عن عمرو بن شعيب مرسلًا، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((أبعدك الله
أنت عجلت))، وهذا يدل على أنه ثابت عن عمرو بن شعيب. ثم يستشهد لهذه الأحاديث ما
رواه عبد الرزاق، عن الثوري، عن يحيى بن المغيرة، عن بديل بن وهب: أن عمر بن عبد
العزيز كتب إلى طريف بن ربيعة - وكان قاضيا بالشام - أن صفوان بن المعطل ضرب
حسان بن ثابت بالسيف، فجاءت الأنصار إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقالوا: القود،
فقال: ينتظر فإن برء صاحبكم فاقتصوا، وإن يمت نقدكم، فعوفي، فقالت الأنصار: قد
علمتم أن هوى النبي - صلى الله عليه وسلم - في العفو، قال: فعفوا عنه، فأعطاه صفوان
جارية، فهي أم عبد الرحمن بن حسان، كذا في "الزيلعي". فهذه روايات تدل على التأخير
في القصاص عن الجروح إلى البرء، وهو قول جماهير العلماء، حتى قال ابن المنذر: كل من
نحفظ من أهل العلم يرى الانتظار بالجرح حتى يبرء، كذا في "المغني" لابن قدامة. فهذا
المقدار لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أنه لو سأل المجروح القصاص قبل البرء، وهل
يقتص له أو لا؟ فقال الشافعي: لو سأل القود ساعة قطعت إصبعه أقدته؛ لما روى جابر: أن
رجلاً طعن رجلاً بقرن في ركبتيه، فقال: يا رسول الله! أقدني، قال: حتى يبرء، فأبى
وعجل، فاستقاد له رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كذا في "المغني"، وقال أبو
حنيفة: لا يقتص به قبل البرء؛ لأنه لا يعلم قبل البرء أن الجناية جرح أم قتل، فإن كان
جرحاً فلا يعلم أن موجه القصاص، أو الأرض، أو لا شيء، فلما لم يتعين له حق في
القصاص لا يقتص له، وما فعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكن على وجه
التشريع، بل على وجه التنكيل بالطالب والعقاب له، إذ لم يطع أمره وعصاه، كما قال -
صلى الله عليه وسلم - لعائشة: ((اشترطي لهم ما شاؤوا))، ثم أبطل ذلك الشرط. فإن
 قيل: كيف جاز هذا التنكيل مع أن فيه إضرار بالجاني؟ إذ أوجب عليه ما لا يجب، قلنا:
يحتمل أن يكون - صلى الله عليه وسلم - علم من الجاني أنه يرضى بالتبرع بالقصاص،
وإن لم يكن مستحقاً عليه، فلا يكون فيه إلحاق ضرر به من غير رضاه، ثم كان - صلى الله
عليه وسلم - أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فلا يقاس عليه غيره، فلا يترك بهذا الفعل
الجزئي الأصل الكلي في القصاص المنصوص عليه، وهو أنه لا يقتص من الجرح قبل البرء.
وبهذا يخرج الجواب عما قال الحنابلة: إنه لو اقتص له قبل البرء، ليهدر ما حدث منه؛ لأن
النبي - صلى الله عليه وسلم - أهدر عرج الذي استقاد قبل البرء، وهو أن فعل رسول الله -
صلى الله عليه وسلم - ذلك لم يكن تشريعاً عاماً، بل تنكيلاً به على عصيانه، كما يدل عليه
قوله: ((نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله، وبطل عرجك)). قال العبد الضعيف: والصحيح من
الجواب ما ذكره الموفق في "المغني": إن حديثهم رواه الدارقطني، وفي سياقه: فقال: يا

رسول الله! عرجت، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((قد نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله وبطل عرجك))، ثم نهى أن يقتص من جرح، حتى يبرء صاحبه، وهذه زيادة يجب قبولها، وهي متأخرة عن الاقتصاص، فتكون ناسخة له. (وحاصله أن الاقتصاص من الجرح قبل برئه في هذه القصة كان قبل النهي، فلا حجة فيه)، قال: وفي نفس الحديث ما يدل على أن استقاداته قبل البرء معصية؛ لقوله: ((قد نهيتك فعصيتني)) اهـ
446:9))□

ولكن النهي لم يكن عاما إذا ذاك، ثم نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الاقتصاص من الجرح قبل عموما، فافهم، ظ. قال بعض الأحباب: بقي هنا بحث، وهو أنه قال في "البدائع": أما الجرح فإن مات من شيء منها المجروح وجب القصاص؛ لأن الجراحة صارت بالسرابة نفسا، وإن لم يموت، فلا قصاص في شيء منها، سواء كانت جائفة أو غيرها؛ لأنه لا يمكن استيفاء القصاص فيها على وجه المماثلة (بدائع 310:7). وقال في موضع آخر: أما الشجاج فلا

خلاف في أن الموضحة فيها القصاص فيها؛ لعموم قوله تعالى: {والجروح قصاص} إلا ما خص بدليل، ولأنه يمكن استيفاء القصاص فيها على سبيل المماثلة؛ لأن لها حدا ينتهي إليه السكين وهو العظم، ولا خلاف في أنه لا يقاص فيما بعد الموضحة؛ لتعذر الاستيفاء فيها على سبيل المماثلة، وأما قبل الموضحة فقد ذكر محمد في "الأصل" أنه يجب القصاص فيها الموضحة، والسماح، والباضعة، والداية، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا قصاص في الشجاج، إلا في الموضحة، والسماح إن أمكن القصاص في السماح. وجه رواية الحسن أن ما دون الموضحة لا حد له ينتهي إليه السكين، فلا يمكن الاستيفاء بصنعة المماثلة، وجه رواية "الأصل" أن استيفاء المثل فيه ممكن؛ لأنه يمكن معرفة قدر غور الجراحة بالمسباء، ثم إذا عرف قدره به لعمل حديدة على قدره فتنفذ في اللحم إلى آخرها، فيستوفي منه مثل ما فعل (بدائع 309:7). قلت: قياس رواية "الأصل" في أن يقتصر في غير الشجاج من الجراحات؛ لأنه يمكن فيها رعاية المماثلة ما يراعى في الشجاج من الموضحة وما دونها، فلا يصح الحكم فيها بعدم القصاص؛ لتعذر المماثلة مطلقا، ولكن قال في "البدائع" ردا على من قال: إن حكم سائر الجراحات في البدن حكم الشجاج، أنه إن قال ذلك لأن لفظ الشجاج يشمل الجراحات كلها لغة فهو خطأ، وإن رجع فيه إلى المعنى فهو خطأ أيضا؛ لأن حكم هذه الشجاج يثبت للشين الذي يلحق المشجوج ببقاء أثرها، بدليل أنها لو برئت ولم يبق لها أثر، لم يجب بها أرش، والشين إنما يلحق فيما يظهر في البدن، وذلك هو الوجه والرأس، وأما سواهما فلا يظهر، بل يغطي عادة، فلا يلحق الشين فيه مثل ما يلحق في الوجه والرأس (بدائع 296:7). وفيه أنه منقوض بالأعضاء المكشوفة عادة: كالخد والكفين والقدمين والعنق، وبأن الرأس ليس من الأعضاء المكشوفة عادة؛ فإنه يغطي بالعمامة وغيرها، فلا يستقيم هذا التعليل أيضا، كما لا يستقيم التعليل بتعذر الاستيفاء. بالجملة: لم يتحقق لي مذهب الأئمة في الجروح غير الشجاج، فإن كان المذهب هو ما يقتضي قياس الشجاج على اختلاف الروايتين في ما دون الموضحة والاتفاق في غيره، فلا كلام، وإن كان المذهب هو عدم القصاص مطلقا، يرد عليه كيف أجاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى القصاص من جرح الركبة أو الفخذ، ولو لم يقل: إنه ليس فيه قصاص، لا قبل البرء ولا بعده؟ وإذا لم يقل ذلك دل على أن سائر الجروح كالشجاج في القصاص وعدمه، ولم يظهر لي الجواب عن هذا الإشكال. قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": وفي موضحة الحر خمس من الإبل، سواء كان من رجل أو امرأة، وهي التي تبرز العظم، وهذه من الشجاج الرأس، وليس في الشجاج ما فيه قصاص سواها، ولا يجب المقدر في أقل منها: وهي التي تصل إلى العظم، وأجمع أهل العلم على أن أرشها مقدر، قاله ابن المنذر، وفي كتاب النبي - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن حزم: ((وفي الموضحة خمس من الإبل)). وأكثر أهل العلم على أن الموضحة في الرأس والوجه سواء، روي ذلك عن أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، وبه قال شريح، ومكحول، والشعبي، والنخعي، والزهري، وربيعه، وعبيد الله بن الحسن، وأبو حنيفة، والشافعي، وإسحاق، ويجب أرش الموضحة في الصغيرة، والكبيرة، والبارزة، والمستورة بالشعر؛ لأن اسم الموضحة يشمل الجميع، وليس في موضحة غير الرأس والوجه مقدر في

قول أكثر أهل العلم، منهم إمامنا، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر. قال ابن عبد البر: ولا يكون في البدن موضحة يعني ليس فيها مقدر قال: على ذلك جماعة العلماء إلا الليث بن سعد قال: الموضحة تكون في الجسد أيضا، وقال

الأوزاعي: في جراحة الجسد على النصف من جراحة الرأس وحكي نحو ذلك عن عطاء الخراساني. ولنا أن اسم الموضحة إنما يطلق على الجراحة المخصوصة في الوجه والرأس، وقال الخليفة الراشد: "الموضحة في الوجه والرأس سواء" يدل على أن باقي الجسد بخلافه، ولأن الشين في الرأس والوجه أكثر وأخطر مما في سائر البدن، فلا يلحق به، ثم إيجاب ذلك في سائر البدن يفضي إلى أن يجب في موضحة العضو أكثر من ديته، مثل

.....

أن يوضح أنملة ديتها ثلاثة وثلاث، ودية الموضحة خمس، وأما قول الأوزاعي وعطاء الخراساني فتحكم، لا نص فيه، ولا قياس يقتضيه، فيجب إطراره اهـ (9:642). وفيه دليل على أن لا قصاص في الشجاج فيما سوى الموضحة، ولم يذكر فيه خلافاً، وهذا يعم ما دونها وما فوقها جميعاً، وروى البيهقي في "سننه" من طريق عبد الوهاب بن عطاء: ثنا إسماعيل المكي، عن محمد بن المنكدر، عن طاوس، ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: ((لا تلاق قبل ملك، ولا قصاص فيما دون الموضحة من الجراحات))، هذا منقطع (8:65)، والإرسال ليس بعلّة عندنا، لكنه لا يصلح مخصصاً لقوله تعالى: {والجروح قصاص}، وأخرج ابن ماجة والبيهقي من طريق أبي بكر بن عياش، عن دهشم بن قران العجلي: حدثني نمران بن جارية، عن أبيه: أن رجلاً ضرب رجلاً بالسيف على ساعده، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر له بالدية، فقال: يا رسول الله! أريد القصاص، قال له: خذ الدية بارك الله لك فيها، ولم يقض له بالقصاص، دهشم متكلم فيه، وذكره ابن حبان في الثقات، وفي "الكاشف" للذهبي: نمران وثق (الجوهر النقي 8:66)، وفيه تأييد لمرسل طاوس. فالراجع ما روي عن الإمام أبي حنيفة أنه لا قصاص في بقية الشجاج سوى الموضحة، سواء كانت دونها أو فوقها، وأما قوله تعالى: {والجروح قصاص}، فعام مخصوص بالإجماع، فقد اتفقوا على أنه لا يقتص مما فوق الموضحة، ولأن قوله: {والجروح قصاص}، يقتضي أخذ المثل سواء، ومتى لم يكن مثله فليس بقصاص، ولا يخفى أن أخذ المثل فيما سوى الموضحة متعذر، وإذا صار العام مخصوصاً، فلنا أن نخصه بخبر الواحد، ومرسل طاوس يدل على أن لا قصاص فيما دون الموضحة من الجراحات، فقلنا به. ويؤيد ما ذكره محمد في "الأصل" ما رواه البيهقي في "سننه" من طريق إسماعيل بن إسحاق القاضي: ثنا إسماعيل بن أبي أويس، وعيس بن مينا، قال: ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن الفقهاء من أهل المدينة، كانوا يقولون: القود بين الناس من كل كسر أو جرح، إلا أنه لا قود في مأمومة، ولا جائفة، ولا متلف كائناً ما كان، وقال عيسى في حديثه: "وكانوا يقولون الفخذ من المتالف" (8:65)، ويمكن حمله على الموضحة؛ لأنها هي التي يمكن جريان القصاص فيها. وأما قول بعض الأحاب: فكيف أجاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى القصاص من جرح الركبة والفخذ؟ ففيه أنه يحتمل أن يكون موضحة قد أوضحت عن العظم، وفي الوضحة القصاص في سائر البدن، وليس لها أرش مقدر إلا في الوجه والرأس، وفيما سواهما حكومة عدل، وفي "البنابة": قال محمد في "الأصل" أي "المبسوط" - وهو ظاهر الرواية -: إنه يجب القصاص فيما قبل الموضحة، أي دون الموضحة في الأثر كالسمحاق ونحوه، وفي "الكافي": هذا هو الصحيح؛ لظاهر قوله تعالى: {والجروح قصاص}، ويمكن اعتبار المساواة، وهو قول مالك اهـ (4:494)، وهو عام للموضحة وما دونها في الوجه، والرأس، وسائر البدن، نظرًا إلى العلة، وهي إمكان اعتبار المساواة. وأما ما ذكره في "البدائع" من الفرق بين الشجاج، وبين سائر الجراحات في البدن، فحاصله أن سائر الجراحات في البدن لا أرش له مقدر؛ لأن التقدير إنما ورد في الشجاج، فيقتصر على مورده، ولا يصح قياس غيرها عليها؛ لما ذكره من المغني، وليس مراده نفي القصاص عما دون الموضحة من الجراحات في البدن، فافهم. قال الموفق في "المغني": إن القصاص يجري فيما دون

النفس من الجروح إذا أمكن للنص والإجماع، أما النص فقول الله تعالى: {والجروح قصاص}، وأجمع المسلمون على جريان القصاص فيما دون النفس إذا أمكن، ويشترط لوجوب القصاص في الجروح

ثلاثة أشياء: أحدها: أن يكون عمدًا محضًا، فاما الخطأ فلا قصاص فيه إجماعًا. والثاني: التكافؤ بين الجراح والمجروح. والثالث: إمكان الاستيفاء من غير حيف ولا زيادة، ومن ضرورة المنع من الزيادة المنع من القصاص؛ لأنها من لوازمه، فلا يكن المنع منها إلا بالمنع منه، وهذا لا خلاف فيه نعلمه، وممن منع القصاص فيما دون الموضحة الحسن والشافعي وأبو عبيد وأصحاب الرأي، ومنعه في العظام عمر بن عبد العزيز وعطاء والنخعي والزهري والحكم وابن شبرمة

.....

والثوري والشافعي وأصحاب الرأي. إذا ثبت هذا؛ فإن الجرح الذي يمكن استيفائه من غير زيادة هو كل جرح ينتهي إلى عظم، كالموضحة في الرأس والوجه، ولا نعلم في جواز القصاص في الموضحة خلافًا، وفي معنى الموضحة كل جرح ينتهي إلى عظم فيما سوى الرأس والوجه: كالساعد، والعضد، والساق، والفخذ، في قول أكثر أهل العلم، وهو منصوص الشافعي. وقال بعض أصحابه: لا قصاص فيها؛ لأنه لا تقدير فيها، وليس بصحيح؛ لقول الله تعالى: {والجروح قصاص}، ولأنه أمكن استيفاءها بغير حيف، ولا زيادة؛ لانتهائها إلى عظم، فهي كالموضحة، والتقدير في الموضحة ليس هو المقتضي للقصاص، ولا عدمه مانعًا، وإنما كان التقدير فيها لكثرة شينها، ولهذا قدر ما فوقها من شجاج الرأس والوجه، ولا قصاص فيه اهـ (411:9). فيه أيضا (419:9): وليس في شيء من شجاج الرأس قصاص سوى الموضحة، سواء في ذلك ما دون الموضحة: كالحارضة والبازلة والباضعة والمتلاحمة والسمحاق، وما فوقها؛ وهي الهاشمة والمنقلة والامة وبهذا قال الشافعي: فأما ما فوق الموضحة، فلا نعلم أحداً أوجب فيها، إلا ما روي عن ابن الزبير أنه أقاد من المنقلة، وليس بثابت عنه، (وروى حماد بن سلمة، عن عمرو بن دينار، عن ابن الزبير: أنه اقتصر مأمومة، فأنكر ذلك عليه، قال الجصاص: ومعلوم أن المنكرين كانوا الصحابة (أحكام القرآن 441:2). وممن قال به أي بنفي القصاص فيما هو فوق الموضحة عطاء، وقتادة، وابن شبرمة، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، قال ابن المنذر: لا أعلم أحداً خالف ذلك، ولأنهما جراحتان لا تؤمن الزيادة فيهما أشبه المأمومة والجائفة، وأما دون الموضحة، فقد روي عن مالك وأصحاب الرأي: أن القصاص يجب في الدامية، والباضعة، والسمحاق، ولنا أنها جراحة لا تنتهي إلى عظم، فلم يجب فيها قصاص كالمأمومة، ولأنه لا يؤمن فيها الزيادة، فأشبهه كسر العظام. وبيان ذلك أنه إن اقتصر من غير تقدير أفضى إلى أن يأخذ أكثر من حقه، وإن اعتبر مقدار العمق أفضى إلى أن يقتصر من الباضعة والسمحاق موضحة، ومن الباضعة سمحاقان؛ لأنه قد يكون اللحم المشجوج كثيرا، بحيث يكون عمق باضعته كموضحة الشاج أو سمحاقه، ولأننا لم نعتبر في الموضحة قدر عمقها، فكذلك في غيرها، وبهذا قال الحسن وأبو عبيد اهـ. ولعلك قد عرفت بذلك أن القصاص يجري في الموضحة بالإجماع، سواء كانت في الرأس والوجه، أو فيما سواهما من الأعضاء، ولكن أرشها ليس بمقدر فيما سوى الرأس والوجه، ولا يجري القصاص فيما فوق الموضحة إجماعًا، وفي جريانه فيما هو دونها خلاف، والراجح عند صاحب "الكافي" ما ذكره محمد في "الأصل": أن القصاص يجري فيه، والراجح عندنا ما روي عن الإمام: أنه لا يجري فيه. قال ابن حزم بعد ما ذكر أقسام الجراحات، وتفسير معانيها من طريق علي بن عبد العزيز: نا أبو عبيد عن الأصمعي أنه قال بعض السلف: لا قصاص في العمد في شيء منها إلا في الموضحة وحدها، وادعوا أن المماثلة في ذلك متعذرة، وقال آخرون: بل القصاص في كلها، والمماثلة ممكنة كما أمر الله تعالى، قال ابن حزم: ونحن نشهد بشهادة الله التامة الصادقة، ونقطع قطع الموقن المصدق بكلام ربه تعالى، أن ربنا لو أراد تخصيص شيء من الجروح بالمنع من القصاص في العمد لبينها لنا، كما أخبر تعالى عن كتابه: أنه أنزله تبياناً لكل شيء اهـ (461:9). قلنا: قد بينه الله تعالى في قوله: {قصاص}، فما لا يمكن فيه المماثلة لا يجري

فيه القصاص؛ لأنه يستدعي المماثلة والمساواة لغةً وعرفاً، فالله أنزل كتابه تبياناً لكل شيء، وما يعقله إلا العالمون، وقد قدمنا من حديث نمران ابن جارية عن

أبيه: أن رجلا ضرب رجلا بالسيف على ساعده، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأمر له بالدية، فقال: أريد القصاص يا رسول الله! فقال له: خذ الدية بآرك الله لك فيها، ولم يقض له بالقصاص، سنده حسن، كما مر. وروى البيهقي من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، ثنا حجاج بن أرطاة، ثنا عطاء بن أبي رباح: أن رجلا كسر فخذ رجل، فخاصمه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين! أقدني، قال: ليس لك القود، إنما لك

باب لا قصاص في العظام

قال ابن أبي شيبة: حدثنا حفص، عن حجاج، عن عطاء، عن عمر، قال: إنا لا نقيّد - 5872 من العظام

وحدثنا حفص بن غياث، عن حجاج، عن ابن أبي مليكة، عن ابن عباس، قال: ليس - 5873 في العظام قصاص. أخرجهما الزيلعي، وقال ابن حجر في "الدراية": حديث عمر ضعيف منقطع، وحديث ابن عباس ضعيف

باب عدم القصاص فيما دون الموضحة

عن مكحول، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا قصاص فيما - 5874 دون الموضحة))، أخرجه البيهقي، كذا في "الزيلعي"

أخبرنا أبو حنيفة، قال: ثنا حماد، عن إبراهيم، قال: في السمحاق، والباضعة، - 5875 وأشباه ذلك إذا كان خطأ أو عمدا لا يستطاع فيه القصاص، ففيه حكومة، رواه محمد في "كتاب الآثار"، وقال: بن نأخذ، وهو قول أبي حنيفة

العقل اهـ (65:8)، وهذا مرسل صحيح، وروي من طريق ابن نمير: ثنا يونس بن بكير، عن طلحة، عن يحيى بن طلحة، عن يحيى وعيسى ابني طلحة، أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ليس في المأمومة قود))، ومن طريق رشدين بن سعد، عن معاذ بن محمد الأنصاري، عن ابن صهبان، عن العباس بن عبد المطلب، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((لا قود في المأمومة، ولا الجائفة، ولا المنقلة))، ورواه ابن لهيعة أيضًا عن معاذ، فهذه طرق عديدة يقوي بعضها بعضا، كلها يرد على من قال بالقصاص في الجروح كلها، فافهم، والله يتولى هداك

باب لا قصاص في العظام

قوله: "قال ابن أبي شيبة": قلت: إنما حكم بالضعف للحجاج، وهو حسن الحديث عندنا، ولو سلم الضعف فهو لا يضر، لأن المسألة قياسية، ومقصودنا تأييد القياس، والضعيف يصلح للتأييد

باب عدم القصاص فيما دون الموضحة

قوله: "عن مكحول" إلخ: قلت: هذا يدل على أنه لا قصاص في السمحاق الباضعة، وأمثال ذلك عند أبي حنيفة ومحمد، ولكنه يعارضه ما في "الهداية"، وغيره أنه قال محمد في "الأصل": وهو ظاهر الرواية - يجب القصاص فيما قبل الموضحة، والله أعلم، قال العبد

.الضعيف: قد مر تحقيق الكلام في هذا الباب، فليراجع، ظ

باب حكم شريك المجنون والصغير والأب في القتل

قوله: "أخبرنا عباد بن عوام" إلخ: قلت: هو مذهب أبي حنيفة، قال: إذا قتل رجلا جماعة عمدا، ومنهم مجنون أو صغير، لا يجب فيه القصاص على أحد، وإنما تجب فيه الدية الواحدة، في "العالمكيرية": لا يقتل شريك من لا

قصاص عليه: كالأب والأجنبي، والعامد والخطي، والصغير والكبير، كذا في "التاتارخانية" ناقلا عن "التهذيب" (2:7) إلخ. وقال الشافعي في "الأم": يجب القصاص على العقلاء البالغين، والدية على المجنون والصغير بقدر حصتهما، وحجته أن قتل المجنون والصغير عمد، إلا أنه سقط القصاص عنهما لمعنى في أنفسهما، وهو كونهما غير مكلفين، وإذا سقط القصاص عن أحد لمعنى في نفسه لا يؤثر ذلك السقوط في فعل غيره الذي لا يوجد فيه ذلك المعنى، كما إذا قتل

باب حكم شريك المجنون والصغير والأب في القتل

أخبرنا عباد بن العوام، قال: حدثنا هشام بن حسان، عن الحسن البصري، أنه سئل - 5876 عن قوم قتلوا رجلاً عمداً فيهم مصاب، قال: تكون فيه الدية، أخرجه الشافعي في "الأم" (281:7)).

رجلان رجلاً، فعفا الولي عن أحدهما، لا يسقط ذلك العفو القصاص عن الآخر. والجواب عنه أنه لا تعدد للمجنون والصغير، وهذا منشأ رفع التكليف عنهما، فالقول بكون فعلهما عمداً مع القول برفع التكليف عنهما تهافت في الكلام، ومنشأ قوله رحمه الله: إنه لما علم أن الصغير والمجنون يعلمان الفعل ويقصدانه، والفعل الصادر عن علم، وقصد هو العمد، فلا بد أن يكون فعل الصبي والمجنون عمداً، وقد خفي عليه أنه لو كان مجرد العلم، والقصد عمداً لكان فعل البهائم أيضاً عمداً، لأنه تعلم وتقصد ما تفعل، والتزام ذلك بعيد، فليس مدار العمدية على مجرد العلم والقصد، بل على كون ذلك العلم والقصد معتداً بهما، ومعلوم أن علم الصغير وقصده، وكذا علم المجنون، وقصده ليس علماً، وقصداً معتداً بهما، فلا يكون فعلهما عمداً. ولو سلم أن فعلهما عمد قلنا: ليس مدار سقوط القصاص عن الشريك على كون فعله عمداً، بل مداره على أن يكون ذلك العمد موجباً للقصاص، فلو كان غير موجب للقصاص، بل هدرًا أو موجباً للدية، لا يجب القصاص على الشريك، ألا ترى أنه لو قتل رجل نفسه، وشركه غيره في قتله لا يجب على الشريك القصاص، مع أن فعل قاتل نفسه عمد، وسقوط القود والدية عنه لمعنى في نفسه، وكذا لو قتله سبع، ورجل لا يجب على الرجل القصاص، مع أن فعل السبع كفعل الصبي والمجنون في كونه صادراً عن علم وقصد، إلا أنه لا يجب عليه المال؛ لكونه لا مال له ولا عاقلة له، وكذا لو قطع يده حداً أو سرقة، وقطع آخر رجله فمات منهما، لا يجب على قاطع الرجل قصاص، مع أن فعل قاتل اليد عمد، إلا أنه لا يجب عليه القصاص أو الدية لمعنى في نفسه، وهو كونه قاطعاً بحق. فظهر أنه لا أثر لكون فعل أحدهما عمداً في عدم سقوط القصاص عن الشريك العامد، بل الأصل في هذا الباب أنه إذا اجتمع فعلاً: أحدهما: موجب للقصاص، والآخر: غير موجب له، سواء كان غير موجب بشيء أو موجباً للدية، يسقط القصاص عن الآخر، والسر فيه أنه إذا اجتمع فعلاً: أحدهما موجب للقصاص، والآخر: غير موجب له، فإما أن يعتبران فعلين منفردين مستقلين بحكمهما، أو يعتبر مجموعهما فعلاً واحداً، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لو اعتبرنا فعلين وجب أن يحكم على أحدهما بالقصاص في كل صورة، وعلى الآخر بإهدار فعله إن كان فعله هدرًا، أو بالدية الكاملة إن كان فعله موجباً للدية، وهو باطل بالاتفاق؛ لأن الشافعي يوجب القصاص على شريك من فعله هدر، ولا يوجب الدية كاملة على من يجب عليه الدية، بل يوجبها عليه بحصته، وهو خلاف مقتضى جعل فعله مستقلاً بحكمه، وعلى الأول لا سبيل إلى إيجاب القصاص؛ لأن القصاص جزاء فعل مستقل، وههنا ليس فعله مستقلاً، بل جزء من الفعل بناء على الفرض، وإذ لا سبيل إلى إيجاب القصاص عليه، يجب عليه الدية، وهو المدعى. ثم لما ثبت أن المؤثر في سقوط القصاص عن الشريك العامد هو كون فعل الآخر غير موجب للقصاص لا كونه خطأ ثبت أنه لو قتل الأب ابنه

عمدا وشرك معه آخر لا يجب على الآخر القصاص؛ لأنه فعل الأب، وإن كان عمدا إلا أنه غير موجب للقصاص، وبه يندفع ما قال أحمد: إنه لا يجب القصاص على شريك الصغير والمجنون، ويجب على

شريك الأب؛ لأن فعل الصغير والمجنون خطأ، وفعل الأب عمد، ووجه الاندفاع ظاهر، مما قلنا، إنه لا فرق بين الخطأ والعمد في هذا الباب، إذا كان العمد غير موجب للقصاص، بل هدرًا أو موجباً للدية، وبه يندفع أيضاً قياس الشافعي الصغير والمجنون والأب على من عفي عنه القصاص لأن فعل من عفي عنه القصاص موجب للقصاص، وإنما سقط القصاص منه بالعفو بعد الوجوب، ولا كذلك الصبي والمجنون والأب، فلا يصح القياس، هذا هو التحقيق وبه يظهر

باب سقوط القصاص عن شريك الخاطئ

أخبرنا عباد بن العوام، قال: أخبرنا عمر بن عامر، أنه قال: إذا دخل خطأ في عمد - 5877 (فهو دية، أخرجه الشافعي في "الأم" 281:7).

باب عقوبة من أمسك رجلاً حتى قتله الآخر

عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: - 5878 ((إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ويحبس الذي أمسك)). أخرجه الدارقطني، قال الحافظ في "بلوغ المرام": صححه ابن القطان ورجاله ثقات، ورواه الدارقطني مرسلاً أيضاً من طريقين: إحداها: من طريق إسماعيل عن ابن المسيب عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، والأخرى: من طريق إسماعيل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من غير ذكر ابن المسيب، وقال الحافظ: رجح البيهقي المرسل.

دقة فهم أصحابنا رحمهم الله والله أعلم

باب سقوط القصاص عن شريك الخاطئ

قوله: "أخبرنا عباد بن العوام" إلخ: قلت: هو مذهب أبي حنيفة، وقد مر تحقيق قوله في الباب السابق، وبه قال الشافعي، ولكن يتعذر عليه الفرق بين الخاطئ والعمد الذي عمده هدر، وبين العمد الذي عمده موجب للدية، حيث يسقط هو القصاص عن شريك الخاطئ والعمد، الذي ليس عمده موجباً للقصاص ولا للدية، ولا يسقطه عن العمد الذي عمده موجب للدية.

باب عقوبة من أمسك رجلاً حتى قتله آخر

قوله: "عن إسماعيل" إلخ: قلت: معنى الحديث أنه يحبس على وجه التعزير دون القصاص؛ إذ لا مماثلة بين الحبس حتى يقتله آخر، وبين الحبس إلى أن يموت الحابس، ولا بينه وبين الحبس إلى وقت معين، ولما كان الحبس على وجه التعزير دون القصاص لم يكن متعينا، بل يكون للإمام أن يعززه بالحبس أو بغيره؛ لأن التعزيرات مفوضة إلى رأي الحاكم، فالحديث حجة لأبي حنيفة حيث لا يوجب الحبس إلى الموت، ولا الحبس بخصوصه، بل يقول: يعاقب بما يراه الحاكم. والعجب من الحنابلة أنهم يقولون: إنه يحبس الممسك إلى الموت، ويحتجون لقولهم بهذا الحديث، مع أنه لا ذكر في الحديث لقوله إلى الموت، وإنما هو حبس مطلق، فينبغي أن يكون مفوضاً إلى الإمام، كما هو مقتضى التعزيرات. ثم الحديث حجة على من قال: إنه يجب القصاص على الممسك، لأنه شريك في القتل، كما لا يخفى؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يوجب عليه

القصاص، وإنما أوجب عليه التعزير، وبما فصلنا يخرج الجواب عما روى الشافعي من طريق سفيان، عن جابر، عن عامر الشعبي، عن علي: أنه قضى في رجل قتل رجلاً متعمداً، وأمسكه آخر، قال: يقتل القاتل، ويحبس الآخر في السجن حتى يموت، كما في "النيل" بأنه إنما يكون حجة إذا صح عن علي ولم يصح؛ لأن في سنده جابر الجعفي، وهو رافضي كذاب، فهو محمول على التعزير دون القصاص، فلا حجة فيه، والله أعلم. قال العبد الضعيف:

يجب على من يتكلم على دلائل الخصم بالجرح والتضعيف أن يجمع الحديث بطرقه، وأثر على هذا رواه ابن أبي شيبة: نا عيسى بن يونس، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، قال: إن علي بن أبي طالب أتى برجلين، قتل أحدهما، وأمسك الآخر، فقتل الذي قتل، وقال للذي أمسك: أمسكت للموت، فأنا أحبسك في السجن، حتى تموت (المحلى 10:512)، وهذا مرسل سالم عن جابر الجعفي، وشاهد لما رواه، فاندفع ما أورده عليه بعض الأحاب، ولكن

باب دية شبه العمد

عن علقمة والأسود، قالوا: قال عبد الله: في شبه العمد خمس وعشرون حقة، - 5879 وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنات لبون، وخمس وعشرون بنات مخاض، (أخرجه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذري (زيلعي

سباق الأثر يدل على أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إنما حبس الممسك لرأى رآه، لا لكون الحبس واجباً عنده؛ لأنه قال: فأنا أحبسك حتى تموت، وبه نقول: إن للحاكم أن يحبسه أو يعاقبه على ما رأى، وفيه دليل على أن من أمر غيره بقتل إنسان، فقتله المأمور، يقتل المباشر، ويعاقب الأمر، لأن الأمر أدنى منزلة من الحابس معيناً في القتل مباشرة دون الأمر، فإنه لم يباشر عملاً، وإنما أمر بلسانه. وأما قول ابن حزم: إن الأمر بالقتل والقطع يسمى في اللغة والشريعة قاتلاً وقاطعاً، ومتولي القتل مطيع للأمر منفذ لأمره، ولولا أمره إياه لم يقتله، فصح أنهما جميعاً قاتلان، فعليهما جميعاً ما على القاتل إلخ (511:10)، ففيه أن الأمر لا يسمى قاتلاً شرعاً ولا لغةً إلا مجازاً، وهذا أظهر من أن يخفى على المبتدي من طلبة العلم فضلاً عن المنتهي. وأما ما رواه من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن خلاص، أن علي بن أبي طالب قال: إذا أمر الرجل عبده أن يقتل رجلاً، فقتله، فهو كسيفه وسوطه، أما السيد فيقتل، وأما العبد فيستودع في السجن، فمحمول على العبد الجاهل بتحريم القتل، وقوله: ((أما السيد فيقتل)) محمول على السياسة، وللإمام أن يقتل المفسد المتعنت سياسةً، والله تعالى أعلم، أو هو محمول على ما إذا أكره المولى عبده على ذلك، وهو الظاهر؛ فإن العبد قد يكون مكرهاً بأمر المولى، وقد مر في باب الإكراه أن القصاص على المكره الأمر، دون المكره المأمور، كما في "الأشباه" (299)، ظ

باب دية شبه العمد

قوله: "عن علقمة" إلخ: قلت: الحديث وإن كان موقوفاً صورة إلا أنه مرفوع حكماً؛ لأن الآراء لا دخل لها في تقدير مقادير الديات، وحينئذ هو يعارض ما روى عبد الله بن عمرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ((أن دية العمد وشبه العمد ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه))، ويحتاج إلى الترجيح، فرجح محمد والشافعي رواية عبد الله بن عمرو؛ لكونها مرفوعة صورة، ورجح أبو حنيفة وأبو يوسف رواية عبد الله بن مسعود؛ لكونها أخف؛ فإن الظاهر أن الدية كانت أولاً كما روى عبد الله بن عمرو، ثم نقصت وصيرت إلى ما روى عبد الله بن مسعود؛ لأن التغليظ أنسب بأول الأمر، والتخفيف أنسب بثنائي الحال، والله أعلم. قال العبد الضعيف: روى البيهقي عن طريق يزيد بن هارون، أنبا سليمان التيمي، عن أبي مجلز، عن عبيدة، عن عبد الله نحوه (69:8)، ويؤيده ما رواه ابن أبي عاصم في "كتاب الديات" من طريق أبي معشر: ثنا صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مائة من

الإبل أربعة أسنان، خمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنات
مخاض، وخمس وعشرون بنات لبون (ص 34)، فإن قيل: فيه صالح بن أبي الأخضر
متكلم فيه. قلنا: وكذلك في إسناد حديث عبد الله بن عمر ومحمد بن راشد، فيه مقال
فاستويا، وقول الصحابي: كان الأمر في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - كذا، في حكم
□ المرفوع

فاندفع ما كان في حديث ابن مسعود من شبهة الوقف، وإذا استوى الإسنادان فلا شك أن ابن مسعود أرجح وأفقه وأعلم، فافهم. وأيضا فلما ثبت أن دية الخطأ أخماس بما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، كما سيأتي، ثم اختلفوا في شبه العمد، فجعله بعضهم أرباعا، وبعضهم أثلاثا، كان قول من قال: بالأرباع أولى؛ لأن في الأثلاث زيادة تغليظ لم تقم عليها دلالة، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((الدية مائة من الإبل)) يوجب جواز الكل، والتغليظ بالأرباع، متفق عليه

باب دية الخطأ

حدثنا مسدد، نا عبد الواحد، حدثنا الحجاج، عن زيد بن جبير، عن خشف بن - 5880 مالك، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: ((في دية الخطأ عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بني مخاض ذكر))، أخرجه أبو داود وسكت عنه، وقال: هو قول عبد الله

والزيادة عليها غير ثابتة، فظاهر الخبر ينفيها فلم نثبتها، وأيضا: فإن في إثبات الخلفات - وهي الحوامل - إثبات زيادة عدد، فلا يجوز؛ لأنها تصير أكثر من مائة لأجل الأولاد. فإن قيل في حديث القاسم بن ربيعة، عن ابن عمرو، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: ((في قتل خطأ العمد مائة من الإبل، أربعون منها خلفه في بطونها أولادها))، وقد احتججتكم به في إثبات شبه العمد، فهلا أثبتتم الأسنان؟ قيل له: أثبتا به شبه العمد لاستعمال العلماء إياه في إثبات شبه العمد، ولو كان ذلك ثابتا لكان مشهورا، ولو كان كذلك لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في إثبات شبه العمد، وليس يمتنع أن يشتمل خبر على معان، فيثبت بعضها، ولا يثبت بعض، إما لأنه غير ثابت في الأصل، أو لأنه منسوخ، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" (2: 235). قلت: والأحسن ما قلنا: إن الكل ثابت، ولكن أبا حنيفة رجح حديث ابن مسعود لكون التغليظ بالأرباع متفقا عليه، والتغليظ بالأثلاث مختلفا فيه، ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات، والله تعالى أعلم. قال الموفق في "المغني": إن القول في أسنان دية شبه العمد كالقول في دية العمد سواء، واختلفت الرواية في مقدارها، فروى جماعة عن أحمد أنها أرباع، كما ذكر الخرقى، وهو قول الزهري، وربيعة، ومالك، وسليمان بن يسار، وأبي حنيفة، وروي ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه، وروى جماعة عن أحمد أنها ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه في بطونها أولادها، وبهذا قال عطاء، ومحمد بن الحسن، والشافعي، وروي ذلك عن عمر، وزيد، وأبي موسى، والمغيرة؛ لما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((من قتل متعمدا دفع إلى أولياء المقتول، فإن شأؤوا قتلوه، وإن شأؤوا أخذوا الدية، وهي ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفه، وما صولحو عليه فهو لهم))، رواه الترمذي وقال: هو حسن غريب، وعنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: ((ألا إن في قتل عمد الخطأ - قتل السوط والعصا - مائة من الإبل، منها أربعون خلفه في بطونها أولادها))، رواه الإمام أحمد وأبو داود وغيرهم، وعن عمرو بن شعيب: أن رجلا يقال له قتادة خذف ابنه بالسيف فقتله، فأخذ عمر منه الدية، ثلاثين حقة، وثلاثين جذعة، وأربعين خلفه، رواه مالك في "موطائه"، ووجه الأول ما رواه الزهري، عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرباعا، الحديث، ولأنه قول ابن مسعود، ولأنه حق يتعلق بجنس الحيوان، فلا يعتبر فيه الحمل كالزكاة والأضحية اهـ ملخصا (9: 490)،

باب دية الخطأ

قوله: "حدثنا مسدد" إلخ: وأخرجه النسائي من طريق علي بن سعيد بن مسروق، عن يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، عن الحجاج بسنده، وأخرجه الترمذي من هذه الطريق، ومن طريق أبي هشام الرفاعي، عن ابن أبي زائدة، وأبي

خالد الأحمر نحوه، ولكن لم يذكر لفظ أبي خالد الأحمر، وأخرجه ابن ماجه من طريق عبد السلام بن عاصم، عن الصباح بن محارب، عن الحجاج، نحو حديث عبد الواحد وابن أبي زائدة. وأخرجه الدارقطني من طريق عبد الرحيم بن سليمان، عن حجاج بن أرطاة بسنده، وقال: هذا حديث ضعيف غير ثابت عند أهل المعرفة بالحديث من وجوه عدة: أحدها: أنه مخالف لما رواه أبو عبيدة ابن عبد الله بن مسعود عن عبد الله؛ لأنه قال: ((عشرون بني لبون)) موضع

.....
(عشرين بني مخاض)) وأيضا هو مخالف لما رواه علقمة وإبراهيم عن ابن مسعود؛ لأنهما))
روياه كما رواه أبو عبيدة. والثاني: أن خشف بن مالك مجهول؛ لأنه لم يرو عنه غير زيد بن جبير، ولا حجة في رواية المجهول. والثالث: أن الحجاج مدلس، وقد عنعن في الرواية. والرابع: أنه ضعيف. والخامس: أنه اختلف على الحجاج في الرواية، فيروي عبد الواحد وعبد الرحيم عنه بالتفصيل المذكور، ويروي إسماعيل بن عياش عنه كما يروي أبو عبيدة عن ابن مسعود، ويروي يحيى بن سعيد الأموي عنه، فيقول: ((عشرون جذعة، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بني مخاض)). ويروي أبو معاوية الضرير، وحفص بن عياث، وعمرو بن هاشم أبو مالك، وأبو خالد الأحمر، كلهم عن الحجاج، ولا يذكرون تفصيلا. ويروي ابن أبي زائدة عنه تارة من غير تفصيل، وتارة بالتفصيل الذي يرويه عبد الواحد وعبد الرحيم. والسادس: أنه قد روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن جماعة من الصحابة والمهاجرين والأنصار، في دية الخطأ أقاويل مختلفة، لا نعلم روي عن أحد منهم في ذلك بني مخاض، إلا في حديث خشف بن مالك. والجواب عن الأول أن أبا عبيدة اختلف عليه أيضا، فرواه سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن لاحق بن حميد، عن أبي عبيدة، عن ابن مسعود، كما قاله الدارقطني، وكذا رواه بشر بن المفضل، وحماد بن سلمة، عن سليمان التيمي، عن أبي مجلز، عن أبي عبيدة، عن ابن مسعود. ولكن رواه يزيد بن هارون، عن سليمان التيمي، عن أبي مجلز، عن أبي عبيدة، عن ابن مسعود، كما رواه خشف بن مالك عنه، فجاء الاختلاف في رواية أبي عبيدة. وكذا اختلف فيه على علقمة، فرواه عباس بن يزيد، عن وكيع بن سفيان، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن ابن مسعود، كما قال الدارقطني، ولكن قال البيهقي: رواه وكيع في كتابه "المصنف في الديات": عن سفيان عن أبي إسحاق عن علقمة عن ابن مسعود، كما رواه عنه خشف بن مالك، وقال كذا رأيت في جامع سفيان، وقال: كذلك رواه إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن ابن مسعود

:الكتاب

إعلاء السنن ط- كراتشي

:المؤلف

ظفر أحمد التهانوي

:ترقيم الكتاب

غير موافق للمطبوع

:ملاحظات

الكتاب: إعلاء السنن - ناقص المؤلف: ظفر أحمد التهانوي الناشر: إدارة القرآن
المصدر: والعلوم الإسلامية (كراتشي - باكستان) الطبعة: الثالثة - 1414 هـ
الشاملة الذهبية